

N12<522951390 021



UBTÜBINGEN



Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 25 · 2006

Rottenburger Jahrbuch
für
Kirchengeschichte

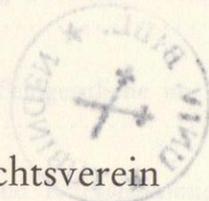
Band 25 · 2006

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 25 · 2006

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag

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



ZA 5833-25.2006

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 by Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.thorbecke.de · 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 978-3-7995-6375-8

ISSN 0722-7531



Inhalt

Grußwort von Bischof Dr. Gebhard Fürst	11
Einleitung	13
I. AUFSÄTZE	
<i>Andreas Holzem</i>	
Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne. Beobachtungen zur Einführung.....	15
<i>Nikolaus Buschmann</i>	
Gottes Zorngericht. Nation, Religion und Krieg zwischen Vormärz und Reichsgründung	31
<i>Christian Rak</i>	
Nation und Konfession auf dem Schlachtfeld. Feldgeistliche im deutsch-französischen Krieg 1870/71	49
<i>Klaus Schreiner</i>	
»Helm ab zum Ave Maria«. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg	65
<i>Christoph Holzapfel</i>	
Krieg als »heilsame Kreuzes- und Leidenschule«. Die religiöse Deutung der Weltkriege	99
<i>Annette Jantzen</i>	
Soldaten Frankreichs und Gottes. Der Klerus der Diözese Nancy im Ersten Weltkrieg	127
<i>Antonia Leugers</i>	
Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen. Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung des Ordensausschusses und der Bischofskonferenz	145
<i>Gerhard Besier</i>	
Die Haltung des Protestantismus zum Krieg in den 1930er, 40er und 50er Jahren	165
<i>Robert Zurek</i>	
Versöhnung nach Verfolgung und Vertreibung? Die deutschen und polnischen Katholiken nach dem Zweiten Weltkrieg	179
<i>Stefan Hanheide</i>	
Die Rolle der Religion in der Antikriegs-Musik des 20. Jahrhunderts	195
<i>Edgar Lein</i>	
Die Darstellung des Krieges im Werk von Otto Dix	211

<i>Wilfried Schöntag</i>	
Memoria, Traditionsbildung und Geschichtsschreibung in den schwäbischen Prämonstratenserstiften im 12. und 13. Jahrhundert	227

II. ARBEITSBERICHTE

<i>Gregor Klapczynski</i>	
Das »Wesen des Katholizismus« – oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontifikalamt hielt. Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch (1869–1940).	251
<i>Judith Schepers</i>	
Widerspruch und Wissenschaft. Die ungleichen Brüder Wieland im Visier kirchlicher Zensur (1909–1911)	271

III. KRITISCHE MISZELLEN

<i>Roman Janssen</i>	
Enzklösterle – zwei verkümmerte Klostergründungen des 12. und 13. Jahr- hunderts	291
<i>Klaus Unterburger</i>	
450 Jahre Augsburger Religionsfriede. Zu einigen wichtigen Neuerscheinungen	299
<i>Marie-Theres Wacker/Bernd Wacker</i>	
Katholizismus und Judentum – der »andere Blick« und seine Schwierigkeiten .	313
<i>Manfred Eder</i>	
»Tut Buße, tut Buße!« – Musste sich die Jungfrau deshalb vom Himmel her- abbemühen?« Neue Literatur zum Thema »Marienerscheinungen«	319

IV. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. v. <i>Andreas Hol- zem</i> (Norbert Haag)	333
Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance, hg. v. <i>Johannes Laudage</i> (Anne Conrad) .	334
<i>Jean Mathieu-Rosay</i> , Die Päpste im 20. Jahrhundert (Uwe Scharfenecker)	336
<i>Helmut Goerlich, Wolfgang Huber</i> u. <i>Karl Lehmann</i> , Verfassung ohne Gottesbezug? Zu ei- ner aktuellen europäischen Kontroverse (Christian Hermes)	337
Lexikon der christlichen Demokratie in Deutschland, hg. v. <i>Winfried Becker, Günter Buchstab, Anselm Doering-Manteuffel</i> u. <i>Rudolf Morsey</i> (Peter Exner)	338
Historisches Lexikon der Schweiz, Bd. 4 (Wolfgang Zimmermann)	340
<i>Werner Groß/Wolfgang Urban</i> , Suevia Sancta. Schwäbische Glaubenszeugen (Uwe Scharfen- ecker)	341
<i>Klaus Peter Dannecker</i> , Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente (Angelus A. Häußling OSB)	341

2. Quellen und Hilfsmittel

Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Marburg, beschr. v. <i>Sirka Heyne</i> (Peter Engels)	344
Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die neuzeitlichen Handschriften aus Cgm 5155–5500, bschr. v. <i>Dieter Kudorfer</i> . – Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Fragmente Cgm 5249–5250 (Peter Engels)	345
Katalog der lateinischen Fragmente der Bayerischen Staatsbibliothek München, Bd. 2, bschr. v. <i>Hermann Hauke</i> . – Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg, Bd. 2, beschr. v. <i>Ingeborg Neske</i> (Peter Engels)	346
Archive der Freiherren von Ow, 2 Bde., bearb. v. <i>Rudolf Seigel</i> (Franz Maier)	348
Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Der Reichstag zu Regensburg 1546, bearb. v. <i>Rosemarie Aulinger</i> (Dieter Stievermann)	349
Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Der Reichstag zu Augsburg 1550/51, 2 Bde., bearb. v. <i>Erwein Eltz</i> (Dieter Stievermann)	350
<i>John Roger Paas</i> , The German Political Broadsheet 1600–1700, Bd. 7–8 (Wolfgang Zimmermann)	351

3. Antike und Mittelalter

<i>Stefan Weinfurter</i> , Gelebte Ordnung – Gedachte Ordnung. Ausgewählte Beiträge zu König, Kirche und Reich (Wilfried Schöntag)	352
<i>Lutz E. von Padberg</i> , Christianisierung im Mittelalter (Immo Eberl)	353
The Bishop: Power and Piety at the First Millennium, hg. v. <i>Sean Gilsdorf</i> (Immo Eberl) . . .	354
<i>Sabine Penth</i> , Prämonstratenser und Staufer. Zur Rolle des Reformordens in der staufischen Reichs- und Territorialpolitik (Wilfried Schöntag)	354
<i>Bodo Hechelhammer</i> , Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume und Kreuzzugspolitik (1215–1230) (Helmut Maurer)	356
<i>Walter Brandmüller</i> , Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424 (Birgit Studt)	357
<i>Tobias Georges</i> , Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard (Manfred Gerwing)	360
<i>Matthias Riedl</i> , Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit (Manfred Gerwing)	
<i>Andreas Beriger</i> , Windesheimer Klosterkultur um 1500. Vita, Werk und Lebenswelt des Rutger Sycamber (Klaus Schreiner)	361
Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich, hg. v. <i>Werner Paravicini</i> . Bilder und Begriffe, 2 Bde. (Helmut Maurer)	366
<i>Andreas Bihrer</i> , Der Konstanzer Bischofshof im 14. Jahrhundert. Herrschaftliche, soziale und kommunikative Aspekte (Bernhard Neidiger)	367

4. Katholische Reform – Reformation – konfessionelles Zeitalter

<i>Götz-Rüdiger Tewes</i> , Die römische Kurie und die europäischen Länder am Vorabend der Reformation (Birgit Emich)	370
<i>Andrea Strübind</i> , Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz (Wolfgang Dobras)	371
<i>Jeanne de Jussie</i> , The Short Chronicle. A Poor Clare's Account of the Reformation of Geneva, edited and translated by <i>Carrie F. Klaus</i> (Wolfgang Zimmermann)	372
Melanchthons Briefwechsel, Bd. 12: Personen, bearb. v. <i>Heinz Scheible</i> (Helmut Feld)	373
<i>Johannes Reuchlin</i> , Briefwechsel, Bd. 2: 1506–1513. Leseausgabe in deutscher Übersetzung v. <i>Adalbert Web</i> †, hg. v. <i>Manfred Fuhrmann</i> (Helmut Feld)	373
<i>Moritz Isenmann</i> , Die Verwaltung der päpstlichen Staatsschuld in der Frühen Neuzeit (Bernward Schmidt)	374

Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom, hg. v. <i>Arne Karsten</i> (Dieter J. Weiß)	374
<i>Theodor C. Schlüter</i> , Flug- und Streitschriften zur »Kölner Reformation«. Die Publizistik um den Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs und Kurfürsten Hermann von Wied (1515–1547). – Katholische Reform im Niederstift Münster. Die Akten der Generalvikare Johannes Hartmann und Pertrus Nicolartius über ihre Visitationen im Niederstift Münster in den Jahren 1613 bis 1631/32, hg. v. <i>Heinrich Lackmann</i> . – <i>Christian Plath</i> , Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660) (Norbert Haag)	375
<i>Claudia Maria Neesen</i> , Gabriel Bucelin OSB (1599–1681). Leben und historiographisches Werk (Wilfried Schöntag)	375
Jakob Bidermann und sein »Cenodoxus«. Der bedeutendste Dramatiker aus dem Jesuitenorden und sein erfolgreichstes Stück, hg. v. <i>Helmut Gier</i> (Frank Pohle)	379
Port-Royal. Zeugnisse einer Tragödie, hg. v. <i>Hannes Helbling</i> (Anne Conrad)	381
Kant und der Katholizismus, hg. v. <i>Klaus Walter Lüttger</i> (Elke Pahud de Mortanges)	381

5. 19. und 20. Jahrhundert

Johann Michael Sailer. Das posthume Inquisitionsverfahren, hg. v. <i>Hubert Wolf</i> (Otto Weiß) . .	382
<i>Gerhard B. Winkler</i> , Georg Michael Wittmann (1760–1833) Bischof von Regensburg. Zwischen Revolution und Restauration (Klaus Unterburger)	384
<i>Elke Pahud de Mortanges</i> , Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Abraham P. Kustermann) . .	386
<i>Stefan Ruppert</i> , Kirchenrecht und Kulturkampf (Christian Hermes)	389
<i>Reinhold Weber</i> , Bürgerpartei und Bauernbund in Württemberg. Konservative Parteien in Kaiserreich und in Weimar (1895–1933) (Peter Exner)	390
Aus Feldpostbriefen junger Christen 1939–1945. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Jugend im Felde (Christoph Holzapfel)	393
Kirche in Trümmern? Krieg und Zusammenbruch 1945 in der Berichterstattung von Pfarrern des Bistums Würzburg, hg. <i>Verena von Wiczlinski</i> (Christoph Holzapfel)	394
<i>Norbert Trippen</i> , Josef Kardinal Frings (1887–1978), Bd. 1 (Hermann-Josef Scheidgen)	395

6. Orden, Klöster und Stifte

<i>Bernhard Schütz</i> , Klöster. Kulturerbe Europas (Uwe Scharfenecker)	397
Klöster im Landkreis Sigmaringen in Geschichte und Gegenwart, hg. v. <i>Edwin Ernst Weber</i> (Wilfried Schöntag)	398
Frühformen von Stiftskirchen in Europa. Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts, hg. v. <i>Sönke Lorenz</i> u. <i>Thomas Zotz</i> (Martin Clauss)	399
Reform – Reformation – Säkularisation. Frauenstifte in Krisenzeiten, hg. v. <i>Thomas Schilp</i> (Bernhard Theil)	401
<i>Gregor Egloff</i> , Herr in Münster. Die Herrschaft des Kollegiatstifts St. Michael in Beromünster (Kurt Andermann)	402
Urkundenbuch des Klosters Sankt Blasien im Schwarzwald. Von den Anfängen bis zum Jahr 1299, bearb. von <i>Johann Wilhelm Braun</i> (Florian Lamke)	403
<i>Hans-Otto Mühlisen</i> , St. Peter auf dem Schwarzwald. Aus der Geschichte der Abtei (Florian Lamke)	405
Güter und Untertanen des Klosters Blaubeuren im Spätmittelalter. Das Lagerbuch von 1457, bearb. v. <i>Stefan J. Dietrich</i> (Regina Keyler)	406
1250 Jahre Wessobrunn (Rolf de Kegel)	407
<i>Dethard von Winterfeld</i> , Die Abteikirche Maria Laach. Geschichte – Architektur – Kunst – Bedeutung (Uwe Scharfenecker)	409

Ulrich Knapp, Salem. Die Gebäude der ehemaligen Zisterzienserabtei und ihre Ausstattung (Helmut Maurer) 410
 Die Urkunden des Reichsstifts Obermarchtal. Regesten 1171–1797, bearb. v. *Hans-Martin Maurer* u. *Alois Seiler* (Wilfried Schöntag) 411
Waltraud Friedrich, Das ehemalige Prämonstratenserinnenkloster Konradsdorf. 1000 Jahre Geschichte und Baugeschichte (Ingrid Ehlers-Kissler) 412
 Chronik der St.-Anna-Klausen Munderkingen, bearb. v. *Winfried Nuber* (Ute Ströbele) 413
Florian Sepp, Weyarn. Ein Augustiner-Chorherrenstift zwischen katholischer Reform und Säkularisation (Bernhard Theil) 414

7. Stadt- und Landesgeschichte

Der Landkreis Schwäbisch Hall, hg. v. Landesarchiv Baden-Württemberg (Helmut Maurer). *Hans Ulrich Nuber*, *Heiko Steuer* u. *Thomas Zotz*, Der Südwesten im 8. Jahrhundert aus historischer und archäologischer Sicht (Helmut Maurer) 417
 Palatia Sacra. Kirchen- und Pfründenbeschreibung der Pfalz in vorreformatorischer Zeit, hg. v. L. *Anton Doll* (Kurt Andermann) 419
Stefan Grathoff, Mainzer Erzbischofsburgen. Erwerb und Funktion von Burgherrschaft am Beispiel der Mainzer Erzbischöfe im Hoch- und Spätmittelalter (Clemens Joos) 420
 Die Herrschaft Schalksburg zwischen Zollern und Württemberg, hg. v. *Andreas Zekorn*, *Peter Thaddäus Lang* u. *Hans Schimpf-Reinhardt* (Kurt Andermann) 422
 Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg, hg. v. *Andreas Schmauder* (Paul Warmbrunn) 422
Peter Eitel, Ravensburg im 19. und 20. Jahrhundert (Maria E. Gründig) 424
 Die Protokolle der Regierung von Württemberg-Hohenzollern, Bd. 1: Das Erste und Zweite Staatssekretariat Schmid 1945–1947, bearb. v. *Frank Raberg* (Peter Exner) 425

8. Kunstgeschichte

Der mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm, hg. v. *Peter K. Klein* (Klaus Gereon Beuckers) 427
 Reliquiare im Mittelalter, hg. v. *Bruno Reudenbach* u. *Gia Toussaint* (Melanie Prange) 428
Philipp Titzlsperger, Gianlorenzo Bernini. Die Papst- und Herrscherporträts. Zum Verhältnis von Bildnis und Macht (Birgit Emich) 429
Alexander Heisig, Joseph Matthias Götz (1696–1760). Barockskulptur in Bayern und Österreich (Hannes Roser) 430
 Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg: Stadt Schwäbisch Gmünd. Bd. I: Stadtbaugeschichte, Stadtbefestigung, Heiligkreuzmünster. Bd. IV: Kirchen und Profanbauten (Leonhard Helten) 431
Eva Fitz, Die mittelalterlichen Glasmalereien im Halberstädter Dom (Leonhard Helten) . . . 432

V. MITTEILUNGEN DER REDAKTION 435

VI. VEREINSNACHRICHTEN 441

ORTS- UND PERSONENREGISTER 449

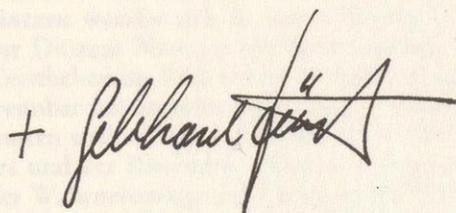
Geleitwort

Es ist mir als Protektor des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine besondere Freude, den 25. Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte mit einem Geleitwort eröffnen zu können. Die Zeitschrift ist seit ihrer Begründung im Jahr 1982 zu einer stattlichen Reihe herangewachsen, die weit über die Grenzen der Diözese hinaus Beachtung findet und Wertschätzung genießt. Das Rottenburger Jahrbuch zählt heute zu den führenden kirchengeschichtlichen Zeitschriften im deutschsprachigen Raum. Renommierete Autoren aus verschiedenen Fachdisziplinen haben wichtige Beiträge im Jahrbuch publiziert.

Die Reihe hat den großen Anspruch eingelöst, der bereits im Titel »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« formuliert ist, gilt es doch die Geschichte der »Kirche vor Ort«, eben die Geschichte unserer Diözese, in ihren vielfältigen Bezügen zur allgemeinen Kirchengeschichte zu deuten und zu verstehen.

Die Schwerpunkte der einzelnen Bände greifen eine Vielfalt von Fragestellungen auf, die auch brisante, kontrovers diskutierte Themen nicht ausgrenzen, wie das vorliegende Jahrbuch zeigt, das dem Verhältnis des Christentums zum Krieg in der Moderne nachgeht. Andere Bände haben sich auf Themen der Bistumsgeschichte konzentriert. 1999 war das Jahrbuch dem Diözesanpatron Martin von Tours gewidmet. Im Jahr 2005 wurden unter dem Titel »Schwäbische Identität – weltnahe Katholizität« neue Forschungen zur Geschichte des Bistums im 20. Jahrhundert veröffentlicht. Das Jahrbuch hat so in einer Fülle von Spezialstudien unsere Kenntnis der Diözesangeschichte wesentlich bereichert und vertieft. Ich würde es deshalb sehr begrüßen, wenn durch den Geschichtsverein in den nächsten Jahren auf der Basis dieser Forschungen eine neue Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart erarbeitet werden könnte – ein halbes Jahrhundert, nachdem August Hagen seine dreibändige, bis heute unverzichtbare »Geschichte der Diözese Rottenburg« (1956–1960) veröffentlicht hat.

Ich danke dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart als dem Herausgeber des Jahrbuchs sowie all denen, die als Schriftleitung oder Autoren wesentlich zum Profil der Zeitschrift beigetragen haben. Dem Jahrbuch wünsche ich weiterhin viele interessierte Leserinnen und Leser. Mögen auch die künftigen Bände die Wegspuren unserer Vergangenheit bewahren und für die künftigen Generationen den Erfahrungsschatz des gelebten Glaubens erschließen.

A handwritten signature in black ink, starting with a plus sign and the name 'Gebhard Fürst'. The signature is stylized and includes a large, sweeping flourish that extends to the right.

Dr. Gebhard Fürst

Bischof von Rottenburg-Stuttgart
Rottenburg am Neckar, im Mai 2007

Einleitung

Das vorliegende Jahrbuch dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studententagung des Jahres 2004, die unter dem Titel »Christentum und Krieg in der Moderne« zusammen mit dem Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen (Professor Dr. Andreas Holzem) von Geschichtsverein (Dr. Wolfgang Zimmermann) und Akademie (Dieter R. Bauer) der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten durchgeführt wurde (vgl. den Tagungsbericht in RJKG 24, 2005, 377–381).

Andreas Holzem (»Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne. Beobachtungen zur Einführung«) arbeitet in seinem einleitenden Beitrag die Kontinuitäten von religiöser Kriegsdeutung und religiösem Kriegerleben zwischen Frühneuzeit und Moderne heraus. Religion – so Holzem – blieb trotz aller weltlichen Alternativen ein unersetzliches Element zur Deutung und Legitimation von Krieg. *Nikolaus Buschmann* (»Gottes Zorngericht. Religion und Krieg zwischen Vormärz und Reichsgründung«) betont, dass die »Nation«, die seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neue Begründungsinstanz für Krieg wurde, für die Legitimation von Gewalt und die Konstruktion von Feindbildern weiterhin der religiösen Semantik bedurfte. *Christian Rak* (»Nation und Konfession auf dem Schlachtfeld. Feldgeistliche im deutsch-französischen Krieg 1870/71«) zeigt, wie deutsche Feldgeistliche im Spannungsfeld nationaler und konfessioneller Feindbilder standen, die sich durchaus überlagern konnten. *Klaus Schreiner* (»Helm ab zum Ave Maria. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg«) untersucht unter den beiden Leitbegriffen »Kriegstheologie« und Kriegsfrömmigkeit«, zum einen ob und wie der Erste Weltkrieg theologisch begründet und legitimiert wurde (»Kriegstheologie«), zum anderen in welchen Frömmigkeitsformen katholische Soldaten im Krieg Schutz, Hilfe und Trost suchten. Schreiner wertet dazu in umfassender Weise religiöses Schrifttum (Predigten, Zeitschriften, Gebetsbücher) aus. Einen besonderen Schwerpunkt legt er dabei auf die Marienverehrung. *Christoph Holzappel* (»Krieg als »heilsame Kreuzes- und Leidenschule«. Die religiöse Deutung der Weltkriege«) arbeitet in seiner Analyse der Hirtenbriefe der Rottenburger und Freiburger Bischöfe Kontinuitäten und Wandel in der Deutung der beiden Weltkriege heraus. Die traditionelle Interpretation des Kriegs als Strafe Gottes, die im Ersten Weltkrieg noch die übliche Argumentationsfigur war, trat im Zweiten Weltkrieg zu Gunsten von Begriffen wie Leidensbereitschaft und Gottvertrauen zurück. *Annette Jantzen* wendet sich in ihrem Beitrag (»Soldaten Frankreichs und Gottes. Der Klerus der Diözese Nancy«) der französischen Sicht des Ersten Weltkriegs zu. Der Tod von Geistlichen im Feld wurde als Opfer religiös überhöht. Nation und Religion waren untrennbar miteinander verbunden. *Antonia Leugers* (»Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen. Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung des Ordensausschusses und der Bischofskonferenz«) zeigt, wie sich in der deutschen Bischofskonferenz in der Wahrnehmung und Deutung des Zweiten Weltkriegs ein Wandel vollzog, der durch die Position des Ausschusses für Ordensangelegenheiten angestoßen worden war, sich aber in den gemeinsamen Dokumenten der Bischofskonferenz kaum niederschlug. *Gerhard Besier* (»Die Haltung des Protestantismus zum Krieg in den 1930er, 40er und 50er Jahren«) zeichnet den langen Weg nach, den die deutschen Protestanten in der Beurteilung des Zweiten Weltkriegs durchschritten. Antibolschewismus hatte im Krieg Protestantismus und Nationalsozialismus lange Zeit verbunden. Die Forderung einer deut-

schen Neutralitätspolitik, die in den Nachkriegsjahren von Gustav Heinemann und Martin Niemöller vertreten wurde, fand in der evangelischen Kirche keine Mehrheit. *Robert Zurek* (»Versöhnung nach Verfolgung und Vertreibung. Die deutschen und polnischen Katholiken nach dem Zweiten Weltkrieg«) zeigt, wie sich allmählich in den 1960er Jahren die Katholiken in beiden Ländern einander annährten und in der Folgezeit kirchliche Repräsentanten und Gruppen den Aussöhnungsprozess aktiv vorantrieben.

Mit der künstlerischen Verarbeitung der beiden Weltkriege beschäftigen sich die Beiträge von *Stefan Hanheide* (»Die Rolle der Religion in der Antikriegs-Musik im 20. Jahrhundert«) und *Edgar Lein* (»Die Darstellung des Kriegs im Werk von Otto Dix«). Komponisten wählten liturgische Titel und Formen (z.B. »Berliner Requiem« von Kurt Weill, »War Requiem« von Benjamin Britten), zugleich griffen sie auch Texte aus der Bibel oder Gebete auf. Otto Dix übernahm die traditionelle Form des Triptychon (»Kriegstriptychon«, 1929/32), um die Schrecken des Kriegs darzustellen.

Weitere Beiträge des Jahrbuchs behandeln verschiedene Themen der südwestdeutschen Kirchengeschichte. *Wilfried Schöntag* (»Memoria, Traditionsbildung und Geschichtsschreibung in den schwäbischen Prämonstratenserstiften im 12. und 13. Jahrhundert«) arbeitet auf einer umfassenden Quellenbasis die Funktion von Gründungsgeschichten und vergleichbaren narrativen Texten für die jeweilige Gemeinschaft heraus. Mit der Theologiegeschichte des frühen 20. Jahrhunderts beschäftigen sich die Beiträge von *Gregor Klapczynski* (»Das »Wesen des Katholizismus« – oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontifikalamt hielt. Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch [1869–1949]«) und *Judith Schepers* (»Widerspruch und Wissenschaft. Die ungleichen Brüder Wieland im Visier der kirchlichen Zensur [1909–1911]«). Die beiden Aufsätze zeichnen Biographie und theologisches Denken der drei Theologen nach, die alle drei des Modernismus bezichtigt wurden.

Roman Janssen schildert die letztlich erfolglosen Versuche einer hochmittelalterlichen Klostergründung in Enzklösterle im Nordschwarzwald (»Enzklösterle – zwei verkümmerte Klostergründungen des 12. und 13. Jahrhunderts«). In weiteren »Kritischen Miszellen« werden von *Klaus Unterburger* (»450 Jahre Augsburgs Religionsfriede. Zu einigen wichtigen Neuerscheinungen«), *Marie-Theres* und *Bernd Wacker* (»Katholizismus und Judentum – der »andere Blick« und seine Schwierigkeiten«) sowie *Manfred Eder* (»Tut Buße, tut Buße!« – Musste sich die Jungfrau deshalb vom Himmel herab bemühen?)« Neue Literatur zum Thema »Marienerscheinungen«) in größerem thematischem Kontext neue Publikationen diskutiert. Rezensionen von mehr als 70 Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und ihrer Nachbardisziplinen beschließen den Band.

Wolfgang Zimmermann

ANDREAS HOLZEM

Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne

|| Beobachtungen zur Einführung¹

Ist der 30-jährige Krieg ein Krieg – gar der klassische Krieg – der Vormoderne? Wenn ja, was qualifiziert ihn dazu? Und worin unterscheiden sich die Kriege der Moderne von denen der Vormoderne? Gibt es, was unser Thema angeht – Krieg und Christentum – einen Bruch zwischen Vormoderne und Moderne, oder gibt es Überhänge, Verbindungslinien?

I. Europa zwischen Friedlosigkeit und Friedensfähigkeit

Fragt man frühneuzeitliche Menschen nach der Friedlosigkeit ihrer Zeit, deuten sie sie religiös: Ihre Zeitungen sind voll von Prodigien und Himmelszeichen, Todesmahnern und Apokalyptik: die verdüsterte Sonne, der Tod und seine Blutspur, die hochgerüsteten Heere am Himmel².

Fragt man die Prominenz der Frühneuzeit-Historiker, bekommt man klare Auskünfte und solide konstruierte Modelle: Es ist der Faktor »Religion«, näherhin der Christentumsfaktor »Konfession«, welcher den 30-jährigen Krieg als vormodernen Krieg qualifiziert³. Gleichzeitig bergen gerade der Wandel des Krieges in seiner späten Phase und die Art des Friedensschlusses das spezifisch Unterscheidende in sich: Aus dem Religionskrieg wird ein Staatenkrieg des sich formierenden nationalen Mächteeuropas; Friedensverhandlungen und Friedensschluss eliminieren den Wahrheitsanspruch konfessioneller Christentümer aus den wechselseitigen Vertragsklauseln. Der Religions-

1 Der Beitrag dokumentiert meinen einführenden Vortrag »Christentum und Krieg in der Moderne« auf der Tagung 2004 in Weingarten. Der Text des gesprochenen Wortes wurde weitgehend beibehalten. Anmerkungen beschränken sich auf das Nötigste. Zum Problem des Religionskrieges im westeuropäischen Raum vgl. demnächst ausführlich: Andreas HOLZEM, Gott und Gewalt. Kriegslehren des Christentums und die Typologie des »Religionskrieges«, in: Kriegstypen und Kriegstypologie. Von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Dieter LANGEWIESCHE, Tübingen 2007 (im Druck).

2 Vgl. z.B. »Zwo warhafftige und erschreckliche Neue Zeitungen« (1616), in: 1648. Krieg und Frieden in Europa, Ausstellungskatalog, hg. v. Klaus BUSSMANN u. Heinz SCHILLING, München 1998, 18f. und passim. – Thomas KAUFMANN, Lutherische Predigt im Krieg und zum Friedensschluss, in: ebd., Textband I: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, München 1998, 245–250.

3 Vgl. Johannes BURKHARDT, Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: ZHF 24, 1997, 509–574. – Heinz SCHILLING, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: Krieg und Frieden (wie Anm. 2), I, 13–22.

und Konfessionskrieg und die Moderne – das gilt implizit als unvereinbar und mit 1648 überwunden; und damit sind 30-jähriger Krieg und Westfälischer Friede ein Durchbruch auf dem Weg zur Modernisierung Europas. Zwei Modelle dieses Denkens führe ich knapp vor – mit Konzentration auf das Problem »Krieg und Christentum«.

Johannes Burkhardt begründet seine Theorie über die Friedlosigkeit Europas in der Frühen Neuzeit zunächst nicht von der Religion, sondern von der »Herausbildung der modernen Staaten« und von ihren »Konstituierungsproblemen« her⁴. Religion aber lag dieser gleichrangigen Bildung der europäischen Nationen vielfach quer: Sie begründete den kaiserlichen Monopolanspruch auf eine *monarchia universalis* und den päpstlichen Suprematieanspruch über die westliche *christianitas*. Alle Überlegenheitsansprüche Habsburgs, Spaniens, Frankreichs, später auch Schwedens wurden religiös begründet, wurzelten aber eigentlich darin, dass ein unhierarchisches Nebeneinander gleichrangiger Staaten nicht vorstellbar war. Auf der anderen Seite – der inneren Staatsbildung – war es die Konkurrenz zwischen Landesherrn und Ständen, die den Krieg beförderte: zwischen dem Kaiser und den Ständen im Reich, zwischen den spanischen Habsburgern und den Niederlanden, zwischen den österreichischen Habsburgern und den Böhmen. Dass am Anfang des Schmalkaldischen Krieges wie des 30-jährigen Krieges, um nur die wichtigsten zu nennen, konfessionelle Bündnissysteme standen, welche die mittelalterlich überkommene eine wahre Religion bzw. die Freiheit des wieder entdeckten Evangeliums zu verteidigen beanspruchten, wird im Kontext äußerer und innerer Staatsbildung nicht erwähnt, wenn auch in der Gesamtperspektive keineswegs übergangen⁵. Das Christentum wird im Kontext des Kriegs- und Friedensproblems erst dort relevant, wo es zum Stützmittel einer noch unfertigen Staatlichkeit erklärt wird: »Die frühmodernen Konfessionsstaaten nahmen die Religion für den Staatszweck in Anspruch, handelten sich damit aber auch die strukturelle Intoleranz der frühneuzeitlichen Konfessionsbildungen ein.« Eigentliche Religions- oder Konfessionskriege entbehrten weitgehend historischer Triftigkeit; Religion habe lediglich die Staatenbildungskriege »ideologisch verschärft«⁶.

Zugespitzt könnte man sagen: Die Bellizität Europas lag nicht eigentlich im Faktor Religion, und im strengen Sinne waren schon die Reichskriege des 16. Jahrhunderts und der Beginn des Dreißigjährigen Krieges keine Religionskriege, sondern Staatenbildungskriege, in denen Religion eine zu überwindende »Pubertätslaune«, aber eben kein dauerhafter »Charakterfehler« des modernen Staates war – so Burkhardt. Kriegstypologisch gesprochen: Religions- oder Konfessionskriege hat es in Europa eigentlich nicht gegeben; es handelte sich um Staatenbildungskriege, die von denen, die sie führten und erlitten, als solche nicht oder nur ansatzweise begriffen werden konnten. Mit dem Versuch, die nachreformatorischen Auseinandersetzungen vorwiegend im Reich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts als »Reformationskriege« zu kennzeichnen, haben Franz Brendle und Anton Schindling differenzierend in die Debatte eingegriffen und das Phänomen der Dissimulation, also des verschleierns Verschweigens religiöser Kriegsgründe, zum

4 BURKHARDT, Friedlosigkeit (wie Anm. 3), 512.

5 Ebd., 530–538. Vgl. dazu ausführlich Johannes BURKHARDT, Der Dreißigjährige Krieg, Frankfurt/Main 1992. Jüngst kritisch Axel GOTTHARD, Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619. Ein Resultat gestörter politischer Kommunikation, in: HJ 122, 2002, 141–172. Die Replik: Johannes BURKHARDT, Auf der Suche nach dem Dissens. Eine Bemerkung zu einer kritischen Auseinandersetzung mit meinem »Dreißigjährigen Krieg«, in: HJ 123, 2003, 357–363. Zur ausführlichen Diskussion HOLZEM, Gott und Gewalt (wie Anm. 1).

6 BURKHARDT, Friedlosigkeit (wie Anm. 3), 550f.

Signum einer Politisierung und Modernisierung des Krieges erklärt⁷. Die Dissimulation sei daher ein erster Schritt, möglicherweise gar ein bewusst eingesetztes Instrument der Säkularisierung des Krieges und der Überwindung der Religionskriege in Europa gewesen. »Es war die Antike-Rezeption der Renaissance und des Humanismus, die eine säkulare Sicht des Krieges ohne heilsgeschichtliche theologische Perspektive und ohne religiöse Legitimationsfrage« und »die moralische Skrupellosigkeit eines säkularen Kriegsverständnisses« begünstigte⁸. Konfessionelle Glaubens-, Besitz- und Rechtskontroversen seien »unter Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage« durch Dissimulation »mit den Mitteln des Reichsrechts« zu lösen versucht worden. Dieses »Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster« sei als zur Verfügung stehende »Konsensstrategie zwischen Katholiken und Protestanten, zumindest zwischen Katholiken und Lutheranern, niemals aufgegeben« worden. Kurz: »Kriege aus Gründen der Religion beziehungsweise Konfession hat es im Reich zwar immer wieder gegeben, sie sollten und durften jedoch nicht als solche erscheinen«⁹.

Heinz Schilling teilt diese Ansätze im Prinzip, aber der Faktor Religion wird doch stärker gewichtet. Wo für Burkhardt die Staatenbildungsprozesse ganz im Mittelpunkt stehen, spricht Schilling vom Zusammentreffen »zweier säkularer Prozesse«: neben den »Aufstieg des frühmodernen Staates [...] auf dem Weg zum Nationalstaat des 18. und 19. Jahrhunderts« stellt er eigenständig die »nicht weniger langfristige Veränderung um die Erneuerung von Religion und Kirche«¹⁰. Weil beide Prozesse in ihrer extremen Konfliktträchtigkeit sich jeweils auf die Gesamtgesellschaft bezogen, wurde die Gesellschaft zum Austragungsort ihrer Verschränkung; darum wurde der Krieg in Europa in der Frühen Neuzeit »endemisch«¹¹. Mein Eindruck ist, dass man ungeachtet aller zustimmungsfähigen Strukturbeobachtungen Burkhardts doch mehr sieht, wenn man dem Faktor der jeweiligen konfessionellen Kulturen den Status einer eigenständigen Triebkraft in der europäischen Entwicklungsdynamik zugesteht. Die Konfessionalisierungsdynamik konnte, aber musste mit der Staatsbildungsdynamik nicht konform verlaufen; sie konnten sich wechselseitig ebenso verstärken wie stören oder ausschließen. Dementsprechend sieht Schilling um 1600 »die Konfessionskonflikte mit den Staatsbildungs- und Staatenkriegen zu [...] Weltanschauungs- und Machtkriegen zusammenfl[ieß]en, unter denen der Dreißigjährige nur der ausgedehnteste und erbitterteste war«¹².

Neben die Theorie der Bellizität stellt Schilling aber auch eine Theorie der Friedensfähigkeit Europas. Neben dem der Totalkonfrontation ausweichenden Pragmatismus sieht er vor allem folgende Bauprinzipien am Werk, die in Theologie und Recht den »Zivilisationstypus Europa« ausmachten: in der Rechtstradition vom Römischen Recht

7 Vgl. Franz BRENDLE/Anton SCHINDLING, Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit, in: Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa, hg. v. DENS., Münster 2006, 15–52. – Franz BRENDLE, Um Erhalt und Ausbreitung des Evangeliums. Die Reformationskriege der deutschen Protestanten, in: Ebd., 69–90.

8 Ebd., 25f.

9 Anton SCHINDLING, Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung, in: Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Beiträge aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«, hg. v. Matthias ASCHE u. Anton SCHINDLING, Münster 2001, 11–51, hier: 28f.

10 Heinz SCHILLING, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit (wie Anm. 3), 13.

11 Ebd., 13

12 Ebd., 16.

über die mittelalterlichen Rechtsschulen hin zum neuzeitlichen *ius inter gentes*, einem Völkerrecht, das sich auf die Vernunft des Menschen stützte und darum ein der Religion und den Staaten vorgelagertes Naturrecht war; religionssoziologisch lag die Friedensfähigkeit Europas in der Tatsache begründet, dass bei aller Verschränkung von Staat und Gesellschaft, Herrschaft und Kirche seit dem Mittelalter doch kein Monismus entstand, sondern Politik und Religion auch institutionell und ämtertheoretisch auseinander gehalten werden konnten. Es war »die dualistische Verfassung der lateinischen Christenheit, die Raum und die entscheidende Legitimation für eine grundsätzliche Revision des politischen Konfessionalismus bot.«

Bemerkenswert allerdings ist, dass Schilling diesen Grundzug der europäischen Zivilisation wiederum als Zug zur Säkularisierung deutet. Säkularisierung eliminiere Religion nicht aus der Gesellschaft, aber aus der Politik; und gerade diese Tendenz werde zur Legitimierung des pragmatischen Friedens als christlichem Frieden eingesetzt¹³. Auch hier könnte man also zuspitzen: Die Friedenspotentiale Europas lagen nicht in der Religion, sondern gerade in ihrer Überwindung als politischem Faktor.

Hier nun zeitigen die verschiedenen Modelle die gleiche Konsequenz: Das Verhältnis von Christentum und Krieg ist im Verlauf der Neuzeit in Auflösung begriffen; ist zu begreifen als ein solches der Entkoppelung. Krieg wird eine Sache der Staaten, der politischen Souveränität; Religion gibt es in der Gesellschaft, aber nicht mehr dort, wo mit den Worten von Clausewitz »Politik mit anderen Mitteln fortgesetzt wird«. Folgt man diesen Linien, dann ist das Christentum für die Geschichte der europäischen Kriege, je mehr sie sich modernisierten zumal, eine marginale Größe, tauglich für Legitimationen und Ideologisierung, aber im eigentlichen Strukturgeschehen eigentümlich bedeutungslos. Freilich werden diese strukturgeschichtlichen Zugriffe, aus der modernisierungstheoretischen Perspektive des werdenden Europa als teleologischem Fluchtpunkt heraus entworfen, kaum der Erfahrungsgeschichte der Akteure und der zeitgenössischen theologisch-juristischen Diskussion, der Predigt, dem Lied, den Bildern und Wundern und anderen Medien religiöser Kriegserfahrung gerecht¹⁴.

II. Der Erfahrungsraum Stadt zwischen Privaterleiden und öffentlicher Diplomatie

Nach den Großtheorien wechsele ich daher die Perspektive. Wenn sich in den Strukturen und Prozessen europäischer Geschichtsschreibung der vermeintlich vormoderne Religionskrieg bereits zum modernen Staaten- oder Staatenbildungskrieg¹⁵ wandelte, vollzog

13 Ebd., 17, 19f.

14 Ausführliche Diskussion dieser Perspektivierungen zwischen Struktur- und Erfahrungsgeschichte in: HOLZEM, Gott und Gewalt (wie Anm. 1). Vgl. als exemplarische Studien weiter: DERS., Religiöse Semantik und Kirchenkrise im »konfessionellen Bürgerkrieg«. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen, hg. v. Horst CARL, Hans-Henning KORTÜM, Dieter LANGEWIESCHE u. Friedrich LINGER, Berlin 2004, 233–256. – DERS., Konfessionskampf und Kriegsnot. Religion und Krieg in Ravensburg 1618–1648, in: Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg, hg. v. Andreas SCHMAUDER (Historische Stadt Ravensburg 4), Konstanz 2005, 41–74. – DERS., »... zum seufzen und wainen also bewegt worden«: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil, 1618 – 1648, in: Religionskriege (wie Anm. 7), 191–216.

15 Vgl. als Gesamtüberblick der Debatten Edgar WOLFRUM, Krieg und Frieden in der Neuzeit. Vom Westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg (Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2003. – Horst CARL, Zeitalter der Religionskriege? Konfessionelle Kriegslegitimationen und

sich auf der Ebene individueller Erfahrung Gleiches, zumindest Ähnliches? Ein glücklicher Fund im Stadtarchiv Ravensburg¹⁶ ermöglicht ansatzweise einen exemplarisch präzisen Blick auf die Kriegserfahrung der Akteure: Johann Morell, prominenter evangelischer Bürger der Reichsstadt Ravensburg, wegen religionspolitischen Komplikationen und Gefahren während des 30-jährigen Krieges nach Lindau ausgewichen, war verschwägert mit Dr. Valentin Heider, promoviert in beiden Rechten, Ratsadvocat in Lindau. Auf dem Westfälischen Friedenskongress in Münster und Osnabrück vertrat Heider nicht nur seine Heimatstadt, sondern auch, informell und ohne Legitimation durch den Magistrat, die evangelische Partei Ravensburgs und der übrigen gemischtkonfessionellen Städte des deutschen Südwestens. Johann Morell hat Valentin Heider in den drei Jahren zwischen 1646 und 1648 fast vierzig private Briefe geschrieben, vielleicht mehr, diese jedenfalls sind im Stadtarchiv Ravensburg erhalten geblieben. Sie markieren eine fast einzigartige Schnittstelle zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, Verwandtschaft und Politik. Morell und Heider tauschten konfessionspolitische Dokumente aus: Beschwerdekataloge, Gesandtschaftsberichte, Auszüge aus Ratsprotokollen, Namenslisten für politische Ämter. Heider musste informiert sein und informieren, wenn für die evangelische Partei in Ravensburg etwas erreicht werden sollte.

Darüber hinaus aber spiegeln die Briefe Morells den Krieg, wie er erfahren wurde, d.h.: wie Morell das, was er erlebte und was ihm widerfuhr, deutend und interpretierend beschrieb vor dem Hintergrund dessen, was die Grundkonstanten seines Weltbildes waren. Seine Erfahrung des Krieges¹⁷ ist erneut eine Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft: Wie Morell den Krieg begriff, wie er das, was er erlebte, mit Sinn und Verstehen versah, zeigt, was ihm denkbar war. Für Ravensburg fehlen mir vergleichbare katholische Quellen, ohne dass ich Katholiken außer Acht lassen wollte.

Morell als Konfessionspolitiker dachte in diesen Briefen darüber nach, wie ein paritätischer Status der evangelischen Partei gesichert, d.h. reichsjuristisch und stadtrechtlich unangreifbar gemacht werden könnte. Einige Elemente standen für ihn unaufgebbar im Vordergrund: ein den Katholiken ebenbürtiger Kirchenraum, eine angemessene

ihre Wahrnehmungen von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg, in: *Konfessionalisierung in West- und Osteuropa in der Frühen Neuzeit. Deutsch-russische Konferenz vom 14.–16. November 2002*, hg. v. Andrej J. PROKOPJEV, St. Petersburg 2004, 105–116.

16 Diese Recherchen stehen im Zusammenhang mit einem Forschungsprojekt des Tübinger DFG-Sonderforschungsbereiches 437 »Kriegserfahrung – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«. In dessen Projektbereich »Religion und Kriegserfahrungen« entsteht derzeit eine Monographie zu katholischen und gemischtkonfessionellen Reichsstädten im deutschen Südwesten. Das Projekt trägt den Titel: »Gott im Krieg. Religiöse Semantik und Symbolsprache des Krieges im 17. Jahrhundert – Geistliche und Theologen und die Normen des Kriegesverstehens, 1618–1648«

17 Zum Erfahrungsbegriff vgl. Nikolaus BUSCHMANN/Horst CARL, *Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges: Forschung, Theorie, Fragestellung*, in: *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, hg. v. DENS., Paderborn 2001, 11–26. – Nikolaus BUSCHMANN/Aribert REIMANN, *Die Konstruktion historischer Erfahrung. Neue Wege zu einer Erfahrungsgeschichte des Krieges*, in: Ebd., 261–272. Anwendungsbeispiele auf Krieg und Religion in der Frühen Neuzeit: Johannes BURKHARDT, »Ist noch ein Ort, dahin der Krieg nicht kommen sey?« Katastrophenerfahrungen und Kriegsstrategien auf dem deutschen Kriegsschauplatz, in: *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568–1648*, hg. v. Horst LADEMACHER u. Simon GROENVELD, Münster 1998, 3–19. – Das Strafgericht Gottes (wie Anm. 9). – Andreas HOLZEM, *Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung*, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, hg. v. Paul MÜNCH (HZ Bh. 31), München 2001, 317–332.

Versorgung mit Geistlichen und – hierin lag Herzblut – eine eigene Lateinschule für evangelische Jugendliche, um ein adäquates Bildungsniveau für nachwachsende Generationen zu sichern. Auch das war Politik: Hier ging es um ratsfähige Bürgerfamilien, die von den Katholiken nicht argumentativ überrannt werden konnten. Um alles das zu erreichen, gab es nur zwei Mittel: eine Interpretation der Wahlordnung Karls V. von 1551 zum Rat und zu städtischen Ämtern, welche die Protestanten nicht mehr strukturell benachteiligte; einen vorsichtigen Umgang mit Garantieerklärungen, mittels derer sich Katholische und Evangelische wechselseitig mit den schweren Folgen des wechselnden Kriegsglücks zwischen Kaiserlichen, Schweden und Franzosen belasten wollten. Mehr und mehr schälte sich im Blick auf diese Kernziele eine pragmatische Verhandlungsbereitschaft heraus: Die äußerst symbolträchtige Karmeliterkirche, deren Simultannutzung die Protestanten unter kaiserlichem Druck hatten aufgeben müssen, deren Restitution aber in Aussicht stand, war Morell zu opfern bereit¹⁸.

Morell als Privatmann beschrieb, was ihm widerfuhr: die ungeheure Last der Kriegskontributionen, die Angst vor Truppendurchzügen und Einquartierungen, die er nach Freund und Feind nicht mehr unterschied, Tod und Ruin der Menschen und ihrer Wohnplätze, die Krankheit von Familienangehörigen, den konfessionspolitischen Druck aller Seiten auf seine Person. Schließlich musste er dem Schwager eine kostbare Bettstatt, ein Clavicord und anderes auf Kauf und Kredit anbieten, um nicht in Schulden unterzugehen; im Vergleich zu dem, was anderen widerfuhr, noch milde Schicksale. Aber Morell, das ist wertvoll, sprach angesichts dessen, was er erlebte und hörte, offen über seine Gefühle:

Wie ich dann nicht ferner umgehen kann, dem Herrn Schw. Dr., alß meinem vertrauten freündt, wehemüttig zuklagen, in wz schwerem Zustand ich begriffen, und da ich nicht den Lieben Gott zuvorderst [...] zum Trost hette, wurde die Traurigkeit offft mein Herz, alß wie wüttende wellen, ein kleines Inselein, vberschwemmen¹⁹.

Morell als Mitglied einer evangelischen Stadtgemeinde und als Christ deutete alles das, Kriegsgeschehen und Friedensdiplomatie, persönliches Widerfahrnis und Kampf um Hoffnung, Politik und Privatheit in durch und durch religiösen Kategorien. Weihnachten 1645 hat die katholische Ratsmajorität einen überkonfessionellen Brauch, das Weihnachtssingen der evangelischen und katholischen Schüler, zu konfessionalisieren versucht; der evangelische Lehrer der *teutschen Schul* wäre dafür fast ins Gefängnis gekommen. Morell verurteilte die Einschränkung *Evang: freyheit* und beschwor gleichzeitig den nachweihnachtlichen Erzmärtyrer Stephanus: *es frewet mich aber die standhaftigkeit der Rauenspurger von hertzen, der Liebe Gott wolle denselben ferner mit seinem freudigen St. Steffans Geist beystehen amen²⁰.*

In der Tapferkeit der evangelischen Städter scheint ihm, *als wann Gottes sonderbahre hand hierunder lige, damit viller hertzen geheime gedanckhen, recht, vor allen getrewen*

18 Zur Gesamtkonstellation vgl. Hahn und Kreuz (wie Anm. 14), Genaue Belege in: Stadtarchiv Ravensburg [im folgenden StadtA Rv], Bü 221b/2, Nr. 258, Morell an Heider, 22.12.1646/1.1.1647. Die doppelte Datumsnennung erklärt sich durch die entlang der konfessionellen Trennlinie verlaufende Konkurrenz zwischen altem (julianischem) und neuem (gregorianischem) Kalender.

19 StadtA Rv, Bü 221b/2, Nr. 250, Morell an Heider, 5./15.5.1646, 1.

20 Ebd., Nr. 241, dto., 13./23.1.1646.

Liebhabern Göttlicher Wahrheit offenbahr werden²¹. Kommunale konfessionspolitisch kontroverse Entscheidungen interpretierte er im Licht göttlichen Eifers²².

Weylen es nun ein vergeblich Ding ist, wider Gott zustritten begehren, alß zweiffelt mir nicht, diss hohe werckh werde endtlich, wider alles Toben und Wütten diß gegentheil, noch zur Ehre Göttl. Mt: vnd zur erwünschten Ruhe, vnd Sicherheit seiner wahren Kirchen außlauffen. Ob wir schon entzwischen, vileicht noch eine kleine Zeit leiden müssen²³.

Die durch und durch religiöse Interpretation des Krieges als Schickung Gottes erbringt zwei zentrale Gedanken: dass Gott sich rächt für die Sünden der Menschen und dass Gott wieder vergelten wird in Gutem, was er die Seinen hat leiden lassen; mehr als bezeichnend ist, dass Morell Jeremia 15,11.13 in einem Atemzug zitiert²⁴.

In alledem herrschte im Blick auf die Friedensidee ein konsequent kommunales Denken vor: Die Katholiken bestritten die Vertretung der lokalen protestantischen Forderungen auf dem Friedenskongress mit dem Argument, *sie sollen Ihr. Kay: Mt: schreiben, bei diesen friedens tractaten zuerscheinen, recht lesen, die Münsterische und Ossnabruggische Tractaten, gehen allein dahin friden zumachen, vnd werde man die Zeit mit dergleichen sachen alderart nicht zubringen. Entgegen haben die Hr. Evang: repliziert, dz sie sich dieses nicht einbilden können, sintemalen bekandt, wann zween miteinander zuunfriden worden seyen, müsse vorhero ehe selbige wider versöhnt und zufriden werden mögen, die ursach worüber sie entzwayet worden, erörtert und auß dem Mittel geraumet werden²⁵.*

Wichtig sind die Identifikationen: Stadt und »Schwabenländle« betrachtet er in zahlreichen Briefen als einen Garten, in dem er mit Heider gemeinsam sät und begießt, damit Gott es gedeihen lasse²⁶. Das Schwabenland, das evangelische natürlich, wird zum Bundesvolk und zum Land der Verheißung: *Israel hat dennoch Gott zum Trost, wer nur reines Hertzens ist. Der Marckt würdt Lernen kramen²⁷.* Seinen Schwager, den in Münster und Osnabrück Stück für Stück erfolgreichen Unterhändler bekennt er als *unser armem betrangten Schwabenlands rechter, von Gott verordneter Vatter, und zeitlicher Heyland²⁸.*

Der Briefwechsel enthüllt eine Kriegsinterpretation, die den historiographischen Großdeutungen zugleich entspricht und zuwiderläuft: Man begegnet hier einem Taktiker, der pragmatisch in machtpolitischen Konstellationen und Strategien denkt, der kein Maximalist ist, sondern den erreichbaren Kompromiss auslotet, der keine Kriegs-, sondern nur Friedensziele hat. Auf der anderen Seite aber begegnet man einer in alledem konsequent religiösen Kriegsdeutung – der Krieg ist Zulassung, Prüfung, Strafe Gottes; der Krieg – und der Friede – soll den Wahrheitsbeweis für seine wahre Kirche erbringen; der Krieg wird reflektiert im lokalen Erfahrungsraum. Das Modell des europäischen Staatenkrieges interessiert diesen Mann nicht; er nimmt es nicht einmal wahr, obwohl er mitten im Mainstream des politischen Geschehens steht. Von Frankreich,

21 Ebd., Nr. 242, dto., 20./30.1.1646.

22 Ebd., Nr. 243, dto., 27.1./6.2.1646.

23 Ebd., Nr. 250, dto., 5./15.5.1646, 1.

24 Vgl. Jer. 15,11.13: »Der Herr sprach: Wahrlich, ich erlöse dich, daß es dir wohl ergehe. Wahrlich, ich stehe dir bei zur Zeit des Unheils und zur Zeit der Not. [...] Deine Reichtümer und deine Schätze will ich zum Raube geben ohne Entgelt, um all deiner Sünden willen in all deinen Grenzen.«

25 StadtA Rv, Bü 221b/2, Nr. 243, Morell an Heider, 27.1./6.2.1646.

26 Ebd., Nr. 246, dto., 10./20.3.1646.

27 Ebd., Nr. 242, dto., 20./30.1.1646.

28 Ebd., Nr. 250, dto., 5./15.5.1646, 1.

Schweden, Habsburg, dem Reich ist nirgends die Rede; und die eigentlichen Kriegsursachen werden vermutet im konkreten Lebensraum des lokalen Kriegsgeschehens und in Identität stiftenden religiösen Kategorien konfessionellen Lebens.

Aus der Perspektive katholischer Stadtkommunen gegen Ende des 30-jährigen Krieges, in den 1640er Jahren, lässt sich ganz Vergleichbares zeigen, an anderer Stelle habe ich darüber ausführlich gehandelt. Gerade hier gab es keinen Konfessionsunterschied: Daraus folgt, dass sich Makrokonzepte zur Deutung des Kriegsverlaufs nur schwierig auf die Mikroebene herunterbrechen lassen. Im Erfahrungsraum der Stadt wurde nicht einfachhin aus dem Konfessionskrieg der agonale Konstitutionsprozess des neuzeitlichen Mächteuropa. Hier war und blieb der 30-jährige Krieg nicht nur, aber eben doch auch, und zwar nicht nur auf der Ebene der Kriegsursachen, sondern auch auf der Ebene des Kriegsverstehens, der Kriegsbewältigung, nicht zuletzt der Kriegspropaganda ein »Religionskrieg«, auch wenn er darüber hinaus, nach Einschätzung mancher Historiker sogar vornehmlich, mehr und anderes war: ein Mächtekrieg, ein Staatenbildungskrieg, ein Kampf um wirtschaftliche Einflusszonen. Für die Menschen südwestdeutscher städtischer Erfahrungsräume haftete dem Krieg der Charakter der Glaubensauseinandersetzung dauerhaft an, und die Himmlischen selbst entschieden über Recht und Unrecht.

Das bedeutet, dass schon für die vormodernen Kriege ein völlig neues Bild entsteht, wenn man die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Krieg erfahrungsbezogen stellt. Welchen Typs ein Krieg eigentlich ist, scheint in hohem Maß gebunden zu sein einerseits an Strukturmomente der europäischen Zivilisationstypen des politischen und religiösen Lebens. Andererseits aber müssen die Erfahrungsperspektiven diesen erst rückwärts zu rekonstruierenden Strukturmomenten keineswegs entsprechen. Für die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Krieg ergibt sich daher notwendig eine komplexe Doppelperspektive: eine solche, die von den tragenden Säulen der europäischen Zivilisation her strukturgeschichtlich fragt, und eine solche, die aus der Akteursperspektive heraus erfahrungsgeschichtlich fragt²⁹. Es ist diese Doppelperspektive, von der her neu und anders über das Verhältnis von Christentum und Krieg in der Moderne zu reflektieren ist.

III. Moderne Kriege und die »lange Dauer« des Religiösen

Wer Literatur zum modernen Krieg liest, wird sich dieser Neuperspektivierung rasch bewusst. Allerdings ist die Neubestimmung noch so jung, dass sie auf die großen Überblicksdarstellungen zur Geschichte des langen 19. und des von kriegerischen Großkatastrophen geprägten 20. Jahrhunderts noch nicht eingewirkt hat. Sie verzichten in der Regel darauf, die Säkularität des modernen Krieges herauszustellen, nehmen sie eher zur unausgesprochenen Voraussetzung. Wo Religion thematisiert wird, gilt sie als retardierendes Moment der Gesellschaftsentwicklung und – darum – als Motor des Krieges.

Drei große Veröffentlichungen, die sich bereitwillig der Last der Synthese unterziehen, haben die geschichtswissenschaftliche Diskussion der letzten Zeit geprägt: Hans-Ulrich Wehlers vierter Band seiner »Deutschen Gesellschaftsgeschichte« vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis 1949, 2003 bereits in zweiter Auflage³⁰, Heinrich August

29 Klare Einsichten und Ansätze dazu bei SCHILLING, Krieg und Frieden (wie Anm. 2), 21f.

30 Hans-Ulrich WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4: Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949, München 2003.

Winklers »Langer Weg nach Westen« von 2000, dritte Auflage bereits 2001³¹; Thomas Nipperdeys »Deutsche Geschichte, Bd. II: Machtstaat vor der Demokratie«, 1992 erschienen, ein Klassiker, schon 1995 in der dritten Auflage, seit 1998 im Paperback³². Erst ihre Konzeptionierung des Verhältnisses von Religion und moderner Gesellschaft in Deutschland insgesamt erklärt, wie sie sich mit dem Problem Christentum und Krieg im 19. und insbesondere 20. Jahrhundert auseinander setzen.

Heinrich August Winkler stellt erneut das Problem des deutschen Sonderwegs in den Mittelpunkt seiner »Problemgeschichte«³³ zwischen den Fluchtpunkten 1945 und 1990. Drei Prägungen stehen für ihn als »Erbe eines Jahrtausends« am Beginn der deutschen Zeitgeschichte: der mittelalterliche Mythos des Reiches, die Reformation und der preußisch-österreichische Dualismus – alle drei, mehr oder weniger, durchtränkt mit religiös aufgeladenen Symbolwelten, Praktiken und Kontroversen. Winklers Mittelalter- und Reformationsbild bleibe hier außen vor; entscheidend ist, was diese Prägungen seines Erachtens diskursiv bewirkten: Den Deutschen, so Winkler im Anschluss an Marx, sei nur eine teilweise und verspätete Überwindung des Mittelalters gelungen. Diese Überwindung des Mittelalters habe mit Luther (gegen Rom), mit Bismarck (gegen die Verspätung der Einheit) und mit der deutschen Katastrophe von 1945 (gegen die Verspätung der Freiheit, aber um den Preis der Einheit) begonnen; sie sei aber erst in der Wiedervereinigung 1990 (Einheit und Freiheit) zum Ziel gekommen. Auch hier bleibe außen vor, was da an deutschen Geschichtsperspektivierungen fortgeschrieben wird; im hiesigen Zusammenhang ist entscheidend: Religion in ihrer Präsenz im gesellschaftlichen Diskurs gilt als einer der zentralen Störfaktoren auf dem »Weg nach Westen«. Marx hatte in Winklers Referenzbeleg (in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«) eine Emanzipation nicht vom Mittelalter, sondern zugleich von seiner teilweisen Überwindung gefordert; im Klartext: nicht nur von der mittelalterlichen, sondern auch von der lutherischen Religion; dazu nun Winkler: »Luthers Reformation war für [Marx] nur eine solche teilweise Überwindung des Mittelalters, und mit diesem Urteil hatte Marx recht. Zu den teilweisen Überwindungen des Mittelalters wird man auch Bismarcks Reichsgründung rechnen dürfen: jene »Revolution von oben«, die die deutsche Einheitsfrage löste, die Lösung der Freiheitsfrage aber verschleppte. Die endgültige Überwindung des Mittelalters erfolgte erst sehr viel später [...]: durch die tiefe Erschütterung, die der deutsche Zusammenbruch von 1945 auslöste. Es gab einen »deutschen Sonderweg«. Es war der lange Weg eines tief vom Mittelalter geprägten Landes in die Moderne«³⁴.

In diesem Sinne blieb Religion diskursiv das Problem der deutschen Einheits- und Freiheitsgeschichte, und als solche wird sie in die Geschichte der deutschen Kriege eingebaut: Konfessionalisierung des Nationbegriffs, Kulturkampf, Zersplitterung der Gewerkschaftsbewegung, religiöse Aufladungen des Ersten Weltkrieges, gebrochene Akzeptanz von Weimar, Hinnahme seines Zusammenbruchs und Begrüßung der Machtergreifung, die Übereinstimmung mit Hitler im Mythos vom »Reich«. Nach 1945 spielt Religion folgerichtig praktisch keine Rolle mehr – für die Einschätzung der letzten, in der Wiedervereinigung kulminierenden Etappe des deutschen »Weges nach Westen« bleibt sie letzten Endes ohne Belang. Religion – konkret die deutschen Chris-

31 Heinrich August WINKLER, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 1: *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*; Bd. 2: *Deutsche Geschichte vom Dritten Reich bis zur Wiedervereinigung*, München 2000.

32 Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990; Bd. 2: *Machtstaat vor der Demokratie*, München 1992.

33 WINKLER, *Weg nach Westen* (wie Anm. 31), I, 1.

34 Ebd., II, 648.

tentümer – begleiteten nur die verfehlten Abwege von der Moderne – identifiziert mit den Leitwerten des Westens³⁵. Indem Deutschland gegen »den Westen« Krieg führte, steht das Christentum diesen Werten des Westens letztlich quer, und das offenbart sich nirgends deutlicher als im Krieg und seiner propagandistischen Vor- und Nachbereitung.

Nun hat sich Hans-Ulrich Wehler von Winklers »Teleologie der Geschichte in die glorreiche Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik«³⁶ deutlich genug distanziert; für ihn bleiben »die äußerst erklärungsbedürftigen Ursachen der deutschen Katastrophe« der perspektivierende Focus. Aber sein Blick auf Religion, auch hier konkret institutionalisiert in den christlichen Kirchen, unterscheidet sich (bis auf wenige positive Bemerkungen) in seiner zuspitzenden Darstellung nicht von den Texturen Winklers. Über den Protestantismus 1914–1933 fasst er zusammen: die »[...] Vergötzung des Volkstums, die Idealisierung des ›Völkischen‹, die Billigung des antisemitischen Rassismus, die Anleitung zur prinzipiellen Feindschaft gegen die Demokratie und die republikanische Staatsform, die Befürwortung eines hasserfüllten extremen Nationalismus«³⁷.

Dem Katholizismus wird im Rahmen »des absolutistischen Herrschaftsstils der Päpste« im »größeren Zusammenhang einer intensivierten Stärkung der Vatikanmacht« Zentralismus, Obrigkeitsfixierung und Konkordatspolitik ins Stammbuch geschrieben, immerhin auch eine erstaunliche Resistenz gegen den aufsteigenden Nationalsozialismus attestiert. Aber die problematischen Widersprüche und Ambivalenzen, auch die Binnendifferenzierungen und Auseinandersetzungen in all dem, an denen sich die Zeitgeschichtsforschung seit Jahrzehnten mit differenzierenden Lösungen abarbeitet, werden nicht repräsentiert. Ein Kapitel über Judentum gibt es nicht, wenn auch viel über Antisemitismus. Auch hier ist Religion wie selbstverständlich von der Strukturdimension der politischen Herrschaft her gelesen, und weil Wehler im Blick auf die Reform- und Modernisierungspotentiale gesellschaftlicher Großgruppen des Kaiserreiches im Umfeld des Ersten Weltkrieges extrem skeptisch argumentiert, konstatiert er für die deutschen Protestanten »Glaubensinterpreten [...] einer ›Sinnstiftung‹ im Sinne des mörderischen Radikalnationalismus«³⁸, bei den Katholiken »Kaskaden ideologischer Rechtfertigungsformeln«, dahinter pragmatisch verschwiegene Kriegsziele, die mit der Annexion Belgiens und Polens eine ernsthafte Verschiebung des Konfessionsverhältnisses erhofften.

Nochmals anders argumentierte Thomas Nipperdey, der sich seit Erscheinen des ersten Bandes seiner »Deutschen Geschichte« programmatisch einer differenzierenden Epik historischen Erzählens verschrieben hatte, in der »zugesehen« wurde³⁹. Er distanzierte sich von Großsystematisierungen der Geschichte von leitenden Erkenntnisperspektiven her und behauptete stets, dass diese Herangehensweise »mehr« und »anderes« sehen lasse. Die Religionskapitel in Nipperdeys Kaiserreich waren deshalb nicht in ein Retardierungsmodell konservativer Kräfte gegen die Moderne eingebaut und wurden auch als Separatpublikation in ihrem bemerkenswerten Differenzierungsvermögen wahrgenommen⁴⁰. Gerade dadurch aber wurde Religion im Blick auf das Kriegsthema

35 Ausnahmen stellten für Winkler allein die Debatten um das Stuttgarter Schuldbekenntnis und die Unterstützung des DDR-Protestantismus für Honeckers vermeintliche »Friedenspolitik« dar; Belege: ebd., I, 13–23, 213–218, 223–226, 308, 336–339, 391, 427, 489, 524, 554f.; II, 23–25, 42f., 106–110, 122, 145f.; für die Phase seit 1961 nur noch eine Erwähnung der Kirchen: ebd., 364.

36 WEHLER, Gesellschaftsgeschichte, Bd. 4 (wie Anm. 30), XXI.

37 Ebd., 445.

38 Ebd., 25.

39 »Sehen wir zu ...« – eine klassische Einleitungsformel Nipperdeys.

40 Thomas NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.

etwas Sektorales; über den deutsch-französischen Krieg wie über den Ersten Weltkrieg berichtet Nipperdey klug, aber unter aller Absehung vom Religionsthema; sein seinem historiographischen Verständnis ganz angemessener Abschnitt »Erfahrungen« über den Ersten Weltkrieg kennt das August- und das Fronterlebnis, die Todeserfahrung, den technischen Wandel des Tötens und die Reaktionen darauf, den Gegensatz von Front und Etappe, von Front und Heimat. Vom »Frontschwein« über den »Etappenhengst« bis zum »Steckrübenwinter« ist alles präsent – nur die Religion ist verschwunden, und zwar offenbar, gerade weil sie nicht in modernisierungsorientierten Theoriebildungen vernutzt werden soll. Jüngere Studien hingegen zeigen, wie religionsgesättigt nicht nur der Nationalismus, sondern auch die nationale Kriegserfahrung gewesen ist⁴¹.

Zusammenfassend: In der politischen Diskursgeschichte wie in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte wie in den Großerzählungen des 19. Jahrhunderts nachempfundenen Ansätzen steht eine Betrachtung der Religion im Vordergrund, die ihre Wirkungsgeschichte auf die Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts als zu überwindenden Überrest betrachtet. Sie konzentriert sich darum vor allem auf jene Felder, die sich von den Einflüssen der religiösen Subjekte und ihren Lebenshaltungen vermeintlich emanzipiert hatten. Ob das aber wirklich der Fall war, das wurde doch vorwiegend im Licht der »Restbestandthese« thematisiert. Das spezielle Thema des Krieges war von diesen Entwicklungen besonders betroffen – der moderne Krieg war ein säkulares Ereignis, schlimmstenfalls begleitet von retardierendem religiösem Getöse.

In der Spezialliteratur hingegen ist von allen diesen Einschätzungen wenig geblieben. Längst ist in den letzten Jahren, durch den Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen« nachhaltig mitgetragen, Religion zu einem zentralen Baustein der Kriegserfahrung geworden – auch und gerade in den modernen Kriegen.

Es sind im Wesentlichen drei Dimensionen, in denen sich das Verhältnis von Krieg und Religion rekonstruieren lässt, nachdem seit der Mitte des 17. Jahrhunderts Religion bzw. Konfession als unmittelbarer Kriegsgrund ausschieden. Und in diesen Dimensionen liegen Kontinuitätslinien, die vormoderne mit modernen Kriegen eng verzahnen.

Eine *erste Leitdimension* hätte zu fragen nach Kontinuitäten bei der Begründung und Bewältigung des Krieges durch Religion selbst dort, wo Religion nicht das unmittelbare »Thema« und die Konfliktursache der kriegerischen Auseinandersetzung war. Die Spannung zwischen göttlicher Kriegshilfe und religiöser Friedenspflicht verschwand nicht; Gottesformeln standen auf allen Soldatenkoppeln noch des Ersten Weltkriegs. Darum musste der Gegner auch religiös und moralisch »niedergemacht« werden. Auf der in diesem Band dokumentierten Tagung war dieses Problem für die Revolutionskriege⁴²

41 Vgl. z.B. Luther D. PETERSON, Art. »Lutheran Germany«, in: Encyclopedia of Religion and War, hg. v. PALMER-FERNANDEZ, 282–285 (Lit.). – Gerd KRUMEICH, »Gott mit uns«? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert hg. v. DERS. u. Hartmut LEHMANN (VMPIG 162), Göttingen 2000, 273–283. – Wolfgang J. MOMMSEN, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: ebd., 249–261, auch wenn hier nach wie vor eher die Theologen untersucht und »behaftet« werden als die politischen und ökonomischen Eliten, die Professorenschaft, die Publizistik oder die bürgerliche Kultur- und Vereinslandschaft. In diesem Sinne instruktiv: Gangolf HÜBINGER, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: ebd., 233–247. – Hartmut LEHMANN, »Er ist wir selber: der ewige Deutsche«. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, in: ebd., 91–103.

42 Vgl. exemplarisch Horst CARL, »Strafe Gottes« – Krise und Beharrung religiöser Deutungsmuster in der Niederlage gegen die Französische Revolution, in: Kriegsniederlagen (wie Anm. 14), 279–297. – DERS., Revolution und Rechristianisierung. Soziale und religiöse Umbruchserfahrungen

ebenso virulent wie für den deutsch-französischen Krieg 1870/71⁴³. Der Übergang von genuin religiösen Kriegsmotiven zu säkularen Machtinteressen, welche die Religion propagandistisch instrumentalisieren, ist kaum genau zu bestimmen. Von den Revolutions- und Freiheitskriegen bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs waren nicht nur individuell Menschen im Krieg auch religiös, sondern das Zeitgeschehen insgesamt wurde durch und durch religiös gedeutet – im Ersten und Zweiten Weltkrieg noch⁴⁴ und vor allem in ihrem Nachgang in den 1950er und 1960er Jahren⁴⁵. Gerade auf der Ebene der Kriegsdeutung und -bewältigung sind die massivsten Fragen an alle Säkularisierungskonzepte zu stellen. Schon für die Kombattanten des 30-jährigen Krieges haben Michael Kaiser und Stefan Kroll intensiv über ihre Religiosität und ihre Religionslosigkeit, ihre konfessionelle Disziplinierung und ihre Einhegung in Religionsvorstellungen ihrer Kriegsherren nachgedacht⁴⁶. Eben so einfühlsam und differenziert denken auch Benjamin Ziemann und Annette Becker in der neuen Enzyklopädie Erster Weltkrieg über

im Rheinland bis zum Konkordat 1801, 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 SCHWERTDFEGER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 7), Würzburg 2001, 87–102. – DERS., »Der Anfang vom Ende« – Kriegserfahrung und Religion in Belgien während der Französischen Revolutionskriege, in: *Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit*, hg. v. Dietrich BEYRAU, Tübingen 2001, 86–110. – DERS., *Kriegserfahrung und Religion in der Neuzeit. Zusammenfassung*, in: *Eine Welt – Eine Geschichte?* 43. Deutscher Historikertag in Aachen 26.–29. September 2002, *Berichtsband*, hg. v. Max KERNER, München 2001, 295–298.

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

44 Wilhelm DAMBERG, *Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939–1945*, in: *ThQ* 182, 2002, 321–341. – Christoph HOLZAPFEL, *Alltagsreligiosität im Krieg. Die Korrespondenz der Familie B. zwischen Kriegswende und Kriegsende (1943–1946)*, in: *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit*, hg. v. Andreas HOLZEM u. DEMS. (Konfession und Gesellschaft 34), Stuttgart 2005, 53–90. – Michael JÜRGS, *Der kleine Frieden im Großen Krieg. Westfront 1914: Als Deutsche, Franzosen und Briten gemeinsam Weihnachten feierten*, München 2003. – Christine BEIL/Thomas FLIEGE u.a., *Populäre Religiosität und Kriegserfahrungen*, in: *ThQ* 182, 2002, 298–320.

45 Vgl. Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hg. v. Damian van MELIS u. Joachim KÖHLER (Konfession und Gesellschaft 15), Stuttgart 1998. – Eike WOLGAST, *Die Wahrnehmung des Dritten Reiches in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46)*, Heidelberg 2001, 185–225. – Andreas HOLZEM, *Erfahrungsstreit und Erinnerungsrecht: Katholiken und Protestanten deuten Krieg und Diktatur in spannungsreicher Unterschiedlichkeit*, in: *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung* (wie Anm. 44), 11–26. – Annette JANTZEN, *Antwort auf die zerstörte Zeit: Elisabeth Langgässer, »Das unauslöschliche Siegel« und dessen Aufnahme in der Nachkriegsgesellschaft*, in: ebd., 137–166. – Christian SCHMIDTMANN, »Fragestellungen der Gegenwart mit Vorgängen der Vergangenheit beantworten«: *Deutungen der Rolle von Kirche und Katholiken in Nationalsozialismus und Krieg vom Kriegsende bis in die 1960er Jahre*, in: ebd., 167–201. – Monique SCHEER, *Rettet Maria Deutschland? Die Diskussion um eine nationale Marienweihe nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung*, hg. v. Gottfried KORFF, Tübingen 2006, 141–156. – DIES., *Marienerscheinungen und Kriegserwartung: Religiöse Deutungsmuster und Kriegserfahrungen deutscher Katholiken 1947–1954*, in: *KriegsVolksKunde. Zur Erfahrungsbindung durch Symbolbildung*, hg. v. Gottfried KORFF, Tübingen 2005, 259–297.

46 Vgl. *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Michael KAISER u. Stefan KROLL (Herrschaft und soziale Systeme in der frühen Neuzeit 4), Münster 2004. Vgl. auch: *Militär und ländliche Gesellschaft in der frühen Neuzeit*, hg. v. DENIS. (Herrschaft und soziale Systeme in der frühen Neuzeit 1), Münster/Hamburg 2000.

Soldatenreligiosität und religiöse Krisen im Kontext des Krieges nach⁴⁷; Ziemanns und Christian Geinitz' Arbeiten über den Ersten Weltkrieg in Bayern und Freiburg haben das differenzierend vertieft⁴⁸. Das falsifiziert nachdrücklich den Eindruck, den Edgar Wolfrum in seinem Band »Krieg und Frieden in der Neuzeit – Kontroversen um die Geschichte« erweckt, 1648 sei in dieser Hinsicht eine Epochenzäsur⁴⁹. Welche Rolle Religion bei der Erfahrung und Erinnerung gerade von Kriegsniederlagen um 1800 bleibend spielte, hat Horst Carl als »Beharrungskraft traditioneller religiöser Deutungen in veränderten Kontexten« der Revolution beschrieben, in denen die Christen »selbst Partei« wurden; hier liegen Gelenkstellen zu religiösen Geschichtsdeutungen und Resistenzpraktiken bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts⁵⁰. Und hierin lag ein Ansatz zur Politisierung der Religion in modernen Kriegen:

Religion wirkte nämlich auf einer zweiten Erfahrungsebene auch dort bleibend auf die Erfahrung von Kriegen ein, wo sie mit aus säkularen Quellen stammenden Stimmungen und Motivationen konkurrierte. Religiöse Motive verbanden sich mit weltlichen – dynastischen, nationalen oder wirtschaftlichen – Kriegslegitimationen; schon Burkhardt und Schilling wiesen darauf hin, dass sie einander keineswegs ablösten, weder im 18. noch im 19. und 20. Jahrhundert. »Dynastisch« motivierte Kriege verloren das Anrühige des Privat- oder Familieninteresses, wenn dieses sakralisierbar und damit universalisierbar war. Das Motiv des Religionskrieges kehrte im 19. und 20. Jahrhundert in verschiedenen Konstellationen in der Verbindung mit den »nationalen« Konflikten und mit ethnokonfessionellen Identitäten wieder. »Kultur« und »Zivilisation« waren für die eigene Kriegspartei nicht ohne Rückgriff auf religiöse Merkmale zu bestimmen, und die Abgrenzung vom »kulturlosen« Gegner wurde auch mit konfessioneller Polemik verbunden. Die vorherrschende Ideologie des säkularen Nationalstaates verkündete zwar das Ende des Zeitalters der Religionskriege. Dennoch blieben ethnische, nationale und religiöse Motive und Symbole einander amalgamiert; wer wollte die jüngsten Kriege auf dem Balkan ohne Religion begreifen? Auch wirtschaftliche Interessen, selbst hegemonale Absichten ließen sich in den Kriegsdiskurs überzeugender und erfahrungsprägender einführen, wenn sie im Gewand des Arguments sozialer Gerechtigkeit einherkamen und somit gleichsam ethisch untermauert waren. Dies alles erweitert und verändert das Spektrum älterer Studien⁵¹, die – wegweisend, aber doch verkürzend – nur

47 Vgl. Enzyklopädie Erster Weltkrieg, hg. v. Gerhard HIRSCHFELD u.a., Paderborn 2003 (v.a. die Artikel Benjamin ZIEMANN u. Annette BECKER).

48 Benjamin ZIEMANN, *Front und Heimat. Ländliche Kriegserfahrungen im südlichen Bayern 1914–1923* (Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung der Europäischen Arbeiterbewegung A 8), Essen 1997. – DERS., *Katholische Religiosität und die Bewältigung des Krieges. Soldaten und Militärseelsorger in der deutschen Armee 1914–1918*, in: *Volksreligiosität und Kriegserleben*, hg. v. Friedhelm BOLL, Münster 1997, 116–136. – Christian GEINITZ, *Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte NF 7), Essen 1998.

49 Vgl. WOLFRUM, *Krieg und Frieden* (wie Anm. 15), 3ff., wo der Zäsurcharakter des Dreißigjährigen Krieges besonders stark gemacht wird; das Ende des Religionskrieges leite gleichzeitig das Ende der Bedeutsamkeit von Religion im Krieg ein; vgl. ebd. 13 oder auch 28.

50 Vgl. CARL, »Strafe Gottes« (wie Anm. 42), 291ff.

51 So z.B. Heinrich MISSALLA, »Gott mit uns«. *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918*, München 1968. – DERS., *Für Volk und Vaterland. Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg*, Königstein 1978. – Hermann Josef SCHEIDGEN, *Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914–1918* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 18), Köln u.a. 1991. – Wilhelm ACHLEITNER, *Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg*, Wien u.a. 1997 (dort ältere Lit.).

nach der Legitimationsbereitschaft der Kirchen und Konfessionsgemeinschaften für den Krieg fragten, auch wenn das kriegsbefördernde ›Popularisieren‹ und Propagieren von ›himmlischen Alliierten‹ ein wichtiges Thema geblieben ist⁵². Stefan Fuchs und Christopher Dowe haben sichtbar gemacht, wie eigenständig gegenüber dem nationalprotestantischen ›mainstream‹ katholische Akademiker den Ersten Weltkrieg deuteten und wie groß der Unterschied zwischen Männern und Frauen war⁵³. Nationalisierung war allenthalben⁵⁴, und dennoch zeigen die genannten jüngeren Studien, dass plumpe Legitimationen und Amalgamierungen von Religion mit religionsfremden Kriegszielen die Glaubensbereitschaft nachhaltig erschütterten⁵⁵ – und das war eine Konstante vom 16. bis ins 20. Jahrhundert.

Eine dritte Leitdimension hätte sich zu befassen mit jenen nach 1800 auftretenden Krisenerfahrungen, in denen Kriege und Bürgerkriege als unmittelbar oder mittelbar gegen die Religion der Betroffenen gerichtet gedeutet wurden. Die Revolutionskriege setzten hier Maßstäbe: In der Radikalisierungsphase der Französischen Revolution verbanden sich geistliche Eidverweigerung gegenüber der Zivilkonstitution, Adels- und Klerusexil, die Ziele der antifranzösischen Koalitionäre und die religiösen Wurzeln innerfranzösischer Aufstände (v.a. der Vendée) miteinander. Mit dem Kampf der gegnerischen Kräfte für König und Religion wurde die jakobinische Republik von einer Bedrohung herausgefordert, die sich auf das Christentum und die angestammte Dynastie berief und die nur mit dem Appell an den republikanischen Patriotismus militärisch niedergerungen werden konnte. Die Innen- und Außenpolitik der Französischen Revolution sah sich nun – auch angesichts der Dechristianisierung des Jahres II – mit dem schwer-

52 Thomas FLIEGE, »Und wenn die Welt voll Teufel wär.« Die Instrumentalisierung des Michaelskultes im Ersten Weltkrieg, in: *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 45), 219–256. – Alliierte im Himmel (wie Anm. 45). – Monique SCHEER, Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 101), Tübingen 2006. – Claudia SCHLAGER, Herz Jesu im Ersten Weltkrieg. Formen, Funktionen und Träger eines populären Kultes in Deutschland und Frankreich, in: *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 45), 179–216.

53 Vgl. Stephan FUCHS, »Vom Segen des Krieges«. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 61), Stuttgart 2004. – Christopher DOWE, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 171), Göttingen 2006, 91–104, 159–230.

54 Vgl. Dieter LANGEWIESCHE, Zum Wandel von Krieg und Kriegslegitimation in der Neuzeit, in: *Journal of Modern European History* 2, 2004, 5–26.

55 Vgl. Nikolaus BUSCHMANN, »Für Deutschland Gut und Blut«. Die öffentliche Deutung von Krieg und Nation in der Reichsgründungsphase – Württemberg im Vergleich, in: *ZWLG* 62, 2003, 345–357. – DERS., »Im Kanonenfeuer müssen die Stämme Deutschlands zusammen geschmolzen werden«. Zur Konstruktion nationaler Einheit in den Kriegen der Reichsgründungsphase, in: *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, hg. v. DEMS. u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt/M. 2004, 99–119. – DERS., Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise, in: *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, hg. v. Heinz G. HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt/M 2001, 333–388. Vgl. auch die Problemüberhänge der Nachkriegsgesellschaften mit Kriegsgefallenen und Kriegsinvaliden, z.B. Alexandra KAISER, »Allerheldentotenfest«. Politische Sinnstiftung und rituelle Formung des Gefallenengedenkens, in: *Alliierte im Himmel* (wie Anm. 45), 83–124. – Sabine KIENITZ, Beschädigte Helden. Kriegsinvaliden Körper in der Kultur. Deutschland 1914–1923, Paderborn (im Druck). – DIES., Weihehindernisse. Kriegsversehrung und katholische Geistlichkeit im Ersten Weltkrieg, in: *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 45), 51–84.

wiegenden Vorwurf konfrontiert, das Christentum eliminieren zu wollen. Auch in der Breitenreligiosität wurde der Kampf gegen den Unglauben vielfach als Krieg unter Beteiligung metaphysischer Mächte wahrgenommen. Die Ablehnung des revolutionären Kriegs gegen die Religion und der Indienstnahme der Kirchen durch Napoleon war innerhalb und außerhalb der französischen Grenzen in der Frömmigkeit breiter Bevölkerungskreise verankert⁵⁶; aber »Volksreligion«⁵⁷ war das keineswegs: Religiöse Motivationen katholischer Soldaten im Zweiten Weltkrieg waren durchtheologisiert bis ins Mark⁵⁸. Und gleichzeitig hat der Krieg religiöse Routinen gestört und zerstört, Glaubensbereitschaft und Glaubensfähigkeit destruiert; schon Beichtväter der Frühneuzeit beschwören angstvoll die religiöse Verzweiflung – ob es einen Gott gibt und ob er gerecht ist – als Todsünde. Nicht nur moderne Kriege prägt ein komplexes Mischungsverhältnis von Prozessen der Dechristianisierung und Rechristianisierung: Kommunal/regionale, ethnisch/nationale und konfessionelle Identitäten folgen keineswegs einem deckungsgleichen Strukturgitter. Der Nationsbegriff des 19. Jahrhunderts ist in hohem Maß ein religiös getönter; die ältere Vorstellung einer strikten Ablösung der Religion durch die Nation sind nicht mehr zu vertreten⁵⁹. Im Gefälle dieser im Kontext von Nation und Patriotismus breit popularisierten Dechristianisierungs- und Rechristianisierungsproblematik konnten Nationen mit ihrem religiösen bzw. säkularisierten Status und mit ihrer Konfession geradezu identifiziert werden – das galt 1870 und erneut 1914 für Deutsche und Franzosen, 1940 bis 1945 für Deutsche und Russen. Für Christen beider Konfessionen blieb die »Gottlosigkeit des Bolschewismus« eines der stärksten Motive für die Teilnahme an Hitlers Krieg und für die Diastase von faktischer Beteiligung und religiös motivierter Nicht-Verwicklung⁶⁰. Und gleichzeitig wurde religiöse Kriegerfahrung zum stärksten Krisenmoment: Kein Begriff wohl hat seine Bedeutung so gewandelt wie der des Opfers⁶¹; während sich einst das Bezugssystem wandelte, das Opfer mit Sinn zu füllen, ist in der heutigen Publizistik »Opfer« das Stichwort für den sinnlosen Tod, vom Verkehrsunfall bis zum Terrorkind von Beslan.

56 Vgl. zu den Napoleonkriegen Ute PLANERT, *Der Mythos vom Befreiungskrieg. Der deutsche Süden und die französischen Kriege. Alltag, Wahrnehmung, (Um)Deutung (Krieg in der Geschichte)*, Paderborn (im Druck). – DIES., »Der grausamste Weltkrieg, der je die Gesellschaft erschütterte«. Die europäischen Kriege um 1800: Frühneuzeitliche Tradition oder der Beginn des Totalen Krieges? in: *Kriegstypen* (wie Anm. 1). – DIES., *Mächtekrieg oder Glaubenskampf: Religionskriege im Zeitalter Napoleons?* in: *Religionskriege* (wie Anm. 7). – DIES., *Wessen Krieg? Welche Erfahrung? Oder: Wie national war der »Nationalkrieg« gegen Napoleon?* in: *Der Krieg in nationalen und religiösen Erfahrungen*, hg. v. Dietrich BEYRAU, Tübingen 2001, 111–139.

57 Der Begriff der »Volksreligion« oder »popularen Religion«, wie er auch im Zusammenhang der Kriegs- und Friedensforschung verwendet wird (vgl. z.B. *Volksreligiosität und Kriegerleben* [wie Anm. 48]), stößt an die konzeptionellen Grenzen, die diesem Religionsverständnis insgesamt inhärent sind; vgl. dazu kritisch Andreas HOLZEM, »Volksfrömmigkeit«. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: *ThQ* 182, 2002, 258–270. Ein wichtiger neuer Zweig im Zusammenhang der religiösen Kriegerfahrung in modernen Kriegen ist die Aberglaubensforschung; vgl. z.B. Christine BEIL/Ralph WINKLE, »Primitive Religiosität« oder »Krise der sittlichen Ordnung«? Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen zur Aberglaubensforschung im Ersten Weltkrieg, in: *KriegsVolksKunde* (wie Anm. 45), 149–177.

58 Vgl. v.a. DAMBERG, *Kriegerfahrung und Kriegstheologie* (wie Anm. 44), 334–340 und passim.

59 Vgl. *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, hg. v. Heinz-Gerhard HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt 2001. – *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, hg. v. Dieter LANGEWIESCHE u. Georg SCHMIDT, München 2000.

60 Vgl. v.a. DAMBERG, *Kriegerfahrung* (wie Anm. 44), 340.

61 Vgl. HOLZEM, *Erfahrungstreit* (wie Anm. 45), 13.

Mir ist so bang. Die Welt geht unter. Gott helfe uns, schreibt 1647 ein Stadtkommandant, der französische Truppenbewegungen beobachtet. *Sollten wir hier draußen fallen, dann im Kampf für die christliche Kultur (für keine andere)* [...], schreibt der katholische Soldat 1943 an der Ostfront. »Wenn George Bush ›Kreuzzug‹ sagt, dann verstehen Menschen in islamischen Ländern ›Kreuzzug‹«, formulierte die Islamexpertin Gudrun Krämer 2004 auf dem deutschen Historikertag. Der Krieg ist kein ›weltlich Ding‹ (Martin Luther) – und ist es auch nie geworden.

NIKOLAUS BUSCHMANN

Gottes Zorngericht

Nation, Religion und Krieg zwischen Vormärz und Reichsgründung

1. Einleitung

Die Kirchen waren von jeher Vermittlungsinstanzen für den gesellschaftlichen Umgang mit Krieg¹. Ihr Ritenkanon bildete seit dem Mittelalter einen zentralen Bestandteil des politischen Rituals². Das 19. Jahrhundert fügte der Deutung von Krieg ein neues Element hinzu: die Idee der Nation. Die Kirchen blieben als »traditionelle Interpreten des Krieges« zwar weiterhin präsent³, doch als Nation und Nationalstaat zu »Ordnungsmustern mit höchster Legitimität« wurden, wandelte sich auch die religiöse Deutung von Krieg und Gewalt⁴. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Religion und Krieg im 19. Jahrhundert muss deshalb auch das Verhältnis von Religion und Nation in den Blick nehmen.

In Deutschland spielte Krieg nicht nur wegen der Reichsgründungskriege gegen Dänemark, Österreich und Frankreich eine zentrale Rolle auf dem Weg zum Nationalstaat. Wie in anderen europäischen Ländern auch, bestand die nationale Vorstellungswelt der Deutschen ganz wesentlich aus erinnerten Kriegen, die eine Deutungsfolie für die Interpretation der Gegenwart boten⁵. Als Urbild und historisches Musterbeispiel der nationalen Selbstzerfleischung galt der Dreißigjährige Krieg. Er lieferte Argumentationsmaterial für die Deutung der militärischen Niederlagen gegen Napoleon Bonaparte (1799–1815) und prägte maßgeblich die Wahrnehmung im Vorfeld und während des »Bruderkrieges« von 1866, insbesondere auch dessen Umdeutung zum »Religionskrieg«. Der Mythos der »Befreiungskriege« markierte hingegen den Beginn einer nationalen Heilsgeschichte, als deren Vollendung der kleindeutsche Nationalstaat galt. Dass Österreich damals an der Seite Preußens gegen die mit Napoleon verbündeten Rheinbundstaaten gekämpft hatte, blendete das nationale Gedächtnis nach 1866 allerdings aus.

1 Vgl. dazu Werner K. BLESSING, Kirchen und Krieg. Zur religiösen Deutung und Bewältigung außergewöhnlicher Zeit von der konfessionellen zur nationalen Epoche, in: *Neue Wege der Ideengeschichte*, hg. v. Frank-Lothar KROLL, Paderborn 1996, 206–226.

2 DERS., Gottesdienst als Säkularisierung? Zu Krieg, Nation und Politik im bayerischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts, in: *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Stuttgart 1993, 216–253, hier: 216.

3 Ebd., 218.

4 Dieter LANGEWIESCHE, Nation, Nationalismus, Nationalstaat in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: DERS., *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000, 14–34, hier: 28.

5 Vgl. dazu: *Schlachtenmythen. Ereignis – Erzählung – Erinnerung*, hg. v. Susanne BRANDT u. Gerd KRUMEICH, Köln u.a. 2003. – *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, hg. v. Nikolaus BUSCHMANN u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt a.M. 2004.

Das auf die »kleindeutsche Lösung« zugeschnittene Geschichtsbild der borussischen Schule wurde im wilhelminischen Kaiserreich so wirkungsmächtig, dass die nationalpolitischen Alternativen zum Nationalstaat von 1871 rückblickend abwegig wirkten. Doch anders als es die kleindeutsche Geschichtslgende glauben machen wollte, wurde bis in die Reichsgründungsphase hinein leidenschaftlich um die politische Zukunft der deutschen Nation gestritten. Die gewaltsame Lösung der deutschen Frage unter preußischer Führung zeichnete sich erst relativ spät ab und blieb in Teilen Deutschlands nach der Reichsgründung weiter umstritten. Zwar waren sich zeitgenössische Beobachter seit der Revolution von 1848/49 darüber im Klaren, dass die Nation den Orientierungsrahmen für die politische Neuordnung Deutschlands bilden würde. Aber was »Nation« konkret bedeutete, ob sie schlussendlich staatenbündisch oder bundesstaatlich, kleindeutsch oder großdeutsch, preußisch oder österreichisch definiert wurde, blieb historisch lange offen.

Die Kirchen waren vom Siegeszug des Nationalismus im 19. Jahrhundert in mehrfacher Hinsicht betroffen. Lange bekämpften sie ihn als eine Bedrohung für die bestehende Ordnung, da er das Gottesgnadentum untergrub und auf die politische Souveränität des Volkes zulief. Das Bündnis aus Thron und Altar drohte seine konstituierende Funktion für die Legitimation von Herrschaft zu verlieren. Von dieser Position rückten die Kirchen erst ab, als es den alten Eliten gelang, den Nationalismus in den Dienst der Monarchie zu stellen. Erst damit wurde die Voraussetzung für die Nationalisierung der Kirchen und ihres konservativen Umfelds geschaffen. In einem dialektischen Verhältnis dazu steht der Befund, dass die Vorstellungswelt des Nationalismus seit dessen Anfängen von religiösen Motiven und Deutungsmustern durchsäumt war, wozu in erster Linie protestantische Theologen beigetragen hatten. Von zentraler Bedeutung für die Entwicklung in Deutschland wurde jedoch der Umstand, dass sich hier die nationalpolitische Entwicklung mit konfessionellen Grabenkämpfen verschränkte. Parallel zu dem machtpolitischen Ringen zwischen Österreich und Preußen entbrannte in der deutschen Öffentlichkeit ein Deutungskampf, der die Konfession in den Brennpunkt des politischen Diskurses rückte.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung über das Verhältnis von Religion und Nationalismus wurde in der Vergangenheit häufig von Begriffen wie »Säkularreligion«, »politische Religion« oder »Ersatzreligion« bestimmt. Diese Terminologie weist dem Nationalismus ähnliche Funktionen zu wie den überlieferten Religionen, die unter seinem Einfluss angeblich »säkularisiert« wurden. Eine solche Sichtweise setzt aber voraus, dass man den Begriff der Religion von seiner historischen Gestalt ablöst und ihn rein formal als ein kulturelles Deutungssystem bestimmt, wie Hans-Ulrich Wehler kürzlich erneut dargelegt hat⁶. Wehler konstruiert einen Religionsbegriff, der die zweifellos vorhandenen Gemeinsamkeiten mit dem Nationalismus hervortreten lässt, aber den Unterschied zwischen kultureller und religiöser Praxis verwischt. Dieser Unterschied ist jedoch entscheidend, da Religion mehr ist als nur ein beliebiger Sonderbezirk der Kultur⁷.

Religion und Nation können zwar miteinander in Verbindung treten oder sogar eine Liaison bilden, sind aber in der sozialen Praxis auf unterschiedliche Funktionen zugeschnitten. Religionen sind »Systeme der Lebensführung«, die das menschliche Dasein umfassend strukturieren⁸. Diese Aufgabe erfüllt der Nationalismus nicht. Er ist in erster

6 Hans-Ulrich WEHLER, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2001, 32.

7 Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Nation – von Gott »erfunden«?* Kritische Randnotizen zum Theoriebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: *Nationalismus, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, hg. v. Gerd KRUMEICH u. Hartmut LEHMANN, Göttingen 2000, 285–317, hier: 286.

8 Ebd., 297.

Linie eine politische Ideologie, die zwar weit in den Alltag hineinragen kann, aber nicht primär darauf ausgerichtet ist, das private Leben zu transzendieren. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass theologische Deutungsmuster das Konzept der Nation maßgeblich geformt haben: vom Auserwähltheitsgedanken über die Opfermetaphorik bis hin zum missionarischen Impetus. Folgt man der Argumentation Friedrich Wilhelm Grafs, so dient die religiöse Semantik im modernen Nationalismus dazu, die emotionale Bindung des Einzelnen an die Nation zu verankern und die nationale Gemeinschaft als Heilsgemeinschaft zu inszenieren⁹. Die Integrationsideologie des Nationalismus schöpfte aus dem Symbolbestand der Religion. Sie wurde nicht »erfunden«, wie bisweilen suggeriert wird, sondern entstand auf der Grundlage von bereits Vorhandenem¹⁰. Die Religion veränderte sich unter dem Einfluss des Nationalismus, doch »ersetzt« wurde sie von ihm nicht.

Religion und Nationalismus analytisch über einen Kamm zu scheren, würde das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen ihnen einer unhistorischen Modernisierungslogik unterwerfen und der Religion die Rolle einer residualen Kategorie zuweisen. Der Forschung sollte es vielmehr darauf ankommen, die wechselseitige Durchdringung von Nation und Religion sowie deren Grenzen auszuloten¹¹. Um die Dynamik dieses Prozesses nachvollziehen zu können, werden im Folgenden zunächst die religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen skizziert, unter denen die Nationsbildung in Deutschland ablief. Daran anschließend soll das Verhältnis von Konfession und Nation näher betrachtet werden, und zwar mit Blick auf den Katholizismus einerseits und den Protestantismus andererseits. Der abschließende Teil des Textes befasst sich mit der Rolle von Religion und Konfession in der öffentlichen Debatte über die Reichsgründungskriege. Das Hauptaugenmerk gilt dabei dem von der Forschung in dieser Hinsicht stiefmütterlich behandelten konservativen Spektrum, denn vor allem dort waren Religion und Politik so eng miteinander verknüpft, dass der Nationalismus einen fundamentalen Wandel des politischen Weltbildes bewirkte.

2. Religionsgeschichtliche Rahmenbedingungen im 19. Jahrhundert

Die von Wolfgang Altgeld aufgeworfene Frage, »warum in allen Generationen so viele Nationalisten keineswegs den Nationalismus selbst als Gottheit verstanden, sondern versucht haben, ihn auf ein Höheres, auf eine Religion zu beziehen und ihn so zu legitimieren«, lässt sich nur beantworten, wenn man Religion auch für das Zeitalter der Moderne als historische »Potenz« (Jacob Burckhardt) wahrnimmt¹². Im Gegensatz zu den in den Sozialwissenschaften lange dominierenden modernisierungstheoretischen Ansätzen geht die neuere Forschung denn auch nicht mehr von einem generellen Bedeutungsverlust, sondern von einem Funktionswandel der Religion im 19. Jahrhundert aus. Selbst die bürgerlich-liberalen Eliten, die gemeinhin als klassische Träger der Dechristianisierung gelten, blieben in ihrem Denken religiöser Semantik verhaftet, wenngleich losgelöst

9 Ebd., 305.

10 Vgl. dazu Dieter LANGEWIESCHE, Was heißt »Erfindung der Nation«? Nationalgeschichte als Artefakt – oder Geschichtsdeutung als Machtkampf, in: HZ 277, 2003, 593–617.

11 Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE, Nation und Religion – zur Einführung, in: Nation und Religion in der deutschen Geschichte, hg. v. Heinz-Gerhard HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt a.M. 2001, 11–29, hier: 16.

12 Wolfgang ALTGELD, Protestantismus, Katholizismus, Judentum, Mainz 1992, 22.

von der kirchlichen Dogmatik¹³. Der Prozess der Säkularisierung erscheint »als eine in Teilen misslungene Anpassung von Religion an die funktionale Differenzierung der Gesellschaft«, wie Rudolf Schlögl im Blick auf die katholische Kirche formulierte¹⁴. Der Vatikan trieb die interne Hierarchisierung, Differenzierung und Professionalisierung in einer Weise voran, die dem Wandel der übrigen Gesellschaft in nichts nachstand¹⁵. Weniger erfolgreich gestaltete sich dagegen die Steuerung des von der Aufklärung bestimmten weltanschaulichen Säkularisierungsvorgangs, die im Fall der katholischen Kirche mit Repression und gesellschaftlicher Abgrenzung erkaufte wurde¹⁶.

Mit dem Verlust der kirchlichen Allzuständigkeit und der Entstehung einer an subjektiver Erfahrung gebundenen Religiosität sank die Bereitschaft, kirchliche Dogmen fraglos zu übernehmen. Insbesondere im protestantischen Bürgertum bildete sich eine Reflexionskultur aus, deren kritisches Potential die Dogmatik der Orthodoxie dauerhaft in Frage stellen musste¹⁷. Entgegen der modernisierungstheoretischen Sichtweise der älteren Forschung kann für das 19. Jahrhundert dennoch von einer »Vitalisierung der Religiosität«¹⁸ gesprochen werden, die allerdings zunehmend außerhalb der Kirche Niederschlag fand. Ob die Mobilisierung des katholischen Glaubens eher eine Folge amtskirchlicher Disziplinierung war oder wachsender Volksfrömmigkeit zu verdanken ist, wird in der Forschung allerdings kontrovers beurteilt¹⁹. Unabhängig davon ist aber festzuhalten, dass die Religion unter dem Eindruck einer sich entzaubernden Welt zwar Veränderungen durchlief, ihre fundamentale Bedeutung als Orientierungs- und Kontingenzbewältigungssystem aber beibehielt.

Ein wichtiges Merkmal der religionsgeschichtlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert ist der zunehmende Konfessionalisierungsdruck, der sich auf mehreren Ebenen beobachten lässt: Innerkirchlich verlief er, vor allem auf katholischer Seite, als Neuformierung des kirchlich-dogmatischen Selbstverständnisses, gesellschaftlich als Reaktion auf die seit Mitte des 18. Jahrhunderts nachlassende Kirchenbindung, politisch als Streit zwischen Kirche und Staat und im Blick auf die konfessionellen Lager als Abgrenzungsprozess, der sich von theologischen Fragen auf politische Zusammenhänge ausweitete. Die Konfessionalisierungstendenzen des 19. Jahrhunderts lassen sich aber nur sehr begrenzt als Fortsetzung der Konfliktlagen des konfessionellen Zeitalters interpretieren²⁰. Innerhalb des Protestantismus betraf der Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts lediglich einen bestimmten Sektor. Dort sind in der Tat Momente anzutreffen, die man aus

13 Friedrich Wilhelm GRAF, Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 157–190, hier: 160.

14 Rudolf SCHLÖGL, Katholische Kirche, Religiosität und gesellschaftlicher Wandel. Rheinisch-westfälische Städte 1750–1830, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 86–112, hier: 93.

15 Ebd., 98.

16 Ebd., 111.

17 Lucian HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 191–215, hier: 208.

18 SCHIEDER, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungsfrage, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 11–28, hier: 24.

19 Vgl. die gegen Lothar Gall gerichtete Argumentation von Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus und Ultramontanismus in der Erzdiözese Freiburg. Entbürgerlichung und Klerikalisierung des Katholizismus nach der Revolution von 1848/49, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 113–143, hier: 117.

20 Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, Protestantische Geisteskultur und Konfessionalismus im 19. Jahrhundert, in: Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800, hg. v. Anton RAUSCHER, Paderborn 1984, 9–28.

dem 16. Jahrhundert kennt²¹. Die Entwicklung vom Beginn der Neuzeit bis in die Moderne verlief jedoch äußerst diskontinuierlich, so dass die These vom 19. Jahrhundert als einem »zweiten konfessionellen Zeitalter« mit der gebotenen Vorsicht zu genießen ist²².

Noch im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts hatten Aufklärung und Pietismus als Erbmasse des 18. Jahrhunderts dazu beigetragen, einen Geist der Toleranz oder zumindest der Indifferenz zwischen den Konfessionen zu verbreiten, wengleich auch zu dieser Zeit die »protestantische Einstellung zum Katholizismus von der völligen Ablehnung bis zur Konversion« reichte²³. Die Belebung des religiösen Empfindens durch Erweckungsbewegung, Romantik und Restauration steigerte zunächst die Bereitschaft zur Annäherung an die Schwesterkonfession und führte zu einer Vielzahl konfessionsübergreifender Kreise²⁴. Vor dem Erfahrungshintergrund der Französischen Revolution galt die katholische Kirche auch vielen Protestanten als willkommene Ordnungsmacht gegenüber der umstürzlerischen Bedrohung, die von den Bewegungskräften der Moderne auszugehen schien.

Die »Atmosphäre der Versöhnlichkeit« (Ernst Walter Zeeden), die um 1800 noch spürbar war, verpuffte bis zur Jahrhundertmitte. Das lag unter anderem daran, dass es Teilen des Protestantismus leichter fiel als der katholischen Kirche, sich mit den politischen Ideen der Moderne zu identifizieren. Während die katholische Kirche dem Liberalismus ablehnend gegenüberstand, war der Protestantismus in Aufklärungsgegner und Aufklärungsbefürworter gespalten²⁵. Durch die Aufspaltung dogmatischer Bindungen, die ihren Ausdruck im fortschrittsoptimistischen Bildungsprotestantismus fand, konnten sich hier säkulare und religiöse Überzeugungen vermischen, wengleich auch nur unter schwereren innerkirchlichen Konflikten. Das galt insbesondere für die einflussreichste politische Glaubensbewegung des 19. Jahrhunderts, den Nationalismus, der zu einem Resonanzboden des konfessionellen Konflikts wurde. Dabei zeigte sich, dass überlieferte Vorurteile auch und gerade dort fortlebten, wo das religiöse Bekenntnis an Relevanz verloren hatte. Die Amalgamierung von konfessionellem Vorurteil und nationalem Bekenntnis, das gilt es hier festzuhalten, war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Phänomen, das sich vorwiegend an den kirchlichen Rändern des Protestantismus – im liberalen Spektrum – abspielte.

Nicht alle Entwicklungen innerhalb des religiösen Raums folgten der Tendenz zum konfessionellen Konflikt. So entstanden kurz vor der Jahrhundertmitte mit dem Deutschkatholizismus und den freien Gemeinden religiöse Oppositionsbewegungen, die überkonfessionell angelegt waren²⁶. Der Name »deutschkatholisch« stand dabei nicht nur für Bemühungen um eine Nationalkirche, sondern auch für die Selbstbehauptung demokratischer Traditionen gegenüber dem Disziplinierungsdruck der römischen Hierarchie. Die Kooperation zwischen den oppositionellen Massenbewegungen wie deren konfessionell gemischte Anhängerschaft weisen darauf hin, dass noch um die Jahrhun-

21 Ebd., 9f.

22 Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: GuG 26, 2000, 38–75.

23 Ernst Walter ZEEDEEN, Die katholische Kirche in der Sicht des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: DERS., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985, 25–46, hier: 32.

24 Ebd., 28f.

25 Ebd., 27.

26 Sylvia PALETSCHEK, Frauen und Säkularisierung Mitte des 19. Jahrhunderts. Das Beispiel der religiösen Oppositionsbewegung des Deutschkatholizismus und der freien Gemeinden, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 2), 300–317.

dertmitte von »einer gemeinsamen religiösen Oppositionsbewegung« gesprochen werden kann, die sich gegen kirchliche Dogmatik und Repression richtete, ohne dabei konfessionspolitische Interessen zu vertreten²⁷.

Langfristig folgten die religiösen Beziehungen jedoch zweifellos dem Trend zu konfessioneller Abgrenzung. Auf katholischer Seite trieb der Ultramontanismus die Polarisierung voran. Der Ultramontanismus hatte als innerkirchliche Kampfbewegung gegen Aufklärung und Rationalismus begonnen und gewann im Zuge der katholischen Frömmigkeitswelle an Breitenwirkung. Die klerikal formierte Massenreligiosität stand in kritischer Distanz zu den Modernisierungstendenzen der gesellschaftlichen Umwelt. Die Kritik richtete sich insbesondere auf die »gottlose« bürgerliche Gesellschaft, deren Entstehen als Endzeitsymptom gedeutet wurde²⁸. Parallel dazu erfolgte die theologische Mobilmachung gegen die Moderne, was eine Reihe innerkirchlich und gesellschaftlich höchst umstrittener Entscheidungen zur Folge hatte, so etwa das Mariendogma, den Syllabus Errorum und das Infallibilitätsdogma, in der Summe »ein blindwütiger Angriff auf die eigentlich tragenden Fundamente der modernen Welt«, wie Hans-Ulrich Wehler scharf formulierte²⁹. Die intellektuelle Disziplinierung des Katholizismus durch den Ultramontanismus stieß nicht nur auf die Kritik des protestantischen Lagers, sondern führte auch im katholischen Bürgertum zu einem tiefen Zwiespalt³⁰.

Wie nun stellt sich die religionsgeschichtliche Entwicklung auf Seiten des Protestantismus dar? Um 1800 war der Protestantismus von drei Grundströmungen beherrscht: der Aufklärung, der Orthodoxie und dem Pietismus. Der Protestantismus spaltete sich in »zwei religiös wie politisch tiefgreifend verschiedene Milieus«, einem antirevolutionär-konservativen und einem liberalen³¹. Der liberale Protestantismus hatte sich, ausgehend von Schleiermacher, den Historismus als Interpretationsprinzip für die Auslegung der Bibel auf die Fahnen geschrieben. Unter dem Einfluss des Idealismus, besonders Hegels, blieb er an den Maximen von Vernunft und Rationalismus orientiert. Während der Kulturprotestantismus nach einem Ausgleich zwischen Glauben und moderner Welt suchte, wandte sich eine radikalere Linie der historisch-kritischen Exegese zu, die aus Sicht der Orthodoxie freilich die Grundfesten des christlichen Glauben untergrub. Die weltanschauliche Spaltung des Protestantismus wird augenfällig etwa an der Auseinandersetzung um das 1835 publizierte »Leben Jesu« von David Friedrich Strauß (1808–1874), in deren Verlauf evangelische und katholische Konservative gemeinsam Position gegen den theologischen Rationalismus der Liberalen bezogen.

Das liberale Bildungsbürgertum indessen neigte zu einer Anpassung der religiösen Deutung an den gesellschaftlichen »Fortschritt« und wurde so zu einem scharfen Kritiker ultramontaner Modernisierungsskepsis. Allerdings lässt das hohe Interesse der Forschung an dem Phänomen des »Kulturprotestantismus« nicht auf dessen Gewicht innerhalb der evangelischen Kirche schließen, denn unstrittig ist, dass »der Normaltyp der protestantischen Gemeinde konservativ-moralprotestantisch war«³². In den kirchlichen

27 Ebd., 304.

28 Josef MOOSER, *Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Thesen, in: *Religion und Gesellschaft* (wie Anm. 2), 144–156, hier: 154f.

29 Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3: *Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914*, München 1995, 387.

30 Vgl. dazu Thomas MERGEL, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914*, Göttingen 1994.

31 GRAF, *Spaltung des Protestantismus* (wie Anm. 13), 158.

32 Gangolf HÜBINGER, *Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Wilhelminismus im wilhelminischen Deutschland*, in: *Religion und Gesellschaft* (wie Anm. 2), 272–299, hier: 272f.

Hierarchien behielten die konservativen Kräfte die Oberhand. Ohne auf diesen Zusammenhang hier weiter eingehen zu können, sei abschließend noch darauf hingewiesen, dass der Konfessionalisierungsdruck auch die Gräben zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten vertiefte. Deshalb waren alle Bemühungen, zu einer konfessionsübergreifenden landeskirchlichen Konföderation der evangelischen Kirchen zu gelangen, zum Scheitern verurteilt. Hier wird deutlich, dass die Abgrenzungsbemühungen zwischen den beiden großen Konfessionen die Konflikte innerhalb der Kirchen keineswegs beilegte, sondern vielmehr verschärfte.

3. Nationalismus und Konfession

Bis vor kurzem war wenig darüber bekannt, wie innerhalb der Konfessionen über die Nation gedacht wurde. Der Grund dafür liegt in der langjährigen »Konfessionsblindheit der Nationalismusforschung« (Dieter Langewiesche). Nur selten wurde versucht, kirchengeschichtliche Fragestellungen in die Nationalismusforschung zu integrieren oder die Nation zum Gegenstand einer sozialgeschichtlich informierten Religionsgeschichtsschreibung zu machen. Die lange gängigen konfessionsgeschichtlichen Deutungsmuster – protestantischer Nationalismus hier, katholischer Universalismus da – sind erst in jüngster Zeit einer kritischen Revision unterzogen worden³³. Dazu gehört der Befund, dass die protestantische Prägung der Nationalbewegung nicht auf eine grundsätzliche Affinität des Protestantismus zum Nationalismus schließen lässt. Die mit der Modernisierung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft verbundenen Konflikte führten gerade in dem weltanschaulich so heterogenen Protestantismus zu erbitterten Konflikten über die politische Rolle der Religion. Diese bereits von Fritz Fischer und Reinhard Wittram formulierte Einsicht findet in der Forschung neuerdings wieder Bestätigung³⁴. Erst die Reichsgründung, von dem Berliner Hof- und Domprediger Adolf Stoecker (1835–1909) als *protestantische Tat* verherrlicht, führte die konservativen Kritiker an den einst so vehement abgelehnten Nationalgedanken heran. Die konfessionelle Vereinnahmung der Nation war dagegen (zunächst) das Projekt einer – allerdings lautstarken – liberalen Minderheit³⁵. »Bereits zu einer Zeit, als der konservative Mehrheitsprotestantismus der neuen Integrationsideologie Nationalismus noch sehr reserviert gegenüberstand«, konstatiert Claudia Lepp, »gingen in der kulturprotestantischen Vorstellungswelt National-

33 Vgl. dazu Nikolaus BUSCHMANN, Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise, in: Nation und Religion in der deutschen Geschichte (wie Anm. 11), 333–388. – Frank-Michael KUHLEMANN, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Heinz-Gerhard HAUPT u. Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt 2004, 27–63.

34 Fritz FISCHER, Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert, in: HZ 171, 1951, 473–518. – Reinhard WITTRAM, Kirche und Nationalismus in der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: DERS., Das Nationale als europäisches Problem. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert, Göttingen 1954, 109–148; zur neueren Forschung vgl. Frank-Michael KUHLEMANN, Pastorenationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung, in: Nation und Religion in der deutschen Geschichte (wie Anm. 11), 548–586.

35 Vgl. dazu Claudia LEPP, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996.

gedanke und Religion eine enge Bindung ein, mit Tendenzen zu einer radikalen Überhöhung der Nation sowie ersten Anzeichen einer Nationalisierung des Christentums«³⁶.

Ob und inwiefern der Katholizismus für die nationalen Strömungen des 19. Jahrhunderts eine »bedeutsame Rolle«³⁷ gespielt hat, ist ebenfalls in jüngster Zeit eingehender untersucht worden³⁸. Darüber hinaus liegt seit längerem eine Untersuchung über »Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert« vor, die den nationalkirchlichen Traditionen im Umfeld der katholischen Kirche nachspürt³⁹. Der um die Jahrhundertmitte erstarkende Nationalkirchgedanke stand im Selbstbild seiner Protagonisten nicht in Opposition zur katholischen Universalkirche, sondern suchte die Synthese mit ihr. Für den Kirchenhistoriker und späteren Mitbegründer des Altkatholizismus Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799–1890) etwa lag die Größe des Mittelalters gerade in der Verbindung aus deutscher Nation und katholischer Kirche. *Die Nationalität ist etwas der Freiheit des menschlichen Willens Entrücktes, Geheimnisvolles und in ihrem letzten Grunde selbst etwas von Gott Gewolltes*, dozierte Döllinger auf der Würzburger Bischofskonferenz von 1848. Auch im religiösen und kirchlichen Gebiete sei daher *bei aller katholischen unitas in necessariis der Eigentümlichkeit der Nationalitäten ein freier Spielraum gestattet*⁴⁰. Die Popularität der nationalkirchlichen Bestrebungen reichte weit über den engeren Wirkungskreis von Protagonisten wie Döllinger, Ignaz Heinrich Karl von Wessenberg (1774–1860) und Johannes Ronge (1813–1887) hinaus, stieß allerdings auf hartnäckigen Widerstand der Kirche, die den Nationalismus als *krankhaften Fieberwahnsinn unserer Tage* in Bausch und Bogen verurteilte⁴¹.

Das nationalpolitische Leitbild deutscher und österreichischer Katholiken war die »von romantischen Vorstellungen umglänzte Idee des alten Reiches«, dessen Erneuerung unter Führung Habsburgs angestrebt wurde⁴². Eine Verbindung großdeutschen und katholischen Selbstbewusstseins zeigte sich vor allem auf den Katholikentagen, wie Johannes Horstmann in seiner Studie über »Katholizismus und moderne Welt« gezeigt hat⁴³. So beschwor der badische Kirchenrechtler Franz Joseph Ritter von Buß (1803–1878) unter dem Hinweis auf die gemeinsame vorderösterreichische Vergangenheit die Verbindung zwischen Österreich und Süddeutschland, während der spätere Bischof von Trier, Matthias Eberhard (1867–1876), den österreichischen Kaiser Franz Joseph I. (1848–1916) als legitimen Nachfolger Karls des Großen feierte⁴⁴. Noch 1867 erklärte der

36 Claudia LEPP, Protestanten feiern ihre Nation – Die kulturprotestantischen Ursprünge des Sedantages, in: HJ 118, 1998, 204f.

37 Adolf M. BIRKE, Nation und Konfession. Varianten des politischen Katholizismus im Europa des 19. Jahrhunderts, in: HJ 116, 1996, 400.

38 Neben den bereits genannten Titeln vgl. Christian RAK, Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71, Paderborn 2004. – Stephan FUCHS, »Vom Segen des Krieges«. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus, Stuttgart 2004; für die ältere Forschung vgl. Albrecht LANGNER, Katholizismus und nationaler Gedanke in Deutschland, in: Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus, hg. v. Horst ZILLESSEN, Gütersloh 1970, 238–269.

39 Augustinus A. HUBER, Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte, Königstein/Taunus 1966.

40 Zit. nach ebd., 43.

41 Zit. nach ebd., 48.

42 Ebd., 63.

43 Johannes HORSTMANN, Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft 1848 bis 1914, München u.a. 1976.

44 HUBER, Kirche und deutsche Einheit (wie Anm. 39), 71.

Pastoraltheologe und spätere Zentrumsabgeordnete Christoph Moufang (1817–1890) in Innsbruck: *Sollten die Wogen der Revolution wie eine Sündflut alles bedecken, dann werde die Arche Noahs aus österreichischem Holze gebaut*⁴⁵. Diese Hoffnung blieb bekanntlich unerfüllt.

Der Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts wirkte sich politisch vor allem auf den Konservatismus aus. Matthias Klug hat in seiner ideengeschichtlichen Studie über den politischen Katholizismus des Vormärzes dargelegt, dass unter dem zunehmenden Konfessionalisierungsdruck die Einheitlichkeit des konservativen Geschichtsbilds allmählich verloren ging⁴⁶. Seit den 1830er Jahren wurde das von der Romantik gepflegte Ideal einer Vereinigung der beiden großen Kirchen zur »Chiffre für den Hegemonialanspruch über die jeweils andere Konfession«⁴⁷. Dieses Anliegen wurde insbesondere von Publizisten wie Karl Ernst Jarcke (1801–1852), dem Herausgeber der »Historisch-politischen Blätter«, energisch betrieben. Doch nicht alle Protagonisten des politischen Katholizismus folgten dieser konfrontativen Strategie. Reichspatrioten mittelstaatlicher Herkunft lehnten eine zu starke Abgrenzung vom protestantischen Lager ab und hoben demgegenüber die »völkische« Einheit der Deutschen hervor⁴⁸. Das gilt, wie bereits dargelegt, ebenso für Teile des protestantischen Spektrums.

Die Untersuchung Stefan Dietrichs über Christentum und Revolution in Württemberg belegt eindrücklich, wie vielfältig sich die politische Vorstellungswelt innerhalb der konfessionellen Lager ausnahm, sie hebt aber auch die Unterschiede zwischen den Konfessionen hervor⁴⁹. Aus der Perspektive katholischer Revolutionskritiker hatte die Reformation die geistig-religiöse Einheit des Abendlandes zerstört und einen Degenerationsprozess eingeleitet, der schließlich zu Revolution und Neuheidentum geführt habe. Die katholische Kirche galt dagegen als Urheberin einer die verschiedenen deutschen Stämme zusammenfassenden Einheit. Stellvertretend für diese Richtung argumentierte der Kirchenhistoriker Johannes Nepomuk Sepp (1816–1909) auf dem Mainzer Kirchentag: *Allen, welche die lingua tindisca sprachen, hat erst Bonifacius den Namen deutsches Volk, deutsches Land gegeben*⁵⁰. Demgegenüber hob die evangelische Seite hervor, der Protestantismus entspreche dem germanischen Wesen, da er die Ausbildung des Gewissens sowie Tiefe und Innerlichkeit fördere⁵¹. Die Einschätzung Kurt Kluxens, der gegen preußische Hegemonialansprüche gerichtete einzelstaatliche »Partikularismus« sei nur in Verbindung mit dem Katholizismus und dessen publizistischen Mitteln zu einer nationalpolitischen Kraft geworden, erscheint dagegen nicht plausibel⁵². Vielmehr ist festzuhalten, dass weder unter Protestanten noch unter Katholiken Einigkeit herrschte über die politische Zukunft der deutschen Nation.

Im 19. Jahrhundert waren die nationalpolitischen Rollen der Konfessionen zunächst keineswegs festgelegt. Allerdings richtete die Politisierung des konfessionellen Konflikts (und die Konfessionalisierung des politischen Konflikts) die Fronten immer deutlicher

45 Ebd., 73.

46 Matthias KLUG, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz, Paderborn u.a. 1995, 72.

47 Ebd., 95.

48 Ebd., 284–286.

49 Stefan J. DIETRICH, Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852, Paderborn u.a. 1996.

50 Zit. nach ebd., 106.

51 Ebd., 114.

52 Kurt KLUXEN, Religion und Nationalstaat im 19. Jahrhundert, in: Religion und Zeitgeist im 19. Jahrhundert, hg. v. Julius H. SCHOEPS, Stuttgart u.a. 1982, 37–57, hier: 53.

aus. Welche Folgen diese Entwicklung zeitigte, lässt sich am Beispiel der konservativen Publizistik beobachten⁵³. In ihrem Kampf gegen Rationalismus, Liberalismus und Revolution hatten die Konservativen lange die überkonfessionelle Einheit des Christentums beschworen. Dieser Gedanke wurde im Zuge des Kölner Mischehenstreits erstmals grundlegend in Frage gestellt. Die Gründung der »Historisch-politischen Blätter« als ein Akt katholischer Selbstbehauptung war eine unmittelbare Reaktion auf das harsche Vorgehen der preußischen Regierung,⁵⁴ während das »Berliner Politische Wochenblatt«, ein Forum für Konservative beider Konfessionen, ihr Erscheinen bald darauf einstellen musste. Ein zentrales Anliegen der katholischen Publizistik bestand in der Folgezeit darin, die protestantische Vereinnahmung der deutschen Geschichte zurückzuweisen. Historikern wie Friedrich Christoph Schlosser (1776–1861), Friedrich Ludwig Georg von Raumer (1781–1873) und Leopold von Ranke (1795–1886) warf sie systematischen Antikatholizismus vor⁵⁵. Sie hätten das *Princip individueller Willkür zur Grundlage der historischen Critic* gemacht, war 1845 in den »Historisch-politischen Blättern« zu lesen⁵⁶. Auf Kritik stieß insbesondere die Verquickung von Reformationsgeschichte und kleindeutscher Legendenbildung. Falls es wirklich so weit gekommen sei, dass *Protestanten nur die Wahl bleibt, entweder den Machtgeboten der Partei und ihrer historischen Schule die Mannesehre und wissenschaftliche Würde zum Opfer zu bringen, oder aber der geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit zulieb katholisch zu werden – nun, dann dürfen wir deutsche Katholiken uns zu dieser Wendung um so mehr gratulieren*, kommentierten die »Historisch-politischen Blätter« die protestantische Vereinnahmung der Vergangenheit⁵⁷.

Doch nicht nur die katholische, auch die protestantische Orthodoxie verwarf zunächst die nationalprotestantischen Geschichtsdeutungen der kleindeutschen Nationalbewegung. Ihr publizistisches Flaggschiff war neben der »Neuen preußischen Zeitung« die »Evangelische Kirchenzeitung«, herausgegeben von dem Berliner Neulutheraner Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869). Den Mythos der Befreiungskriege hielt Hengstenberg für ebenso verfehlt wie das Streben nach einem Nationalstaat⁵⁸. Diese Auffassung teilten die meisten Vertreter der protestantischen Orthodoxie. So bekämpften sie auch das kleindeutsche Unionsprojekt, das der preußische König nach dem Scheitern der Paulskirche forcierte. Als liberale Berliner Zeitungen im Herbst 1850 zum Krieg gegen Österreich aufriefen, beschworen die Konservativen den Schulterchluss mit Habsburg, der alten deutschen Kaisermacht: *Will Österreich kämpfen für die Legitimität gegen die legitime Krone Preußens und werden wir Krieg führen für ein seit Wochen aufgegebenes politisches System?*⁵⁹ Dieser Kommentar aus der »Neuen Preußischen Zeitung« war ein Dolchstoß in den Rücken der Unionspolitik. Die weitere Entwicklung ist bekannt: Friedrich Wilhelm IV. (1840–1861) wich der Konfrontation mit Österreich aus, sein leitender Minister, der »kleindeutsche« Katholik Joseph Maria von Radowitz (1797–1853), wurde entlassen, Preußen kehrte in den Deutschen Bund zurück. Was im

53 Eine Einführung in die Geschichte des deutschen Konservatismus bietet Axel SCHILDT, *Konservatismus in Deutschland. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 1998.

54 Bernhard WEBER, *Die »Historisch-politischen Blätter« als Forum für Kirchen- und Konfessionsfragen*, Diss. München 1983, 200f.

55 HPBl 16, 1845, 298.

56 Ebd., 303.

57 HPBl 47, 1861, 709f.

58 *Evangelische Kirchenzeitung*, Nr. 63, 6. August 1864.

59 *Neue Preußische Zeitung*, Nr. 252, 30. Oktober 1850.

Gedächtnis der Nationalbewegung als »Schmach von Olmütz« haften blieb, feierte die protestantische Orthodoxie – und an ihrer Seite die Vertreter der katholischen Kirche – als Sieg der gottgewollten Ordnung über den modernen Zeitgeist.

Kurt Nowak hat also mit Recht darauf hingewiesen, dass der kirchennahe Protestantismus dem kleindeutschen Nationalgedanken vor 1871 »keineswegs mit Emphase gegenüberstand«⁶⁰. Die Legende von der Reformation als dem ersten Schritt auf dem Weg zur »Wiedergeburt« der deutschen Nation kam weniger von den Kirchenkanzeln als vielmehr aus den Federn *kleindeutscher Geschichtsbaumeister*, wie der zum katholischen Glauben konvertierte Historiker Onno Klopp (1822–1903) die Häupter der borussischen Schule nannte. Doch auch die Antworten der katholischen Publizistik auf die deutsche Frage beanspruchten keine konfessionelle Exklusivität. Ihre Sympathie für eine großdeutsche Lösung teilten die Katholiken mit süddeutschen Demokraten und Teilen der Arbeiterbewegung. Wenn die Großdeutschen ausschließlich Katholiken wären, schrieb das »Deutsche Volksblatt« um die Jahrhundertmitte, *so wären die Protestanten von Haus aus kleindeutsch, was für ganz Deutschland und für Baden insbesondere unwahr ist*⁶¹.

Solange die Konservativen geschlossen den Nationalismus bekämpften, verliefen die nationalpolitischen Konfliktlinien quer zu den konfessionellen. Das änderte sich allerdings in den beiden Jahrzehnten nach der Revolution von 1848, da die deutsche Frage auf einen Konflikt zwischen Preußen und Österreich zulief, wodurch außenpolitische Konkurrenz und konfessionelle Polemik unschwer aufeinander bezogen werden konnten. So entstand in Preußen mit der nach ihrem Publikationsorgan benannten »Wochenblattpartei« eine konservative Gruppierung, deren kleindeutsches Programm die spätere Politik des Otto von Bismarck (1862–1890) vorwegnahm. Sie vertrat Positionen, die das Weltbild der evangelischen Orthodoxie auf den Kopf stellten, denn sie bekannte sich zum *Beruf Preußens in Deutschland*,⁶² verwarf das Einvernehmen zwischen den beiden deutschen Vormächten⁶³ und geißelte die katholische Prägung Österreichs als unvereinbar mit dem deutschen Geist⁶⁴. Während die Wochenblattpartei das nationalprotestantische Geschichtsbild der kleindeutschen Partei übernahm, bewegte sich die evangelische Orthodoxie zwischen Revolution und Reichsgründung zunehmend zwischen den Fronten. Einerseits sympathisierte sie mit dem Widerstand der katholischen Kirche gegen die Bewegungskräfte der Moderne. Andererseits wurden vor dem Hintergrund der außenpolitischen Erfolge Bismarcks nationalprotestantische Deutungsmuster allmählich auch in konservativen Kreise populär und übten entsprechenden Veränderungsdruck aus. Wer sich diesem Trend verweigerte, lief langfristig Gefahr, seine politische Heimat zu verlieren. Beispielhaft dafür ist das Schicksal Ernst Ludwig von Gerlachs (1795–1877), der 1848 zu den Gründern der »Neuen Preußischen Zeitung« und zum engsten Beraterkreis Friedrich Wilhelms IV. gehört hatte⁶⁵. Um die Jahrhundertmitte noch einer der Führer der preußischen Konservativen, verlor Gerlach nach seinem Bruch mit Bismarck in den 1860er Jahren rasch an Einfluss. Am Ende seiner politischen Laufbahn wirkte er in der Zentrumsfraktion des Reichstages mit. Sein Eintreten für Habsburg im

60 Kurt NOWAK, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 145.

61 DtVb, Nr. 39, 15. Februar 1850.

62 Preußisches Wochenblatt, Nr. 1, 6. Dezember 1851.

63 Ebd.

64 Preußisches Wochenblatt, Nr. 49, 6. August 1853.

65 Vgl. dazu Hans-Christof KRAUS, *Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen*, 2 Bde., Göttingen 1994.

Krieg von 1866 wurde im katholischen Lager ebenso aufmerksam registriert wie die Tatsache, dass er damit gegen seine einstigen Mitstreiter von der »Kreuzzeitungspartei« anschrieb⁶⁶.

4. Religion, Krieg und »Religionskrieg« in der Deutung der Reichsgründungskriege

Die Verbindung von Religion und Nation beruht nicht zuletzt darauf, dass religiöse Semantik leicht für die Verpflichtung des Individuums auf den Gemeinsinn in Anspruch genommen werden kann. Das gilt vor allem im Kriegsfall⁶⁷. Welche Deutungsmuster die nationalreligiöse Argumentation üblicherweise bestimmen, lässt sich exemplarisch an einer Schrift des Erlanger Neulutheraners Adolf von Harleß (1806–1879) nachvollziehen. Harleß publizierte den Text im Zusammenhang mit dem Krieg, den Habsburg 1859 in Oberitalien gegen Piemont-Sardinien und Frankreich führte. Die Frage, ob und warum die Staaten des Deutschen Bundes in den Konflikt jenseits der Alpen eingreifen sollten, wurde damals in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert. Harleß bezieht in dieser Debatte eindeutig Stellung, indem er Gott zum Anwalt der deutschen Sache ernannt und so für die Beteiligung an dem Waffengang jenseits der Alpen eintritt⁶⁸. Über den Rückgriff auf das theologische Konzept des gerechten Krieges erhält der Feldzug religiöse Legitimation. Pazifistische Einwände verwirft Harleß unter dem Hinweis auf die lutherische Zwei-Reiche-Lehre: Das Schwert habe zwar *gar kein Recht im Reiche Christi*, dafür aber *sein volles, göttliches Recht in den Reichen der Welt*. Der Dienst mit dem Schwert sei deshalb *rechter wahrhaftiger Gottesdienst*⁶⁹.

Die Vorstellung vom Krieg als Gottesdienst dient der moralischen Aufwertung der eigenen Position und geht Hand-in-Hand mit der Konstruktion von Feindbildern. Harleß interpretiert Krieg – anders als das moderne Völkerrecht – nicht als Interessenkonflikt zwischen formal gleichberechtigten Parteien, sondern als Strafaktion gegen Sünder. Erneut ist sein Gewährsmann Luther: *Wenn man einen Dieb, Mörder oder Ehebrecher straft, das ist eine Strafe über einen einzelnen Uebelthäter. Wenn man aber recht krieget, so strafet man einen ganzen großen Haufen Uebelthäter auf einmal, die so großen Schaden thun, als groß der Haufe ist*⁷⁰. Die Herabwürdigung des Gegners zum Schädling rechtfertigt seine Tötung durch den Soldaten, auch und gerade wenn dieser ein Christ ist. Geistlichen weist Harleß die Rolle zu, die Untertanen zu motivieren und zu disziplinieren, denn wer der Obrigkeit gehorcht, vollzieht den Willen Gottes. Zugleich begreift er den Glauben selbst als Quelle soldatischer Kampfbereitschaft: *Denn wer ohne Gott streiten will, schreibt er, der mag wohl zusehen, dass Gott nicht das Herz mit Schrecken schlage und tapfere Männer zu alten Weibern werden. Christen aber haben Löwenmuth, denn sie streiten mit Gott und gutem Gewissen*⁷¹. Mit dem Hinweis auf die aus dem Glauben geschöpfte Kampfbereitschaft des Christenmenschen ist ein weiterer zentraler Aspekt religiöser Kriegsdeutung verknüpft: die Sinnstiftung des Todes. Das

66 HPBl 58, 1866, 793.

67 GRAF, Nation (wie Anm. 7), 309.

68 Adolf von HARLESS, Wie Geistliche sich in Kriegszeiten verhalten sollen. Eine Stimme Luther's an die Zeitgenossen, Leipzig 1859, 2f. Den Hinweis auf diese Quelle verdanke ich Christian Rak.

69 Ebd., 3, 5.

70 Ebd., 5.

71 Ebd., 7.

Sterben auf dem Schlachtfeld steht in Analogie zum Kreuzestod Jesu und so im Kontext von Sündenfall, Vergebung und Auferstehung. Harleß greift wiederum auf seinen Gewährsmann Luther zurück, dessen Gebet für den »Christlichen Kriegermann« mit den Worten endet: [Ich] *glaube von Herzen, dass mich allein das unschuldige Blut deines lieben Sohnes, meines Herrn Jesu Christi, erlöse und selig mache, welches er für mich [...] vergossen hat. Da bleib ich auf, da lebe und sterbe ich auf, da streite und thue ich alles auf; erhalte, lieber Herr Gott Vater, und stärke mir solchen Glauben durch deinen Geist!*⁷²

Wer auf dem Schlachtfeld stirbt, darf sich Gottes Wohlgefallen sicher sein, lautet die von Kirchenkanzeln in Kriegen verkündete Botschaft. »Christus offenbart sich im Krieg, und deshalb ist der Krieg selbst eine Strategie, durch die Christus die Welt erleuchtet«, so hat George L. Mosse die nationalreligiöse Deutungskultur des 19. Jahrhunderts treffend beschrieben⁷³. Die Forschung über den politischen Totenkult kennt unzählige Beispiele dafür, wie der Tod auf dem Schlachtfeld religiös transzendiert worden ist. Von einer »Säkularisierung« des Unsterblichkeitsglaubens kann dabei keine Rede sein⁷⁴, wohl aber davon, dass im 19. Jahrhundert religiöse und nationale Deutungsangebote miteinander verschmolzen. Dieser Wandel hatte unmittelbare Konsequenzen für die Rechtfertigung von Krieg und Gewalt.

Im Vormärz hatte die Einsicht in das Gewaltpotential des Nationalgedankens katholischen Beobachtern noch als Argument für die Verteidigung der Wiener Ordnung gedient. Der »Beruf«, den sie Deutschland zuschrieben, zielte auf Integration und Vermittlung, nicht auf außenpolitische Machtentfaltung. Falls Deutschland *seinem ehrenhaften Charakter und Beruf ungetreu wird*, schrieben etwa die »Historisch-politischen Blätter« 1841, drohe der christlichen Zivilisation ein *Krieg, der alle ihre Fugen lösen und ihre Geschichte zerstreuen wird*⁷⁵. Ein Nationalkrieg konnte in einer solchen Perspektive kein »gerechter« Krieg sein. Kaum zwanzig Jahre später ergab sich ein völlig anderes Bild. Im Gegensatz zur Zeit der Rheinkrise sprach 1859, als Habsburg die militärische Verteidigung seiner Besitztümer in Italien mit Hilfe einer durchaus wirkungsvollen nationalen Rhetorik rechtfertigte, nichts mehr gegen einen *volkstümlichen Krieg* gegen Frankreich⁷⁶. Dass sie damit einen Positionswandel vollzogen hatte, war der Redaktion der katholischen Zeitschrift durchaus bewusst. Ihre Argumentation ist ein Beleg für die fortgeschrittene Nationalisierung der politischen Sprache, die mittlerweile auch das konservative Spektrum erfasst hatte: *Ein Jahrzehnt hat die Meinungen geklärt. Wir vermögen jetzt die Parteizwecke von dem Streben der Nation, den künstlich erregten Fanatismus von der wahren Erregung und die verderblichen Plane von dem Wesen der Bewegung zu scheiden*⁷⁷.

In der Reichsgründungsphase gab auch die protestantische Orthodoxie die einstige Distanz zum *unchristlichen Nationalitätsschwindel* auf. Die Weichenstellung von 1866 und der erfolgreiche Waffengang von 1870/71 trugen erheblich zu dieser Entwicklung bei. Die »Evangelische Kirchenzeitung« hatte den Krieg gegen Österreich noch als *fluchwürdiges Unternehmen* bezeichnet⁷⁸, denn er führte eine Entscheidung herbei, die

72 Ebd., 15.

73 George L. Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993, 94f.

74 Graf, *Nation* (wie Anm. 7), 310f.

75 HPBl 7, 1841, 160.

76 HPBl 43, 1859, 303 u. 321.

77 HPBl 43, 1859, 957.

78 *Evangelische Kirchenzeitung*, Nr. 53, 4. Juli 1866.

das konservative Lager nie angestrebt hatte: die Sprengung des Deutschen Bundes. Die Konservativen mussten im Laufe des Jahrhunderts ohnehin einige ihrer zentralen weltanschaulichen Grundsätze über Bord werfen: gesellschaftspolitisch das patriarchale Ordnungsmodell der Ständegesellschaft, wirtschaftspolitisch das Misstrauen gegen den Kapitalismus, verfassungspolitisch die theologische Begründung von Herrschaft und außenpolitisch den universalistischen Ansatz der Wiener Ordnung. Doch während die Katholiken in einem kleindeutschen Nationalstaat damit rechnen mussten, zu *Reichsfeinden* abgestempelt zu werden, eröffneten das *evangelische Kaisertum* Wilhelms I. (1861/71–1888) der protestantischen Orthodoxie ungleich rosigere Aussichten, denn sie musste weder um ihr soziales Prestige noch um ihren politischen Einfluss fürchten.

Ein Katalysator für die Amalgamierung von konservativem, religiösem und nationalem Gedankengut war vor allem der Krieg gegen Frankreich. Die »Evangelische Kirchenzeitung« etwa deutete den Waffengang gegen den *Erbfeind* als göttliches Strafgericht über *Wollust, Eitelkeit* und *Selbstvergötterung*: Da Frankreich den Pfad der Tugend verlassen habe, sei es im Gegenzug *von Gott verlassen worden*⁷⁹. Das Deutungsmuster vom Strafgericht Gottes ließ sich ohne Weiteres mit der nationalreligiösen Vorstellung vom auserwählten Volk verbinden. Die Deutschen seien *von Gott dem Herrn mit der blutigen und thränenreichen Arbeit beauftragt worden, das Zorngericht an Frankreich zu vollstrecken*⁸⁰. Was zu Lebzeiten Hengstenbergs – er verstarb 1869 – als religiöser Frevel gegolten hätte, wurde nun zu einem zentralen Bestandteil konservativer Kriegsdeutung. Die politischen Vorzeichen des Krieges kamen dieser Deutung entgegen. Da Frankreich die Ideen von 1789 repräsentierte, feierten die Konservativen den militärischen Sieg der Deutschen als *Sieg der Unterthanentreue über die Revolution, der göttlichen Ordnung über die Anarchie, der sittlichen Mächte über die Zuchtlosigkeit des Fleisches, des Regimentes von oben über das souveraine Volkthum, des Christenthums über das moderne Heidenthum*⁸¹. Das konservative Bekenntnis zur Nation ließ sich so gegen die revolutionären Wurzeln des modernen Nationalgedankens in Stellung bringen. Der Umstand, dass die Deutungskultur der Reichsgründungsphase eine nationalprotestantische Schlagseite aufwies, sollte allerdings nicht den Blick darauf verstellen, dass sich auch die deutschen Katholiken zu den Siegern von 1871 zählten. Schließlich waren auch sie der Auffassung, dass in der Niederlage Napoleons *das Walten einer unerbittlichen Nemesis, oder sagen wir lieber der göttlichen Gerechtigkeit* wirke⁸². Die theologische Legitimation des Nationalkrieges erfolgte somit auch in jenen Kreisen, die den Nationalgedanken ursprünglich als Ausgeburt des Heidentums verurteilt hatten.

Der Stellenwert konfessioneller Kategorien für die Konstruktion nationaler Identität lässt sich vor allem an der Auseinandersetzung über den Topos des Religionskrieges ablesen. Dass es sich hierbei um einen politischen Kampfbegriff handelte, war den Zeitgenossen durchaus bewusst. So zumindest legten es die »Historisch-politischen Blätter« in einer historischen Abhandlung dar⁸³. Die Religion, hieß es in dem Artikel, habe bereits im Schmalkaldischen Krieg dem Zweck gedient, *die Unterthanen über die Sache selbst irre zu führen*⁸⁴. Worin die *Sache selbst* bestand, demonstrierte das katholische Magazin am Beispiel des Krieges zwischen Moritz von Sachsen (1541–1553) und Kaiser Karl V. (1519–1556), der sich bei genauerem Hinsehen eben nicht als ein Religionskrieg ent-

79 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 1, 4. Januar 1871.

80 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 2, 7. Januar 1871.

81 Ebd.

82 HPBl 66, 1870, 388.

83 HPBl 53, 1864, 165–178.

84 Ebd., 166.

puppte, sondern als *französischer Krieg in Deutschland, zum Zwecke der Zerrüttung von Deutschland durch deutsche Waffen für französisches Geld*⁸⁵. Der Begriff des Religionskrieges war demnach dem rhetorischen Arsenal feindlicher Propaganda zuzurechnen. »Fremde« hatten ihn in die Welt gesetzt, um die Spaltung der Deutschen zu bewirken. Mit der Zeit sei er zu einem Stücke dessen geworden, was man Bildung nennt⁸⁶, womit in diesem Fall natürlich »protestantische« Bildung gemeint war. Der Versuch, dem »Bruderkrieg« von 1866 ein konfessionelles Gepräge zu verleihen, entpuppte sich aus dieser Perspektive als ein Verstoß gegen die politische Moral, dem keine religiösen, sondern machtpolitische Motive zu Grunde lagen⁸⁷. Preußen, schrieb eine katholische Tageszeitung im Juli 1866, *scheut eben in seinem Vernichtungskampfe gegen Oesterreich vor keinem, auch noch so verwerflichen Mittel zurück. Wie es die religiösen Leidenschaften aufzurufen nicht ansteht, so tritt es auch in offenen Bund mit der unter der Nationalitätsfahne streitenden Revolution*⁸⁸.

Der Begriff des Religionskrieges stellte aus zeitgenössischer Sicht eine Kategorie dar, die gleichsam »dekonstruiert« werden musste. Er entpuppte sich, so formulierte es eine konservative österreichische Tageszeitung, als ein reines *Schauermärchen*, das von den Gegnern in den Umlauf gebracht wurde, um eigene Motive bemänteln zu können⁸⁹. Wie die Kritik an der konfessionellen Propaganda ihrerseits konfessionelle Propaganda nach sich zog, veranschaulicht ein weiteres Beispiel aus der österreichischen Presse. Der Papst könne kein Interesse daran haben, schrieb der »Oesterreichische Volksfreund« im Mai 1866, *daß das ehemalige heilige römische Reich deutscher Nation in seiner neuesten Auflage seinen theilweisen Abfall von der Kirche mit der preussischen Kaiserkrone kröne, Deutschland zu einer protestantischen Großmacht ersten Ranges erhebe und die deutschen Katholiken der Diskretion des protestantischen Preußen überliefere, welches in beiden Hohenzollern und in den Rheinprovinzen zeigt, wie es für den Protestantismus Propaganda zu machen versteht, und seine protestantische Politik bei jeder Gelegenheit an die große Glocke hängt*⁹⁰.

Die katholische Publizistik schwankte seit der österreichischen Niederlage bei Königgrätz zwischen der Befürchtung, zukünftig eine Minderheitenposition einzunehmen, und der Hoffnung, Habsburg lasse sich – den Bestimmungen des Prager Friedens zum Trotz – langfristig nicht aus der deutschen Nation verdrängen. Dementsprechend signalisierte ein Teil der katholischen Publizistik die Bereitschaft, den am Horizont bereits sichtbaren kleindeutschen Nationalstaat zu akzeptieren, während andere Stimmen nach wie vor eine die Teilung des vormaligen Bundesgebietes unter Führung der beiden Großmächte bevorzugten. Der von pragmatischen Erwägungen geleitete Vorschlag des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1850–1877), die süddeutschen Staaten sollten den Ausgang des Krieges politisch akzeptieren und sich dem Norddeutschen Bund anschließen, stieß denn auch nicht nur auf Zustimmung⁹¹. Die Vorbehalte gegen die preußische Vormachtstellung in Deutschland traten im Zuge des deutsch-französischen Waffenganges zunächst zurück. Trotz aller Opposition gegen die preußische Politik, bekannte das »Deutsche Volksblatt« kurz nach der Kriegserklärung, *steht*

85 Ebd.

86 Ebd., 168.

87 Vaterland, Nr. 143, 24. Juni 1866.

88 Oesterreichischer Volksfreund, Nr. 162, 17. Juli 1866.

89 Vaterland, Nr. 126, 5. Juni 1866.

90 Oesterreichischer Volksfreund, Nr. 107, 9. Mai 1866.

91 DtVb, Nr. 75, 29. März 1867.

*unsere Ueberzeugung fest: mit Preußen fällt Deutschland*⁹². Das verhinderte jedoch nicht, dass die Katholiken – weil angeblich »ultramontan« – später zu »Reichsfeinden« abgestempelt wurden.

Im protestantischen Spektrum des Konservatismus richtete sich die Formel vom Krieg als Strafgericht Gottes während des deutsch-französischen Krieges nicht mehr nur gegen die Bewegungskräfte der Moderne, sondern zunehmend auch gegen den konfessionellen Widerpart. So hielt die »Evangelische Kirchenzeitung« nach dem Tod Hengstenbergs im Jahre 1869 zwar nominell an dem Leitbild der überkonfessionellen Einheit des Christentums fest, entwickelte dabei aber dennoch rasch einen antikatholischen Unterton. So stellte sich der Kampf gegen *Materialismus und Mammonismus* einerseits als ein *gemeinsames Interesse des Reiches Gottes auf Erden* dar, und zwar *trotz aller Kirchenspaltungen und confessionellen Gegensätze*⁹³. Andererseits verband sich dieses Bekenntnis mit dem nicht gerade schmeichelhaften Hinweis, dass *die römische Kirche in Frankreich diese Herausforderung eben nicht erkannt habe*⁹⁴. Die Nationalisierung konfessioneller Differenz im Zeichen des Religionskrieges entwickelte eine unheilvolle Dynamik, da sie die kirchliche Spaltung Deutschlands in eine innenpolitische Freund-Feind-Rhetorik überführte. Was sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vornehmlich als theologischer oder kirchenpolitischer Dissens geäußert hatte, geriet in der Reichsgründungsphase zu einem rigide geführten Abgrenzungsdiskurs zwischen protestantischen »Patrioten« und katholischen »Reichsfeinden«. Die »Evangelische Kirchenzeitung« war jedenfalls fest davon überzeugt, dass der lutherischen Kirche *in festgeschlossener Masse der römische Katholicismus, in unsern Tagen zu furchtbarer Energie, zu fanatischem Kampfestrotz gesteigert*, gegenüberstand⁹⁵. Die Anfeindungen aus dem protestantischen Lager – seien sie nun liberaler oder konservativer Provenienz – wirkten sich nach Einschätzung der katholischen Publizistik zwar nicht auf die *reine innige Freude über die endliche exemplarische Demüthigung des unerträglichen Erbfeindes* aus. Gleichwohl sah man sich noch im selben Atemzug zu der Rechtfertigung genötigt, dass an dem korrumpierten Zustand Frankreichs *wahrlich nicht übertriebener Katholicismus schuld* sei⁹⁶. Der als »Einigungskrieg« gefeierte deutsch-französische Waffengang wurde so zu einer Projektionsfläche für die konfessionellen Grabenkämpfe der Zeit.

Für katholische Beobachter offenbarte sich der Krieg von 1870/71 auf diese Weise als ein »Religionskrieg«, der sich nicht nur gegen das katholische Frankreich, sondern auch gegen den deutschen Katholizismus richtete, dessen geistliche Repräsentanten als *Vaterlandsverräther* diffamiert wurden⁹⁷. Ähnlich wie im »Bruderkrieg« von 1866 werde *mit aller Erbitterung gegen die katholischen Geistlichen geschürt, als wären sie Vaterlandsverräther, Volksverderber*⁹⁸. Die protestantische Lust am Kulturkampf sollte allerdings nicht den Blick darauf verstellen, dass auch auf katholischer Seite außenpolitische und konfessionelle Feindbilder ineinander übergeblendet wurden. So führte ein württembergisches Blatt den Niedergang des Alten Reiches und den damit verbundenen territorialen Verlust auf eine Verschwörung zwischen dem deutschen Protestantismus

92 DtVb, Nr. 165, 20. Juli 1870.

93 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 2, 7. Januar 1871 (Beilage).

94 Ebd.

95 Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 17, 1. Januar 1871.

96 DtVb, Nr. 35, 11. Februar 1871.

97 Kölnische Volkszeitung, Nr. 221, 12. August 1870 (Zweite Ausgabe).

98 Katholische Blätter, Nr. 31, 30. Juli 1870.

und dem Frankreich zurück⁹⁹. Die Hoffnung, dass der militärische Erfolg von 1870/71 die Deutschen in konfessioneller Hinsicht miteinander versöhnen würde, erwies sich einmal mehr als eine Illusion.

Katholische wie protestantische Publizisten griffen in der Reichsgründungsphase gleichermaßen auf religiöse Deutungsmuster und konfessionelle Feindbilder zurück, um (national)politische Positionen zu begründen und kriegerische Gewalt zu rechtfertigen. Während der politische Katholizismus nach der Weichenstellung von 1866 semantisch aus der deutschen Nation ausgegrenzt wurde, errang das nationalprotestantische Geschichtsbild der liberalen Nationalbewegung die Deutungsherrschaft in der politischen Kultur des Kaiserreichs. Die konfessionelle Polemik im Vorfeld und während der sogenannten »Einigungskriege« sollte allerdings nicht den Blick darauf verstellen, dass die tief verwurzelten Vorbehalte der Konservativen gegen die politischen Leitbilder der Moderne bis in die Reichsgründungsphase hinein zu überkonfessionellen Schulterschlüssen gegen den Nationalismus liberaldemokratischer Prägung führen konnten. Erst die Reichsgründung schuf die politischen Rahmenbedingungen dafür, dass sich der kleindeutsche Nationalgedanke und die damit verbundene konfessionelle Selbstverherrlichung auch im konservativen Spektrum des deutschen Protestantismus durchsetzte. Ursachen und Folgen sollten hier nicht verwechselt werden.

⁹⁹ DtVb, Nr. 217, 16. September 1870.

CHRISTIAN RAK

Nation und Konfession auf dem Schlachtfeld Feldgeistliche im deutsch-französischen Krieg 1870/71¹

Nikolaus Buschmann hat in seinem Beitrag das wechselhafte und meist spannungsreiche Verhältnis von Religion, Krieg und Nation in der Reichsgründungsära scharf herausgearbeitet². Der Nationalismus, der zur wirkungsmächtigsten Ideologie des 19. Jahrhunderts aufstieg, trat nicht einfach als »Ersatzreligion« an die Stelle der überlieferten Religionen. Er bediente sich zahlreicher theologischer Deutungsmuster, überformte sie national und wirkte seinerseits wieder in die Kirchen zurück. Vor allem jene liberalen Trägergruppen des Nationalismus, die sich zugleich einem modernen »Kulturprotestantismus« zugehörig fühlten, strebten die Synthese von Nation und Religion an. Auch in der katholischen Kirche gab es ähnliche Strömungen, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch prominente Vertreter innerhalb der Amtskirche vorweisen konnten, doch wurden sie hier mit der machtvollen Durchsetzung des Ultramontanismus an den kirchlichen Rand oder über diesen hinaus gedrängt. In der Reichsgründungszeit positionierte sich so die katholische Kirche klar gegen den Nationalismus und seine politisch-revolutionäre Sprengkraft. Mit demselben antirevolutionären Impetus hatten sich auch konservative Protestanten lange gegen den Nationalismus gesperrt. Erst als diesem 1870/71 mit der »Reichsgründung von oben« der Stachel gezogen war und das protestantische Gepräge des neuen Staates wie auch der fortbestehende Einfluss der alten Eliten klar zutage trat, bekannten sich auch die Konservativen innerhalb der evangelischen Kirchen vorbehaltlos zum Nationalstaat.

Bedenkt man die von Nikolaus Buschmann beschriebenen politischen, konfessionellen und in brisanter Vermengung politisch-konfessionellen Grabenkämpfe der Reichsgründungszeit, die im Krieg gegen das katholische Frankreich 1870/71 und im anschließenden Kulturkampf kulminierten, so kann man im übertragenen Sinne gewiss davon sprechen, dass sich in Deutschland 1870/71 »Nation und Konfession auf dem Schlachtfeld« befanden, denn über beide Ordnungssysteme wurde heftig gestritten.

Auch im Wortsinn schickten Nationen wie Konfessionen ihre Vertreter »auf das Schlachtfeld«. Ihrer Nation wie ihrer Konfession gleichzeitig verpflichtet waren die rund 350 deutschen Feld- und Lazarettgeistlichen, die während des knapp einjährigen Feldzugs ihre Dienste leisteten. Sie erfüllten einerseits kirchliche Aufgaben wie die Abhaltung von Feldgottesdiensten, die seelsorgerliche Betreuung der Soldaten, bei den Priestern auch die Spendung der Sakramente. Andererseits erwartete die Armeeführung von ihnen einen Beitrag zum Waffenerfolg, indem die Geistlichen den nationalen Krieg vor den Soldaten legitimierten und diese zur treuen Erfüllung ihrer Pflichten anhielten. In diesem Spannungsfeld zwischen religiösen und militärisch-nationalen Aufgaben

¹ Vgl. zum Thema ausführlich Christian RAK, *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71* (VKZG.B 97), Paderborn 2004.

² Vgl. auch zum Folgenden den Beitrag von Nikolaus BUSCHMANN in diesem Band.

mussten sich alle Feldgeistlichen bewegen, ob sie wie im süddeutschen Zivilkirchenwesen stark an die Kirchenleitungen angebunden blieben oder wie im preußischen Militärkirchensystem straff in die militärische Ordnung eingegliedert waren.

Angesichts der politisch-konfessionellen Grabenkämpfe in der Heimat, der in der Presse und auf den evangelischen Kanzeln allgegenwärtigen Deutung des Feldzugs als Kampf des überlegenen germanischen Protestantismus gegen den rückständigen französischen Katholizismus konnte diese doppelte Loyalität zur Nation und zur Konfession je nach konfessioneller Zugehörigkeit der Feldgeistlichen problemlos zusammengehen, aber auch zu schweren und kaum lösbaren Konflikten führen. Wie wirkte sich dies auf ihre Deutung des Krieges aus? Also: Welche Legitimation verliehen sie dem Feldzug? Wie definierten sie die eigene Nation? Mit welchen Feindbildern bedachten sie den Kriegsgegner Frankreich? Wie gestalteten sie angesichts der konfessionellen Streitigkeiten das Verhältnis zwischen den christlichen Konfessionen im Krieg? Neben den Deutungen interessiert auch die praxeologische Ebene, waren die Feldgeistlichen doch nicht nur redende und schreibende Quellenproduzenten³, sondern auch handelnde Personen im unmittelbaren Kriegsgeschehen.

Kriegslegitimationen

Die Kriegslegitimationen der Feldgeistlichen sind vor dem Hintergrund dessen zu interpretieren, wie der Krieg gegen Frankreich in kirchlichen Kreisen allgemein und besonders von ihren Leitungen gedeutet wurde⁴. Eine Kriegsdeutung, die dort vorherrschte, gehörte schon seit Jahrhunderten zum Erfahrungsschatz der christlichen Kirchen: der Krieg als Gottesgericht⁵. Diese Interpretation offerierten die katholischen und protestantischen Kirchenleitungen gleichermaßen ihren Gläubigen. Der Krieg erschien als ein Gottesgericht, das über die sündhaften Menschen hereingebrochen war und in dem nur nach getaner Buße Aussicht auf die göttliche Gnade bestand. In diesem Sinne erwartete das Bischöfliche Ordinariat in Speyer, *daß alle Gläubige in diesen schweren Ereignissen die göttliche Heimsuchung erkennen, sich demüthig der strafenden Hand Gottes unter-*

3 Ausgewertet wurden von Feldgeistlichen verfasste Tagebücher, private Briefe, Felddienstberichte an Kirchenleitungen, Erfahrungsberichte für Zeitungen, Feldpredigten, Kriegserinnerungen und Veteranenpredigten.

4 Vgl. auch zum Folgenden RAK, Krieg (wie Anm. 1), 137–147.

5 Konrad REPGEN, Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, in: HZ 241, 1985, 27–49, 31f.; zum 30-jährigen Krieg: Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, hg. v. Matthias ASCHE u. Anton SCHINDLING, Münster 2001. – Werner K. BLESSING, Kirchen und Krieg. Zur religiösen Deutung und Bewältigung außergewöhnlicher Zeit von der konfessionellen zur nationalen Epoche, in: Neue Wege der Ideengeschichte. Festschrift für Kurt Kluxen, hg. v. Frank-Lothar KROLL, Paderborn 1996, 151–172, 153; zu den antinapoleonischen Kriegen ebd., 158; für die wilhelminische Zeit August-Hermann LEUGERS, Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus vor 1914, in: Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Beiträge zur historischen Friedensforschung, hg. v. Jost DÜLFFER u. Karl HOLL, Göttingen 1986, 56–73, 67; zum Ersten Weltkrieg Heinrich MISSALLA, »Gott mit uns«. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968, 52ff., 63ff. – Wilhelm PRESSEL, Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands (Arbeiten zur Pastoraltheologie 5), Göttingen 1967, 141ff., 177ff. – Aribert REIMANN, Der große Krieg der Sprachen. Untersuchungen zur historischen Semantik in Deutschland und England zur Zeit des Ersten Weltkriegs (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte N.F. 12), Essen 2000, 99ff.

werfen, und durch wahre Bußfertigkeit der Erbarmung und Begnadigung würdig machen⁶. Das bezog sich zu Kriegsbeginn prinzipiell auf alle Menschen, also auch und vor allem auf die Deutschen, die durch die Entfremdung von der Kirche schwere Schuld auf sich geladen hätten. Auch der protestantische General-Superintendent Büchsel mahnte: *Wir dürfen nicht übersehen, daß wir des Herrn Züchtigungen und Strafen reichlich verdient haben [...] Darum wollen wir uns mit unsern Gemeinden demüthigen vor dem Herrn und in aufrichtiger Buße um Barmherzigkeit und Gnade flehen*⁷.

In der liberalen Presse stießen die Bußrufe der Kirchen schon seit Kriegsbeginn auf Widerstand⁸. Sie erkannte darin einen Verrat am Vaterland, da die Kriegsbereitschaft der eigenen Soldaten durch die Rede von der Züchtigung Gottes gefährlich beeinträchtigt werde. Gegen einige Bußprediger wurden denn auch Untersuchungen wegen unpatriotischer Äußerungen eingeleitet⁹. Diese Auseinandersetzungen mögen dazu beigetragen haben, dass sich der Dreischritt von Strafe, Buße und Gnade im Kriegsverlauf auflöste. Die meisten kirchlichen Zeitschriften bezogen die göttliche Strafe in zunehmendem Maße allein auf die Franzosen, und auch für die katholischen Bischöfe war Gott offensichtlich *mit den deutschen Waffen*¹⁰, und wenn sein Gericht nur noch den Franzosen galt, dann waren die Deutschen nicht Opfer, sondern Werkzeuge seiner Züchtigung¹¹.

Bei den Feldgeistlichen beharrten am stärksten katholische und lutherische Feldgeistliche auf der Interpretation des Krieges als Gottesgericht *über die Deutschen*, und dies in erster Linie in den Feldpredigten, in denen der Aufruf zur Buße einem traditionellen homiletischen Muster entsprach. Der hannoverische Lazarettprediger Meyer versicherte seinem Konsistorium, dass er in den Predigten *den Bußton fleißig anschlage*¹², und der bayerische Feldkaplan Georg Groß schloss noch zu Neujahr 1871, als sich der deutsche Sieg bereits abgezeichnet hatte, eine Soldatenpredigt mit einem Gebet, in dem er auf die deutschen Kriegsoffer verwies und daraus folgerte: *Schwer lag Deine züchtigende Hand nicht nur auf dem Volke unseres Feindes, sondern auch auf unserem Volke, das viele seiner Kinder, viele seiner besten Söhne verloren hat*¹³.

6 Erlass v. 4.8.1870 (Sammlung der Verordnungen und Ausschreiben für die Seelsorger des Bisthums Speyer, 6. Heft, 635).

7 Hirtenbrief v. 26.7.1870, abgedruckt in: Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung) v. 7.8.1870, Beilage.

8 Das Märkische Kirchenblatt v. 27.8.1870, 273–275, zitiert solche Artikel aus der Vossischen Volkszeitung Nr. 187 und der Staatsbürger-Zeitung Nr. 211.

9 Zur »Pastorenhetze« in den 1866 von Preußen annektierten Provinzen Paul PIECHOWSKI, Die Kriegspredigt von 1870/71, Leipzig 1917, 49ff.

10 Diese Formulierung findet sich häufig in den späteren Hirtenbriefen und kirchlichen Erlassen: Hirtenbrief München-Freising v. 6.2.1871 (Pastoralblatt für die Erzdiözese München-Freising v. 9.2.1871, 34–36, 34); Hirtenbrief Eichstätt v. Oktober 1870 (Pastoralblatt des Bisthums Eichstätt v. 20.10.1870, 165–167, 165); Erlass EBO Regensburg v. 28.2.1871 (Oberhirtliches Verordnungsblatt für das Bisthum Regensburg, Jg. 1871, 15f.); Hirtenbrief Köln v. 30.1.1871 (Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln v. 15.2.1871, 17–25, 22).

11 Dieser weit verbreitete Topos findet sich konfessionsübergreifend beispielsweise in: Hirtenbrief Köln v. 30.1.1871 (Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln v. 15.2.1871, 17–25, 24); Die katholische Bewegung in unseren Tagen, Jg.1871, 234; »Ernste Worte zu ernster Zeit«, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung v. 7.10.1870, Sp. 733–736, 733; »Eine große Zeit«, in: Der Christen-Bote v. 18.9.1870, 275f.; »Paris und Rom«, in: Süddeutsches evangelisch-protestantisches Wochenblatt, 229f.

12 Bericht: Meyer (Hitzacker) v. 22.11.1870, 39 (LKA Hannover, A 10 Gen II Nr. 83).

13 Georg GROSS, Vier Soldaten-Predigten, gehalten in Frankreich, Kempten 1871, 16.

Ansonsten trat diese zentrale religiöse Kriegsdeutung bei den meisten Feldgeistlichen rasch in den Hintergrund. Die Kritik an der angeblich subversiven Wirkung der Bußpredigten wird im Militär nicht folgenlos geblieben sein. Nicht mehr zur Buße, sondern zur Demut angesichts der empfangenen göttlichen Gnade riefen die Feldgeistlichen nun die Soldaten auf. Sie sollten die Niederlage Frankreichs als Mahnung zu einem gottesfürchtigen Leben auffassen, um einem ähnlichen Schicksal zu entgehen: *Sind wir denn so sicher, daß dieses Gottesgericht, dessen Werkzeuge wir heute sind, nicht morgen vernichtend über uns hereinbrechen? Statt zu richten, sollten wir mit tiefem Ernste bedenken, daß diese ernste Zeit vor allem uns selbst zur Reinigung und Läuterung dienen soll*¹⁴.

Damit bezog sich auch bei den Feldgeistlichen das Strafgericht Gottes nur noch auf Frankreich, während die Deutschen alleine die göttliche Gnade empfangen. Das Gottesgericht war nach ihrer Ansicht mit allen Sinnen körperlich zu erfahren. Damit geriet der Krieg geradezu zur Offenbarung Gottes, zum Beweis seiner Existenz¹⁵. Gottes Wirken im Krieg wurde dabei nicht nur kollektiv, sondern auch ganz individuell als Schutz für den einzelnen Soldaten vorgestellt, wie es der oft zitierte Psalm 91 versprach. Dort heißt es: *Ob tausend fallen zu deiner Seite und zehntausend zu deiner Rechten, so wird es doch dich nicht treffen*. Wengleich sich diese Verheißung vieltausendfach nicht erfüllte, geriet sie nicht ins Wanken, und selbst die Toten wurden als Zeugen der göttlichen Hilfe in Beschlag genommen¹⁶.

Wie es die Armeeführung von ihnen erwartete, duldeten die Feldgeistlichen keinen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Krieg und Christentum, im Gegenteil: Gerade der gute Christ besaß ihrer Meinung nach die notwendigen soldatischen Tugenden. Schon Martin Luther hatte in seiner viel besprochenen Schrift *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* das persönliche Gewissen der Soldaten entlastet, da sie ein *göttlich Amt* ausübten. Die Verantwortung für die Rechtmäßigkeit eines Krieges liege allein bei der gottgewollten Obrigkeit, in deren Händen der Krieg seine heilsame Wirkung entfaltete¹⁷. Von Luthers »göttlich Amt« des Soldatenstandes war es nur ein kleiner Schritt zum *heiligen Beruf*¹⁸, und von dort war man schnell beim *heiligen Krieg*. Was darunter genau zu verstehen war, wurde nicht näher ausgeführt. Der Begriff fügte den sonstigen säkularen und religiösen Kriegslegitimationen nichts essentiell Neues hinzu, was seiner Omnipräsenz jedoch keinen Abbruch tat¹⁹. Ob in Bewerbungsschreiben, Berichten, Feldpredigten oder Kriegserinnerungen – der *heilige Krieg* begegnet auf Schritt und Tritt²⁰, allerdings nicht bei beiden Konfessionen: Die Allgegenwart des *heiligen*

14 So der württembergische Feldprediger Heinrich Adolf KÖSTLIN, *Aus ernsten Tagen. Eine Reihe Feldpredigten gehalten im Jahre 1870 und 1871*, Stuttgart und Leipzig 1871, 39 (Feldpredigt v. 6.11.1870, Hervorhebung im Original).

15 RAK, *Krieg* (wie Anm. 1), 153–155.

16 Ebd., 155.

17 Ebd., 163f.

18 »Bilder aus einer friedlichen Heerfahrt«, in: *Hannoversches Sonntagsblatt* v. 4.9.1870, 200.

19 Die *Kriegslyrik* von 1870/71 kopierte zwar das religiöse Pathos der Gedichte aus den »Befreiungskriegen«, doch Begriffe wie »heilig« oder selbst »Gott« waren meist nur noch »formelhafte Versatzstücke im sonst profanen Kontext« und hatten ihre ursprüngliche Bedeutungen verloren. (Hasko ZIMMER, *Auf dem Altar des Vaterlandes. Religion und Patriotismus in der deutschen Kriegslyrik des 19. Jahrhunderts* [Germanistik 3], Darmstadt 1971, 86, 123ff.). Zum »heiligen Krieg« in der evangelischen Kriegspredigt der Heimat: PIECHOWSKI, *Kriegspredigt* (wie Anm. 9), 98.

20 RAK, *Krieg* (wie Anm. 1), 166.

Krieges gilt nur für die evangelische Seite. An einer einzigen Stelle sprach ein katholischer Feldgeistlicher vom *heiligsten Kampf*, und zwar in einer Feldpredigt²¹.

In den Reden vor den Soldaten erlaubten die Priester am ehesten das Einschließen protestantischer Mehrheitsdeutungen, und diese Predigten boten ihnen zugleich die unmittelbarste Möglichkeit, zum Kriegsgeschehen beizutragen. Denn der Fixpunkt der Feldpredigten war die Förderung der soldatischen Kriegsbereitschaft, und zwar bei katholischen wie protestantischen Predigten gleichermaßen. Dafür nahmen die Geistlichen Bibelworte zur Hand, die entgegen ihrer theologisch korrekten Bedeutung in wohl beabsichtigter Missverständlichkeit den Tod auf dem Schlachtfeld selig sprachen und den Gefallenen das ewige Leben verhiessen. An einem Beispiel wird virulent, wie »pragmatisch« die Vorgaben der Heiligen Schrift im Feld Anwendung fanden. Es ist ein Wort aus der Offenbarung des Johannes (2,10): »Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben.« Diese Bibelstelle wird in den Feldpredigten wohl am häufigsten zitiert²².

Worin gründete die Prominenz dieses Spruchs? Das Motiv des Todes, der im Feldzug stets präsent war, verband sich mit der Verheißung des ewigen Lebens. Gerade in Grabreden wurde daher gern auf den trostspendenden Vers zurückgegriffen. Doch ebenso wie auf die Verstorbenen richtete sich der Blick zukunftsweisend auf die Überlebenden, schließlich hatte das »Sei getreu bis in den Tod« im Wortsinn appellativen Charakter. Ein Divisionspfarrer verband beide Aspekte, wenn er den Spruch in Grabreden anwandte als *ein Trostwort über unsre Todten, eine Mahnung für uns, die Ueberlebenden, getrost weiter zu ziehen in den heiligen Krieg*²³. Wem sollte aber die Treue bis in den Tod gelten – Gott, dem König, dem Vaterland? Theologisch korrekt bezog sich die Verheißung des ewigen Lebens nur auf die, die im Glauben an Gott gestorben waren, darüber waren sich die Feldgeistlichen aller Konfessionen grundsätzlich einig. Diese Genauigkeit findet sich jedoch in der Regel nur bei Erörterungen in Berichten und Kriegserinnerungen, kaum in Feldpredigten. Die Soldaten zeigten wenig Interesse an solchen theologischen Spitzfindigkeiten, wie ein Divisionspfarrer verständnisvoll registrierte: *Es ist wahrlich nicht immer, am wenigsten in den ergreifenden Augenblicken an den Gräbern der Gefallenen, Lauheit und Gleichgiltigkeit in religiösen Dingen [...], wenn da über dem was die kameradschaftliche Liebe wünscht, für einen Augenblick vergessen wird, woran die Erfüllung dieses Wunsches von der ewigen Liebe geknüpft ist*²⁴.

Es scheint, dass die Feldgeistlichen hier bewusst einen weiten Interpretationsspielraum offen ließen, ja dass die Möglichkeit einer theologisch unkorrekten Deutung zur Beliebtheit des Bibelzitats erst wesentlich beitrug. Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf die Sakralisierung der Nation in der Extremsituation Krieg. Friedrich Wilhelm Graf vermutet eine der entscheidenden Ursachen für dieses Phänomen im »Ritenmonopol«, das die Kirchen auch in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft wahren konnten.

21 GROSS, Soldaten-Predigten (wie Anm. 13), 3 (Predigt v. 21.8.1870).

22 Auch zum Folgenden RAK, Krieg (wie Anm. 1), 180–185.

23 Bericht Theodor Jordan, in: Bernhard ROGGE, Die Evangelischen Feld- und Lazareth-Geistlichen der Königl. Preussischen Armee im Feldzuge von 1870/71. Nach eigenen Erlebnissen und amtlichen Berichten, Berlin 1872, Abt. 1, 83, und Theodor JORDAN, Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein! Gedenkblätter aus der Geschichte der zweiten Garde-Infanterie-Division während des Feldzuges 1870–71, Berlin 1871, 24.

24 Carl MOSHAGEN, Bei der Garde-Landwehr-Division! Gott zum Ruhm, den Kameraden zum Gruß! Eindrücke und Erfahrungen aus dem deutsch-französischen Kriege 1870–71, Lüdenscheid 1872, 52.

Die Geistlichen waren für die Beerdigungen zuständig und an den Gräbern gezwungen, den Tod der ›Gefallenen‹ sinnhaft zu deuten. Graf: »Unausweichlich mußten sie zum Kriege und zur Opferbereitschaft der Soldaten Stellung nehmen. Dies verstärkte Tendenzen, christliche Sprachmuster zugunsten der Rechtfertigung des Krieges zu reformulieren [...] und beispielsweise das Opfer des Gefallenen nach Analogie des Opfertodes Jesu von Nazareth in Erlösungsmetaphern zu deuten«²⁵.

Dabei wussten die Feldgeistlichen genau, wie ihr oft zitiertes Bibelwort von den Soldaten verstanden wurde. Nach Auskunft des evangelischen Lazarettoberpfarrers Gottthelf Huyssen war die Vorstellung in der Armee weit verbreitet, dass in den Himmel komme, wer in der Schlacht stirbt. Er lehnte dies in seinen Feldzugserinnerungen als Aberglauben ab, stellte dort aber doch ein Gedicht voran, das die *Treue bis in den Tod* in verschiedenen Spielarten variierte. Ein Vers lautete: *Die treu erfüllt in Gottes Namen / Die Pflicht dem Volk und Vaterland, / Als auf des Königs Ruf sie kamen, / Die steh'n am Thron zur rechten Hand*²⁶. Das war doch zumindest missverständlich, und genau diese Zweideutigkeit wurde von den Feldgeistlichen bewusst in Kauf genommen. Denn wie gesagt: Für das Militär war der Hauptzweck ihrer Anwesenheit, dass die Feldgeistlichen die Soldaten zur treuen Pflichterfüllung anhielten.

Soldatenbilder

Was schrieben die Feldgeistlichen von den Soldaten, die sie im Feindesland betreuten? In den Schilderungen überragte ein Motiv alle anderen: die tiefe Religiosität der deutschen Soldaten²⁷. Hier waren die Pfarrer als Experten in Sachen Frömmigkeit gefragte Berichterstatter und glaubhafte Zeugen. Bereitwillig befriedigten sie diese Nachfrage der deutschen Zeitungen, auch wenn ihre vorgeblich authentischen Erfahrungen manchmal nur auf Gehörtem oder Gelesenem beruhten. Als Zeugen für die Religiosität der deutschen Truppen beriefen sie sich gerne auf das Urteil der Franzosen, vor allem das der französischen Priester. Der Bericht von Jakob Gratzmeier, einem katholischen Feldgeistlichen aus Bayern, kann für viele andere stehen: *Die Franzosen erbauten sich an diesen katholischen Bayern, die jeden Sonntag so zahlreich zur Kirche kamen, das Wort Gottes anhörten und die heil. Sakramente empfangen. [...] Ein alter Mann sagte: Jetzt nimmt mich's nicht mehr Wunder, daß die Deutschen immer siegen. Um 7 Uhr Morgens*

25 Friedrich Wilhelm GRAF, Die Nation – von Gott »erfunden«? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, hg. v. Gerd KRUMEICH u. Hartmut LEHMANN (VMPiG 162), Göttingen 2000, 285–317, 310. Vgl. Hildegard CANKI-LINDEMAIER, Opfer. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Nutzbarkeit eines religiösen Ausdrucks, in: Der Krieg in den Köpfen. Beiträge zum Tübinger Friedenskongreß ›Krieg – Kultur – Wissenschaft‹, hg. v. Hans-Joachim ALTHAUS u.a., Tübingen 1988, 109–120.

26 Gotthelf HUYSEN, Bilder aus dem Kriegsleben eines Militär-Geistlichen. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des deutsch-französischen Krieges von 1870 und 71, Kreuznach 1872, V und 141. Der bayerische Feldkaplan Gross wandelte zum Ausklang einer Feldpredigt die Schlussverse eines Soldatenliedes (*Und wer den Tod im heil'gen Kampfe fand, / Ruht auch in fremder Erd' im Vaterland.*) in diesem Sinne ab: *Ich aber möchte sagen: ›Und wer den Tod im heil'gen Kampfe fand, / Der findet wohl dort oben sein wahres Heimathsland.‹* (Gross, Soldaten-Predigten [wie Anm. 13], 5 [Predigt v. 21.8.1870]). Auch in dieser Hinsicht stehen die katholischen Feldpredigten den evangelischen also wenig nach.

27 Vgl. auch zum Folgenden RAK, Krieg (wie Anm. 1), 97–105.

ist schon alles blau in unserer Kirche [blau bezieht sich auf die bayerischen Uniformen, C.R.]. Die Bayern beten, von unseren Soldaten sahen wir das nicht. – Ein Jesuit predigte am Sonntag Abends über den Unglauben des französischen Volkes. ›Seht die Bayern, bewundert sie, ahmt sie nach [...]›.²⁸

Ursprünglich hatte Gratzmeier den Dienstbericht an den Münchener Erzbischof gesandt. Dieser veröffentlichte den Bericht im *Pastoralblatt*. Von dort kopierte ihn zwei Tage später der *Bayerische Kurier*. Inzwischen hatte Gratzmeier einen fast gleich lautenden Bericht an die *Augsburger Postzeitung* geschickt, den dann – weil er das Lob ausdrücklich auf sämtliche deutsche Soldaten ausweitete – schließlich sogar die preußische *Kreuzzeitung* zitierte²⁹. Diese enorme Pressekarriere zeigt: Wenn eine Geschichte die Nachfrage des Publikums bzw. der Redaktionen gut befriedigte, stand einer raschen Verbreitung nichts im Wege. So stützten einige wenige selektiv ausgewählte Anekdoten der Kriegsteilnehmer mit ihrer vorgeblichen Authentizität Positionen in den öffentlichen Diskursen.

Wenig zu lesen war in den Zeitungen hingegen von der teils harschen Kritik der Feldgeistlichen am deutschen Militär. Sie beklagten vehement die mangelnde Unterstützung durch die Offiziere, Ausschreitungen deutscher Soldaten gegen Zivilisten, sittliche Verfehlungen und nachlassenden religiösen Eifer³⁰. Auch dies gehörte zu den Kriegserfahrungen der Feldgeistlichen, und der Blick auf die jeweiligen Kommunikationszusammenhänge, in denen Lob oder Kritik geäußert wurde, ordnet die scheinbaren Widersprüche. Kritisch gehalten waren überwiegend die Felddienstberichte an die Kirchenleitungen, wobei die kirchliche Zensur bei der Weitergabe der Berichte an die Presse meist dafür sorgte, dass solche Töne nicht an die Öffentlichkeit drangen. Fanden kritische Passagen gelegentlich doch den Weg in Zeitungen, so wurde dieses Urteil später von den Feldgeistlichen selbst häufig abgemildert oder zurückgenommen, was sich gut an solchen Fällen nachweisen lässt, in denen sie Texte aus der Kriegszeit für spätere Erinnerungsschriften übernahmen.

Diese Prozesse von Zensur und Deutungswandel trugen gewiss zur Militarisierung der Gesellschaft im Kaiserreich bei, denn mit den negativen Erfahrungen der Feldgeistlichen blieb ein wesentliches kritisches Potenzial in der öffentlichen Wahrnehmung ausgeblendet. Ein Grund für die Zurückhaltung ist auch im Schutz des eigenen Prestiges zu sehen: Wollten sie ihren eigenen Beitrag am siegreichen Krieg nicht in Frage stellen, dann mussten die Feldgeistlichen die Rolle des Militärs akzeptieren, das als Begründer des einigen Nationalstaats gefeiert wurde.

Darüber hinaus bemühten sich die Feldgeistlichen nach 1871 aktiv, die Reputation des Militärs aufzuwerten. Anlass dafür boten Gedenkveranstaltungen, Fahnenweihen oder Veteranenfeste, bei denen gerne ehemalige Feldgeistliche als Redner eingeladen wurden. Ihre Erfahrungen aus der *großen Zeit* sollten für die kommenden Generationen bewahrt bleiben, wenn die jungen Soldaten auf's Neue ins Feld ziehen würden, möglicherweise – das war bereits die Erwartung der Zeitgenossen – wieder gegen den *Erbfeind*.

28 *Augsburger Postzeitung* v. 22.10.1870, 1990f.

29 Bericht vom 22.9.1870 in: *Pastoralblatt für die Erzdiözese München-Freising* v. 20.10.1870, 198, und in *Bayerischer Kurier* v. 22.10.1870, 2981f. – Bericht v. 17.10.1870: *Augsburger Postzeitung* v. 22.10.1870, 1990f.; *Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung)* Nr. 265 v. 12.11.1870 (Beilage).

30 Auch zum Folgenden RAK, *Krieg* (wie Anm. 1), 108–133.

Frankreich

Die nationalen Feindstereotypen, die 1870/71 unter den Feldgeistlichen kursierten, sind in den Grundzügen dieselben, die schon in den so genannten ›Befreiungskriegen‹ propagiert wurden³¹. Sie schrieben dem französischen ›Volkscharakter‹ einen übertriebenen Sinn für Äußerlichkeiten, Überheblichkeit und mangelnde moralische Ernsthaftigkeit zu. Für die Feldgeistlichen wog der angebliche sittlich-religiöse Verfall Frankreichs besonders schwer, ein Deutungsmuster, dessen Bekanntheit ebenfalls schon von den Kriegen gegen den ersten Napoleon herrührte. Prostitution und öffentliche Präsentation ›obszöner‹ Motive standen ebenso im Kreuzfeuer der Kritik wie das allzu lebhaft sexuelle ›Normalverhalten‹ der Franzosen, das die Familienbande zerstörte und die französischen Männer auch körperlich degenerierte. Jedenfalls war sich der württembergische Feldkaplan Herzer sicher: *Es ist ganz die französische Ungenirtheit, die auf diesem Gebiete groß ist, sich überall breit macht und die vielen kraft- und saftlosen Gestalten unter der jungen Männerwelt erklärlich finden lässt*³².

Die Schuld am sittlichen Niedergang wiesen sie auch den französischen Frauen und ihrem *törichten Streben* nach Emanzipation zu³³. Der preußische Feldprediger Otto Spreer erinnerte sich an einen aufgegriffenen Franc-tireur-Offizier in weiblicher Gesellschaft und ließ in seiner Erzählung die deutsche Armee auch den Kampf um kulturelle Symbole – hier die Kleidung der Geschlechter – gewinnen: *Neben ihm ritt in Männertracht phantastisch gekleidet und nach Männerart reitend, seine Freundin. Als sie vor den General gebracht wurde, schnaubte er sie an: ›Vor allem, Madame, erscheinen Sie vor mir in anständiger Kleidung!‹ Die Schöne schlich beschämt hinaus und ließ sich von der Wirtin Frauenkleidung geben*³⁴. Gegen die Verunsicherungen der Moderne, als die die Emanzipation der französischen Frauen erlebt wurde, boten die deutschen Pflegerinnen Halt, die mit Fleiß und Diensteifer den Platz ausfüllten, der ihnen nach Ansicht der Feldgeistlichen zustand.

Wie weit der religiöse Verfall im Feindesland bereits fortgeschritten war, bezeugten den Feldgeistlichen an den Sonntagen leere Kirchen und auf den Feldern arbeitende Männer. Damit wurde ein greller Kontrast zu der oft bekundeten Religiosität der deutschen Soldaten gesetzt und eine plausible Erklärung geboten, warum sich Gott auf die Seite der Deutschen stellte. Zudem sprachen die Feldgeistlichen den Franzosen jegliche Bereitschaft zur Besserung ab, womit ihnen gemäß dem traditionellen Dreischritt von Strafe, Buße und Gnade die Gnade verschlossen blieb. In diesen Diagnosen waren sich katholische und evangelische Feldgeistliche grundsätzlich einig. Doch bei näherer Betrachtung löst sich diese Gemeinsamkeit im Kern des Deutungsmusters schnell auf in die konfessionsspezifischen Interessen, die daran anschlossen.

Die katholische Argumentationslinie verlief (in groben Zügen) folgendermaßen³⁵: Das französische Volk war der Kirche so entfremdet, dass es den Namen *katholisch* nicht mehr verdiente. Der preußische Divisionspfarrer Lünemann musste nach seinen

31 Vgl. ebd., 216–240.

32 Bericht Herzer an das BO Rottenburg v. 11.4.1871 (DAR G.1.1.–A19.1a), Hervorhebung im Original.

33 Heinrich BAUER, Erinnerungen eines Feldgeistlichen aus den badischen Feldlazarethen im Kriege 1870–71, Heidelberg 1872, 100.

34 [Otto] SPREER, Kriegserinnerungen eines alten Feldpredigers aus dem Kriege 1870/71, Berlin 1907, 17.

35 RAK, Krieg (wie Anm. 1), 240–246.

Erfahrungen im Feindesland *staunen, wenn man dieses Land katholisch und die Hauptstütze der Kirche nennt*³⁶. Die Priester nahmen sie allerdings von dieser Kritik aus. Ein bayerischer Feldkaplan: *Es ist ein ausgezeichneter Clerus, den ich [...] kennen zu lernen Gelegenheit hatte; allein die guten Seelsorger haben wenig gute Parochianen*³⁷. Der französische Klerus stimmte gar selbst in die Klage über seine Gemeinden mit ein, darauf beriefen sich die deutschen Feldgeistlichen regelmäßig. So brachten sie die französischen Amtsbrüder auf ihre Seite, der Anspruch des katholischen Universalismus blieb gewahrt. Nun führten die Deutschen nicht Krieg gegen ein katholisches Volk, sondern einen Feldzug für den Aufschwung des Katholizismus im degenerierten Feindesland, den auch die französischen Geistlichen begrüßen mussten. Selbst die Gefangenschaft erreichte den Unterlegenen deshalb zum Heil, und ein Feldpriester erwartete, *daß jene französischen Gefangenen in Deutschland für die Bekehrung Frankreichs von der Vorsehung mit einer ganz besonderen Mission betraut worden seien*³⁸. In der Rückkehr zur katholischen Kirche, zu der die frommen deutschen Soldaten den Franzosen den Weg wiesen, sahen die Priester das einzige Rezept zur Besserung jenes Volkes, das den ›Irrlehren‹ des Liberalismus und der Revolution verfallen war.

Demgegenüber die Schilderungen der evangelischen Feldgeistlichen³⁹: Sie führten den religiösen Niedergang Frankreichs auf den schädlichen Einfluss der römischen Kirche und ihrer Priester zurück, die die religiösen Bedürfnisse der Menschen nicht befriedigen könnten und deshalb einerseits die Abwendung von der Kirche, andererseits frömmelnden Aberglauben und bloße Schauspielerei ohne tieferen sittlichen Gehalt begünstigten. Ein preußischer Feldprediger: *Auf die Gefahr hin, ein protestantischer Fanatiker gescholten zu werden, muß ich meine Ueberzeugung aussprechen: die Wunde, an der die von Gott so reich begabte, ursprünglich so ritterliche, französische Nation verblutet, ist: Rom. [...] Rom hat vor allen Dingen dieses Lügengewebe geboren, welches gegenwärtig das schöne Frankreich in einen Sumpf verwandelt*⁴⁰.

Ihr Therapieangebot lief dem der katholischen Feldgeistlichen folglich genau entgegen: Nur die Ausbreitung des Protestantismus konnte das ›versumpfte‹ Volk wieder in

36 Bericht Theodor Lünemann an den preußischen Feldprobst v. 19.5.1871 (BA/MA Freiburg, PH 32/153, 212).

37 Bericht Constantin Pröll an das BO Eichstätt v. 9.2.1871 (Diözesanarchiv Eichstätt, Bischofsarchiv, Feldkapläne).

38 »Keime aus blutiger Saat«, in: Die katholische Bewegung in unseren Tagen, Heft 5/1871, 240.

39 RAK, Krieg (wie Anm. 1), 246–255.

40 Bernhard LOHMANN, Ethische Studien aus Frankreich, Wiesbaden 1872, 34. (Hervorhebung im Original). Auf der Oktoberversammlung 1871 dozierte Emil Frommel: *Offenbar ist in diesem Kriege geworden, wohin Rom seine Völker bringt. Es erzieht sie weder zur Freiheit, noch zu einer tieferen Sittlichkeit, nicht einmal zur Religiosität, sondern durch den Jesuitismus zur Heuchelei, zur völligen Stumpfheit, ja bis zum glühendsten Hasse gegen alle Religion.* (Emil FROMMEL, Für Thron und Altar. Reden in Kriegs- und Friedenszeiten, hg. v. J. KESSLER [Frommel-Gedenkwerk 4], Berlin 1901, 119). Zur konfessionellen Aufladung des Feindbildes in den Kriegspredigten der Heimat PIECHOWSKI, Kriegspredigt (wie Anm. 13), 58. – Karl HAMMER, Der Deutsch-Französische Krieg 1870/71 in der Verkündigung evangelischer Theologen in Deutschland, in: Kirche zwischen Krieg und Frieden: 1870–1914–1939 (Tagungsprotokoll Evangelische Akademie Hofgeismar 1983), 3–18, 10f. – Arlie J. HOOVER, The Gospel of Nationalism. German Patriotic Preaching from Napoleon to Versailles, Stuttgart 1986, 40f. – Günter BRAKELMANN, Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus, in: Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, hg. v. Wolfgang HUBER u. Johannes SCHWERTFEGGER (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 31), Stuttgart 1976, 293–320, 303ff.

die lichten Höhen des wahren christlichen Glaubens zurückführen. In historischen Argumentationen erhielten diese Motive ihre Unterfütterung. Demnach erhielt Frankreich nun die späte göttliche Strafe für die Vergehen der Bartholomäusnacht und die jahrhundertelange ›Malträtierung‹ der Protestanten.

Die Erwartung der deutschen Prediger an eine nationenübergreifende konfessionelle Gemeinschaft mit den französischen Protestanten wurde allerdings enttäuscht⁴¹. Eine vergleichbare Solidarität wie zwischen den katholischen Priestern scheiterte daran, dass die evangelischen Brüder in Frankreich an der unbedingten Loyalität zu ihrer Nation festhielten, dass sie die Deutschen nicht als Befreier aus der katholischen Knechtschaft begrüßten, sondern als Eroberer und Besatzer ablehnten, auch wenn diese derselben Konfession angehörten. Eine konfessionelle Solidarität über die gemeinsame Feindschaft zu den Katholiken ließ sich so nicht herstellen, und die konfessionelle Ausdeutung des Krieges, die für die deutschen Prediger so gut mit der nationalen zusammenging, erhielt durch die Verweigerung der französischen Protestanten einen blinden Fleck.

Deutschland

Wie stellte sich diese nationale Ausdeutung des Krieges dar? Die nationalen Selbstbilder der Deutschen im Krieg von 1870/71 lassen sich zunächst weitgehend als Gegenbegriffe zu den Stereotypen über das französische Volk erschließen. Demut–Hochmut, Treue–Verrat, Sittlichkeit–Unzucht, Frömmigkeit–Unglauben, Disziplin–Ungehorsam: Diese Gegensatzpaare sind bereits aus der Zeit der ›Befreiungskriege‹ bekannt, und daran knüpften die Feldgeistlichen bewusst an.

Widersprechende Befunde – also das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, die zu Kriegsbeginn noch zur Erklärung des Gottesgerichtes herangezogen worden war, ebenso wie der gesamte Komplex von Verfehlungen, die die Feldgeistlichen den deutschen Soldaten anlasteten – wurden diskursiv über das Schlagwort vom ›inneren Franzosentum‹ der Verantwortung des Feindes zugewiesen. Damit war der Weg geebnet für die heilsgeschichtliche Deutung einer von Gott dem auserwählten deutschen Volk aufgetragenen Mission. Sie ging allerdings nicht in reiner Machtpolitik auf, sondern sollte ihren Endzweck in der Ausbreitung des Christentums unter den Völkern finden. Die Gleichsetzung der Deutschen mit dem Volk Israel, die Vorstellung einer göttlichen Mission, die die Nation im Kampf gegen Frankreich zu erfüllen habe, machte die politische Gegnerschaft zu einer existenziellen Feindschaft, die mit traditionellen diplomatischen Mitteln kaum mehr einzugrenzen war. Vorbehalte gegen einen solchen ›nationalen Pharisäismus‹ wurden im evangelischen Spektrum allenfalls in lutherischen und orthodoxen Blättern zu Protokoll gegeben⁴².

Für die protestantischen Feldgeistlichen bedeutete die Mission zur Ausbreitung des Christentums: die Ausbreitung des *protestantischen* Christentums über die Länder der Erde, zum naheliegenden Anfang über Frankreich. Denn ebenso wie sie den Niedergang Frankreichs auf den verderblichen Einfluss der römisch-katholischen Kirche zurückführten, erklärten die Feldprediger die deutsche Überlegenheit aus dem segensreichen Einfluss des Protestantismus. Selbst das vordergründige Bemühen um eine gerechte Würdigung des Kriegsgegners führte sie immer wieder zum heilbringenden deutschen Protestantismus zurück: *Fern bleibe uns der engherzige Patriotismus des Insulaners, der*

41 RAK, Krieg (wie Anm. 1), 255–264.

42 Ebd., 281–288.

*alles Fremde hochmüthig verachtet und in den Schranken der eigenen Begabung die Grenzen der Menschheit findet. Die echte Humanität ist auf deutschem Boden, unter der Sonne des evangelischen Protestantismus erwachsen: halten wir sie heilig!*⁴³

Deutsch und protestantisch wurden da weitgehend kongruent, was die deutschen Katholiken zwangsläufig als gleichberechtigte Teilhaber an der Nation ausschloss. Diese Deutung, die schon vor 1870 im Kulturprotestantismus ein lautes Sprachrohr fand, geriet während des Krieges gegen den katholischen Nachbarn zur gemein-protestantischen Gewissheit.

Flankiert wurden diese Deutungen von einer Geschichtsteologie, der zufolge Preußen nie etwas anderes im Sinn hatte, als seine nationale Mission zum Wohle Deutschlands zu erfüllen⁴⁴. Dieser preußischen Geschichtsperspektive schlossen sich selbst die evangelischen Feldgeistlichen aus Süddeutschland vorbehaltlos an. Der schwäbische Feldprediger Köstlin betrieb die Borussifizierung der deutschen Geschichte in einer Weise, die an Selbstverleugnung grenzte. In seinem 1910 publizierten *Feldprediger-Tagebuch* beschrieb er eine Kaiserparade vor den württembergischen, bayerischen und sächsischen Soldaten: *An der Seite des greisen Heldenvaters reitet der blonde Heldenjüngling, der Kronprinz. [...] das waren seine Truppen, das waren die, welche so lang als Stiefkinder des Reichs nebendraußen gestanden waren*⁴⁵. Im Reich, das meinte also schon immer dort, wo Preußen war, und wer wie die Württemberger, Bayern und Sachsen 1866 auf der Gegenseite stand, befand sich *nebendraußen*.

Offensichtlich ist, wie mit dem Nationalkrieg gegen Frankreich der Nationalismus über seine ursprünglichen bürgerlich-liberalen Trägergruppen hinaus auch Eingang in den konservativen Protestantismus fand⁴⁶. Gewiss liegt der Nationalisierung des Konservatismus eine Vielzahl von Ursachen zugrunde, doch der Einfluss des Krieges sollte hierbei nicht unterschätzt werden. Den nationalistischen Entgleisungen der Kriegstheologie 1914–18 lässt sich kein scheinbar friedliches und durch theologische Wahrhaftigkeit immunisiertes Jahr 1870/71 gegenüberstellen, wie das in der Literatur gelegentlich geschieht. In der protestantischen Kriegstheologie von 1870/71 ist bereits vorzufinden, was Martin Greschat für die Kriegstheologie des Ersten Weltkrieges beschreibt: »Der Krieg [wurde] zum ›heiligen Krieg‹, Gott zum fraglosen Alliierten Deutschlands, ein nationaler Gott des Kampfes und der Schlachten. [...] alles das vollzog sich auf dem Hintergrund einer breiten Auflösung und Zerstörung der traditionellen orthodox-konservativen Auffassung vom Krieg als einer Strafe Gottes, die [...] noch 1870/71 vorgeherrscht hatte«⁴⁷.

Tatsächlich hat der Krieg gegen den *Erbfeind* schon 1870/71 einen nicht zu unterschätzenden Nationalisierungsschub im gesamten Protestantismus ausgelöst. Offenbar eignete sich der Nationalismus wie keine andere Ideologie, einen solchen Krieg zu legitimieren. Ob die vielbeschworene nationale Einigkeit auch tatsächlich umgesetzt wurde, steht auf einem anderen Blatt. Die gemeinsame nationalprotestantische Vorstellungswelt von Liberalen und Konservativen etablierte sich während der ›Reichsgründungskriege‹

43 LOHMANN, Studien (wie Anm. 40), 138f.

44 RAK, Krieg (wie Anm. 1), 290–310.

45 Heinrich KÖSTLIN, Aus meinem Feldpredigerleben. 1870–1871, in: Staatsanzeiger für Württemberg, Besondere Beilage, Nr.14–21, 1910, 313f.

46 Vgl. den Beitrag von Nikolaus BUSCHMANN in diesem Band. – RAK, Krieg (wie Anm. 1), 306–310.

47 Martin GRESCHAT, Krieg und Kriegsbereitschaft im deutschen Protestantismus, in: Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Beiträge zur historischen Friedensforschung, hg. v. Jost DÜLFFER u. Karl HOLL, Göttingen 1986, 33–55, 48f.

hauptsächlich durch die Abgrenzung von äußeren und inneren Feinden, und zu letzteren zählten vor allem die Katholiken.

Wie nationalistisch aber waren die Katholiken?⁴⁸ Der Blick ist hier durch die lückenhafte Quellenlage getrübt. Die wenigen veröffentlichten Feldpredigten lassen vermuten, dass viele Feldpriester den Soldaten gegenüber nicht weniger nationalistisch auftraten als ihre evangelischen Kollegen, etwa wenn der württembergische Feldkaplan Fridolin Hauschel die Gefallenen als *herrliche Blutzengen für die Macht und Größe Deutschlands* feierte⁴⁹. Wenn sie ihre Reden nicht häufiger publizierten, dann lag dies wohl auch daran, dass ihr »Kriegsnationalismus« vor den Bischöfen in der Heimat verborgen bleiben sollte, denn hier waren nationalistische Phrasen eindeutig von den innenpolitischen Gegnern besetzt und schon insofern verfänglich. So bat der eben zitierte Hauschel seinen Bischof bei der Übersendung der Feldpredigt *an das besagte Elaborat, das mitten im Kriegslärm entstanden ist, nicht den Maßstab kritischer Strenge, sondern christlicher Milde anlegen zu wollen*⁵⁰.

Nach dem Friedensschluss wurde den Feldpriestern das Bekenntnis zum Deutschen Reich durch den Kulturkampf nachhaltig erschwert, das kann gut an Veteranenpredigten nachverfolgt werden. Dort ließ sich die Erinnerung an die nationale Einmütigkeit im Feldzug immerhin für die eigene Kirche nutzen: Das erfolgreiche eintrachtige Zusammenstehen in der Gefahr wurde all jenen vorgehalten, die die innere Einheit der katholischen Kirche durch ihre Sympathien für die Altkatholiken gefährdeten: *Seht, wie Ihr einig waret im Kriege, so seid es auch im Frieden. Eure Fahne predigt Euch die Eintracht. Duldet keinen, der sie stören will. Ein hl. Schwur sei gethan, alle deutschen Brüder in Eintracht zu lieben, die Eintracht innerhalb der Kirche zu befördern und jeden Bruch zu legen, der das Feuer der Zwietracht ansacht und schürt*⁵¹.

Kritische Stimmen gegen die nationale Einigung in der »kleindeutsch-großpreußischen« Version von 1871 äußerten die katholischen Feldgeistlichen selten explizit. Am ehesten drückten die bayerischen Priester ihr Unbehagen aus. Johann Chrysostomus Stangl prophezeite in einem Brief an das *Straubinger Tagblatt* im Dezember 1870, noch vor der Reichsgründung: *Dieser Krieg hat politisch keine guten Folgen. Er vernichtet für einige Zeit die Freiheit in unserem deutschen Vaterlande und raubt dem bayerischen Lande seine Selbständigkeit*⁵². Zwei Jahre nach Kriegsende bilanzierte er: *Der Artikel machte damals großes Aufsehen. Eine große Zahl von Blättern hat ihn nachgedruckt. Die liberale Presse ermangelte nicht, mich ordentlich zu klopfen*⁵³. Aus entgegengesetzter Position wie seine kleindeutschen Gegner übernahm Stangl die Deutung von der preußischen Mission in Deutschland mitsamt ihrer konfessionellen Aufladung: Preußen habe freudig den französischen Fehdehandschuh aufgenommen, um durch den Krieg die Selbständigkeit der süddeutschen Staaten zu brechen und den Kampf gegen die Katholiken beginnen zu können. Der Schutz, den Preußen den Katholiken vor 1870 gewährt

48 Vgl. zum Folgenden RAK, Krieg (wie Anm. 1), 310–325.

49 Fridolin HAUSCHEL, Feld-Predigt, gehalten am Tage des Trauergottesdienstes für die am 30. November und 2. Dezember vor Paris gefallenen deutschen Krieger am 3. Adventssonntag, den 11. Dezember, in der Kirche zu Chennevières und Ormesson, Tübingen 1871, 6.

50 Bericht Fridolin Hauschel an das BO Rottenburg v. 3.2.1871 (DAR G.1.1.–A19.1a).

51 Der bayerische Feldpater Hermann KONEBERG, Friedensworte eines Feldkaplans an seine Kriegskameraden. Dargestellt in 12 Veteranen-Predigten, Augsburg 1873, 59 (Veteranenpredigt v. 21.7.1872).

52 Bericht v. 9.12.1870, in: *Straubinger Tagblatt* v. 16.12.1870, 1189 (Hervorhebungen im Original).

53 Chrysostomus STANGL, Kriegs- und Friedensbilder. Eine Erzählung für das katholische Volk, Regensburg 1873, 12f.

hatte, habe der *protestantischen Mission Preußens* widersprochen und deshalb dem Angriff auf die Selbständigkeit ihrer Kirche weichen müssen, wie er nun – 1873 – in vollem Gange war.

Bei aller Uneinheitlichkeit der Befunde wird deutlich, dass nicht von einem prinzipiellen Widerspruch zwischen Katholizismus und Nationalismus ausgegangen werden kann. Im Feld bedienten sich die Priester ebenso nationalistischer Argumentationen wie ihre protestantischen Kollegen. Nach 1871 war das für einige Jahre so nicht mehr möglich, bis nach dem Ende des Kulturkampfes und zu Beginn des Ersten Weltkrieges dann der Nationalismus auch in weite Kreise der katholischen Kirche einschoss, was sich auch in den Kriegserinnerungen der Feldpriester widerspiegelt.

Konfession

Die deutschen Katholiken konnten sich in die nationalprotestantischen Kriegsdeutungen vom Feldzug des überlegenen germanischen Protestantismus gegen den rückständigen romanischen Katholizismus kaum einfügen. Ihr Bekenntnis zur Kirche musste sie demnach in Widerspruch zur eigenen Nation bringen, und so ist es kein Wunder, dass sie von Beginn des Krieges an mit einer Vielzahl von Vorwürfen konfrontiert wurden, die allesamt ihren Patriotismus in Zweifel zogen und ihnen gar unterstellten, gemeinsame Sache mit dem Feind zu machen⁵⁴. Die Wurzeln dieser Auseinandersetzung sind außer in konfessionellen Gegensätzen im alten Streit zwischen Kleindeutschen und mehrheitlich großdeutsch orientierten Katholiken zu suchen, ebenso aber im Dauerkonflikt zwischen Liberalen und konservativen Katholiken. So haben es jedenfalls die betroffenen Priester in ihrem lokalen Raum interpretiert. Ob und wie weit die Vorwürfe den Tatsachen entsprachen, ist kaum zu überprüfen. Häufig erwiesen sie sich als Gerüchte, die vor allem deshalb so schnell von Mund zu Mund und von Blatt zu Blatt weitergetragen wurden, weil sie genau den Erwartungen entsprachen, die sich ein ›guter‹ Nationaler von den Katholiken machte. So meldete die *Union*, eine protestantische Zeitschrift aus Bayern, die preußische *Kreuzzeitung* habe geschrieben, die hessische *Mainzer Zeitung* habe berichtet, ein Priester habe in einer Predigt unter anderem gesagt: *Das Seelenheil verliere derjenige, der Preußen im Krieg unterstütze, denn dadurch werde dem Protestantismus Thür und Thor geöffnet*⁵⁵. Über die gemeinsame Gegnerschaft zu den Ultramontanen und den Austausch von Geschichten, die deren unpatriotische Gesinnung unter Beweis stellen sollten, ließ sich so die nationale Gemeinschaft unter protestantischen Vorzeichen herstellen. Zudem eigneten sich die Verdächtigungen hervorragend als Druckmittel in innenpolitischen Machtkämpfen zwischen Staat und Kirche oder Liberalen und Konservativen. Unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt mahnte diese von den Betroffenen so genannte *Katholikenhetze* deshalb die Bischöfe und ihren Klerus, sich nicht den Anschein einer unpatriotischen Gesinnung zu geben.

Die evangelischen Feldgeistlichen nahmen die Vorwürfe gegen die ›vaterlandslosen Ultramontanen‹ teilweise in ihre Schriften auf, dies allerdings nur in den ersten Jahren des Kulturkampfes unmittelbar nach dem Krieg. Gegen die katholischen Kollegen im Feld richteten sie sich jedoch zu keiner Zeit. Diese waren sich ihrerseits der Konflikte in der Heimat wohl bewusst. Sie verstanden ihren Felddienst auch als Beweis für den Pat-

54 RAK, Krieg (wie Anm. 1), 345–357.

55 »1866 und 1870«, in: *Union* v. 25.9.1870, 145–147, 146.

riotismus der Katholiken und waren sich sicher, dass ihre Arbeit auf den Schlachtfeldern und in den Lazaretten dieser Hetze den Boden entziehen werde⁵⁶.

Katholische Feldgeistliche waren es auch, die sich am stärksten darum bemühten, zu einer klaren Trennung zwischen den Konfessionen zu gelangen⁵⁷. Vor allem jene (vornehmlich bayerischen) Zivilgeistlichen, die mit den militärischen Gepflogenheiten nicht vertraut waren, lehnten etwa gemischtkonfessionelle Gottesdienste und Beerdigungen strikt ab. Die übrigen katholischen Feldgeistlichen fügten sich dem militärischen ›Korpsgeist‹, der jeden konfessionellen Streit in der Armee zu unterbinden suchte. So arbeiteten die Feldgeistlichen beider Konfessionen in der Mehrzahl erstaunlich eng zusammen, bedenkt man die hitzigen Debatten in der Heimat. Die großen Streitfragen – das Unfehlbarkeitsdogma und die bedrängte Lage des Papstes in Rom – blieben im Feld ausgeklammert. In der praktischen Arbeit fanden die Pfarrer zu einem äußerst harmonischen Miteinander, einige schlossen Freundschaften. Diese Harmonie bekamen auch die Soldaten zu spüren, denn viele Feldgeistliche setzten sich über so manche kirchliche Doktrin hinweg und betreuten katholische wie protestantische Soldaten gleichermaßen. Ihre konfessionelle Einigkeit demonstrierten sie ganz bewusst vor den Feinden, die merken sollten, dass nicht einmal bei den deutschen Geistlichen die konfessionelle Verschiedenheit die nationale Bruderschaft brechen konnte. Für den württembergischen Feldprediger Edmund Pfleiderer galt es deshalb *besonders den Franzosen gegenüber, die auf eine konfessionelle Spaltung als Lücke in unsrer Phalanx so stark gerechnet, vor Feind und Freund zu zeigen und immer mehr zum Bewußtsein zu bringen, daß derlei Sachen [gemeint sind konfessionelle Unterschiede, C.R.] doch noch kein Grund seien, die Söhne Eines Volks vor dem gemeinsamen Feind uneinig zu machen*⁵⁸.

Es ist kein Zufall, dass diese Sätze ein protestantischer Feldgeistlicher schrieb, denn seine Überzeugung fügte sich weitaus besser in evangelische Kriegsdeutungen ein, nach denen in der Stunde der Gefahr mit der Loyalität zur Nation keine anderen Ordnungssysteme konkurrieren durften. Für deutsche Protestanten bestand keine Entscheidungsnotwendigkeit zwischen nationaler und konfessioneller Bindung, beides ließ sich in Fremd- und Selbstbildern hervorragend vereinbaren. Deshalb schrieben die evangelischen Feldgeistlichen ihren Kirchenleitungen und Zeitungen viel häufiger von der einträchtigen Zusammenarbeit mit ihren katholischen Kollegen. Letztere hatten weitaus größere Schwierigkeiten, ihren Bischöfen die ungewohnte Praxis zu erklären. Pfleiderers katholischer Kollege Adolph Herzer betonte in einem Brief an die Redaktion des *Deutschen Volksblattes*, wie die Eintracht zwischen den Feldgeistlichen beider Konfessionen auf den gemeinsamen Feind wirkte: *so wundern sich die Franzosen männiglich, daß der Curé und ministre protestant mit einander essen, trinken, schlafen und gar pastoriren!*⁵⁹ Auch seinem Diözesanbischof schrieb er von einem Gottesdienst ohne Bekenntnisrück-sicht: *In Anwes[en]h[ei]t des Generals halte ich bei Unwohlsein des Collegen gemischten Gottesdienst. Wie das? Predigt über unsere ganz bes[on]dre Verpflichtung zum Dank*

56 »Lazareth-Briefe« [Bericht Franz Filian v. 13.10.1870], in: Der Christliche Pilger v. 20.11.1870, 374; Bericht August Wolff an den preußischen Feldprobst v. 5.1.1871 (BA/MA Freiburg, PH 32/154, 453); [Johann Paul LEICK], Erinnerungen aus dem letzten französischen Kriege von 1870 und 71. Zur Unterhaltung und Belehrung herausgegeben von einem damaligen Feldgeistlichen, Luxemburg und Echernach o.J., 147.

57 RAK, Krieg (wie Anm. 1), 361–363.

58 Edmund PFLEIDERER, Erinnerungen und Erfahrungen eines Feldpredigers aus dem Krieg des Jahres 1870/71, Stuttgart 1874, 24.

59 »Zwei Tage in Meaux« [Bericht Adolph HERZER], in: DtVb v. 1.10.1870, 2.

gegen Gott. Darauf Litanei u. Segen. Alles war zufrieden u. wenn bischöfl. Gnaden für solche extraordinäre Fälle keine Einwendung haben, bin ich zufrieden⁶⁰.

Anders als die Militärs und der evangelische Feldpropst hatte aber der Bischof sehr wohl *Einwendung* gegen den gemischten Gottesdienst – zumindest dagegen, dass diese Information an die Öffentlichkeit gelangte. Denn bevor der Bericht zur Publikation an das *Deutsche Volksblatt* ging, war diese Passage gestrichen⁶¹. Und als der katholische Geistliche einer anderen württembergischen Brigade dem Bischof berichtete, dass Adolph Herzer und Edmund Pfeleiderer gemeinsam pastorierten *wie Ein Hirt und Eine Heerde*, wurde auch das zensiert⁶².

Die enge Zusammenarbeit zwischen den Geistlichen verschiedener Konfessionen im Feld, die eindeutige Verstöße gegen kirchliche Vorschriften mit sich brachte, widersprach den konfessionellen Streitigkeiten in der Heimat diametral. Die Zensur der zitierten Passagen zeigt deutlich, dass eine solche konfessionelle Eintracht in der aufgeheizten Stimmung 1870/71 nicht zu vermitteln war – zu weit waren die katholischen Erfahrungsräume im Feld und in der Heimat auseinander getreten.

Fazit

Bei der Interpretation des Krieges durch die Feldgeistlichen spielten Selbst- und Fremdbilder eine herausragende Rolle. Wenn sie den Soldaten zuriefen: *Wir mit Gott und Gott mit uns!*, dann war die Definition des ›Wir‹ immer auf die Abgrenzung vom ›Anderen‹ angewiesen. Sofern diese Grenzziehung eine nationale war, konnten ihr sämtliche Feldgeistliche in Grundzügen zustimmen: hier wir frommen Deutschen, dort die ungläubigen Franzosen.

Das ›Wir‹ meinte aber nicht zwangsläufig eine nationale Identität. Ebenso wie ›Wir Deutsche‹ konnte es auch bedeuten: ›Wir Protestanten‹ oder ›Wir Preußen‹. Damit wurde die nationale Einheitssemantik brüchig und die vielbeschworene Gemeinschaft aller Deutschen im Kampf gegen den gemeinsamen Feind dividierte sich in ihre regionalen und konfessionellen Einzelteile aus. So forcierte der Nationalkrieg gegen Frankreich, der als der letzte der ›Einigungskriege‹ in die deutsche Geschichtsschreibung einging, zugleich Prozesse der nationalen Desintegration.

Wo die konfessionelle Konkurrenz den Schlachtenerfolg der deutschen Waffen gefährden konnte, musste sie stets hinter der Loyalität zur gemeinsamen Nation zurückstehen, dies galt prinzipiell für sämtliche Feldgeistliche. So entwickelten sich im Feld Gemeinsamkeiten in der Deutung des Krieges wie auch in der beruflichen Praxis, die angesichts der unversöhnlichen konfessionellen Gegnerschaften in der Heimat erstaunen.

Trotzdem aber bildete die Konfession weiter ein zentrales Unterscheidungskriterium in den Kriegserfahrungen der Feldgeistlichen. Zwar zeigten sich katholische Pfarrer ebenso wie evangelische überzeugt davon, dass sie ein Gottesgericht über die angeblich sittlich und religiös verkommenen Franzosen erlebten, in dem die deutsche Armee zum Werkzeug auserkoren war. Doch abgesehen von diesem gemeinsamen Kern waren die kon-

60 Bericht Adolph Herzer an das BO Rottenburg v. 11.9.1870 (Diözesanarchiv Rottenburg, G.1.1.–A19.1a).

61 DtVb v. 24.9.1870.

62 Bericht Fridolin Hauschel an das BO Rottenburg v. 17.10.1870 (DAR G.1.1.–A19.1a). Veröffentlichung des Berichts in: DtVb v. 26.10.1870.

kreten Implikationen genau entgegengesetzt, erkannten protestantische Feldgeistliche die Wurzeln der französischen Missstände in der Herrschaft der katholischen Kirche, während die katholischen die angebliche sittlich-religiöse Dekadenz Frankreichs gerade aus dem Abfall von der katholischen Kirche erklärten.

Eine spezifisch ›national-katholische‹ Interpretation war aus dem Krieg gegen den katholischen Nachbarn freilich nicht zu gewinnen. So gaben auch die katholischen Feldgeistlichen an die Soldaten nationalistische Parolen aus, die denen der evangelischen Prediger in vielen Punkten ähnelten. Damit nahmen sie in gewisser Weise die Nationalisierung, die im deutschen Katholizismus erst nach der Beilegung des Kulturkampfes durchgriff, bereits vorweg. Doch ihr ›Kriegsnationalismus‹ war 1870/71 gegenüber der Heimat nicht zu vermitteln, dort standen sich katholische Kirche und die liberalen und zunehmend auch konservativ-protestantischen Trägergruppen des Nationalismus unveröhnlich gegenüber. Insofern erscheinen die Feldpriester in mancherlei Hinsicht als ›Grenzgänger‹⁶³ zwischen Kirche und Militär – in ihren nationalistischen Kriegsdeutungen ebenso wie in ihrem Erscheinungsbild mit militärisch-geistlicher Uniform. Es gab also im Kriegseinsatz selbst für die Angehörigen des Klerus (für die katholischen Soldaten ohnehin) größere Freiräume, als es die Rede von der straffen Ultramontanisierung und Disziplinierung der Priester erwarten lässt.

Auch bei der Nationalisierung des konservativen Protestantismus waren die Feldgeistlichen ihren orthodoxen Kirchenleitungen und -zeitungen einen Schritt voraus, denn der *evangelische Unionismus* im Feld duldete kein Ausscheren aus dem national-protestantischen Konsens. Die Spannungen innerhalb des Protestantismus wurden damit vorläufig überspielt – auch dies um den Erfolg im nationalen Krieg gegen den *Erbfeind* nicht zu gefährden.

Diese nationalprotestantische Diskurshegemonie mit ihren Verdächtigungen gegen die ultramontanen ›Vaterlandslosen‹ brachte es mit sich, dass die katholischen Feldgeistlichen ihr Verhältnis zum Krieg gegen Frankreich nicht ähnlich ungebrochen definieren konnten wie die protestantischen. Der enge Konnex zwischen Krieg und Nation, der seit 1870/71 die öffentliche Interpretation des Feldzuges bestimmte, verquickte eine Vielzahl politischer Streitfragen miteinander, daran war die Fundamentalopposition der katholischen Amtskirche gegen den Nationalismus und andere ›Irrlehren‹ der Moderne nicht unbeteiligt. So oszillierte die Beurteilung des deutsch-französischen Krieges bei den katholischen Feldgeistlichen mehr als bei den evangelischen zwischen euphorischer Zustimmung und kritischer Distanz. Dabei beeinflusste es ihre Deutungen wesentlich, ob sie sich öffentlich oder dienstlich, in ihrer Funktion als Kriegsseelsorger oder als Priester ihres Heimatbistums äußerten. Entscheidend für die Erfahrung des Krieges war deshalb immer auch, welche Kontroversen auf seinem Rücken ausgetragen wurden, denn – und dies gilt für sämtliche Feldgeistliche – nicht immer ging es wirklich um den Krieg, wenn sie vom Krieg schrieben.

63 So Thomas MERGEL, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914* (Bürgertum 9), Göttingen 1994, für das katholische Bürgertum.

KLAUS SCHREINER

›Helm ab zum Ave Maria‹

Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg

Das Diözesanmuseum des Bistums Mainz veranstaltete im Jahr 2004 eine Ausstellung über die Kreuzzüge des Mittelalters. Die Botschaft, welche die Mainzer Ausstellungsmacher durch die Auswahl und Anordnung ihrer Exponate vermitteln wollten, lautete: »Kein Krieg ist heilig«. Eine solche Einsicht verdankt sich friedentheologischen Anstrengungen unserer Zeit. Sie beruht nicht zuletzt auf Kriegserfahrungen unserer unmittelbaren Gegenwart, in der Gott noch immer zugemutet wird, mit seinem Namen für die Rechtmäßigkeit kriegerischer Konflikte einzustehen. »Bis in unsere Tage«, schrieb Kardinal Lehmann in seinem ›Grußwort‹ zu dieser Ausstellung, »wird das Wort ›Kreuzzug‹ als politisches Schlagwort ge- und missbraucht; etwa im Spanischen Bürgerkrieg, im Zweiten Weltkrieg und im Golfkrieg unserer Tage«. Er plädierte dafür, aus der Beschäftigung mit dem Thema ›Kreuzzug‹ ein »Lehrstück der Einübung in eine neue Toleranz« zu machen¹.

Zu sagen, kein Krieg sei heilig, gründet in Sichtweisen und Wertmaßstäben von heute. Kriege mit dem Nimbus der Heiligkeit auszustatten, hatte Tradition. Seit Menschengedenken haben die Anhänger poly- und monotheistischer Religionen im Namen ihrer Götter und ihres Gottes Kriege geführt. Auch der moderne, von der Sorge um das Seelenheil seiner Untertanen entlastete Staat wollte, wenn es um Krieg und Frieden ging, auf die sinn- und legitimationsstiftende Macht religiöser Deutungen nicht verzichten – auch nicht im Ersten Weltkrieg. Sinn- und Deutungsangebote, die glaubhaft machen wollten, dass der 1914 ausgebrochene Krieg eine »heilige Sache« sei, stärkten den Kampfgeist der Soldaten und rechtfertigten das Blutvergießen als Opfer für eine gute und gerechte Sache. Katholische und protestantische Theologen, Pfarrer und Pastoren taten, was die für den Krieg verantwortlichen Entscheidungsträger von ihnen erwarteten. Sie entwarfen, gestützt auf die Bibel und auf naturrechtliche Prinzipien der göttlichen Schöpfungsordnung, Deutungen des Krieges, die den Waffengang als ein von Gott gebilligtes und gewolltes Unternehmen erscheinen ließen. Die großen Konfessionskirchen von damals betrachteten das Bündnis zwischen Thron und Altar nicht als Fessel, die ihre Handlungs- und Entscheidungsspielräume einschränkte. Das einträchtige Zusammenwirken von Staat und Kirche hielten sie für eine von Gott vorgegebene Lebensordnung. Weder die katholische noch die evangelische Kirche verfügten über das erforderliche Maß an Systemautonomie, um sich gegenüber der Kriegspolitik der Reichsregierung kritisch zu verhalten. Indem sie deren Kriegszielen einen religiösen Rückhalt gaben, glaubten sie, der »heiligen Sache« des Vaterlandes einen Dienst zu erweisen.

¹ Karl Kardinal LEHMANN, Grußwort, in: Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge, hg. v. Hans-Jürgen KOTZUR, Mainz 2004, 8.

Katholische und protestantische Pfarrer und Theologen schenkten – wie die übrige Bevölkerung auch – den Beteuerungen der Regierung Glauben, dass dieser Krieg ein frevelhafter, von langer Hand vorbereiteter Überfall europäischer Mächte sei, die sich gegen Deutschland verbündet hätten. *Wir Deutsche*, schrieb ein bayerischer Divisionspfarrer in seinen 1917 veröffentlichten ›Kriegsbetrachtungen‹, *haben den Krieg nicht heraufbeschworen. Neid und Haß unserer Gegner mißgönnten uns den Platz an der Sonne. Unsere Feinde konnten den immer wachsenden Einfluß des Deutschen auf der ganzen Welt nicht mehr mit ansehen. Und sie schlossen sich zusammen in gemeinsamer Wut gegen alles, was Deutsch hieß*². Das aggressive Verhalten der kriegstreibenden auswärtigen Mächte mache evident, dass Deutschland einen gerechten Verteidigungskrieg führe.

Es sei Deutschlands Aufgabe, beteuernten protestantische Prediger bei Kriegsausbruch, als Werkzeug Gottes ein weltgeschichtliches Gottesgericht an seinen Feinden zu vollziehen. Gott habe die Deutschen berufen, der Welt jene Erleuchtung zu vermitteln, die dem deutschen Volk durch die Reformation zuteil geworden sei. Deutschland kämpfe für die *höchsten Güter* der Menschheit, für *christliche Gesittung, für christliche Kultur, für den stark gefährdeten Glauben an das Christentum*. Der Krieg sei ein Kampf *zwischen Licht und Finsternis, [...] für Gott und gegen den Antichrist*. Deutschlands Gegner hingegen hätten sich dem Geist der Finsternis verschrieben und seien im Bund mit Materialismus und Mammonsdiens. Die Sache, für die Deutschland kämpfe, sei deshalb eine *heilige Sache*, der Krieg sei ein *heiliger deutscher Krieg*, die Kriegszeit *heilige Zeit*, Tapferkeit vor dem Feind *heilige Pflicht*, das von deutschen Soldaten vergossene Blut *das heiligste Blut*³. Tübingens Garnisonspfarrer Dr. Meyer begleitete die ausmarschierenden Kriegsfreiwilligen im Jahre 1914 mit den Worten: ›*Gott und das Vaterland. Wir spüren es jetzt unmittelbar: Beide gehören zusammen [...] Eure Arbeit ist ein Werk des Herrn; euer Kriegsdienst ist ein Gottesdienst*›⁴. Auch auf katholischer Seite gab es Deutungsangebote, die in derselben Weise darauf angelegt waren, den Krieg religiös zu überhöhen⁵. Auch katholische Prediger verstiegen sich zu der Behauptung, dieser Krieg sei *ein heiliger Krieg, ein Kampf für Gott und für unser Volk, für die Menschheit und für das Christentum! Für die Grundpfeiler der göttlichen Weltordnung, für Gott gegen Satan, ein Kampf der Gottesstreiter wider die Satansknechte*, der durch den Ruf *Hie Christ, Hie Antichrist* bestimmt sei⁶. Die anfänglichen deutschen Waffenerfolge werte-

2 Richard HOFFMANN, Stark wie der Leu, Gläubig und treu! Meine Erlebnisse und Eindrücke als Divisionspfarrer der K.B. 1. Infanterie-Division durch 29 Kriegsmonate an der Westfront, München 1917, 26.

3 Klaus SCHREINER, Gottesfriede und Heiliger Krieg. Religion in politisch-militärischen Kontexten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen, hg. v. Waltraud SCHREIBER (Bayerische Studien zur Geschichtsdidaktik 2), Neuried 2000, 157–191, hier: 186f.

4 Eberhard RÖHM, Die Stellung von Kirche und Theologie in Württemberg zum Krieg in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Mit Gott für Volk und Vaterland. Die Württembergische Landeskirche zwischen Krieg und Frieden 1903–1957, hg. v. Haus der Geschichte Baden-Württemberg und dem Landeskirchlichen Museum Ludwigsburg, Stuttgart 1995, 164.

5 Vgl. dazu Stephan FUCHS, ›Vom Segen des Krieges‹. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus (Contubernium 61), Stuttgart 2004, 234–238 (›Gott auf Seiten der deutschen Kriegspartei‹); 239–243 (Kriegsdienst als Gottesdienst – Soldatentod als Märtyrertod)

6 Heinrich MISSALLA, ›Gott mit uns‹. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968, 85, 89. – Der Linzer Bischof Gföllner vertrat in seinem ersten Hirtenbrief vom Tag seiner Bischofsweihe am 18. Oktober 1915 folgende Auffassung: *Da Österreichs Krieg gerecht ist, stehen alle die Monarchie angreifenden Staaten im Solde Satans* (Wilhelm ACHLEITNER, Gott im

ten protestantische und katholische Prediger als Beweis dafür, dass Gott mit den deutschen Waffen war. Das Sendungspathos katholischer Prediger stieß jedoch an Grenzen. Sie sprachen nicht vom *deutschen Gott*, um Gott zu einem exklusiven Anwalt deutscher Interessen zu machen. Der Jesuitentheologe Otto Zimmermann wandte sich in einer 1916 publizierten Schrift mit dem Titel ›Soll die Religion national sein?‹ gegen die *ungerechtfertigte Verquickung von Nation und Religion*⁷. Die Ansicht, dass *der Nationalität ein wichtiger Einfluß auf die Religionsgestaltung zukomme*, lehnte er entschieden ab. Die christliche Religion, die in *allem Wesentlichen, Notwendigen übernational sei*⁸, lasse sich nicht in ein nationales Korsett zwingen.

Der Erste Weltkrieg – ein »heiliger Krieg« ?

Solche Grenzziehungen schlossen aber nicht aus, dass sich auch katholische Prediger und Autoren der Wortverbindung »Heiliger Krieg« bedienten. Als heilig konnte ihrer Auffassung nach der Waffengang deshalb gelten, weil er gerechte Ziele verfolgte und deshalb mit Gottes Hilfe und dem Schutz Marias rechnen konnte. *Ein heiliger Krieg ist es*, beteuerte ein katholischer Militärfarrer beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges, *den wir führen, ein Kreuzzug für die Freiheit des Vaterlandes*⁹. Der Salzburger Weihbischof Ignaz Rieder beteuerte in erbaulichen Erwägungen, die er als *Feldbrief an die Mutter des Kriegers* verstanden wissen wollte: *Es ist bewiesen, daß Rußland, Frankreich und England schon längst früher den Krieg beschlossen und vereinbart hatten, Deutschland und Österreich zu vernichten. Es gilt also in diesem Kriege das Vaterland, die Heimat, Haus und Herd zu verteidigen, zu beschützen die Freiheit der Völker, zu erhalten die christliche Kultur, zu erhalten den katholischen Glauben. Es ist ein gerechter, ein heiliger Krieg*¹⁰.

Der Breslauer Erzbischof Adolf Bertram versicherte in einem ›Bischofswort an die Landsturmmänner‹: *Das ist es, was uns so eng mit unserem Kaiser verbunden hat: er kämpft nicht um irdischer Güter willen, sondern für das Vaterland und für eine heilige Sache*. Landsturmmänner könnten deshalb mit dem Bewusstsein in den Krieg ziehen, für einen König zu kämpfen, *der in wahrhaft christlicher Gesinnung ausgezogen ist*¹¹. Als *eine heilige Sache* galt katholischen Theologen auch *die Vaterlandsliebe aus echtem, starkem, übernatürlichem Glauben*. Diente ein Krieg der Rettung heiligster Güter, durfte ein Christ auch wünschen und hoffen, *daß aus jedem Krieg sein Vaterland mächtiger und besser hervorgehe; er bittet Gott inständig um den Sieg der vaterländischen*

Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg, Wien u.a. 1997, 161.

7 OTTO ZIMMERMANN, Soll die Religion national sein? Erläuterungen und Unterscheidungen, (Ergänzungsheft zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen 3. Heft) Freiburg i. Br. 1916, 14.

8 DERS., Deutsche Religion? in: StZ 91, 1916, 327–338, hier: 330, 332.

9 J. JUST, Krieg und Kommunion, in: Kriegspredigten! Ansprachen und Betrachtungen aus den Tagen des Weltkrieges 1914/15, hg. v. Constantin VIDMAR, Innsbruck 1915, 51–58, hier: 56.

10 Ignaz RIEDER, Der Mutterliebe Schmerzenskrone. Feldbrief an die Mutter des Kriegers, in: Sankt Michael. Ein Buch aus eherner Kriegszeit zur Erinnerung, Erbauung und Tröstung für die Katholiken deutscher Zunge, hg. v. Franz Xaver EBERLE u.a., Würzburg u.a. 1917, 277–279, hier: 279.

11 Adolf BERTRAM, Mannhaft und stark! Ein Bischofswort an die Landsturmmänner, in: St. Michael (wie Anm. 10), 71–75, hier: 71.

*Waffen und dankt Gott, wenn er die Opfer an Gut und Blut mit herrlichen Erfolgen gelohnt hat*¹².

Solche Vorstellungen nährten sich aus einer politischen Theologie, für welche das Bündnis von Kirche, Militär und Monarchie grundlegend war. In diesem Punkt bestanden zwischen Katholiken und Protestanten keine Unterschiede. Die enge Verbindung von Kriegsdienst und Gottesdienst, die, wie bereits erwähnt, Tübingens Garnisonspfarrer Meyer 1914 den ins Feld ziehenden Rekruten mit auf den Weg gab, hatte Rottenburgs Bischof Paul Wilhelm von Keppler bereits bei der Einweihung der katholischen Garnionskirche in Ulm im November 1904 zum Gegenstand seiner Weihepredigt gemacht. Er sprach in dieser von der *unlöslichen Verbindung von Gottesliebe und Vaterlandsliebe, von Heeresdienst und Gottesdienst, von Königstreue und Gottestreue*¹³.

Als es dann zehn Jahre später zum Krieg kam, suchten Katholiken ihre patriotische Gesinnung insbesondere durch Treue zum Kaiser unter Beweis zu stellen. In äußerster Gefahr, so der Jesuitenpater Peter Lippert in seinen Betrachtungen zum Kriegsverlauf, sei Wilhelm II. dem deutschen Volk ein *treuer Führer und geradezu ein idealer Herrscher* gewesen, ein *König und Kaiser [...], den die Vorsehung uns gab, ein Dolmetsch des göttlichen Willens, ein liebenswürdiges Abbild des göttlichen Herrscherwillens*¹⁴. Einem Monarchen, der den Willen Gottes interpretierte und dessen herrscherliche Majestät abbildete, konnte man schwerlich widersprechen.

Katholische Bischöfe deuteten in ihren Hirtenbriefen des Jahres 1914 den Krieg als Zuchtrute und Strafgericht Gottes für begangene Sünden und ungesühnte Schuld, als Weckruf zu religiöser Einkehr und moralischer Besserung. Der Speyrer Bischof Michael von Faulhaber predigte: *Die öffentliche Sittlichkeit war auf dem Wege nach Paris. Da kam der Ruf zu den Fahnen am Abend des 1. August und er wurde zugleich zu einem Weckruf der sittlichen Volkskraft*¹⁵. Der Kriegshirtenbrief der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe im Jahre 1914 begann mit dem Satz: *Der Krieg ist ein Strafgericht für alle Völker, die von ihm betroffen werden, daher ein lauter Ruf zur Buße und Sühne. Kriegszeit ist Bußzeit. Denn: Im Gottesgericht des Krieges ist offenbar geworden, wie gewisse Laster am Marke eines Volkes zehren, so daß in der Not seine Kraft versiegt und es zusammenbricht*¹⁶. Solche Deutungen ließen hoffen. Rottenburgs Bischof Paul Wilhelm von Keppler glaubte, der »große Krieg« werde ein *Heldengeschlecht hervorbringen, das der Väter würdig ist und wie sie treu zu Gott und treu zu Christus steht*¹⁷. Der als Feldgeistlicher tätige Benediktiner Augustin Graf Galen meinte: *So führt denn der Krieg als Erzieher uns wirklich in eine neue Zeit, in ein neues Land – [...] ein Land, in dem Gottesfurcht wohnt und darum Gerechtigkeit, ein Land, in dem statt des egoisti-*

12 Christian PESCH, Die christliche Vaterlandsliebe, in: StZ 88, 1914/15, 512–521, hier: 513; 512, 521.

13 Zitiert nach Werner WOLF-HOLZÄPFEL, Der Architekt Max Meckel (1847–1910). Studien zur Architektur und zum Kirchenbau des Historismus in Deutschland, Lindenberg 2000, 320.

14 So der Münchener Jesuit Peter LIPPERT, Die Gottesverehrung im deutschen Volke, in: Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches La Guerre Allemande et le Catholicisme, hg. v. Georg PFEILSCHIFTER, Freiburg i.Br. 1916, 75–87. Als Anhang zu seinem Buch mit dem Titel ‚Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)‘, Berlin/New York 1998, 322ff. Dort auf S. 332 die oben im Text angeführten Zitate.

15 Michael von FAULHABER, Gesammelte Kriegsreden, Freiburg i.Br. 21915, 13.

16 St. Michael (wie Anm. 10), 59.

17 Paul Wilhelm von KEPPLER, Unsere Losung für die Zukunft, in: St. Michael (wie Anm. 10), 367–369, hier: 369.

*schen Materialismus die volksbeglückende und völkerversöhnende Liebe den strahlenden Thron ihres Idealismus für immer errichtet*¹⁸.

Katholische Autoren glaubten, im ersten Kriegsjahr allenthalben ein religiöses Erwachen erkennen zu können. Bischof Paul Wilhelm von Keppler stellte mit Genugtuung fest: *In langer Wühlarbeit suchte man das Volk loszureißen von der Religion, von Christus und der Kirche, da kam der Krieg und alles strömte in die Kirchen, flüchtete zu Gott und rief nach Christus*¹⁹. Prediger wurden nicht müde, ihre Hörer daran zu erinnern, dass der Krieg zu einer Quelle sittlicher und religiöser Erneuerung geworden sei. Das Volk ströme in die Kirche, umlagere die Beichtstühle und gehe zum Tisch des Herrn. Fast in jeder Pfarrei halte man Kriegsandachten und veranstalte Prozessionen und Wallfahrten. Auch für das Volk in Waffen sei der Krieg ein *wahrer Missionsseggen*. *Unzählige junge Männer haben Frieden geschlossen mit Gott, bevor sie in den Krieg zogen. Und als sichtbares Unterpand des Gottessegens begleitete sie die Muttergottesmedaille oder das Skapulier und der Rosenkranz ins Feld*²⁰. Der Jesuitentheologe Peter Lippert erfuhr den Kriegsausbruch und das erste Kriegsjahr als eine *Zeit, wo wir unser Vaterland, unsere Seele, unsern Gott neu entdeckten*. Er sprach von den *Errungenschaften des Krieges, der den staunenden Augen der Welt geoffenbart habe, welche unermessliche Kräfte an Geist und Willen, welche ein sittlicher Ernst, welcher rührender Glaube, welche kindliche und männliche Frömmigkeit in unserem Volke stecken*²¹. Protestantische Pfarrer und Theologen machten vergleichbare Erfahrungen. *Manche segensreiche Wirkungen dieses blutigen Krieges, sagte einer von ihnen, sind offenbar geworden bei denen, die draußen im Kampf und bei denen, die daheim an der Arbeit stehen*. Das Wort Gottes sei wieder begehrt und geschätzt; der Glaube sei neu belebt und gestärkt worden; die Liebe sei unablässig beschäftigt, zu helfen und zu heilen²². Alles in allem: Der Krieg fordert Menschenleben, er setzt aber auch Kräfte des Glaubens und der Liebe frei, die zu Gott und zum Nächsten führen. Was hat dies alles mit ›Kriegstheologie und Kriegsförmigkeit‹ zu tun, den Leitbegriffen meiner Frage- und Problemstellung?

Theologische Grundsatzfragen

Wechselbeziehungen zwischen Theologie und Frömmigkeit bestimmten maßgeblich das komplexe Verhältnis zwischen Religion und Krieg. Theologie, von Max Weber als ›intellektuelle Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes‹ definiert, befasst sich, wenn es um Krieg und Frieden geht, mit theologischen Grundsatzfragen. Sie sucht Antworten zu geben auf die Frage, weshalb Gott Kriege überhaupt zulässt; sie gibt Rechenschaft, ob sich Kriege mit der Friedensbotschaft Jesu vereinbaren lassen; sie denkt darüber nach, ob es theologisch rechtens ist, Gott und die Heiligen des Himmels um siegreich bringende Kriegs- und Schlachtenhilfen anzurufen; sie klärt darüber auf, ob Soldaten, die auf dem Schlachtfeld den Tod finden, als Märtyrer gelten können oder nicht. Kriegsförmigkeit hingegen meint Suche nach geistlicher Orientierung inmitten todbringender Gefährdungen, meint Andacht und Erbauung, Gebet, Beichte und Kommunionempfang, meint Heiligen- und Marienverehrung, meint Aneignung von Sinnangeboten und

18 Augustin Graf GALEN, Der Krieg als Erzieher, in: St. Michael (wie Anm. 10), 47–51, hier: 51.

19 KEPPLER, Unsere Losung (wie Anm. 17), 368.

20 Der Krieg – eine große Volksmission, in: Die Fahne Mariens 20, Nr. 11, 1. November 1914, 234.

21 Peter LIPPERT, Die Errungenschaften des Krieges, in: StZ 90, 1916, 2.

22 RÖHM, Die Stellung von Kirche und Theologie (wie Anm. 4), 165.

Heilszusagen in Situationen, in denen es um Leben und Tod geht. Soldaten an der Front beschäftigten sich nicht mit theologischen Grundsatzfragen; sie suchten nach Wegen und Mitteln, von denen im kriegerischen Alltag Schutz und Hilfe zu erwarten waren.

Um kriegstheologische Grundsatzfragen sachgemäß zu beantworten, bedürfte es einer eigenen Abhandlung. Mit knappen Hinweisen und Bemerkungen mag es deshalb sein Bewenden haben. Warum lässt Gott, *der allweise und allmächtige Meister*, der seit Beginn der Welt den Gang der Geschichte leitet, Kriege überhaupt zu? ²³ Die gesuchte und gefundene Antwort ist eindeutig: *Gott will ja nicht den Krieg um des Krieges willen. Er läßt ihn zu zur Besserung und sittlichen Förderung der Menschen*²⁴; *er lenkt ihn wegen der herrlichen Friedensgüter, die aus ihm entspringen*²⁵.

Würde Jesus, fragte Michael von Faulhaber, von 1911 bis 1917 Bischof von Speyer, in seiner 1916 in zweiter Auflage veröffentlichten Schrift ›Der Krieg im Lichte des Evangeliums‹, dem Krieg *fluchen und auch dem gerechten Kriege, dem Kriege um des Friedens willen, jeglichen Rechtsausweis und Waffenpaß verweigern*?²⁶ [...] *Gibt das Evangelium dem Krieg einen Waffenpaß, vielleicht sogar einen Waffensegen, oder aber gibt der Krieg dem Evangelium den Laufpaß und Scheidebrief*?²⁷ Der bibelkundige Michael von Faulhaber ist sich bewusst, dass die Botschaft Jesu eine Botschaft des Friedens und der Versöhnung ist, nicht eine solche des Krieges. Er bringt aber auch in Erinnerung, dass der Wehrstand – denkt man an Johannes den Täufer, den Kriegersleute ihres Heiles wegen um Rat fragten, an den Hauptmann von Kapharnaum, an den Hauptmann unter dem Kreuz – *im Evangelium in ehrwürdigen, edlen Gestalten vertreten* ist²⁸. Die *Gnadenordnung des Evangeliums* habe das *Gesetz der Lebensbehauptung*, das in der Schöpfungsordnung Gottes verankert sei, nicht aufgehoben²⁹. Als ein *Gott der Ordnung* habe der Gott der Christen der *Obrigkeit das Schwert gegeben zur Aufrechterhaltung der Ordnung* (Röm.13,4)³⁰. Die mit der Wahrung der rechtlich gesicherten Ordnung des Gemeinwesens beauftragte staatliche Obrigkeit habe nicht in der Hand, *mir nichts dir nichts heilige Rechte des Volkes und des Landes ohne Schwertstreich zu opfern*³¹. Jedem Volk komme das *Recht der bewaffneten Notwehr* zu, *da jedes Recht auch das Recht in sich schließt, das Recht zu verteidigen*³². Sein Kreuz auf sich zu nehmen, heiße nicht, *vor allen Widersprüchen und Schwierigkeiten zu Kreuz zu kriechen und wortlos sich zur Schlachtbank führen zu lassen*. [...] *Das Kreuz, so Faulhaber wörtlich, sei die Kaiserstandarte weltüberwindender Gotteskraft und sittlicher Heldenkraft*³³. Bedenke man, *was für herzhaft Frömmigkeit die große Stunde und die große Gnade in diesem Feldzug aus der deutschen Männerwelt herausgeholt hat*, ließe sich mit guten Gründen sagen: *Auch der Weizen des Evangeliums blüht auf den blutbesprengten Feldern*³⁴.

23 Christian PESCH, Der Krieg und die göttliche Vorsehung, in: StZ 89, 1915, 514–524, hier: 514.

24 Ebd., 523.

25 Ebd., 519.

26 Michael von FAULHABER, Der Krieg im Lichte des Evangeliums (Glaube und Leben, Sonderheft 2), München ²1916, 14.

27 Ebd., 5

28 Ebd., 18f.

29 Ebd., 28f.

30 Michael von FAULHABER, Waffen des Lichts, Freiburg i.Br. 1915, 51.

31 FAULHABER, Krieg im Lichte des Evangeliums (wie Anm. 26), 28.

32 Ebd., 30.

33 Ebd., 31.

34 Ebd., 38f.

Dürfen Christen um den Sieg ihrer Nation beten? Ein Jesuitentheologe befasste sich mit dieser Frage im Rahmen von Erwägungen über die *Ethik der Kriegsgebete*, die er in den ›Stimmen der Zeit‹ veröffentlichte³⁵, um sich mit der Auffassung eines englischen Theologen auseinanderzusetzen, der es für theologisch illegitim erachtet hatte, dass Christen für die Erfüllung parteilicher und partikularer Interessen zu Gott beten. Der Jesuitentheologe meinte: *Das Verlangen [...] nach dem Siege unserer Waffen, wenn sie nicht einen offenbar ungerechten Krieg führen, braucht keineswegs ganz unterdrückt zu werden; nur muß es in Schranken gehalten und gezügelt werden, so daß es nicht ausartet in eine unruhige, ungeordnete Sucht*³⁶. Der kritische Mahner wandte sich gegen eine interessengeleitete Funktionalisierung religiöser Werte, Haltungen und Gesinnungen. Gleich ihm suchte auch Kardinal Faulhaber zu verhindern, dass Glaube und Frömmigkeit nur noch Funktionen im Interesse erfolgreicher Kriegführung erfüllen. Deshalb hatte er den mit Militärseelsorge betrauten Feldgeistlichen eingeschärft, sie müssten *Kirchenglocke bleiben, nicht Kanone werden*³⁷.

Wem wird Gott helfen, wenn alle kriegführenden Parteien sich auf die Gerechtigkeit ihrer Sache berufen, wenn Freund und Feind zugleich zu Gott beten, um mit seiner Hilfe, wenn es zur Schlacht kommt, rechnen zu können? Gott, so die Antwort, sei nur dann ein *beschränkter Gott*, wenn ihn die einzelnen Nationen ausschließlich für sich in Anspruch nehmen, *um einen nur ›französischen‹ oder ›deutschen‹ oder ›russischen Gott‹, besser Nationalgötzen, zu verehren*³⁸. Entscheidend sei, wie man Gott anrufe, um sich für das Wohlergehen der eigenen Nation seiner Huld zu vergewissern. *Die Verständigen rufen Gott für ihr Vaterland an, ohne zu vergessen, daß er der Vater aller Menschen ist. Da sie ihn aber für den Hort des Rechts halten, bitten sie ihn, die Sache zu segnen, die ihnen als die rechte erscheint.* Gottes Universalität – der Autor spricht von *Internationalität* – sei fürwahr kein Hindernis, *daß er einer Nation sich zuneige, die seiner Liebe sich würdiger zeigt*³⁹. Im Übrigen sei auch Folgendes zu bedenken: Wenn Kriegsparteien, die sich gegenseitig bekämpfen, zugleich zu Gott um siegreichende Hilfen flehen, *so weiß der Heilige Geist, für wen der Sieg und für wen die Niederlage besser ist; aber auch den Unterliegenden, denen der äußere Sieg versagt ist, wird er viel glorreichere innere Siege verleihen, und den Siegern die Gnade, den Sieg nicht zu ihrem Unheil zu missbrauchen*⁴⁰. Der Nutzen des Kriegsgebets sei evident. In Deutschland und in Österreich würden zahlreiche gewichtige Stimmen *die gewonnenen Erfolge ausdrücklich dem Gebete zuschreiben. Demütiges Beten habe den Segen des Himmels auf die Erde herabgerufen und die glücklichen Waffenerfolge auf den Walstätten in Ost und West möglich und wirklich gemacht*⁴¹.

35 Heinrich BÖSE, Zur Ethik der Kriegsgebete, in: StZ 96, 1919, 177–179.

36 Ebd., 178.

37 Zitiert nach Arnold VOGT, Militärseelsorge in der württembergischen Armee – vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, in: Militärseelsorge 30, 1988, 60–106, hier: 92.

38 Otto ZIMMERMANN, Kriegsgebetsfragen, in: StZ 90, 1916, 445–458, hier: 448.

39 Ebd.

40 Christian PESCH, Krieg und die göttliche Vorsehung (wie Anm. 23).

41 ZIMMERMANN, Kriegsgebetsfragen (wie Anm. 38), 450f.

Frömmigkeit an der Front: die Hl. Kommunion, die Mut gibt

Soldaten des Ersten Weltkrieges, die in ihrem Frommsein Halt und Hilfe suchten, nahmen an der Eucharistiefeier teil, empfingen die Hl. Kommunion und verehrten die für den kriegerischen Beruf zuständigen Heiligen, insbesondere Maria. Im Gebet eines bayrischen Soldaten sind die heiligen Schutzpatrone und Schlachtenhelfer allesamt aufgeführt: die Gottesmutter Maria als Schutzpatronin Bayerns, die Heiligen Georg, Hubert und Michael sowie die Hl. Barbara.

*Patrona Bavariae
Mit der weiß-blauen Fahn,
Dem bayrischen Kriegsheer
Zieh' immer voran!*

*Ritter, Sankt Georg!
Warst ein Reiter wie wir
Schütz' den Mann u[nd] das Ross,
Gib uns gutes Quartier.*

*Hubertus, Du Frommer,
Aller Schützen Patron!
Segnest Du unser Blei,
Lauft der Feind gleich davon.*

*Sankt Barbara! Blutzugin!
Hilf dem Artillerist,
Dem zu allen Zeiten
Du Fürbitterin bist!*

*Der Himmels-Feldmarschall
Sankt Michael bist Du!
Kommandier uns zum Sieg'
Und dann schaff uns Ruh!
Amen!*

Bischöfe und Pfarrer stellten mit Genugtuung fest: Eingedenk unserer sündhaften Schuld hätten die Soldaten bei Ausbruch des Krieges aus dem Kriegsruf den Bußruf herausgehört, weswegen ihr erster Gang ein Gang zum Beichtstuhl war. Vor ihrem Ausmarsch hätten sie mit Gott in der heiligen Kommunion den Bund fürs Leben und fürs Sterben geschlossen. *Ihr habt es selbst erlebt*, sagte ein Regensburger Pfarrer zu seiner Gemeinde, *wie unsere wackere Männerwelt vor dem Ausmarsch sich noch einmal niederkniete, um aus dem Kraftborn des Altarsakramentes zu trinken – in tiefen Zügen – vielleicht zum letzten Male. Dann leuchtete ihnen das Angesicht, als sie die Kirche verließen, und sie brachten das große Opfer der Trennung in Mannesmut und Gottergebung*⁴².

Die Hostie wurde als das *rechte, wahre Kriegsbrot* bezeichnet, das in Kampfes- und in Leidensstunden hilft, weil es die Seelen der Soldaten mit grenzenloser *Himmelskraft* aufrichtet⁴³. Der Altar galt als *Wohnung des Kriegsherrn*⁴⁴, als *Geheimnis des Kriegs-*

42 Franz X. KATTUM, Der Altar, das Asyl des Kriegsvolkes, in: Kriegspredigten (wie Anm. 9), 36–44, hier: 40.

43 Wilhelm DEDERICH, Kommunion und Krieg, in: Kriegspredigten (wie Anm. 9), 65–74, hier: 71.

glücks⁴⁵ und als *Quelle der Kriegskraft*⁴⁶. In solchen Wendungen zeichnet sich eine überhörbare Militarisierung der religiösen Sprache ab. Der Osnabrücker Bischof Wilhelm Berning sagte in einer Predigt über das ›Brot des Lebens‹: *Aus Jesu Herzen schöpfen wir Heldensinn, aus dem Genusse seines Fleisches und Blutes erhalten wir Heldenkraft. Die heilige Kommunion erschließt uns durch ihre Gnaden die Rüstkammer der göttlichen Erbarmung und gibt uns die Waffen in die Hand, mit denen wir die heftigsten Sturmangriffe der Hölle und ihrer Bundesgenossen zurückweisen können*⁴⁷.

Ein Pfarrer aus Köln-Deutz, der sich über *Kommunion und Krieg* Gedanken machte, bezeichnete die Eucharistie als *Licht in den Zweifelsstunden des Krieges*⁴⁸, als *Kraft in seinen Kampfesstunden*⁴⁹ und *Trost in seinen Leidensstunden*⁵⁰. Er weist nachdrücklich darauf hin, dass der *eisenklirrende Waffengang* den Soldaten gewaltige Kraftproben und riesenschwere Aufgaben zumute. Man müsse sich deshalb fragen: *Woher ihre Kraft, woher der Heldenmut und die Löwenkühnheit, woher ihre Todesverachtung bei unseren katholischen Soldaten, wenn es heißt: ›Ran an den Feind!‹ wenn alle Nerven zittern, alle Pulse hämmern und jagen, wenn der Atem stockt und das ›männlichste Männerherz hörbar an die Rippen schlägt, wenn es mit elektrischer Höchstspannung wie Gewitterschwüle über die Gemüter sich breitet? Woher trotz allem der Kämpfer Seelenkraft und Todesmut? Was ist das Geheimnis ihrer unbrechbaren Kraft? Die Antwort des Predigers ist eindeutig: Genau wie bei den christlichen Martyrern in der römischen Arena, die vor des grimmigsten Raubtieres Krallen nicht bebten, so ist unserer Helden Kraft das Seelenbrot, das man nicht von ungefähr das ›Brot der Starken‹ nennt: die heilige Kommunion, der Heiland*⁵¹.

Um die Wirksamkeit der Eucharistie auch im Krieg glaubhaft zu machen, erinnert der Pfarrer an einen protestantischen Offizier, der gesagt haben soll: Ich führe katholische Mannschaften am liebsten und erfolgssichersten zum Sturmangriff, wenn ich weiß, dass sie vorher die heilige Kommunion empfangen haben! Ein solches Wort spreche Bände, sage aber Katholiken nichts Neues, welche die Kraftwirkung des heiligsten Sakramentes aus eigener Erfahrung kennen. Was den Israeliten einst in ihren Kämpfen die Bundeslade war, durch die sie sich sicher und unbesiegt fühlten, das sei unseren gläubigen Kriegern das heiligste Sakrament, diese ›Lade des Neuen Bundes‹, die Schutz, Hilfe, Kraft und Stärke gebe⁵². Die heilige Kommunion, das rechte, wahre Kriegsbrot für die Seelen⁵³, die von Angst befreite, Mut und Angriffsgeist weckte, leistete demnach einen Beitrag zum effektiven Verlauf militärischer Aktionen.

Der Jesuit Michael Gatterer, Theologieprofessor in Klagenfurt, erinnerte daran, dass die Eucharistie schon immer der *Lebensquell Österreichs* war. *Nicht nur das religiöse oder geistliche Leben der Völker Österreichs fließt aus dem Tabernakel, auch der Bestand und die Macht des Habsburger-Reiches wurzelt im katholischen Glauben, in der heiligen Eucharistie. Angefangen von Rudolf von Habsburg bis zum gegenwärtigen Kaiser Österreichs habe das kaiserliche Erzhaus das heilige Altarsakrament innig verehrt.*

44 KATTUM, Altar (wie Anm. 42), 37

45 Ebd., 38.

46 Ebd., 40.

47 Wilhelm BERNING, Brot des Lebens, in: St. Michael (wie Anm. 10), 301.

48 DEDERICHS, Kommunion und Krieg (wie Anm. 43), 60.

49 Ebd., 69.

50 Ebd., 71.

51 Ebd., 69f.

52 Ebd., 70.

53 Ebd., 71.

*Als im Jahre 1683 Wien von den Türken belagert wurde, da wohnten die kaiserlichen Truppen am Kahlenberg zuerst der Messe des großen Marco d'Aviano bei, die Heerführer empfingen aus seiner Hand die heilige Kommunion, und dann ging's in den Kampf gegen den doppelt so starken Feind, und am Abend zogen die Kaiserlichen siegreich in die Hauptstadt ein. Österreichs große Heerführer, Juan d'Aviano, Prinz Eugen, Erzherzog Karl, Erzherzog Albrecht und Vater Radetzky waren demütige Verehrer des heiligsten Sakramentes!*⁵⁴

Ein Pfarrer aus der Diözese Regensburg, stellte in seiner Predigt zum Fronleichnamsfest im Jahre 1917 die Frage, ob nicht auch das übernatürliche Brot des allerheiligsten Altarsakramentes seinen Anteil an den Erfolgen dieses blutigen Krieges hat? Eine indirekte Antwort gibt er durch folgende Feststellung: *Merkwürdig, wie oft man die bayerischen Löwen erwähnt! Überall, wo es scharf hergeht, namentlich wo es zum Sturm losgeht, wo andere auslassen, da schickt man die Bayern vor. Daß die Bayern im allgemeinen tapfer sind, das liegt nicht zuletzt in ihrer religiösen Gesinnung. Wer sein Gewissen in Ordnung gebracht hat und wer weiß: ›Unser Herrgott ist bei mir, der geht ganz anders vor wie ein ungläubiger Spötter, der an diesem Leben hängt, weil es für ihn sonst nichts gibt. Die sakramentale Nähe Gottes erfülle mit Ruhe, die sich ausspreche in dem Satz des Psalmisten: Wenn ich auch wandeln muß mitten durch die Schatten des Todes, so werde ich nichts Schlimmes fürchten, denn du bist bei mir (Ps. 22)*⁵⁵.

Maria im Schützengraben

Zu der von Soldaten gepflegten Marienfrömmigkeit gehörte der im Schützengraben notdürftig errichtete Marienaltar, desgleichen die Marienstatue, die – einem Wunder gleich – in einer Kapelle gefunden wurde, wo sie den Beschuss von Granaten unversehrt überstanden hatte und im Schützengraben eine neue Stätte der Verehrung fand. Marias bildhafte Gegenwart stillte das Verlangen nach Schutz und Schirm durch die himmlische Frau. Zur Praxis der damals von Soldaten an der West- und Ostfront geübten Marienfrömmigkeit gehörte überdies der Rosenkranz, das marianische Skapulier und die Marienmedaille, die Mitglieder marianischer Bruderschaften unter ihrer Uniform trugen, desgleichen der Brief, den Soldaten oder ihre Angehörigen an die schwarze Madonna von Einsiedeln schickten, um die im Himmel thronende Gottesmutter um ihren Schutz und gesunde Heimkehr zu bitten. Hinzu kamen Gedichte und Kriegslieder, in denen die an der Front und in der Heimat gepflegte Marienfrömmigkeit Gestalt annahm. Unter der marianischen Poesie zeitgenössischer Front- und Heimatdichter befinden sich Texte von anrührender Innigkeit⁵⁶, aber auch solche, in denen Maria als Helferin zum Sieg beansprucht wurde. Erfahrungen mit Marias schützender Hilfe schilderten Soldaten anschaulich in Briefen an ihre Familien zu Hause.

Über seine Reise an die deutsche Front im Jahre 1915 berichtete Ludwig Ganghofer:

Meine Führer wollen umkehren, wir sind an der Grenze ihres Gebietes, aber der junge, freundliche Leutnant des Nachbargrabens erklärt: ›Wir haben was da droben, das muß man sehen!‹ Mit flinker Kletterei geht es aufwärts. Ja! Das mußte ich sehen: Die Madonna

54 Michael GATTERER, Die Eucharistie. Österreichs Kraftquelle, in: St. Michael (wie Anm. 10), 209.

55 J. BRAUN, An Fronleichnam 1917. ›Das heiligste Sakrament gehört für den Krieg und erinnert an ihn‹, in: Prediger und Katechet 67, 1917, 384–391, hier: 389.

56 Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreuzt, bearb. v. Hans-Josef WOLLASCH (VKZG.A 40), Mainz 1987.

im Schützengraben! Früher stand sie draußen an einem Feldweg, zwischen der deutschen und der französischen Stellung, immer von den Kugeln bedroht. Vier stämmige Bayern haben sie in einer finsternen Nacht hereingeholt in den Graben: eine lebensgroße Mutter Maria mit dem Kind aus schwarzem Eisenguß. Der Schöpfer dieses Bildwerkes muß halb ein Künstler, halb ein Bauer gewesen sein. Etwas Naiv-Rührendes spricht aus dem zarten Schmalgesichte der Maria wie aus der spielenden Geste (Gebärde) des heiligen Kindes. Nun steht diese schwarze Madonna kugelsicher in einer Lehmniche des deutschen Schützengrabens, ist mit Buchs umkränzt, mit Efeu umwunden – und unsere Feldgrauen, ehe sie sich schlafen legen, knien da, mit der Mütze vor der Brust. Die sinkende Dämmerung umwebt das Bildwerk mit immer dichter werdenden Schleiern⁵⁷.

Maria, die himmlische Mutter, schrieb Dr. Michael Buchberger, der spätere Bischof von Regensburg und Herausgeber des Lexikons für Theologie und Kirche, in seinem 1916 veröffentlichten Buch über ›Die bayerische Feldseelsorge im Weltkriege‹, *hat wirklich unsere Heere geleitet und begleitet. Und sie kam bis in die vordersten Schützengräben⁵⁸.*

Heinrich Lersch, der einfühlsame Kriegsdichter, habe sie dazu mit *sinnigen Versen eingeladen*. Diese lauteten:

*Mutter Gottes, ich denke daran, wie dich damals die Menschen so schmäblich verlassen,
Als du nach Bethlehem mußtest gehn, um dich anschreiben zu lassen.*

*In diesem Jahr, so bit' ich dich, kehr' ein bei uns, in unserm Schützengraben
Sollst du den besten und wärmsten Unterstand haben.*

Mutter Gottes, du kannst ja nicht in die prächtigen Häuser der Reichen gehen;

Komm du nur zu uns, wir können die große Gottesliebe verstehen.

Du willst ja nur die Armen, Reinen und Frommen, nur liebende Menschen um dich haben:

O Mutter Gottes, dann komm zu uns, zu uns in den vordersten Schützengräben⁵⁹.

Der Münchener Kardinal Franz von Bettinger zollte in seiner Eigenschaft als Feldpropst der bayerischen Armee der Marienfrömmigkeit der bayerischen Soldaten besondere Anerkennung. Er ließ die seiner Seelsorge anvertrauten Soldaten wissen: *Ihr Soldaten habt in allen Stürmen des Mai nicht vergessen, daß dieser Monat der besonderen Verehrung der Mutter Gottes geweiht ist. Den schönen heimatlichen Brauch der Maiandachten habt Ihr ins Feld, ja bis in die Schützengräben verpflanzt, wo viele vor einem Bilde der seligsten Jungfrau oftmals den Rosenkranz gebetet haben. Möge der besondere Schutz Mariens, der Patronin unseres Vaterlandes, Eure kindliche Liebe und Euer frommes Vertrauen lohnen!⁶⁰*

57 Zit. nach: Karl Joseph BAUDENBACHER, Ein marianischer Feldbrief. Beispiele marianischer Frömmigkeit unserer Soldaten, Regensburg 1916, 30f.

58 Michael BUCHBERGER, Die bayerische Feldseelsorge im Weltkriege, München 1916, 91.

59 Ebd., 92. Vgl. auch Heinrich LERSCH, Die Mutter Gottes im Schützengraben, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 33, Sommersemester 1918, 90.

60 BUCHBERGER, Feldseelsorge (wie Anm. 58), 93f. – BAUDENBACHER, Feldbrief (wie Anm. 57), 6. – In die Schützengräben kam auch der duldende und kreuztragende Jesus. Zur Fastenzeit 1917 schrieb der Apostolische Feldvikar Bjelik, den im österreichisch-ungarischen Heer und bei der Marine seelsorgerlich tätigen Militärgeistlichen einen Hirtenbrief über das Kreuz, in dem es hieß: *Wo Christen sich niederlassen, dort richten sie zuerst ein Kreuz auf, um unter seinem Schatten sich zu sammeln und von seinem Segen zu leben. Nicht bloß in unseren Kirchen sehen wir dieses Zeichen des Heiles, wir finden es [...] nun auch in den Schützengräben und Reservestellungen unserer todesmutigen Krieger [...] Und besonders jetzt, in den Tagen der Heimsuchung [...] klammert sich das arme Menschenherz an den Stamm des Kreuzes. Dort kniet der Krieger, der Abschied nimmt, dort sein Weib und Kind, seine greisen Eltern mit ihrem Schmerz. O, du hehres Zeichen des Leidens und des Trostes! (ACHLEITNER, Gott im Krieg [wie Anm. 6], 168).*

Ein marienfrommes Mitglied einer marianischen Bruderschaft verfasste ein Gedicht über den ›Rosenkranz im Schützengraben‹, in dem es heißt:

*Die so weich im Beten waren, sind im Kampf jetzt Stahl und Eisen;
Keiner fragt, ob ihn die nächste Kugel wird zur Erde reißen.*

*Denn sie sind im tiefsten Herzen nun geweiht für Tod und Leben,
Sind gewappnet und gesegnet – komme, was der Herr will geben!*

*Wißt ihr jetzt, warum sie siegen, diese Beter, diese Helden,
Ob der Feind wie Sand am Meere, ob für zehn muß einer gelten! –*

*Wollt ihr's wissen: Wer wird siegen? – Fragt die Feinde, ob sie haben
Diese Sieg- und Heldenschule: Rosenkranz im Schützengraben⁶¹.*

Im Schützengraben den Rosenkranz zu beten, gebot – lagebedingt und umständehalber – eine Verbindung zwischen religiöser Empfänglichkeit und kämpferischer Härte. Aus dieser Verknüpfung von an sich widersprechenden Einstellungen und Haltungen bedingte sich bisweilen eine Praxis des Rosenkranzgebetes, die von der Spiritualität christlichen Betens weit entfernt war. Dies geht aus dem Bericht eines Zugführers des ›Roten Kreuzes‹ hervor, den die Augsburger Postzeitung 1915 veröffentlichte und von dem Redemptoristen Baudenbacher in seine gesammelten ›Beispiele marianischer Frömmigkeit unserer Soldaten‹ aufgenommen wurde. In diesem Bericht heißt es: *Respekt vor den Bayern! Ich bin Württemberger, aber ich sage neidlos: Die Bayern sind prächtige Menschen! Jeder ein Original, jeder ein Held! [...] Einer erzählt – es ist ihm das ganz selbstverständlich –, ich hatte einmal am Anfang einen prächtigen Scharfschützenstand, da habe ich wohl zwanzig weggeputzt, wenn allemal wieder einer in den Talkessel auf der anderen Seite hinabschaute, und da habe ich manchmal längere Zeit warten müssen. Da betete ich nebenbei den Rosenkranz – nach so fünf Ave hat's allemal wieder einem g'langt! Und vor Gott sind es Kinder: Unsere Bayern hängen ihre Rosenkränze über die Betten der Lazarette. Aber sie beten ihn auch⁶².*

Marias schützender Mantel

Ein Gedicht ›An Maria‹, das ›Die Fahne Marias‹, eine Zeitschrift für Sodalen marianischer Bruderschaften, auf der Titelseite ihres Novemberheftes des Jahres 1914 veröffentlichte, brachte in seiner Schlussstrophe Leitmotive der Marienverehrung im Krieg in knappe, prägnante Formen. Erwartet wurde von Maria Schutz, Siegfrieden, Segen für die Waffen in einem heiligen Krieg. Es heißt da:

*So breite schirmend Deines Mantels Falten,
Daß uns der Friede werde mit dem Sieg;
Jungfrau Maria, segne unsre Waffen,
Denn unser Kampf, es ist ein heil'ger Krieg!*

61 So der Mariensodale Franz Eichert in einem Kriegsgedicht, das er unter dem Titel ›Rosenkranz im Schützengraben‹ 1915 in der Zeitschrift ›Die Fahne Marias‹, (21, Nr.6, 1. Juni 1915, 141), veröffentlichte.

62 BAUDENBACHER, Feldbrief (wie Anm. 57), 27.

Ein Prediger, der im Jahre 1915 Betrachtungen über den Marienmonat Oktober anstellte, jenen Monat, in dem katholische Christen Maria als Königin des hochheiligen Rosenkranzes zu verehren pflegen, versicherte guten Glaubens: *Da die Not am höchsten stieg, war's als breitete die Gottesmutter ihren Mantel aus über unser Vaterland, es schützend gegen Feindesübermacht. Und die mächtige Jungfrau lieb ihre starke Hand, daß unsere Heere von Sieg zu Sieg eilten*⁶³. Ein österreichischer Pfarrer sagte in einer ›Ansprache für ein Marienfest im Krieg‹: *Ja, Christen, lasset uns laut bekennen, daß Maria unsere heilige Patronin, daß Maria die Schutzfrau unseres Vaterlandes ist. Laßt uns fest die Treue gegen Fürst und Vaterland! Sein Bekenntnis zu Maria verband er mit der Bitte: Du, aber, o Himmelskönigin, Hilfe der Christen, breite deinen Mantel aus, über unser Vaterland, über unsern erlauchten Kaiser und sein Haus! Schütze Österreichs tapfere Soldaten und unser verbündetes deutsches Reich, die betriebsamen Bürger, die emsigen Landleute, unsere Familien groß und klein, im Leben und Sterben! Amen!*⁶⁴

Um Beispiele, die zeigen sollten, dass sich in der vaterländischen Geschichte Österreichs Maria stets als schutzgebende und siegbringende ›Hilfe der Christen‹ (*Auxilium christianorum*) erwiesen habe, ist er nicht verlegen. Als die Türken, beteuerte er, die gefürchtesten Feinde der abendländischen Christenheit sengend und brennend donauaufwärts bis zu den gesegneten Marken Österreichs vordrangen, hatte Österreichs Regent und deutsche Kaiser außer der Tapferkeit seiner Armee nur eine Hilfe ›und dies war Maria‹. *Der 5. Oktober 1571 gab den Sieg von Lepanto. Und weiter! 1683 kommen wieder die Türken. Sie belagerten Wien. Hungersnot und Krankheit wüthen, die Not der Belagerten stieg aufs Äußerste. Maria half wieder. Daher war es nicht zu verwundern, daß Österreichs Fürsten sich dankbar der Himmelskönigin erwiesen*⁶⁵.

Wir alle ohne Ausnahme, schärfte Odilo Ringholz, Archivar und Kapitular des Klosters Einsiedeln, den Lesern seiner Schrift über ›Maria und der Krieg‹ ein, *haben alle Ursache, uns unter den Schutzmantel Marias zu flüchten*⁶⁶. Um die schützende Kraft von Marias Mantel zu veranschaulichen, erzählt er folgende Episode:

Im Frühjahr 1915 wurde ein bayrischer höherer Offizier an der deutschen Westfront mit einer größeren Abteilung an eine Stelle beordert, die nur 200 bis 300 Meter von den feindlichen Stellungen entfernt war, mit dem gemessenen Befehle, nicht anzugreifen und auch die Stellung nicht zu verlassen ohne einen besonderen Befehl. Es war Nacht, und da war die Lage der Bayern nicht so gefährlich, da der Feind ihre Nähe nicht bemerkt hatte. Anders gestaltete sich ihre Lage beim Morgengrauen. Mit jeder Minute wuchs die Gefahr, bemerkt und beschossen zu werden, aber noch immer kam kein Befehl zum Angriffe oder Rückzuge. Je heller es wurde, desto höher stieg die Sorge des Offiziers. Nun empfahl er sich und seine Truppen inständigst der lieben Mutter Gottes mit den ihm bekannten Liedversen:

*›Maria, breit' den Mantel aus,
Mach' Schirm und Schild für uns daraus,
Laß uns darunter sicher stehn,
Bis alle Stürm' vorübergehn.
Patronin voller Güte,
Uns allezeit behütel‹*

63 Die Fahne Marias 21, Nr. 10, 1. Oktober 1915, 212 (Titelblatt).

64 Johann Baptist MASSON, Ansprache für ein Marienfest in der Kriegszeit, in: Kriegspredigten (wie Anm. 9), 74–76, hier: 75f.

65 Ebd., 75.

66 Odilo RINGHOLZ, Maria und der Krieg. Ein Trost- und Erbauungsbüchlein für Krieg und Frieden, Einsiedeln 1915, 39.

*Kaum hatte er das Gebet beendigt, entstand ein so dichter Nebel, daß sie dem Feinde unsichtbar blieben. Endlich kam Verstärkung und Befehl zum Angriffe. Ein vollständiger Erfolg wurde errungen, und, was das Merkwürdigste ist, dieser Offizier und die meisten Leute seiner Truppen gingen heil und unverletzt aus dem mörderischen Kampfe hervor*⁶⁷.

Deshalb druckte der Einsiedler Benediktiner das *schöne Lied*, dessen *erste Strophe der brave Offizier mit so großem Vertrauen und mit so großem Erfolge gebetet hat*, vollständig ab⁶⁸. Deshalb empfahl er den Soldaten, dieses Lied oft und andächtig zu beten und sich *so unter den Schutzmantel Mariens zu stellen*. Denn: *Wer unter Mariens Schutzmantel bleibt, wird nicht verloren gehen*⁶⁹.

Über seine ersten Kriegseinsätze im Herbst 1915 schrieb ein Soldat nach Hause: *Gottlob, die Himmelmutter hat bis jetzt ihren Mantel über mich ausgebreitet und mich vor den feindlichen Kugeln beschützt*⁷⁰. Andere Soldaten kleideten ihre Bitte um Marias Schutz und Hilfe in das Gebet ›Unter deinen Schutz und Schirm‹. Ein tapferer Tiroler berichtete nach Hause. *Ich habe immer das Gebet gebetet, das Ihr mir empfohlen habt, nämlich das ›Unter deinen Schutz und Schirm‹. Die Mutter Gottes hat mich ganz wunderbar beschützt*. Ein tapferer Österreicher, der in Frankreich kämpfte, schrieb seinen Angehörigen: *Ich ahnte ein großes Gefecht, empfahl mich nochmals dem Schutz Mariens, und dieser Schutz, dem ich öfter im heftigsten Feuer aufs neue mich empfahl, insbesondere durch das Gebet ›Sub tuum praesidium‹, hat mir das Leben gerettet; denn eine Granate platzte über mir und ein Stück der Hülse fiel wie durch eine unwiderstehliche Gewalt zerrissen direkt an meiner Seite nieder. Ich sagte Gott Dank, der mich so behütete*.

Das Gebet ›Unter deinen Schutz und Schirm‹ (*Sub tuum praesidium*) ist das älteste an Maria gerichtete Gebet. Es stammt aus dem 3. oder 4. Jahrhundert. Seit dieser Zeit betete die byzantinische Kirche: ›Unter den Schutz deiner vielfachen Barmherzigkeit fliehen wir, Gottesgebälerin; unsere Bitten verachte nicht in Nöten, sondern aus Gefahren rette uns, du allein Gesegnete«. Die lateinische Fassung dieses Gebetes beruht auf einer Übersetzung, die im späten 8. Jahrhundert angefertigt wurde. Sie lautet: *Sub tuum praesidium confugimus, o Sancta Dei Genitrix, sub alis pietatis atque misericordiae tuae protege nos [...] sub tua denique tutela et protectione toti sumus* (Unter deinen Schutz fliehen wir, o heilige Gottesgebälerin, unter den Flügeln deiner Güte und Barmherzigkeit beschütze uns [...] unter deinem Schutz und Schirm sind wir ganz sicher)⁷¹. Bis in unsere Tage gehört es zum Glauben der abend- und morgenländischen Christenheit, in Maria einen »sicheren Schild« (*scutum tutum*) zu besitzen, der gegen Gefahren des Leibes und der Seele wirksam zu schützen vermag.

In vielfältigen Gebetsbitten und symbolischen Handlungen gaben Christen an der Front und in der Heimat ihrem Vertrauen in Marias Schutz und Schirm Ausdruck. Zeitgenössische Beobachter berichten, Soldaten, die mit Eisenbahnwagen an die Front gebracht wurden, hätten diese mit Muttergottesbildern geschmückt. Unter den von ihnen ausgewählten Mariendarstellungen seien das Passauer Gnadenbild »Maria Hilf« und das Bild der »Mutter von der immerwährenden Hilfe« am stärksten vertreten gewesen. *Auf*

67 Ebd., 28f.

68 Ebd., 39–41.

69 Ebd., 30.

70 Die Fahne Mariens 21, Nr. 1, 1. Januar 1915, 18. Ebd. auch die beiden folgenden Beispiele. Unter der Überschrift ›Die Gottesmutter auf dem Schlachtfeld‹ wurden sie veröffentlicht.

71 Christa BELTING–Ihm, *Sub matris tutela*. Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna, Heidelberg 1976, 35. Vgl. auch Theodor MAAS-EWERD, Art. ›Sub tuum praesidium‹, in: *Marienlexikon* 6, 1994, 327f.

der ersten Kanone, welche aus dem Wiener Zeughaus heraus auf das Schlachtfeld geführt wurde, soll das Bild der Mutter von der immerwährenden Hilfe angebracht gewesen sein⁷². Der Gedanke, dass Marienverehrung kriegerischen Unternehmungen von Nutzen sei, war damals offenkundig so populär, dass auch Preußens König und Deutschlands Kaiser Wilhelm II. von sich behaupten konnte, die Madonna von Tschenschow sei ihm im Traum erschienen, um ihn mit der Verteidigung des polnischen Wallfahrtsklosters zu beauftragen. Sein wunderlicher Traum im Jahre 1915 bestärkte ihn in dem Glauben: *Mit mir ist Gott und die Jungfrau Maria. Sie ist es, die Deutschlands Schwert hoch emporhob, um das Polenland zu retten!* Die heilige Jungfrau Maria, die ihn mit tränenden Augen angeschaut habe, sollte auch seinen Entschluss rechtfertigen, *den Krieg mit Russland anzufangen, damit er dem Polenlande sein heiliges Recht zurückerstatte und seine hochzivilisierten Gawe mit Deutschland vereinige*⁷³.

In einem ›Gebet für die Zeiten des Krieges‹, das sich sowohl an den ewigen Gott als auch an das göttliche Herz Jesu und an die heilige Mutter Gottes wandte, nahmen politische Überzeugungen den Charakter religiöser Bitten an. Gott, der das Schicksal der Völker lenkt, möge *auf unser geliebtes Vaterland herabsehen, das sich von zahlreichen Feinden hart bedrängt sieht*. Er möge uns *gegen ihre ungerechten Angriffe gütigst* in seinen Schutz nehmen, *ihre boshaften Angriffe zuschanden* machen und sie *durch deine allmächtige Hand demütigen*. Allen Kämpfern für das Vaterland möge er *Opfergeist, Mut und Tapferkeit* verleihen und ihr Bemühen segnen, *unserer gerechten Sache zum Siege zu verhelfen*. Christus möge den Angehörigen unserer Soldaten *Trost und Kraft* schenken, damit sie ob der Trennung nicht der Traurigkeit erliegen und *ihr schweres Kreuz geduldig tragen*. An Maria soll sich der Beter mit folgender Bitte wenden: *Heilige Mutter Gottes, Mutter der Barmherzigkeit, Trösterin der Betrübten und Mutter von der immerwährenden Hilfe! gedenke unser in diesen Tagen der Trübsal, sei unsere Zuflucht und Stärke in allen Nöten, wende ab von uns und unserem heimatlichen Boden die drohenden Gefahren, verhilf uns zum Siege über alle unsere Feinde, damit unsere Traurigkeit in Freude verwandelt werde und wir Gott danken mögen alle Tage unseres Lebens*⁷⁴.

Die Schlusstrophe eines Liedes ›An die Friedenskönigin‹ lautete:

*Segne unsre tapfern Krieger,
Schütze sie mit Mutterhand,
Laß sie kehren bald als Sieger
Heim ins teure Vaterland.
Heil'ge Mutter, weit und breit
Schallt's aus deiner Kinder Mitte:
Daß Maria eine Bitte
Nicht gewährt, ist unerhört,
Unerhört in Ewigkeit*⁷⁵.

72 BAUDENBACHER, Feldbrief (wie Anm. 57), 7. – Vgl. auch Otto ZIMMERMANN, Der Christglaube im Feld, in: StZ 89, 1915, 588–591, hier: 589: *Schon beim ersten Auszug brachte ein Tiroler Regiment am Eisenbahnzug neben dem Bilde des Kaisers ein großes Herz-Jesu-Bild an mit der Aufschrift: ›Unser Bundesherr und wieder, als es nach Pfingsten gegen den neuen Feind ging, flatterten an Lokomotiven Herz-Jesu- und Muttergottes-Fahnen.*

73 Karl HAMMER, Deutsche Kriegstheologie 1870–1918, München 1975, 206f.

74 RINGHOLZ, Maria und der Krieg (wie Anm. 66), 79–81.

75 Ebd., 117f.

»Der Rosenkranz in der Schlacht«

Soldaten, die an der Front den Rosenkranz beteten, gaben diesem seine ursprüngliche Symbolik und Bestimmung zurück. Hatte ihn doch, wie die Legende überliefert, Maria dem hl. Dominikus als wirksame Waffe in seinem Kampf gegen die Sekte der Albigenser ausgehändigt. Ein Karmelit, der im letzten Kriegsjahr in der Zeitschrift ›Skapulier‹ einen Aufsatz über ›Schild und Schwert‹ veröffentlichte, meinte: Ein fester Schild, das ein Marienkind besitze, sei das Skapulier; das feste Schwert, das Maria uns in die Hand gibt, ist der heilige Rosenkranz. Dem fügte er als historischer Beleg hinzu: *Lest die Weltgeschichte und ihr werdet finden, wie der Rosenkranz zum siegreichen Schwert geworden gegen die Feinde der Kirche, des Altars und der Throne.* Unwiderlegbare Tatsachen würden sich auch dafür anführen lassen, daß der heilige Rosenkranz ein mächtiges Schwert gegen die Hölle ist, das hat Maria selber gesagt, als einst der heilige Dominikus, der schon zehn Jahre erfolglos gegen Unsitte, Unglauben und Irrlehre predigte, Zuflucht nahm zur Himmelmutter. Seine Erwägungen über Skapulier und Rosenkranz, als Schild und Schwert zwei siegesverheißende Zeichen, schließt er mit der Aufforderung: *Kinder Mariens! Skapulier und Rosenkranz, Schild und Schwert für euch. Schließt euch zusammen zum großen marianischen Kriegsheer, wandelt würdig als Helden und Heldinnen eurer himmlischen Heerführerin Maria und ihr werdet für euch, für die heilige Kirche, fürs Vaterland Sieg, Heil und Frieden erkämpfen*⁷⁶. Der Bamberger Domdekan Hümmmer sagte in seiner Predigt zum Rosenkranzfest: *Das hl. Rosenkranzgebet ist ein Schutz. Es mag einer denken, wird das Rosenkranzgebet die feindliche Kugel ablenken, wird es die Granaten, die da hereinschlagen in das Regiment, unwirksam machen, daß sie nicht Tod und Verderben bereiten, wird der Rosenkranz die Schrapnells, die über den Kämpfenden explodieren, unschädlich machen? Das wohl nicht, aber wer sich Gott im Gebete und der hl. Gottesmutter empfiehlt, der weiß, mein Leben steht in Gottes Hand*⁷⁷. Dem fügte er hinzu: *Nicht vermessen, aber in Gottvertrauen geht der Soldat, der sich nicht des Rosenkranzes schämt, zum Kampfe, ruhig und ergeben, und das schon bedeutet heutzutage viel, denn gerade die Ruhe gegenüber dem ungestüm anstürmenden Feind ist halber Sieg*⁷⁸.

Ein Regensburger Pfarrer, der die Frage stellte ›Wie beten wir in der Kriegszeit den freudenreichen Rosenkranz?‹ ermahnte seine Zuhörer: *Trachten wir das wunderbare Gebet des Rosenkranzes immer gut zu beten; dadurch werden wir unschätzbare Siegeskräfte unseren Truppen im Felde nachsenden*⁷⁹. Denn, so derselbe Prediger, als er sich Gedanken darüber machte, wie ›Der schmerzhafteste Rosenkranz in der Kriegszeit‹ zu beten sei: *Das Rosenkranzgebet ist eine mächtige Kriegshilfe. In den Türkenkriegen hat gerade dies Gebet den Sieg an die christlichen Fahnen geheftet. So möge auch jetzt der Rosenkranz den Sieg davontragen über die Übermacht, die uns mitten im Frieden überfallen hat!* Der Prediger fährt fort: *Wir werden am jüngsten Tage staunen, wie gerade das stille Beten in der Heimat hat manche Schlacht miterringen helfen. Denn Gott*

76 P. ANGELIKUS, Schild und Schwert, in: Skapulier 8/1, 1917/1918, Oktober 1918, 2–4, hier: 3.

77 Domdekan Dr. HÜMMER, Das Gebet unsere Waffe, in: St. Michael (wie Anm. 10), 263–265, hier: 264.

78 Ebd.

79 Franz X. KATTUM, Wie beten wir in der Kriegszeit den freudenreichen Rosenkranz?, in: Kriegspredigten (wie Anm. 9), 83–89, hier: 83.

*gibt den Sieg nicht der Kraft der Heere und der Weisheit der Generäle, sondern der Demut und Inbrunst des Gebets*⁸⁰.

Der Einsiedler Benediktiner Odilo Ringholz brachte den Sieg der katholischen Liga über die türkische Flotte bei Lepanto am 7. Oktober 1571 in einen ursächlichen Zusammenhang mit dem Rosenkranzgebet. Er glaubte, eine solche Verknüpfung deshalb vornehmen zu dürfen, weil der Tag der Schlacht auf den Rosenkranzsonntag fiel, an dem die Mitglieder der römischen Rosenkranzbruderschaft ihre Bittgänge zu halten pflegen. Daraus zog er den Schluss: *Der Rosenkranz in Kriegerhand war die siegreiche Waffe und ist es noch jetzt*. Deshalb, so fährt er fort, hätten *unsere braven christlichen Soldaten ganz das Richtige getroffen, als sie sofort bei Beginn des jetzigen furchtbaren Völkerkrieges zum Rosenkranz gegriffen und ihre Brust mit einer Mutter-Gottes-Medaille geschützt haben*⁸¹. In ihren Hoffnungen auf die schützende Kraft des Rosenkranzes und des Rosenkranzgebetes seien sie nicht enttäuscht worden. Denn: *Viele, viele Soldaten sind schon in diesem Kriege gerettet worden durch Muttergottesmedaillen, Rosenkränze, Kreuze und Gebetbüchlein, die sie bei sich trugen, und die das tödliche Geschöß aufgehalten und unschädlich gemacht haben*⁸².

Der Redemptorist Karl Joseph Baudenbacher veröffentlichte 1915 eine Schrift mit dem Titel: ›Der Rosenkranz im großen Völkerkriege 1914–15‹. Hundert Exemplare davon schickte er an den Generalfeldmarschall Hindenburg, der sich, wie Baudenbacher hervorhebt, in einem *huldvollen Schreiben* für das Büchergeschenk bedankt habe. Zu diesem Geschenk motiviert hatten den frommen Ordensmann das *schöne Wort* des Feldmarschalls: *Wir an der Front fühlen und merken, wenn das Beten in der Heimat nachläßt*⁸³. In seiner Schrift über den Rosenkranz trug Baudenbacher anrührende ›Beispiele der Rosenkranzandacht unserer Soldaten‹ zusammen, aus denen hervorgeht, welches *Vertrauen unsere braven katholischen Soldaten im Felde der Macht der hehren Rosenkranzkönigin entgegenbringen*⁸⁴. Des Autors Beispiele stammen aus Feldpostbriefen, in denen Soldaten von Erfahrungen berichten, die sie an der Front mit der Gottesmutter Maria gemacht haben. Über Rosenkranzbeter, so das Fazit dieser Briefe, habe Maria stets ihre schützende und tröstende Hand gehalten – sowohl im Leben als auch im Sterben.

Beginnt die Schlacht, ist in einem Feldpostbrief aus dem Jahre 1915 zu lesen, *dann nehmen viele Soldaten ihren Rosenkranz heraus und legen ihn um den Hals oder hängen ihn um den linken Arm, dann geht's voran*⁸⁵. Ein Soldat schrieb: *Ich kämpfe mit dem Rosenkranz in der Hand*. Dem fügte er hinzu: *Ich bete jeden Tag zwei Rosenkränze, einen in der Früh für den kommenden Tag, und einen auf die Nacht zur Danksagung*⁸⁶. Ein Feldweibel bekannte: *Auch ich habe den Schutz der Mutter Gottes schon öfters erfahren; trotzdem ich schon ungezählte Kugeln und Granatsplitter um mich fliegen sah, hat mich noch keine tödlich getroffen. Noch nie habe ich es unterlassen, mich namentlich im Feuer, dem Schutze der allerseligsten Jungfrau zu weihen, noch immer hat sie mich er-*

80 DERS., Der schmerzhaft Rosenkranz in der Kriegszeit, in: Kriegspredigten (wie Anm. 9), 89–96, hier: 96.

81 RINGHOLZ, Maria und der Krieg (wie Anm. 66), 17.

82 Ebd., 27.

83 So im ›Vorwort‹ zu seinem ›Marianischen Feldbrief‹ (wie Anm. 57).

84 Karl Joseph BAUDENBACHER, Der Rosenkranz im großen Völkerkriege 1914–15. Beispiele der Rosenkranzandacht unserer Soldaten, Innsbruck 1915, 14.

85 Ebd., 11.

86 Ebd., 34f.

hört und beschützt⁸⁷. Ein anderer schrieb: *So in Todesgefahren kann man gut beten und der Rosenkranz bringt uns ja unter den Schutz der lieben Gottesmutter*⁸⁸. Ein als Feldgeistlicher tätiger Franziskanerpater berichtete: *Unverkennbare Vorliebe für das Rosenkranzgebet haben die süddeutschen Soldaten, besonders die Bayern. Man kennt die Bayern leicht, wenn man ins Lazarett kommt. Diese starken, wetterfesten Männer mit scharfgeschnittenen Zügen, und Augen wie die Adler, tragen fast insgesamt den Rosenkranz nebst Muttergottesmedaille um den Hals oder sie haben ihn um die Hand geschlungen oder an ihrem Bett oder Stuhl aufgehängt*⁸⁹. Seine Beispielsammlung beschließt der Autor mit der Aufforderung: *Greift daher zum Rosenkranz, katholische Soldaten, damit ihr lernt, die schweren Opfer gottlieb zu tragen, die eine heilige Pflicht von euch gebieterisch fordert [...] Königin des Friedens, Maria vom Siege, wir Rosenkranzbeter grüßen Dich!*⁹⁰

Der Rosenkranz, in den letzten Jahrzehnten des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Abendgebet der Familie von Seiten der Kirche stark propagiert, verwandelte sich in eine Waffe gegen innere und äußere Feinde. Der hl. Rosenkranz, damals vielgerühmt als *unvergleichlicher Schatz für die christliche Familie*, als ein *geistlicher Wärmemesser ihres christlichen Sinnes*, als ein *Grundpfeiler für die gute und fromme Sitte*, als eine *Hauptstütze der christlichen Hausordnung*, als eine *wunderbare himmlische Segens- und Gnadenquelle*⁹¹, wurde zu einem Kampfmittel geistig-religiöser Art umgedeutet. Soldaten an der Front, die an die schützende Kraft des Rosenkranzgebetes glaubten, erfuhren sie auch.

An die Macht des Gebetes zu erinnern, gehörte zum theologischen Repertoire der Kriegspredigt. *Wer eine Armee von Betern mobil macht*, sagte Bischof Michael von Faulhaber am 9. August 1914 im Dom zu Speyer zum Ausmarsch der Soldaten in den Krieg, *hat dem Vaterland ein neues Garderegiment ins Feld gestellt, dessen Reserven die Legionen des Himmels bilden* (Mt. 26, 53)⁹².

Das Skapulier – ein Unterpfand des Schutzes

Schützende Kraft wurde auch dem Skapulier zugeschrieben. »Glücklich«, schrieb der Redemptoristenpater Baudenbacher in seinem »Marianischen Feldbrief« vom Jahre 1916, *wurden jene [Soldaten] gepriesen, die ein Skapulier erhalten hatten. Die Klöster der Karmeliten wurden, um Skapuliere zu bekommen, fast gestürmt*⁹³. Zeitgenössische Prediger betrachteten das Skapulier als Schutz- und Ehrenkleid der Himmelskönigin, als Unterpfand des Schutzes, den Maria Soldaten gewährt, die das marianische Zeichen unter ihrer Uniform tragen.

Ansehen und Verbreitung hatte dem Skapulier der Karmeliten eine Vision verschafft, die, wie Ordenschronisten überliefern, Simon Stock (um 1165–1265), dem sechsten Ge-

87 Ebd., 31.

88 Ebd., 29.

89 Ebd., 18f.

90 Ebd., 51.

91 Michael MITTERAUER, »Nur diskret ein Kreuzzeichen«. Zu Formen des individuellen und gemeinschaftlichen Gebets in der Familie, in: Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, hg. v. Andreas HELLER, Therese WEBER u. Oliva WIEBEL-FANDERL, Wien/Köln 1990, 154–205, hier: 182.

92 FAULHABER, Kriegsreden (wie Anm. 15), 8.

93 BAUDENBACHER, Marianischer Feldbrief (wie Anm. 57), 7

neral des Karmelitenordens, am 15. Juli 1251 im Kloster Aylesford in der Grafschaft Kent zuteil geworden sei. Von den Drangsalen des Ordens aufgewühlt, habe Simon Stock Maria um ein Zeichen ihres mütterlichen Schutzes gebeten. Maria habe ihm diese Bitte erfüllt. Sie sei ihm erschienen und habe ihm das Skapulier als »Zeichen des Heils« (*signum salutis*) ausgehändigt.

Bei dem von Maria dem karmelitischen Ordensgeneral übereigneten Skapulier handelte es sich um ein ärmelloses Schultergewand, das Karmeliten als Teil ihres Ordenshabits zu tragen pflegten. Das seit dem 16. Jahrhundert an Laien verliehene Skapulier bestand aus zwei rechteckigen Stoffstücken, die, durch zwei Bänder miteinander verbunden, auf Brust und Rücken getragen wurden. Auf die so miteinander verbundenen Stücke aus Tuch wurden gemeinhin Marien- und Heiligenbildchen aus Stoff appliziert⁹⁴.

Viele Soldaten, sagte ein Kapuziner, als er beim Skapulierfest des Jahres 1916 predigte, *tragen ein zweifaches Ehrenkleid: das Ehrenkleid des Kaisers, den Waffenrock, und das Ehrenkleid Marias, das heilige Skapulier*. In den ersten Tagen des Krieges, berichtete er weiter, *wurden Hunderttausende Skapuliere und Skapuliermedaillen an die einrückenden Krieger verteilt und später haben wohl die meisten Soldaten von ihren Lieben zu Hause oder von ihrem Seelsorger diese himmlische Ausrüstung erhalten*. Das heilige Skapulier, das Ehrenkleid der Himmelskönigin, *gebe ein Anrecht auf den besonderen Schutz Marias*⁹⁵. Von vielen Glücklichen habe Maria durch ihren Schutz das tödliche Blei ferngehalten. Aber auch viele Tapfere, die Marias Ehrenkleid trugen, hätten den Heldentod erlitten. Der Prediger wollte sagen: Das Skapulier ist keine Überlebensgarantie. Aber auch das Gebet jener Soldaten, deren Leben Maria nicht retten durfte, ist nicht unerhört geblieben. Maria hat diesen [Soldaten] mütterlichen Beistand geleistet, hat sie getröstet, bis sie sanft und selig verschieden sind. Drüben hat Maria sich dieser Seelen liebevoll angenommen, hat sie verteidigt und dem bösen Feind ist es gewiß nicht gelungen, ihr auch nur eine einzige dieser Seelen zu entreißen⁹⁶. Wohl selten oder nie, berichtet ein Landpfarrer, *ließen sich so viele Männer und junge Burschen in das heilige Skapulier einkleiden als wie zu Beginn und im Verlaufe dieses schrecklichen Völkerkrieges*. Es zeigte sich diesmal klar und deutlich, daß das heilige Skapulier nicht bloß für die ›Frauenwelt‹, sondern auch für das starke Geschlecht, für die ›Männer‹ seine Bedeutung hatte. Und wirklich, angetan mit dem Kleide der Mutter Gottes, wuchs bei vielen die Begeisterung, schwand die Furcht, und unverzagt ging man ins blutige Ringen. Man fühlte sich eben in diesem Kleide sicher oder erhoffte bestimmt für das gläubige Tragen einen guten Tod⁹⁷. Franz Scheuringer, schrieb vom russischen Kriegsschauplatz an seine

94 Vgl. dazu Klaus SCHREINER, Maria Victrix. Siegbringende Hilfen marianischer Zeichen in der Schlacht auf dem Weißen Berg (1620), in: Kloster – Stadt – Region. Festschrift für Heinrich Rüthing. Mit einem Geleitwort von Reinhart KOSELLECK, hg. v. Johannes ALTENBEREND, Bielefeld 2002, 87–144, hier: 105–115 (Das Skapulier Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel: ›Heil in Gefahren‹).

95 Sixtus a Mals, Auf das Skapulierfest, in: Der Prediger und Katechet 66, 1916, 590–595, hier: 591.

96 Ebd., 594.

97 Lohn für Marienverehrung. Von einem Landpfarrer, in: Skapulier 6, 1915/16, 322. – Vgl. auch Petrus a Matre Dei, Maria, Österreichs Schutzfrau, in: Skapulier 5, 1914/1915, H. 7, April 1915, 268–273, hier: 268: *Tausende und Abertausende der ins Feld ziehenden Krieger waren ernstlich besorgt, einen Rosenkranz, ein Skapulier oder eine Medaille mitzunehmen; andere, die weniger darauf bedacht waren, wurden durch die gläubige Gesinnung ihrer Angehörigen oder guter Freunde mit derlei Andachtsgegenständen versorgt. Es war an manchen Orten, als ob eine marianische Armee auf den Kampfplatz ziehe*.

Eltern: *Eine kleine Bitte hätte ich, wenn ihr mir nämlich ein Skapulier schicken möchtet, denn das meinige ist schon zerrissen und zerfetzt. Ohne Skapulier kann ich nicht sein, da überfällt mich auf einmal Angst, daß ich mich fürchte. Das Vertrauen auf die Hilfe der Mutter Gottes habe ich erst im Felde so recht gelernt. Da lernt man erkennen, wie schwach der Mensch ohne Gottes Hilfe ist*⁹⁸.

Andere berichten von wunderbaren Hilfen, die ihnen durch das Skapulier zuteil wurden. Einer, dessen Tornister von einer Kugel getroffen wurde, schrieb: *Aber was das wunderbarste ist, diese Kugel durchschlug den ganzen Tornister, das Kochgeschirr, die Schuhe und auch die Uniform und das Hemd, blieb jedoch am Rücken zwischen Hemd und Skapulier stecken. Ob das Geschloß dadurch seine Schlagkraft verloren hat, daß es im Tornister mehreren Hindernissen begegnete oder ob die Erhaltung meines Lebens der Wunderkraft des heiligen Skapuliers zuzuschreiben ist, ich weiß es nicht, jedenfalls erblicke ich hierin einen Gnadenerweis Gottes und ich habe aufs neue gelernt, dieses heilige Kleid in Ehren zu halten und es mein Leben lang in aller Ehrfurcht zu tragen*⁹⁹.

›Die Fahne Mariens‹, eine Zeitschrift, die als ›Sodalen-Korrespondenz für Marianische Kongregationen‹ diente, brachte unter den Rubriken ›Marianisches aus dem Felde‹, ›Maria auf dem Schlachtfeld‹ und ›Marienverehrer im Soldatenrock‹ immer wieder Berichte von Soldaten, die von ihren Erfahrungen mit Maria an der Front berichteten. Die Zeitschrift ›Skapulier‹ veröffentlichte Briefe von Soldaten, die der Überzeugung waren, die Rettung ihres vom Tod bedrohten Lebens dem Skapulier Unserer Lieben Frau, der Skapuliermedaille und dem Rosenkranz zu verdanken. Solchen Briefen gaben die Herausgeber der Zeitschrift folgende Überschriften: ›Unter Mariens Schutzmantel‹; ›Unter dem Schutz U.L.Frau in Kampf und Not‹; ›Unter dem Schutz U. L. Frau in Kriegsgefahren‹; ›Unter Mariens Schutzkleid‹.

Aus den vielen Briefen, die in der ›Fahne Mariens‹ und im ›Skapulier‹ in schöner Regelmäßigkeit zum Abdruck kamen, sei einer als Beispiel für viele andere zitiert. Geschrieben wurde er von einem Gefreiten, der aus dem Felde Folgendes berichtet:

Kindliche Liebe zu der hehren Schutzpatronin Maria hatte mehrere Frontsoldaten veranlaßt, in einem stillen, schattigen Winkel des russischen Sumpfbereiches aus Birkenholz einen Muttergottesaltar zu errichten. Gar lieblich schaute das Bild der Trösterin der Betrübten hernieder und übte auf unsere katholischen Soldatenherzen in Not und Gefahr eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus. In den stillen Minuten der Andacht haben manche ihr Leben in den Schutz der Gottesmutter gestellt. Die Kerbeinschnitte in den umstehenden Bäumen, die der Patronin gestifteten Blumen des Feldes und Kerzenlicht besagen, daß sie Erhöhung und Errettung aus Kampfgetümmel gefunden haben. Eines Tages belegte der Russe gerade diese Stelle und die nicht fernliegenden Zubringerwege zum Graben mit einem stundenlangen Trommelfeuer. Es gab viele Schwerverwundete. Prasselnd schlugen die schweren Geschosse überall in der Umgebung ein und richteten eine furchtbare Zerstörung unter den mächtigen Bäumen an. Zum stillen Muttergotteswinkel aber waren manche Kameraden, auch Leichtverwundete geeilt, um in inbrünstigen Gebeten Marias Schutz herabzuflehen. Ein Kamerad sprach laut das in solch gefahrvollen Stunden tiefempfundene und erhebend wirkenden Bittgebet:

*Jungfrau, Mutter Gottes mein,
Laß mich ganz dein eigen sein,
Dein im Leben, dein im Tod,
Dein im Unglück, Kampf und Not!*

98 Lohn für Marienverehrung (wie Anm. 97), 322.

99 Unter der Rubrik »Unter dem Schutzmantel U. L. Frau!« in: Skapulier 5, H. 5, Februar 1916, 171.

Und die hehre Himmelskönigin hielt die Hand über ihre betenden Schützlinge, kein Geschoss schlug in unmittelbarer Nähe der Stätte ein. Dankerfüllt stimmten nach den Stunden der Gefahr die Kameraden vor dem Bilde, das zwei herbeigeholte Kerzen beleuchteten, das Lied an:

*Maria zu lieben, ist allzeit mein Sinn,
Im Leben und Sterben ihr Diener ich bin.*

Am Nachmittage zierte den kleinen Altar reicher Feldblumenschmuck, gespendet von Marienkindern im Soldatenrock, die Errettung aus Todesgefahr gefunden hatten¹⁰⁰.

Briefe an die schwarze Gottesmutter von Einsiedeln

Im Stiftsarchiv des Klosters Einsiedeln befinden sich zwischen zwei- und dreitausend Briefe, Postkarten und Fotografien, die im Ersten Weltkrieg deutsche und österreichische Soldaten an die Gnadenmutter von Einsiedeln geschickt haben¹⁰¹. Sie taten dies, um ihr gefährdetes Leben dem Schutz Marias anzuvertrauen. Es war Brauch, die an Maria adressierten Briefe neben oder hinter das Gnadenbild zu legen. Auf der Rückseite einer Fotografie konnte man z.B. lesen: *O, Maria, meine Mutter, beschütze mich*. Die Gottesmutter von Einsiedeln musste sich allerdings überfordert fühlen, wenn einer der Schreiber auf seiner Karte notierte: *Kein Soldat ist gefallen, dessen Bild bei der Muttergottes von Einsiedeln hinterlegt wurde*. Odilo Ringholz, Kapitular und Archivar des Stiftes Einsiedeln, glaubte, diese Erfahrung bestätigen zu können. Schrieb er doch in seiner 1915 veröffentlichten Schrift ›Maria und der Krieg‹: *Wenn auch während eines Krieges aus leicht begreiflichen Gründen die Zahl der Pilger sehr erheblich zurückgeht, so mehren sich doch die Gebetsempfehlungen ganz bedeutend. Vielfach werden Abbildungen von Soldaten, die vor dem Feinde stehen, eingesendet mit der Bitte, sie in der Gnadenkapelle niederzulegen oder unter dem Mantel des Gnadenbildes zu bergen. Tatsächlich ist bis jetzt noch keinem, seit sein Bild in der Gnadenkapelle sich befindet, etwas Schlimmes begegnet¹⁰².*

Über die Verehrung der schwarzen Madonna von Einsiedeln im Feld berichtete 1917 die Zeitschrift ›Die Fahne Mariens‹ in der Sparte ›Marianisches aus dem Felde‹ Folgendes:

Einen Maria Einsiedl-Unterstand haben sich auf dem Kriegsschauplatz in N. deutsche Soldaten erbaut. Über ihren Unterstand haben sie eine Marienstatue aufgestellt und über den Eingang zum Unterstand die Inschrift angebracht: ›Maria Einsiedl‹. Darunter steht der Vers:

*Maria, in Deine schirmende Hand
Befehlen wir diesen Unterstand,
Wollest auch uns Lutherischen hilfreich sein,
Im Krieg gibt's ja keine Partei'n¹⁰³.*

100 Aus dem Felde vom Gefreiten A. Kaup, Marienverehrer im Soldatenrock, in: Die Fahne Mariens, 24, Nr. 4, 1. April 1918, 169f.

101 Ludwig BOER, Art. ›Briefe‹, in: Marienlexikon 1, 1988, 584–589, hier: 585.

102 RINGHOLZ, Maria und der Krieg (wie Anm. 66), 38.

103 Marianisches aus dem Felde, in: Die Fahne Mariens 23, 1917, Nr. 7, 169.

Viele, viele Soldaten, die an der Front und hinter derselben stehen, versicherte Odilo Ringholz 1916, kennen die Gnadenstätte Unserer Lieben Frau zu Einsiedeln. Um Marias Gnadenwirken anschaulich und einsichtig zu machen, erinnerte er an kriegerische Hilfen, die Maria von Einsiedeln ihren Verehrern hatte zuteil werden lassen. *Die Schweizerische Eidgenossenschaft*, so legt er dar, *nahm seit ihrem Bestehen, also seit mehr als sechshundert Jahren, in jeder Not ihre Zuflucht zu Unserer Lieben Frau von Einsiedeln, die dadurch zum Nationalheiligtum der Schweiz geworden ist.* Bei Unserer Lieben Frau von Einsiedeln hätten sich die Eidgenossen, ehe sie in den Kampf gezogen seien, *Mut, Vertrauen und Begeisterung* geholt. Nach erkämpftem Siege seien sie wieder zu *unserm Heiligtume* gezogen, um Dank zu sagen. Zwischen Auszug und Heimkehr hätten sie durch fromme Personen Tag und Nacht in der Gnadenkapelle um *Segen und Sieg für ihre Waffen* beten lassen. So, resümiert er, *ist die Schweizerische Eidgenossenschaft erhalten geblieben, so ist sie groß und stark geworden*¹⁰⁴. Er erinnerte überdies an die katholischen Eidgenossen, die in den *so gefährvollen Zeiten der Kappeler- und Villmerger-Kriege, 1529–1531 und 1656* ihr *Vertrauen auf Unsere Liebe Frau zu Einsiedeln* setzten. *Sie machten öftere Wallfahrten hierher, verrichteten fleißig das sogen. Große Gebet und beteten oft den Rosenkranz. Es wird erzählt und ist gut bezeugt, daß bei den Entscheidungsschlachten die liebe Mutter Gottes hoch in den Lüften sichtbar erschienen sei. Das vertrauensvolle Gebet zur lieben Mutter Gottes ist erhört und volle Siege sind errungen worden.* Er erwähnt Erzherzog Maximilian von Österreich und Markgraf Ludwig Wilhelm von Baden, den sog. »Türkenlouis«, die sich der Maria von Einsiedeln empfohlen hatten und ihre Siege über die Türken der *Fürbitte und Hilfe Marias* zuschrieben¹⁰⁵. Die Bevölkerung von zahlreichen süddeutschen Städten sei der Überzeugung gewesen, ihre Erhaltung in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges Unserer Lieben Frau von Einsiedeln zu verdanken. Die Bürgerschaft von Überlingen habe, als ihre Stadt von den Schweden belagert wurde, Maria zur *allgemeinen Patronin aller notleidenden Christen* erwählt und ihr durch ein Gelübde versprochen, *Zur Vermehrung ihrer Ehre und ihres Gottesdienstes die Bruderschaft des heiligen Rosenkranzes in der Stadt einzuführen, und wann sie der Feind' Gefahr ledig, allesamt eine Prozession zu der heiligen Kapelle nach Einsiedeln zu verrichten.* Die Überlinger Bürger hätten ihr Versprechen eingelöst. Noch heute würden andächtige Überlinger Bürger nach Einsiedeln wallfahren, um ihre *Andacht und Dankbarkeit gegen diesen heiligen Ort und die Mutter Gottes* zum Ausdruck zu bringen. Bei vielen Überlinger Bürgern bleibe es *noch in frischem Angedenken, als die Stadt mitten im schwedischen Sturm und in höchster Gefahr gestanden, wie die übergebenedeite Jungfrau Maria auf dem weißen Turm zu Hilf ihrer Diener in herrlicher, trostreicher Gestalt sichtbarlich erschienen*¹⁰⁶. Aus geschichtlichen Erfahrungen erwuchs die Überzeugung, in der Person Marias eine himmlische Schutzfrau zu besitzen, die im Interesse und zum Nutzen ihrer Verehrer in militärische Konflikte eingreift.

»Maria hilf uns zum Siege«

Maria sollte nicht nur schützen; sie sollte auch zum Sieg verhelfen. Auf Andachtsbildern, in Gebeten, Liedern und Gedichten begegnet immer wieder der Bittruf »Maria, hilf uns zum Siege«. In einer Predigt zum Fest Mariä Namen am 12. September 1916

104 RINGHOLZ, Maria und der Krieg (wie Anm. 66), 31

105 Ebd., 33–35.

106 Ebd., 36f.

sagte ein Prediger des Jesuitenordens: *Maria sei ein Name von gutem Klang, denn erklingt wie Waffenklang und Siegesang.* Waffenklang und Siegesang besaß Marias Name nach Ansicht des Predigers zum einen deshalb, weil in heiligen Texten – gemeint ist das Hohelied – Marias Kommen beschrieben wird wie das *Heranrücken eines wohlgeordneten Schlachtheeres*; zum anderen verweise das Festdatum auf jenen 12. September 1683, an dem die Türken vor Wien entscheidend geschlagen worden seien. Herbeigeführt habe die *rettende, befreiende Macht* der Kapuziner Marco d'Aviano, der sein Vertrauen nächst Gott ganz auf die Mutter des Herrn, die Mutter der Gnade, gesetzt habe. Als die Entscheidungsschlacht begann, habe der Kapuzinermönch die christlichen Truppen in den Ruf ausbrechen lassen: *Jesus-Maria!* Den flüchtenden Kaiser habe er wissen lassen, jetzt sei *es aber auch Zeit, an die Mutter der Gnade sich zu wenden, sie werde das Erzhaus Oesterreich schirmen und Wien erretten.* Was er versprochen habe, sei tatsächlich eingetreten. Der Apostolische Stuhl habe den wesentlichen Anteil Mariens an der Rettung Wiens, des Erzhauses und der abendländischen christlichen Kultur durch Einführung des Festes Mariä Namen öffentlich anerkannt – eben zum *Dank für ihren Schutz anno 1683*¹⁰⁷.

Um das Vertrauen in die helfende und schützende Kraft Marias zu festigen, wurden in Predigten immer wieder historische Beispiele zitiert, die zeigen sollten, wie Maria das in sie gesetzte Vertrauen nicht enttäuschte. Weihbischof Ignaz Rieder von Salzburg sagte in einer ›Feldpredigt auf das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariä: *Es war uns auch ein Trost und eine Freude zu hören, wie viele von euch vor Kämpfen und Stürmen noch der Medaille der Gottesmutter einen Kuß geben und wie nicht selten auch in den Schützengräben der Rosenkranz gebetet wird. O, das ist so echt katholisch, und so hat es auch ein Prinz Eugen und ein Radetzky gemacht, und schon das Heer Rudolfs von Habsburg ging in die Schlacht, das Lied singend: ›Maria, Mutter und Magd – All unserer Not sei Dir geklagt.‹* Dem fügte er hinzu: *Gerade wenn die Not am größten ist, hat jederzeit Maria geholfen, und mit vollem Recht begrüßen wir sie als ›Hilfe der Christen‹ und als ›Maria vom Siege‹*¹⁰⁸.

Fürstbischof Adolf Bertram von Breslau erinnerte an die Straßburger Marienfahne, als er den in den Krieg ziehenden Landsturmmännern die Verehrung der lieben Mutter Gottes als *eine Quelle der Kraft* ans Herz legte. *Die Mutter Gottes, beteuerte er, wird uns mit ihrer Fürbitte beistehen, wenn wir sie nur treu verehren. Im Mittelalter hat man von Straßburg aus ein herrliches Fahnenbild dem Heere vorangetragen, wenn die Kaiserzüge nach dem Süden aufbrachen. Auf diesem Bilde war die Gottesmutter mit ihrem Kinde dargestellt, wie sie so weit die Hände ausbreitet, um ganz Deutschland beizustehen im Kampfe. Diese Liebe zur Gottesmutter ist also von jeher den deutschen Kriegern eigen*¹⁰⁹.

Bischof Michael von Faulhaber kam auf die mit dem Bild Mariens geschmückten bayerischen Fahnen zu sprechen, als er in seiner Eigenschaft als Feldpropst der bayerischen Armee in den Kriegsjahren 1916 und 1917 Feldpredigten über Maria hielt. In seiner am 7. Mai 1916 gehaltenen Predigt, die er unter dem Titel ›Helm ab zum Ave Maria‹ zum Druck brachte¹¹⁰, sagte er: *In den Armeefeldzeichen des Kurfürsten Karl Theodor*

107 RUPERT WICKL, Ein Name von gutem Klang. Zum Feste Mariä Namen am zweiten Sonntag im September, in: Die Fahne Mariens 22, 1916, Nr. 9, 185–188, hier: 185.

108 IGNAZ RIEDER, Blicke auf zu Maria! Feldpredigt auf das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariä, in: St. Michael (wie Anm. 10), 159–161, hier: 161.

109 BERTRAM, Mannhaft und stark (wie Anm. 11), 73f.

110 Maiansprache von Bischof von Faulhaber, Helm ab zum Ave Maria, in: DERS., Feldpredigten, 2. Sonntag nach Ostern, Freiburg i.Br. 1916, Bd. 1, 148–151. Vgl. Johann KLIER, Von der Kriegs-

war die Patronin des Bayernlandes mit Krone und Zepter dargestellt, umgeben mit einer weißen Flammenbordüre, darüber ein Spruchband mit der Aufschrift: »Sub tuum praesidium, virgo gloriosa«; auf einer andern Standarte mit dem Spruchband: »Te duce« 1777¹¹¹. Die Liebe zur Heilandmutter, predigte Michael von Faulhaber am Sonntag nach Christi Himmelfahrt des Jahres 1917, dem von Papst Benedikt XV. dem Bayernland geschenkten Hochfest der »Maria Patrona Bavariae«, leuchte wie eine heilige Lampe in der Familiengeschichte des bayerischen Königsgaus und strahle wie eine siegreiche Fahne in der Kriegsgeschichte des Bayernvolkes. Im Marienheiligtum von Altötting habe sich der große Kurfürst Maximilian I., der gottgesandte Retter des Vaterlandes in schweren Zeiten, unter der Last seiner Regierungszeit (1598–1651) Rat und Hilfe geholt. Als Feldherr der Kaiserlichen habe er in der Schlacht auf dem Weißen Berg 1620 seinen Soldaten die Siegeslosung »Heilige Maria« gegeben; in München habe er 1638 die Mariensäule errichtet zum Danke dafür, daß die Residenzstadt vor den Schrecken des Dreißigjährigen Krieges verschont blieb. 1683 habe sich Kurfürst Max Emmanuel, ehe er zur Befreiung Wiens mit einem Heer auszog, vor der Mariensäule in demütigem Gebet den Waffensegen geholt¹¹². Und nicht zuletzt: Die alten Fahnen im Münchener Armee-Museum bestätigen im Bilde das alte bayerische Soldatenlied: Patrona Bavariae »Mit der weißblauen Fahn«, Dem Bayrischen Kriegsheer Zieh immer voran! Dessen eingedenk, so legte Münchens Erzbischof dar, wiederholen wir das Weihegebet des Kurfürsten aus dem zwanzigsten Jahre des Dreißigjährigen Krieges: Rem, regem, regimen, regionem, religionem, Conserva Bavaris, virgo Patrona, tuis. Ich übersetze: Bayerngut und Bayernwesen, Königswohl und Königswalten, Vaterland und Väterglauben, Sollen, reinste Landesherrin, deinem Schutz befohlen sein¹¹³.

predigt zum Friedensappell. Erzbischof Michael von Faulhaber und der Erste Weltkrieg (Miscellanea Bavarica Monacensia 154), München 1991, 23.

111 Die Predigt »Helm ab zum Ave Maria« wurde unter dem Titel »Maiandacht im Felde« von neuem abgedruckt in: Das Schwert des Geistes, Feldpredigten im Weltkrieg in Verbindung mit Bischof Paul Wilhelm von Keppler und Domprediger Adolf Donders, hg. v. Michael von FAULHABER, Erzbischof von München-Freising, 3. u. 4. Aufl., Freiburg i.Br. 1918, 358–361. Das obige Zitat: 358.

112 Den Waffensegen in demütigem Gebet zu holen, rechtfertigt die Annahme, dass es sich bei dem von Max Emmanuel erbeteten Waffensegen nicht um ein kirchliches Ritual gehandelt hat. Gemeinhin haben sich Feldgeistliche mit der Bitte an Gott gewandt, er möge die Waffen des Militärs segnen, ohne dabei an eine rituelle Handlung zu denken. So heißt es im Brief eines Feldgeistlichen an seine Heimatgemeinde vom 20. Mai 1915: Wir wollen den lieben Gott nicht loslassen in unseren Gebeten, bis er uns und unsere Waffen gesegnet hat (Kriegstagebuch Kreutz [wie Anm. 56], 19). Wenn in Gebeten und Predigten, in Liedern und Gedichten vom Segnen der Waffen die Rede ist, bezieht sich das gemeinhin nicht auf einen Segen, der an ein kirchliches Weiheritual gebunden ist und durch dieses vermittelt wird. Es sind fromme Beter, die Gott bitten und bedrängen, er möge den Waffengang der kämpfenden Krieger durch seinen Beistand begleiten und zum Erfolg führen.

113 Bischof von FAULHABER, Patrona Bavariae, in: Feldpredigten, 2. Jg., Sonntag nach Christi Himmelfahrt, 20. Mai 1917, Freiburg i.Br. 1917, 158–160. Vgl. KLIER, Von der Kriegspredigt zum Friedensappell (wie Anm. 110), 55.

Wem soll Maria, die von allen Kriegsparteien als helfende und schützende Patronin angerufen wird, helfen?

In der Weltkriegssammlung des Frankfurter Historischen Museums befindet sich ein ›Gedenkblatt an Maiandachten im Schützengraben‹¹¹⁴. Es zeigt auf der Vorderseite einen Altar mit dem Bild Marias; auf der Rückseite werden die Namen der Soldaten genannt, welche diesen Altar zum Ort ihrer Marienverehrung gemacht hatten. Erhalten hat sich in der Frankfurter Weltkriegssammlung außerdem eine Chromolithografie mit einer Darstellung des Gnadenbildes der Schwarzen Madonna von Tschenstochau. Das Blatt stammt aus dem Besitz eines polnischen Soldaten, der es als Zeichen des Schutzes bei sich getragen hat. Es wird als ›Beutestück‹ nach Deutschland gelangt sein¹¹⁵. Zu den Sammlungen des Kreismuseums Mühldorf am Inn zählt ein zu Kriegsbeginn angefertigtes Stickbild mit der Umschrift: ›Maria schütze uns und hilf uns zum Siege‹. Das Mühldorfer Kreismuseum verfügt außerdem über eine Sammlung von Feldpostkarten mit unterschiedlichen religiösen Motiven. Darunter befinden sich auch solche mit Darstellungen des Gnadenbildes von Altötting, von dem insbesondere bayerische Krieger Schutz und Hilfe erwarten konnten¹¹⁶. Die mit religiösen Motiven illustrierten Kriegspostkarten französischer Provenienz zeigen, dass auch im überwiegend katholischen Frankreich die Gottesmutter Maria um Schutz und Hilfe angerufen wurde¹¹⁷.

Thema einer im Staatlichen Historischen Museum von Moskau aufbewahrten Ikone ist die Gottesmutter Maria von Awgustow, die russischen Truppen im September 1914 zu einem Sieg bei Awgustow verholfen hat. Mit dem Bild hat es folgende Bewandnis: ›Einer Legende zufolge erschien einer Einheit russischer Soldaten im September 1914 in einem Wald bei Awgustow, das heute in Polen liegt, die Gottesmutter. Eine Zeitung zitierte am 25. September einen Augenzeugen mit den Worten: ›Nach unserem Zurückweichen sah unser Offizier mit dem gesamten Halbeskadron die Erscheinung. Sie wollten gerade biwakieren. Es war elf Uhr abends. Ein Soldat kam mit verwirrem Gesicht angelaufen und sagte: ›Euer Hochwohlgeboren, kommen Sie!‹ Der Oberleutnant machte sich auf und sah am Himmel die Gottesmutter mit Jesus Christus auf den Armen. Mit einer Hand wies sie gen Westen. Alle niederen Ränge knieten und beteten. Er betrachtete lange die Erscheinung. Dann verwandelte sich diese in ein großes Kreuz und verschwand‹. Kurz darauf kam es bei Awgustow zu einer großen Schlacht, bei der die russischen Streitkräfte den Sieg davontrugen. Im starken Glauben an die Verknüpfung beider Ereignisse entstand zur Erinnerung eine Ikone, die die Bezeichnung *Gottesmutter von Awgustow* erhielt. Während des Krieges gelangten Kopien dieser Ikone in alle Teile Rußlands¹¹⁸.

Die Bilder und Feldpostkarten erfüllten unterschiedliche Zwecke: Die Bilder bestärkten die Soldaten in dem Glauben, dass sie im Kampf mit Marias Schutz und Hilfe rechnen können. Die Feldpostkarten bildeten eine Brücke zwischen den Soldaten an der Front und den Angehörigen in der Heimat. Sie ermutigten zum Durchhalten in schwie-

114 Ein Krieg wird ausgestellt. Die Weltkriegssammlung des Historischen Museums (1914–1918). Themen einer Ausstellung, Inventarkatalog, Frankfurt 1976, 310, Nr. 8/39.

115 Ebd., Nr. 8/40.

116 Hans Rudolf SPAGL, Begleitschrift zur Sonderausstellung: Gott mit uns! Schutzengel und Schützengraben 1915/1918, Mühldorf 2002, 25.

117 Ebd., 26, 35.

118 Der Weltkrieg 1914–1918. Ereignis und Erinnerung, im Auftrag des deutschen Historischen Museums, hg. v. Rainer ROTHER, Berlin 2004, 202, Nr. VII/14: die Gottesmutter von Augustow.

rigen, schier ausweglosen Situationen. In den Feldpostkarten spiegeln sich überdies elementare Sorgen und Ängste um Leben und Tod.

Die Vielfalt der Maria und dem Krieg gewidmeten Bilder bezeugt unmissverständlich: Miteinander verfeindete Kriegsgegner suchten Marias Schutz und Hilfe. Eine solche Maria versöhnte nicht. Sie sollte Partei ergreifen und die Sache jener, von denen sie angerufen wurde, zum Erfolg führen. Theologisch sensible Geister hatten bereits im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit darauf aufmerksam gemacht, dass eine von nationalen Interessen geprägte, für Zwecke der Kriegführung instrumentalisierte Religiosität jedweder theologischen Legitimation entbehrt. Widerspruch legten sie ein, weil sie auf der Universalität der christlichen Heilslehre beharrten und es deshalb ablehnten, dass kriegführende Mächte den christlichen Glauben für die Durchsetzung partikularer Zwecke in Anspruch nahmen. Der Augustinereremit Andrea Biglia (1395–1435) missbilligte den Krieg zwischen Polen und dem Deutschen Orden nicht nur deshalb, weil zwei Gemeinwesen, die sich im Zeichen des Kreuzes zum christlichen Glauben bekennen, sich »mit eben diesen Zeichen des Kreuzes« (*cum ipsis crucis insignibus*) gegenseitig bekämpfen. Erasmus von Rotterdam hat es als Missbrauch christlicher Symbole kritisiert, wenn christliche Kriegsparteien dieselben heiligen Zeichen und Bilder verwenden, um ihre Siegeschancen zu verbessern¹¹⁹.

Ein württembergischer Feldprediger namens Edmund Pfeleiderer setzte sich nach dem Ende des deutsch-französischen Krieges von 1870/71 mit der Frage auseinander, wie sich denn Gott verhalten solle, wenn er von beiden Kriegsparteien um siebringende Hilfe angerufen wird. In seinen »Kriegserinnerungen« räumte Pfeleiderer rückblickend ein, daß man in der ersten Hitze der gerechten Entrüstung, wie zu Haus so besonders im Feld allzu alttestamentlich in Sinn und Wort wurde und versucht habe, Gott ausschließlich für die Belange einer Seite in Beschlag zu nehmen. Mit *alttestamentlich in Sinn und Wort* meinte er, dass in den Psalmen häufig *so etwas wie ein Nationalgott* durchgetönt sei – *eine für unser geläutertes Christliches Bewußtsein und unseren heutigen Geschmack rein unmögliche Denk- und Redeweise*. Zum Problem geworden sei ihm diese paradoxe Anrufung Gottes, als er während des Frankreichfeldzuges an einem mit Blumen geschmückten Marienbild vorbeiritt und sich fragte: *Wie viele französische Gebete und Seufzer für den Sieg der eigenen Waffen und Söhne [...] mochten wohl von dem stummen Bild den Tag zuvor zum Himmel gesandt worden sein, gewiß nicht weniger, als von deutscher Seite für unseren Sieg!* Das Paradox einer Marienverehrung, die jedweder theologischen Plausibilität entbehrte, ist ihm erst im nachhinein bewusst geworden. Als Feldprediger hatte er in seinen Ansprachen an die Soldaten die Deutschen als ein auserwähltes Volk gerühmt, um seinen Zuhörern deutlich zu machen, dass in dem kriegerischen Konflikt Gott mit den Deutschen sei¹²⁰.

Langfristig gefruchtet haben solche Bedenken nicht. Die Kraft spiritueller Impulse reichte nicht aus, um sich im Widerstreit vitaler Lebensinteressen über ein Bild Marias zu verständigen, das es ausschloss, der Gottesmutter die Rolle einer siebringenden Schlachtenhelferin zuzuschreiben. Nur einer Maria, die ausschließlich als Königin des Friedens verehrt wird, wären die Zumutungen einer von nationalen Interessen geprägten Marienverehrung erspart geblieben.

119 Klaus SCHREINER, Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Katholischen Universität Eichstätt 18), Opladen 2000, 130f.

120 Vgl. dazu Christian RAK, Krieg, Nation, Konfession, Paderborn 2004, 160.

Von der siegbringenden Schlachthelferin zur Friedenskönigin

Im dritten Kriegsjahr, als das Kriegsglück die Fronten wechselte, verlor Maria ihre kämpferischen Züge. Sie sollte nunmehr ihre friedensstiftende Kraft unter Beweis stellen. Der Friede, den man von ihr erwartete, war allerdings immer noch ein solcher, der aus einem Sieg über die Feinde hervorging und nicht als zwangsläufiges Ergebnis einer Niederlage akzeptiert werden musste. *Und laß uns den Frieden*, hieß es in einem ›Maria Hilf!‹ betitelten Gedicht, *Aufs neue hienieden / Im Lichterglanze des Sieges seh'n*¹²¹. Marienlieder, zu Ehren der ›Maria vom Siege‹ komponiert, von patriotischen Männer- und gemischten Chören gesungen, strahlten Sieges euphorie aus¹²². Der nach jeder Liedstrophe wiederholte Refrain ›Maria führt uns zum Siege‹ kam einer Bürgschaft gleich, die den erwünschten kriegerischen Erfolg gewährleisten sollte¹²³. Kriegsmüdigkeit im dritten Kriegsjahr dämpfte die Siegeshoffnungen. Friedenssehnsucht verdrängte das Siegespathos.

Staats- und Kirchenmänner artikulierten auf unterschiedliche Weise ihren Friedenswillen. Die Friedensinitiativen Papst Benedikts XV. aus den Jahren 1915 und 1916 trugen marianisches Gepräge. Als Friedenspapst stellte er die Völker unter den besonderen Schutz Marias. In die Lauretische Litanei fügte er die Anrufung ›Maria, Königin des Friedens‹ ein. Die katholische Christenheit forderte er auf, zu Maria um Frieden zu beten. Kaiser Karl I. von Österreich und König Ludwig III. von Bayern, die die Friedensbemühungen des Papstes unterstützten und für »einen gerechten Frieden ohne Sieger« plädierten, brachten ihr Bemühen um Frieden auch in ihrer Marienverehrung zum Ausdruck.

Am 15. April 1917 gelobte Kaiser Karl I. im Wiener Stefansdom, nach glücklicher Beendigung des Krieges in der Reichshauptstadt Wien eine Friedenskirche zu errichten, die Maria, der Königin des Friedens und Schutzfrau Österreichs, geweiht werden soll¹²⁴. Papst Benedikt XV. erklärte auf Bitten König Ludwigs III. und seiner Gemahlin Maria Theresia durch ein Dekret vom 26. April 1916 Maria offiziell zur Hauptpatronin Bay-

121 Fahne Mariens, 22, August u. September 1916, Nr. 8/9, 165.

122 Maria vom Siege. Zwei Marienlieder zur Verehrung Marias in Kriegszeiten (1914). Für gemischten Chor mit Orgelbegleitung sowie zwei Trompeten u. zwei Posaunen, komponiert von V. Goller, Regensburg 1914. – Maria vom Siege. Drei Marienlieder zur Verehrung Mariens für gemischten Chor, komponiert von Oskar Stapf, Regensburg 1916. – Maria vom Siege. Einzelabdruck aus der Sammlung: 7 Marienlieder und 1 Weihnachtslied für Soli, 4–8 stimmigen Chor mit Orgel (Op. 51A) von F.X. Engelhart, Domkapellmeister in Regensburg, Regensburg 1915.

123 Maria vom Siege. Zwei Marienlieder zur Verehrung Mariens in Kriegszeiten (1914/15), komponiert von Heinrich Huber, Op. 19, Nr.1. Für gemischten Chor mit Orgel (zwei Trompeten in F, Tromba in B, Althorn in B und zwei Posaunen ad libitum), Augsburg/Wien 1915. Eines der beiden Lieder trägt die Überschrift ›Maria vom Siege‹. Der Refrain der Strophen 1 und 4 lautet: *Maria führt uns zum Siege*; der Refrain der Strophen 2 und 3 lautet: *Maria führt uns zum Siege*.

124 In dem Text des Gelöbnisses, das der Kaiser am 15. April im Wiener Stefansdom ablegte, heißt es u.a.: *In der herben Not des uns aufgezwungenen Kampfes erkennen wir täglich mehr, welch eine kostbare Gabe ›der Frieden für Deine Auserwählten ist. Darum beten wir heute im Bewusstsein unserer auf Deine Hilfe vertrauenden Ohnmacht [...] aus ganzem Herzen zu Dir: ›Gib wieder Frieden unsern Landen!‹ Ewiger Gott! Vor Dir geloben heute Herrscher und Volk Österreichs, in der Reichshauptstadt Wien eine Friedenskirche zu bauen und sie Maria, ›der Königin des Friedens, zu weihen. In dieser Kirche wollen wir alljährlich den Friedenstag mit feierlichem Gottesdienst und einer darauffolgenden Novene zu Ehren Unserer Lieben Frau vor eben diesem ihrem Bilde begehen* (Kaiser Karls Gelöbnis an die Friedenskönigin, in: Die Fahne Mariens 23, 1917, Nr. 5, 131f., hier: 132).

erns. Als solche sollte sie durch ein eigenes Fest mit einem eigenen Messformular verehrt werden. Nachgesucht um diese Festfeier hatten Bayerns König und Königin deshalb, um, wie es in dem päpstlichen Dekret heißt, »die besondere Hilfe der Gottesmutter in den Bedrängnissen dieses schon so lange währenden Kriegs zu erleben«¹²⁵.

»Unsere Liebe Frau mit dem geneigten Haupt«, Österreichs Schutzfrau

Seit Kriegsbeginn suchten die katholischen Christen von Wien Schutz und Hilfe bei dem Gnadenbild ›Unserer Lieben Frau mit dem geneigten Haupt‹ in der Karmelitenkirche in Wien-Döbling. Kirchengemeinden, Vereine, marianische Jungfrauen- und Frauenkongregationen pilgerten immer wieder zu den Karmeliten von Wien-Döbling, um vor dem dortigen Gnadenbild, im Volksmund die »Kriegsmuttergottes« genannt, Friedensbittandachten abzuhalten und sich an Kriegsnovenen zu beteiligen. Am 20. September 1914 waren es nicht weniger als 8000 Männer Wiens, die, angeführt von Kardinal Friedrich Gustav Piffel, zur Karmelitenkirche in Wien-Döbling, dem *Heiligtum der ›Schutzfrau Österreichs‹*, zogen. *Die Kunde vom Gnadenbilde durch viele Tausende von Gebetszetteln, auf denen das Bild nebst einem Kriegsgebet sich befand, ging hinaus in alle Teile der Monarchie*¹²⁶.

Auf allerhöchsten Wunsch wurde das Gnadenbild in die Schlosskapelle der kaiserlichen Residenz Schönbrunn überführt und dort aufgestellt. Am 8. Dezember 1914, am Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariä, wurde vor dem Gnadenbild eine Messe gelesen, an der auch seine kaiserliche Majestät Franz Josef mit großer Andacht teilnahm. Erzherzogin Marie Valerie, des Kaisers Tochter, ließ von dem Gnadenbild eine Kopie anfertigen, die sie ihrem Vater schenkte¹²⁷. Das Bild, das zu den Andachtssymbolen seines Schlafgemachs gehörte, spielte in der persönlichen Frömmigkeit des Monarchen eine wichtige Rolle. Vor dem Gnadenbild der Kriegsmuttergottes, oberhalb des Betschemels seines Schlafzimmers angebracht, verrichtete der Kaiser täglich sein Gebet und vereinte sich da mit den Millionen seiner Untertanen im Flehen zur Gottesmutter, der Schutzfrau seines Reiches; vor diesem Bilde betete er sein letztes Abendgebet, hauchte seine Seele aus und wurde zur letzten Ruhe gebettet¹²⁸.

In einer Kriegs-Bittprozession vom 18. April 1915, in welcher das in der Karmelitenkirche in Wien-Döbling befindliche Gnadenbild ›Unserer Lieben Frau mit dem geneigten Haupt‹ in den Stefansdom in Wien getragen und dort acht Tage lang auf dem Liebfrauenaltar zur allgemeinen Verehrung ausgesetzt wurde, huldigte das katholische Wien der Gottesmutter, Österreichs mächtiger Schutzfrau. Nach Schätzungen waren es rund 30000 Frauen und Mädchen und etwa 10000 Männer, die sich an der Bittprozession beteiligten. Das überwältigende Glaubenszeugnis der katholischen Wiener kommentierte die ›Reichspost‹ folgendermaßen: *Das Friedensgebet des katholischen Wien war nicht das Gebet der Verzagtheit, sondern das Gebet der Zuversicht auf den schließlichen*

125 Das Dekret ist abgedruckt und übersetzt bei: Clemens BLUME, »Patrona Bavariae«, in: StZ 91, 1916, 201–219, hier: 202.

126 Petrus a Matre Dei, Maria, Österreichs Schutzfrau, in: Skapulier 5, 1914/1915, April 1915, H. 7, 268–273, hier: 269; H. 8, 269.

127 Ebd.

128 Die ›Kriegsmuttergottes‹ des verewigten Kaisers, in: Skapulier 7, 1916/17, H. 5, Februar, 134–136, hier: 136.

Erfolg unseres gerechten Kampfes, der kein mutwilliger Angriff, sondern eine notgedrungene Abwehr und eine Verteidigung unserer bedrohten heiligsten Güter ist; ein Gebet des unerschütterlichen Vertrauens, das noch immer die Verheißung, die dem Kaiser Konstantin auf seinem Zug gegen Maxentius ward, in Kraft besteht: Im Zeichen des Kreuzes wirst du siegen. Ein Gebet zur treuen Beschirmerin der Habsburger Kaiser und ihrer wahrhaft marianischen Monarchie¹²⁹. Seinen Eindruck von der eindrucksvollen Friedenskundgebung des gläubigen Wiens fasste Wiens Bürgermeister am darauf folgenden Tag folgendermaßen zusammen: Das Volk von Wien betet, es möge Gott endlich siegreichen Frieden schicken¹³⁰.

Am 17. Oktober 1915 fand, wie die ›Reichspost‹ tags darauf berichtete, unter anächtiger Teilnahme vieler Zehntausender die große zweite Kriegsbittprozession der Wiener statt. Kardinal Piffel habe die Wiener zur Kriegsandacht gerufen. In unabsehbaren Scharen seien sie gekommen. Die Prozession, an der auch zahlreiche Mitglieder des Kaiserhauses teilnahmen, sei unter Vorantragung des Gnadenbildes ›U.L. Frau mit dem geneigten Haupt‹ in den Stefansdom gezogen¹³¹. Nach allgemeiner Schätzung sollen es weit über 40000 Personen mit über 120 Fahnen gewesen sein, die sich an der Prozession beteiligten¹³². In einem damals veröffentlichten Gedicht ›An die Schutzfrau Österreichs mit dem geneigten Haupte‹, heißt es:

*Sie [Maria] ist es, die mit mildem Herzen
Verheißt: ›Wer vor diesem Bild
Zu mir in seinen Nöten flüchtet,
Dem bin zu helfen ich gewillt.
Ich werde Habsburg nicht verlassen,
Erhöhen seine Majestät,
Wenn nur sein Glaube, seine Andacht
Im frommen Sinne fortbesteht!‹¹³³*

Am 15. Oktober 1916 fand wiederum eine Bittprozession statt, bei der das Gnadenbild ›Unserer Lieben Frau mit dem geneigten Haupt‹ von der Kirche der Karmeliten in Wien-Döbling in den Stefansdom getragen wurde, um es dort neun Tage lang der allgemeinen Verehrung der Gläubigen zugänglich zu machen. Die Prozession, so der Berichterstatter, der über ihren Verlauf in der Zeitschrift ›Skapulier‹ berichtet, bezeichnete sie als *eine so starke Äußerung katholischen Denkens und Fühlens, wie die Kriegszeit keine zweite aufzuweisen hat. Nicht weniger als 25.000 Personen nahmen an derselben teil, eine Armee von 25000 Betern aus allen Ständen, angefangen von den Mitgliedern des Kaiserhauses bis zum Letzten im Volke. Alle gläubigen Katholiken seien sich darin einig, dass dank der mächtigen Fürbitte Mariens unsere wackeren Truppen trotz aller Riesenanstrengungen der uns an Zahl und natürlichen Kampfmitteln weit überlegenen Feinde noch immer das Feld behaupten und auf großartige, staunenswerte Erfolge zurückschauen können. Es sei das felsenfeste Vertrauen auf die Fürbitte Mariens gewesen, das die stattgefundene Wiener Kriegsprozession veranlasste¹³⁴.*

129 Maria, Österreichs Schutzfrau, in: Skapulier 5, 1914/15, Juni 1915, H. 9, 298–306, hier: 298f.

130 Ebd., 306.

131 Maria, Österreichs Schutzfrau, in: Skapulier 6, 1915/1916, Dezember 1916, 66–73, hier: 66f.

132 Ebd., 71f.

133 Ebd., 65.

134 Ehre sei Gott, in: Skapulier 7, 1916/17, H. 3, 66–71, hier: 66.

Maria Patrona Bavariae

Marienverehrung unter den Lebensbedingungen des Ersten Weltkrieges brachte einen Geist der Gemeinsamkeit hervor, der integrierte. Der Glaube an Marias Schutz und Schirm bewährte sich als Faktor religiös motivierter Vergemeinschaftung. Er bildete überdies eine religiöse und soziale Klammer zwischen Herrscherhaus und Untertanen. Dies war auch im Königreich Bayern der Fall. Das vom Apostolischen Stuhl in Rom bewilligte Fest »Maria Patrona Bavariae« verdankte sein Zustandekommen leidvollen Erfahrungen in den ersten Kriegsjahren, nicht zuletzt jedoch der Einsicht, dass in absehbarer Zeit mit einem Sieg der Mittelmächte nicht mehr zu rechnen war¹³⁵. Die Resonanz, welche die Erhebung Marias zur Hauptpatronin Bayerns fand, war erheblich. Richard Hoffmann, Divisionspfarrer der Königlich-Bayerischen 1. Infanterie-Division, berichtet darüber in seinen Kriegserinnerungen. *Welche Freude*, weiß er zu vermelden, *erfüllte die Soldaten, als wir Seelsorger im Mai 1916 bei den verschiedensten Gelegenheiten – bei Feldgottesdiensten zumal – verkünden konnten, daß Maria auf inständiges Bitten Sr. Majestät König Ludwigs III. von Bayern von unserem glorreich regierenden Papste Benedikt XV. offiziell zur Patrona Bavariae bestimmt und ihr zu Ehren ein eigenes Fest am 14. Mai angeordnet worden ist*. Der Autor schildert überdies, wie von den bayerischen Infanteristen diese Auszeichnung ihrer heimatlichen Kirche an der Front gefeiert wurde. *Am 20. Mai 1916*, berichtet er weiter, *war auf hoher Anhöhe inmitten eines in voller Blüte stehenden Obstgartens ein prächtiger Altar, überreich mit Maiblumen, Pfingstrosen, mit Blüten und Rotdorn geschmückt, zu Ehren der heiligsten Frau errichtet. Vor diesem Altar veranstalteten wir eine unvergeßliche Maifeier zum Danke dafür, daß der Heilige Vater den Wunsch unseres geliebten Königspaares und damit auch den Wunsch des ganzen Bayernvolkes huldvollst erfüllt hatte und wir Maria nun offiziell als die Schutzherrin unseres geliebten Vaterlandes verehren können*¹³⁶.

In München rief die Einführung des neuen Marienfestes Produzenten von Erinnerungsmedaillen, kleinformatigen Druckgraphiken und farbenreichen Kunstpostkarten auf den Plan. Den Künstlern und Fabrikanten, die sich mit der Herstellung solcher Erzeugnisse befassten, lag daran, Zeichen der Erbauung, der Hoffnung und Erinnerung unter die Leute zu bringen.

Das Bemühen des bayerischen Königs, seinen Friedensbestrebungen durch die Einführung eines eigenen Festes zu Ehren Marias als Patrona Bavariae eine religiöse Form zu geben, schloss jedoch nicht aus, dass Journalisten der Kirchenpresse sowie die Vorsteher kirchlicher Vereine und Verbände das vom Papst bewilligte marianische Fest als Unterpfand eines künftigen Sieges deuteten. In der Münchener katholischen Kirchenzeitung stand zu lesen: *Der gegenwärtige König Ludwig III. aber hat sich durch das leuchtende Vorbild seiner Verehrung und seines Vertrauens zur Gottesmutter und Himmelskönigin Maria für alle Zeiten das ehrenvollste Gedächtnis in der Kirchengeschichte gesichert. Und wir wollen und dürfen fest hoffen und vertrauen, daß diese herrliche religiöse Kundgebung dem ganzen Regentenhause und Volke reichen Segen bringen und auch wesentlich dazu beitragen werde, daß aus dem furchtbaren Weltkrieg unserer Gegenwart bald ein ehrenvoller und siegreicher Friede für das ganze deutsche Vaterland erstehen werde*. Der Jesuit Clemens Blume versicherte in einem Artikel über Maria als »Patrona Bavariae«: *Fürwahr, Bayern huldigte und huldigt in hervortretender Weise sei-*

135 Vgl. dazu Alois SCHMID, Die Bayerischen Landespatrone, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 46, 2001, 289–311, hier: 308–310.

136 HOFFMANN, Kriegsbetrachtungen (wie Anm. 2), 192f.

ner himmlischen Landespatronin; Volk und Herrscher waren und sind darin von jeher einig. So reiht sich das neueingeführte Marienfest durchaus nicht als etwas Ungewöhnliches in die Geschichte seiner Marienverehrung ein. Die Versuchung liegt nahe, das kostbare Geschenk dieses Festes als eine Art Lohn aus höchster Hand für alte Marientreue zu bezeichnen¹³⁷. Mitten in der ernsten Kriegezeit löse das Fest herzerhebende Freude aus und wecke hoffnungsfrohe Zuversicht¹³⁸.

In der Zeitschrift ›Jung-Merkuria‹, einem Blatt für die Jungmannschaft des Verbandes der katholischen kaufmännischen Vereinigungen in Deutschland, verfasste ein Autor – ein Mann namens Keuser – einen Artikel über Maria als ›Patrona Bavariae – patrona nostra‹. In diesem rühmte er den 14. Mai 1916, den Tag, an dem das päpstliche Dekret in München eintraf, als einen Tag ruhmvollster Bedeutung. Habe doch der Friedenspapst Benedikt mitten in des Weltkrieges Stürmen, in denen der Bayerische Löwe mit altbekannter Kraft und widerstandspottendem Mute für das bedrohte deutsche Vaterland focht und ficht durch ein Dekret vom 26. April die allerseligste Jungfrau und Gottesmutter Maria zur Hauptpatronin der Bayern erklärt. Die Begründung dieser huldvollen Auszeichnung enthalte ein hohes Lob für die althergebrachte Marienverehrung der Bayern. Der Rückblick auf eine militärische Erfolgsgeschichte, in der Maria den bayerischen Waffen immer wieder zum Sieg verholfen hatte, stimmte zuversichtlich. Siegesverheißend, schrieb deshalb der Autor, ist es darum, wenn heute, wo der Weltkrieg in die letzte Entscheidungsprobe hineingewachsen ist, Marias Schützerrolle erneut und feierlich vom Haupte der Christenheit bestätigt und verkündet wird. Dem fügte er hinzu: Unter dieser siegreichen Führerin schreite unser Verband im siegreichen Deutschland weiter voran zur Höhe¹³⁹.

Abschließende Überlegungen

Katholische Bischöfe, Pfarrer und Theologen bemühten sich nach Kräften, den Ersten Weltkrieg als Kampf für eine gerechte und heilige Sache erscheinen zu lassen. Diese Überzeugung nährte ihre Hoffnung, dass Gottes Segen und Marias Hilfe den Deutschen zu

137 BLUME, Patrona Bavariae (wie Anm. 125), 219.

138 Ebd., 201. – Einspruch gegen die Einführung des Festes Maria Patrona Bavariae erhob das Königliche Protestantische Oberkonsistorium. Am 5. Juni 1916 schrieb dessen Oberkonsistorial – Präsident Dr. von Bezzel an das Königliche Staatsministerium des Innern, protestantische Kreise des Königreichs seien *beunruhigt durch die Aussicht, daß protestantische bayerische Staatsbürger in Gebieten mit vorwiegend katholischer Bevölkerung sich den Wirkungen eines katholischen Kirchenfestes auf das öffentliche Leben zu unterstellen hätten, das sich von den bisher in Geltung stehenden katholischen Kirchenfesten wesentlich unterscheidet – eines Festes nämlich, durch dessen Charakter die Protestanten im diesseitigen Bayern ebenso in ihrer Eigenschaft als Protestanten wie in ihrer Eigenschaft als Staatsbürger sich verletzt fühlen würden*. Die der ›seligsten Jungfrau‹ zugehörte Schutzherrschaft könne nur für das katholische Königshaus und den katholischen Teil des bayrischen Volkes gelten, nicht für den Gesamtstaat Bayern. Bayern sei ein *paritätischer Staat* und kein *katholischer Staat*, in dem der *protestantische Teil seiner Staatsbürger eine belanglose Minderheit bilde, die für den päpstlichen Stuhl, wenn er für ein Land – nicht für eine Kirche oder Diözese – ein Patrozinium errichtet, nicht in Betracht zu kommen brauche* (Bayerisches Hauptstaatsarchiv München, Bayerische Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl 1741).

139 Jung-Merkuria. Ein Blatt für unsere Jungmannschaft, hg. v. Verband katholisch-kaufmännischer Vereinigungen Deutschlands (e.V.) Essen, Jg. 7, Nr. 5, August 1916. – Zur 2. Kriegstagung des Verbandsausschusses zu Würzburg am 18. August, 50: ›Patrona Bavariae – patrona nostra‹.

einem sieggekrönten Frieden verhelfen werde. Sie versicherten den regierenden Herrscherhäusern ihre unbedingte Loyalität und bekannten sich vorbehaltlos zur monarchischen Staatsverfassung. Mangelnde kritische Distanz ermöglichte die Instrumentalisierung religiöser Vorstellungen für politische Zwecke.

Hält man sich an die Selbstaussagen der an der Front tätigen Militärpfarrer, so fühlten sich diese verpflichtet, *in der Kraftprobe der Kanonen und Gewissen mit gleicher Treue dem Heile der Seelen und der heiligen Sache des Vaterlandes zu dienen*¹⁴⁰. Aus dieser doppelten Verpflichtung ergab sich für Feldgeistliche, Prediger und Theologen die Aufgabe, zwischen der Sorge für das Heil der Seelen und der Sorge für militärische Belange des Vaterlandes eine theologisch vertretbare Balance zu halten. Dies zu tun, erwies sich für Pfarrer an der Front und für Theologen in der Heimat als schwierige Gratwanderung, die der Gefahr aussetzte, die Grenzen zwischen theologisch begründeten Heilszusagen und religiösen, politisch instrumentalisierbaren Deutungen des Krieges zu verwischen. Erwachende Bußgesinnung und zunehmende Religiosität verleiteten dazu, den Krieg als Wegbereiter zu Gott zu verklären.

Es gibt keinen Grund, die persönliche Integrität und den Idealismus der Feldgeistlichen, die sich an der Front der Lebenden, der Verwundeten und der Toten annahmen, in Zweifel zu ziehen. Es besteht auch kein Anlass, die Lauterkeit jener Theologen in Frage zu stellen, die ethisch-religiöse Probleme, welche das Kriegsgeschehen aufwarf, als Herausforderung empfanden und theologisch zu verarbeiten suchten. Aus heutiger Sicht gibt es jedoch keine Gründe, die ihre uneingeschränkte Identifizierung mit den Kriegszielen des Staates rechtfertigen. Das eigentlich Christliche bedarf kritischer Abgrenzung und Unterscheidung, um friedentiftend und versöhnend wirken zu können. Treue zum Monarchen, religiös überhöhte Vaterlandsliebe und nationales Pflichtgefühl bildeten im Denken von Theologen, Predigern und Seelsorgern Barrieren und Blockaden, gegen die sich weder der im christlichen Glauben verankerte Universalismus noch der in den Schriften der Propheten und in der Botschaft Jesu begründete Friedensgedanke durchzusetzen vermochten. Es gibt auch keinen Grund, die Redlichkeit von Soldaten in Zweifel zu ziehen, die in ihren existentiellen Nöten bei Maria oder in der Eucharistie Heil und Schutz suchten.

Dass sich katholische Prediger und Autoren vorbehaltlos zur monarchischen Staatsform bekannten und den Krieg als »heiligen Krieg« bewerteten, hatte auch damit zu tun, dass der Krieg von katholischer Seite als Gelegenheit empfunden wurde, patriotische Gesinnung und nationalen Geist unter Beweis zu stellen. Der Krieg, so wurde gesagt, komme einer *Bewährung und Beglaubigung der deutschen Katholiken* gleich, denen immer wieder vorgehalten wurde, ihre Bindungen an den römischen Papst beinhalte eine Verneinung der nationalen Idee und hindere sie daran, die nationale Eigenart des deutschen Volkes und die darauf basierende Staatsidee als maßgebliche Entscheidungsinstanzen politischen Handelns anzuerkennen. Die *herrlichen Kriegsanfänge*, versicherte der Jesuitentheologe Peter Lippert in einem 1915 erschienenen Aufsatz über »Weltkrieg und nationales Bekenntnis«, seien auch zu danken *der langjährigen, unverdrossenen und oft genug entsagungsreichen, mit bitteren Erfahrungen durchtränkten Arbeit der deutschen Katholiken; ihrer Seelsorge, die mit Aufgebot eines stillen, aber unsäglich mühevollen Priesterwirkens unser Volk geistig frisch und leiblich gesund erhielt; ihrer zielbewußten und ausdauernden Mitarbeit an einer echt vaterländischen und besonders an einer musterhaft sozialen Gesetzgebung [...]; ihrer Presse und ihrem Vereinswesen, die in*

140 So im Vorwort zu den unter dem Titel »Das Schwert des Geistes« von Michael von FAULHABER herausgegebenen Feldpredigten (wie Anm. 111).

*planmäßiger Erziehungsarbeit das Volk heranschulden zu politischer Reife, zu sozialem Verständnis, zu nationalem Geist, zu religiöser Betätigung*¹⁴¹.

Pater Lippert war kein einsamer Rufer. *Das geistige Prinzip unserer Kirche, unterstrich Michael Faulhaber, schließt keine Verneinung des Eigenwertes des nationalen Gedankens in sich. Wir heben mit beiden Händen die Eigenwerte der guten deutschen Art auf den Leuchter. Wir spannen alle Muskeln und wecken alle Seelen, um die Eingriffe in unser nationales Sein und Sosein abzuwehren.* Selbstbewusst beteuerte er: *Die deutschen Katholiken tragen heute ihren redlichen Teil an den Lasten des Krieges, Schulter an Schulter mit ihren andersgläubigen Mitbürgern und erwerben sich damit ein neues Recht, als vollwertige Patrioten eingeschätzt zu werden und mit ungemischter Freude die Boten des Friedens auf den Bergen zu begrüßen*¹⁴².

Patriotische Gesinnung, die Männer der Kirche unter Beweis stellen wollten, verpflichtete in Angelegenheiten des Krieges zur Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche. Symptomatisch für eine solche Kooperation, ist ein Briefwechsel zwischen Bayerns Innenminister Knilling und Michael Faulhaber, damals noch Bischof von Speyer, im Frühjahr 1916. In seinem Brief an Faulhaber führte Bayerns Innenminister darüber Klage, *daß in der Bevölkerung ein gewisser Unmut um sich greift, der in Kritiksucht, Äußerungen der Unzufriedenheit über die bestehenden Zustände sowie des Mißtrauens gegenüber behördlichen Anordnungen an den Tag tritt.* Solche Erscheinungen seien angesichts der ungeheuren Opfer und Lasten, welche die Bevölkerung zu tragen habe, begreiflich. Sie seien aber geeignet, *die seitherige Zuversicht in den Erfolg der Deutschen und das Vertrauen in die behördlichen Anordnungen zu erschüttern und dadurch das Endergebnis des schweren Ringens, das dem Deutschen Volk seit bald zwei Jahren auferlegt ist, zu beeinträchtigen.* Er bittet deshalb die Hochwürdigsten Oberhirten, *zur Bekämpfung dieser Mißstände ihre Mithilfe zu leihen*¹⁴³.

Der Bischof teilte des Ministers Bedenken. Wachsende Kriegsverdrossenheit würde dazu beitragen, *unserem braven Heer in den Rücken zu fallen und die mit schwerem Blutopfer errungenen Waffenerfolge verräterisch wieder preiszugeben.* Die kirchlichen Organe würden es deshalb *als ihre dringlichste vaterländische Gegenwartsaufgabe* betrachten, sich am friedlichen *Kampf gegen diesen Unmut* zu beteiligen und die *Bekämpfung der Verdrossenheit mit religiösen Mitteln* nach besten Kräften zu betreiben¹⁴⁴.

Abstand zu Durchhalteparolen und Distanznahme zu Treuebekennnissen gegenüber Kaiser und Vaterland zeichneten sich erst im Spätherbst 1918 angesichts der offenkundigen Niederlage ab. Als man damals in katholischen Kreisen erwog, »einen Hirtenbrief über ›Königstreue‹ herauszugeben, der in allen katholischen Kirchen verlesen werden und die Gemeinden auf die Verpflichtung hinweisen sollte, dem Kaiser in dieser Stunde äußerster Bedrängnis die Treue zu wahren«, erkannte »eine Reihe von Amtsträgern der katholischen Kirche, namentlich Erzbischof Faulhaber, dass es für solche Aktionen zu spät war«¹⁴⁵.

In der Dezember-Nummer der ›Fahne Mariens‹ des Jahres 1918 erschien ein Artikel über ›Gottvertrauen und Mut!‹. Dessen Verfasser bemerkte einleitend: Nach einem vierjährigen Heldenkampf seien Deutschland und Österreich, *unser Vaterland*, wehrlos

141 Peter LIPPERT, Weltkrieg und religiöses Bekenntnis, in: StZ 88, 1915, 4–10, hier: 7.

142 FAULHABER, Krieg im Lichte des Evangeliums (wie Anm. 26), 47f.

143 Zitiert nach KLIER, Von der Kriegspredigt zum Friedensappell (wie Anm. 110), 259f.

144 Ebd., 263–266.

145 Wolfgang J. MOMMSEN, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: ›Gott mit uns‹. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, hg. von Gerd KRUMEICH und Hartmut LEHMANN, Göttingen 2000, 260.

den Händen unserer Feinde ausgeliefert. Um seine Leser aufzurichten, zitierte er die kraftvollen Worte, die Bischof Faulhaber jüngst im katholischen Frauenbund in München gesprochen hat: *Wir sind nicht da, zu klagen und zu jammern, wir sind da, um mitzuarbeiten und die Seelen aufzurichten [...]. Der Druck, der auf uns lastet in diesen Tagen, darf uns nicht zu Boden drücken. Wir haben jetzt die Aufgabe, den Frieden zu gewinnen*¹⁴⁶.

Heute wissen wir es besser. Die Deutschen haben damals nicht nur den Krieg, sie haben auch den Frieden verloren.

146 Gottvertrauen und Mut, in: Die Fahne Mariens 24, Nr.12, Dezember 1918, 185.

CHRISTOPH HOLZAPFEL

Krieg als »heilsame Kreuzes- und Leidensschule«

Die religiöse Deutung der Weltkriege

1. Religion, Krieg und Gesellschaft

Die Frage nach dem Sinn des Leidens steht im Zentrum der theologischen Reflexion über den Krieg. Sie wird in beiden Kriegen in Hirtenbriefen, Predigten und privater Korrespondenz beantwortet, indem auf die spirituelle Dimension des Leidens hingewiesen und geduldiges Leiden als Nachfolge Christi gedeutet wurde¹. Der Freiburger Erzbischof Thomas Nörber (1846–1920) sprach deshalb 1917 vom Krieg als einer *heilsamen Kreuzes- und Leidensschule*². Die kontinuierliche Deutung des Leidens als Nachfolge Christi steht exemplarisch für die Stabilität des religiösen Weltbildes der Katholiken in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Dem stehen die Umwälzungen gegenüber, die der Erste Weltkrieg in den europäischen Gesellschaften ausgelöst hat. Wolfgang J. Mommsen hat den Ersten Weltkrieg als »Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters« bezeichnet³. »Er führte zu tief greifenden sozialen Umschichtungen und zu einer lange anhaltenden Verunsicherung der bürgerlichen Schichten«⁴. Vor allem aber habe der Erste Weltkrieg die materiellen und ideellen Grundlagen der bürgerlichen Kultur Europas »aufs Schwerste« erschüttert⁵. Auch die Kirchen seien von diesen Erschütterungen betroffen gewesen. Ihre gesellschaftliche Deutungsmacht sei geschwunden, weil sie durch die intensive Beteiligung an der Kriegspropaganda des Deutschen Reiches an Glaubwürdigkeit verloren hätten⁶. Auch ist in der Literatur von einer religiösen Krise während des Ersten Weltkrieges die Rede.

1 Der Aufsatz ist die Frucht eines Forschungsprojektes des Tübinger Sonderforschungsbereiches 437 »Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«, der von der DFG gefördert wird. Ich danke Andreas Holzem, Christian Handschuh und Annette Jantzen für die intensive Diskussion der Materie und ihre zahlreichen Anregungen zu diesem Beitrag.

2 Thomas NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1917, in: Anzeigebblatt für die Erzdiözese Freiburg (AF) Nr. 5, 9. Februar 1917, 283–288, Zitat: 284. – Zu Thomas Nörber vgl. Hans-Peter FISCHER, Die Freiburger Erzbischofswahlen 1898 und der Episkopat von Thomas Nörber. Ein Beitrag zur Diözesangeschichte (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 41), München 1997.

3 Wolfgang J. MOMMSEN, Der Erste Weltkrieg als Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters, in: DERS., Der Erste Weltkrieg. Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt a.M. 2004, 15–36.

4 Wolfgang J. MOMMSEN, Studien zur Geschichte des Ersten Weltkrieges, in: DERS., Der Erste Weltkrieg (wie Anm. 3), 7.

5 Ebd.

6 Vgl. Wolfgang J. MOMMSEN, Die christlichen Kirchen im Ersten Weltkrieg, in: DERS., Der Erste Weltkrieg (wie Anm. 3), 178.

Dieser Gegensatz zwischen Quellen und Sekundärliteratur verlangt nach Aufklärung. War das katholische Weltbild tatsächlich ein Fels in der Brandung der gesellschaftlichen Umbrüche im 20. Jahrhundert? Oder haben sich doch die Erschütterungen des Ersten Weltkrieges auch in das Weltbild hinein fortgesetzt? Wenn dieses Weltbild beide Weltkriege tatsächlich intakt überstanden hat, wirft das die Frage auf, warum das so gewesen ist.

Diesen Fragen geht mein Aufsatz nach, indem er die Hirtenbriefe der Bischöfe von Rottenburg und Freiburg aus dem Ersten und Zweiten Weltkrieg auswertet. Predigten werden für diesen Aufsatz nicht hinzugezogen, weil sie den Befund nicht verändern würden⁷. Dafür richtet sich der Blick in gebotener Kürze auf die Kriegsdeutung in privaten Korrespondenzen, um einen Anhaltspunkt dafür zu gewinnen, in welchem Verhältnis kirchenamtliche und private Kriegsdeutung stehen. Dabei geht es mir nicht um die Rezeption bischöflicher Äußerungen, sondern darum zu untersuchen, ob sich kirchenamtliche und private Kriegsdeutung im Laufe der Zeit von einander entfernt haben, wie in der Literatur behauptet wird⁸.

Ich argumentiere in drei Schritten: Der Blick richtet sich erstens auf den gesellschaftlichen Kontext, in den Religion und religiöses Leben eingebettet sind. Wie war die gesellschaftliche Situation der Katholiken im Kaiserreich und im Dritten Reich? Welches Gesellschaftsbild hatten die Bischöfe? Wie standen sie zum Krieg? Welche Vorstellung hatten sie vom Verhältnis von Staat und Kirche? Im zweiten Schritt wird untersucht, welche Motive aus dem katholischen Weltbild die Bischöfe verwenden, um die Frage nach dem Sinn des Leidens zu beantworten. Auf dieser Grundlage wird drittens begründet, warum das Weltbild der Katholiken so stabil blieb.

Damit ist meine These angedeutet: Vergleicht man die Hirtenbriefe, die zu beiden Weltkriegen verfasst wurden, wird deutlich, dass es in beiden Weltkriegen zwar zu einer religiösen Krise kam, die aber nicht das Weltbild als Ganzes in Frage stellte. Um noch einmal auf das Bild vom Fels in der Brandung zurück zu kommen: die Brandung der Kriege verursachte Auswaschungen, Risse und Sprünge, die jedoch die Stabilität des Felsens vorerst nicht gefährdeten.

2. Kontexte

1. Katholiken im Kaiserreich

Die gesellschaftliche Situation der Katholiken war davon geprägt, dass sie im protestantisch geprägten Kaiserreich zwar etwa ein Drittel der Bevölkerung stellten, gleichwohl aber eine gesellschaftlich nicht anerkannte Minderheit bildeten⁹. Der konfessionelle Gegensatz »bestimmte das Leben und den Stil, vom Schulbesuch übers Heiraten und die Tragödien, wenn eine Liebe an der Konfessionsverschiedenheit aufließ, bis zu den geselligen Kreisen. [...] Trotz Kooperation und Koexistenz im Beruf, in der Praxis, im Ge-

7 Vgl. Heinrich MISSALLA, »Gott mit uns«. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968. – DERS., Für Volk und Vaterland. Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg, Königstein/Ts. 1978, 155–169. – Gerd KRUMEICH, »Gott mit uns«? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, hg. v. Gerd KRUMEICH u. Hartmut LEHMANN (VMPIG 162), Göttingen 2000, 270–283.

8 Vgl. MOMMSEN, Kirchen (wie Anm. 6), 178.

9 Vgl. Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992, 13.

schäftsverkehr, in den Parlamenten – die Konfessionsspaltung und -spannung war eine der fundamentalen alltäglichen und vitalen Grundtatsachen des deutschen Lebens«¹⁰.

Dieser Gegensatz hatte sich schon bei der Reichsgründung ausgewirkt, die ganz im Zeichen einer protestantischen Nationalideologie erfolgt war. Die Protestanten sahen in der Reichsgründung von 1871 die Vollendung dessen, was Luther einst mit der Reformation begonnen hatte. Der Sieg über Frankreich galt den Protestanten auch als Sieg über das Papsttum und die Papstkirche, da Frankreich Schutzmacht des Kirchenstaates gewesen war. Den deutschen Katholiken trug ihre Orientierung an Rom den Vorwurf der Unzuverlässigkeit und der »Reichsfeindschaft« ein. Ultramontane und nationale Orientierung schienen sich in den Augen der Nichtkatholiken auszuschließen. Eine Integration der Katholiken in die protestantische Mehrheitsgesellschaft wäre unter diesen Umständen nur unter Preisgabe der katholischen Identität möglich gewesen¹¹.

Die Katholiken reagierten auf diese Ausgrenzung nicht etwa mit einem Rückzug in die innere Opposition, sondern entwickelten eine katholische Variante des Nationalbewusstseins. Während den Protestanten die Zeit vor der Reformation als das »finstere Mittelalter« galt, idealisierten die Katholiken diese Zeit und stellten das 15. Jahrhundert als goldene Ära der deutschen Geschichte dar, die von der Reformation zerstört worden sei. Dem protestantischen Nationalheiligen Luther setzten sie Bonifatius als »Apostel der Deutschen« entgegen, mit dem sich auch die katholische Orientierung an Rom trefflich begründen ließ: Bonifatius habe die deutsche Kirche *unlöslich* mit der römischen verbunden, meinte der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926) in einer Predigt zum Bonifatiusjubiläum 1905¹². Doch so sehr sich die Katholiken auch bemühten, eine konsequent katholische Nationalerzählung vermochten sie nicht zu »erfinden«¹³. An den Verdiensten von Schiller und Goethe kamen sie ebenso wenig vorbei wie an Friedrich dem Großen, Wilhelm von Humboldt oder Helmuth von Moltke, wenn sie nicht wichtige Persönlichkeiten und Ereignisse der jüngeren Vergangenheit übergehen wollten¹⁴.

Wenngleich der katholische Diskurs »gegengesellschaftlich«¹⁵ strukturiert war, kam es zu einer Annäherung an den protestantisch geprägten Nationaldiskurs, je länger der Kulturkampf zurück lag¹⁶. In dieser Annäherung lag jedoch keine Billigung der herrschenden, protestantisch geprägten Ideologie, vielmehr ist sie mit Helmut Walser Smith zu beschreiben als »a history of contention over the definition, and legitimating effects of the nation«¹⁷.

10 Thomas NIPPERDEY, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, 154f.

11 Vgl. Andreas HOLZEM, *Das katholische Milieu und das Problem der Integration. Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900*, in: RJKG 21, 2002, 13–39. – Kurt NOWAK, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 153–171.

12 Paul Wilhelm von KEPPLER, *St. Bonifatius, der Patron Deutschlands*, in: DERS., *Homilien und Predigten*, Bd. 2: *Fest- und Gelegenheitspredigten*, Freiburg ^{6–8}1921, 101–115, Zitat: 112. – Zu Keppler vgl. Karl-Josef RIVINIUS, *Art. »Keppler, Paul Wilhelm«*, in: BBKL 3, 1992, 1379–1383.

13 Die Formel von der »Erfindung« der Nation geht zurück auf Benedict Anderson. Vgl. Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1991 (deutsch: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Berlin 1998).

14 Vgl. Helmut WALSER SMITH, *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics 1870–1914*, Princeton (New Jersey) 1995, 66–68.

15 HOLZEM, *Katholische Milieu* (wie Anm. 11), 22.

16 Vgl. WALSER SMITH, *German Nationalism* (wie Anm. 14), 76.

17 Ebd., 237.

Die politische Vertretung durch die Zentrumsparlei im Reichstag und in den meisten Länderparlamenten spielte bei diesem Prozess eine wichtige Rolle. Das Zentrum betrieb trotz des Kulturkampfes eine konstruktive Politik und verstand sich als »Partei der nationalen Mitarbeit«, deren Politik von »bedingungslose[r] politische[r] Verantwortungsbereitschaft« gekennzeichnet war¹⁸. Das Dilemma der Katholiken bestand darin, dass jeglicher Versuch, in das protestantische Haus der Nation einzuziehen oder zumindest einen Platz unter seinem Vordach zu finden, antikatholische Reflexe bei den Wächtern der reinen protestantischen Nationsidee auslöste.

Die Rolle der katholischen Bischöfe in jenem Annäherungsprozess ist ambivalent. Sie legten einerseits Wert darauf, als vollwertiger Teil der Gesellschaft anerkannt zu werden und als ebenso patriotisch zu gelten, wie der übrige Teil der Gesellschaft. Paul Wilhelm von Keppler brachte diese Befindlichkeit der Katholiken in der schon zitierten Predigt zum Bonifatiusjubiläum zum Ausdruck: *Ich weiß nicht, was uns mehr an der Ehre angreift und weher tut, wenn man auf Grund unseres katholischen Bekenntnisses unsere Vaterlandsliebe anzweifelt, oder wenn man auf Grund unserer deutschen Abstammung unsere katholische Gesinnung verdächtigen wollte*¹⁹.

Andererseits sorgten die kritischen, manchmal geradezu ätzenden Äußerungen der katholischen Bischöfe zur gesellschaftlichen Situation für Irritationen bei ihren protestantischen Mitbürgern und verfestigten die antikatholischen Vorurteile. Getragen vom Geiste des Ultramontanismus und geprägt von einer Geschichtsdeutung, die in der Geschichte Europas seit der Französischen Revolution einen fortschreitenden Abfall von Gott sah, beklagten sie den Sittenverfall und die Gottlosigkeit in der Gesellschaft.

Keplers Rede über *Wahre und falsche Reform* dürfte die wohl bekannteste Äußerung dieser Art gewesen sein²⁰. Keppler wandte sich darin gegen die Versuche katholischer Intellektueller, sich konstruktiv mit der Moderne auseinanderzusetzen und den Katholizismus behutsam zu reformieren. In Randbemerkungen äußerte sich Keppler dabei auch zum Zustand der Gesellschaft. Seine Äußerungen zeugen von großem Selbstbewusstsein gegenüber der protestantisch dominierten Gesellschaft, wenn nicht der Katholiken, so doch Paul Wilhelm von Keplers: *Man sieht den Katholizismus für veraltet an und sieht nicht, wie senil die moderne Kultur und Menschheit ist und wie dringend sie einer Verjüngung bedarf, die niemand anders ihr bringen kann als das Christentum und die Kirche*²¹. War schon das Attribut *senil* für die moderne Gesellschaft nicht sehr schmeichelhaft, wurde Keppler im weiteren Verlauf der Rede noch schärfer. *Charakterschwäche und Charakterlosigkeit ist die eigentliche Krankheit unserer Zeit. Darum muß jede wahre Reform Charakterreform sein. Die moderne Menschheit ist so weit, daß sie beinahe die ganze Welt gewonnen hat; aber an der Seele hat sie nicht bloß Schaden gelitten, sondern sie hat die Seele so gut wie verloren. Gibt es etwas Seelenloseres als die »moderne« Gesellschaft, Kultur, Wissenschaft, Literatur und Kunst?*

18 Vgl. Rudolf MORSEY, Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, in: DERS., Von Windthorst bis Adenauer. Ausgewählte Aufsätze zu Politik, Verwaltung und politischem Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Ulrich von HEHL, Hans Günther HOCKERTS u.a. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 80), Paderborn 1997, 158–186, hier: 178f.

19 KEPLER, St. Bonifatius (wie Anm. 12), 113.

20 Paul Wilhelm von KEPLER, Wahre und falsche Reform. Rede des hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg. Gehalten auf der freien Konferenz des Kapitels Rottenburg am 1. Dezember 1902, Freiburg ²1903. – Vgl. Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 246–251.

21 Zitiert nach WEISS, Modernismus (wie Anm. 20), 246.

[...] *Seit dem Jahr 1870 ist die allgemeine deutsche Moralität nicht gestiegen, sondern ständig gesunken*²². Der letzte Satz enthält eine deutliche Spitze gegen die protestantische Nationalideologie, weil er die moralische Integrität der protestantischen Nation in Frage stellt.

Kepler hatte mit seiner Rede Aufmerksamkeit erregen wollen, weshalb er sie sehr plakativ und zugespitzt formuliert hatte. Außerdem hatte er dafür gesorgt, dass sie bekannt wurde, obwohl er sie nur vor einem kleinen Kreis Geistlicher gehalten hatte. Sie war am folgenden Tag in allen führenden katholischen Zeitungen im Reich nachzulesen und wurde kontrovers diskutiert²³. Kepler gehörte zu den ultramontanen »Hardlinern« im deutschen Episkopat, seine Äußerungen blieben ein Einzelfall. Klagen über die sittlichen und religiösen Zustände der Gesellschaft gehörten jedoch zum üblichen Repertoire von Predigten und Hirtenbriefen.

Der Freiburger Erzbischof Thomas Nörber verband seine Gesellschaftskritik 1912 mit einer ausdrücklichen Warnung vor einer göttlichen Strafaktion, sollte die Gesellschaft sich weiter von Gott und seinen Geboten entfernen²⁴. Gott habe die Welt bereits vor den Folgen der *Gottentfremdung* gewarnt, indem er in den Jahren zuvor Naturkatastrophen über sie kommen ließ²⁵. Dennoch seien die Menschen uneinsichtig. Mit dem *Völkerelend des Krieges* verfüge Gott aber noch über ein weiteres Mittel, um die Menschen zur Umkehr zu zwingen. *Möchte doch die heutige Welt ihre feindselige Stellung zu Christus und seiner Kirche aufgeben! Noch ist Gott bereit, uns zu retten, noch hat die Kirche die mächtigen Hilfsmittel, um die wankenden Fundamente der Staaten und der sozialen Ordnung zu festigen und dem Strom der Sittenverderbnis Einhalt zu gebieten. Gott läßt uns durch Heimsuchungen seine Nähe empfinden und warnt uns durch die Gefahren, aus denen nur seine Allmacht uns retten kann. Aber leider will es scheinen, daß auch diese Warnung keine Beachtung findet und daß erst auf den Trümmern der Revolution, über den Ruinen des Krieges neues christliches Leben erspriessen soll*²⁶. Kepler äußerte sich Anfang 1914 in gleichem Sinne²⁷.

Während die Bischöfe in ihren Hirtenbriefen der Gesellschaft kein gutes Zeugnis ausstellten, versicherten sie gleichzeitig ihre Loyalität gegenüber dem Staat und der Obrigkeit. Vor dem Hintergrund der innenpolitischen Krise des Reiches um 1900 versicherte Thomas Nörber dem badischen Großherzog in einem Brief, dass die Kirche die bestehende politische Ordnung stützen werde. Er habe *das ruhige Bewußtsein, nichts versäumt zu haben, um mit seinem Klerus die Sozialdemokratie sowie alle revolutionären Umstürzbewegungen als Todfeinde der christlichen Staatsordnung und des christlichen Glaubens mit allen Mitteln zu bekämpfen, die innerhalb der Wirkungssphäre zu Gebote stehen*²⁸. Paul Wilhelm von Kepler betonte 1904, anlässlich der Einweihung der Garnisonskirche in Ulm, dass Staat und Kirche das Fundament der Gesellschaft bildeten und nur gemeinsam den Zusammenhalt der Gesellschaft garantieren könnten. Kirche und Staat benötigen Kirchengebäude *so nötig wie Festungsbauten. Auch dieser Kirchbau trägt bei zur Festigung des Fundamentes der Ordnung und Stärke des Vaterlandes,*

22 Ebd.

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. Thomas NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1912, in: AF Nr. 3, 14. Februar 1912, 13–17.

25 Vgl. ebd., 14.

26 Ebd., 16f.

27 Vgl. Paul Wilhelm von KEPLER, Fastenhirtenbrief 1914, in: Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt, Bd. 8, 1914–1916, 3.

28 Thomas Nörber an Großherzog Friedrich, 11. Oktober 1900, zitiert nach: FISCHER, Erzbischofswahlen (wie Anm. 2), 263.

*schaft eine Sicherheit für die Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit des Heeres, verstärkt den Unterbau nicht bloß des Altars, sondern auch des Thrones*²⁹. Diese funktionale Bestimmung des Verhältnisses von Thron und Altar entsprach der katholischen Staatsrechtslehre, der die staatliche Autorität als von Gott verliehen galt. Sie berief sich dabei auf einen Abschnitt aus dem Brief des Apostels Paulus an die Römer. Darin heißt es: *Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen*³⁰. Die Moralthologie leitete aus dieser Passage ab, dass der Wille Gottes sich in der staatlichen Gewalt spiegele³¹. Die Loyalität dem Staat gegenüber war den Katholiken also göttliches – und damit unumstößliches – Gesetz. Deshalb stand für die Katholiken die Loyalität gegenüber dem Staat weder während des Kulturkampfes, noch während des Dritten Reiches in Frage. Im Dritten Reich sollte das schwerwiegende Folgen haben, wie noch zu zeigen ist.

Von dieser funktionalen Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat war auch das Verhalten der Katholiken während des Ersten Weltkrieges bestimmt. Die Bischöfe übten Loyalität in Wort und Tat. Sie erklärten, dass es sich bei dem Krieg um einen gerechten Krieg handle, weil Deutschland von außen angegriffen werde und sich zur Wehr setzen müsse. Sie verbreiteten Durchhalteparolen, warben für Kriegsanleihen und zeichneten Anleihen aus dem Vermögen der Bistümer, sie stellten Feld- und Lazaretgeistliche sowie Geistliche für Kriegsgefangenenlager, organisierten Vortragsreisen für Feldgeistliche, die die Bevölkerung zum Durchhalten motivieren sollten und berichteten ihren Regierungen über die Stimmung in der Bevölkerung.

Noch bevor die deutschen Soldaten die Grenze des Reiches im Westen überschritten hatten, wandte sich Paul Wilhelm von Keppler an die Öffentlichkeit. Dem Kaiser bescheinigte er, alles in seiner Macht stehende getan zu haben, um den Frieden zu wahren. Seine Bemühungen seien jedoch *frevelhaft vereitelt* worden, daher sei ihm nichts anderes übrig geblieben, *als zum Schutze des Vaterlandes das ganze Deutsche Volk unter Waffen zu rufen*³². In diesen Worten klingen die Kriterien für eine moralische Beurteilung des Krieges an, die die mittelalterliche Theologie entwickelt hatte. Ein Krieg gilt demnach als gerecht, wenn er a) auf Befehl des Regenten hin geführt wird, b) aus einem gerechten Grund (die da sind Notwehr und Wiederherstellung des Rechtes) und c) mit dem Ziel der Wiederherstellung des Friedens³³. Diese Kriterien sollten das mittelalterliche Fehdewesen begrenzen helfen, indem sie das Recht, einen Krieg zu führen, auf die Obrigkeit begrenzen. Im Kontext der modernen Nationalstaaten und der Weltkriege wandelte sich dieses Argument zu einer unbedingten Loyalitätsverpflichtung gegenüber

29 Paul Wilhelm von KEPLER, Predigt bei der Konsekration der Garnisonskirche in Ulm am 8. November 1904, in: DERS., Fest- und Gelegenheitspredigten (wie Anm 12), 121–128, Zitat: 127. – Vgl. St. Georg Ulm. 100 Jahre lebendige Geschichte einer Kirche, Ulm 2004, bes. 22–27.

30 Römer 13, 1–7; vgl. Johannes B. SÄGMÜLLER, Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechtes, Bd. 1, Freiburg ³1914, 43.

31 Vgl. Josef MAUSBACH, Nationalismus und christlicher Universalismus, in: Hochland 9, 1912, 401–418; 584–599, hier: 406.

32 Paul Wilhelm von KEPLER, Hirtenbrief betr. die drohende Kriegsgefahr, in: KA 8, 1914–1916, 37–40, Zitat: 37.

33 Vgl. Anton KOCH, Art. »Krieg«, in: Kirchliches Handlexikon 2, 1912, 512–513. – Wilhelm DAMBERG, Kriegstheologie und Kriegserfahrung im Zweiten Weltkrieg. Beitrag zur Tagung »Kirchen im Krieg« (2004) der Kommission für Zeitgeschichte (Bonn). Die Publikation steht noch aus.

der als gottgewollt verstandenen Obrigkeit, die eher kriegsintensivierend wirkte und in allen christlichen Konfessionen eine kritische Distanz gegenüber dem Krieg verhinderte.

Sie blieben auch über das Ende des Krieges hinaus dieser Sicht der Dinge treu. Thomas Nörber schrieb zur Unterzeichnung des Friedensvertrages von Versailles 1919: *Wie ein Blitz aus heiterem Himmel trafen das Deutsche Volk die Kunde vom Mord in Sarajewo, die beängstigenden Folgen des Krieges und das Völkerringen selber – den Frieden haben wir gewollt und mit der festen Überzeugung, daß wir einen Verteidigungskrieg führten, sind wir in den Kampf eingetreten*³⁴.

Die Qualifizierung des Krieges als gerecht bezog sich allein auf seinen Anlass, nicht aber auf das Kriegsgeschehen. Der Moraltheologie und auch den Bischöfen war klar, dass das Kriegshandwerk und seine Umstände mit erheblichen moralischen Problemen behaftet waren. Der Tübinger Moraltheologe Anton Koch bezeichnete daher den Krieg in einem verbreiteten Lexikon als *Übel*, da er immer materielles und moralisches Elend mit sich bringe³⁵. Und Paul Wilhelm von Keppler warnte in dem schon genannten Hirtenbrief zu Beginn des Krieges vor dessen blutigen Folgen: *Unendlich Schweres steht uns bevor. Dunkel liegen die nächsten Tage und Wochen vor uns. Gewiß ist nur soviel: wenn dieser Krieg zum vollen Ausbruch kommt, wird er über ganz Europa Ströme von Blut und Tränen bringen, wird er selbst bei gutem Endausgang für unser Vaterland eine schwere Heimsuchung werden; denn eine schwere Heimsuchung und eine große Trübsal bleibt auch ein gerechter und notwendiger Krieg*³⁶. Die Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe unterstützten durch Äußerungen dieser Art die Glaubwürdigkeit der Reichsregierung. Sie gingen dabei weit über die religiös geforderte Loyalität hinaus, indem sie religiöse und nationale Motive verschränkten und dem Krieg eine national-religiöse Unausweichlichkeit attestierten. Allerdings war die »nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft« (Wolfgang J. Mommsen) keine Erfindung des Augenblicks³⁷. Vielmehr ist die Verschränkung religiöser und nationaler Motive spätestens seit dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 zu beobachten³⁸. 1912 hatte sie solch ein Ausmaß angenommen, dass sich der Münsteraner Moraltheologe Joseph Mausbach gefordert sah, in einem Beitrag für die katholische Kulturzeitschrift Hochland an den christlichen Universalismus zu erinnern und eine Grenze zu ziehen zwischen »dem berechtigten Nationalgefühl und seinen Übertreibungen«³⁹.

Der Beginn des Ersten Weltkrieges löste bekanntlich eine nationale Euphorie aus, die die einzelnen gesellschaftlichen Gruppen in unterschiedlicher Intensität erfasste⁴⁰. Für diese Stimmung war das Nebeneinander von tiefer Besorgnis und großer Begeiste-

34 THOMAS NÖRBER, Hirtenbrief zu den Friedensverhandlungen in Versailles, in: AZ Nr. 13, 15. Mai 1919, 211–214, Zitat: 211.

35 KOCH, Krieg (wie Anm. 33), 513.

36 KEPPLER, Kriegsgefahr (wie Anm. 32), 37.

37 Vgl. Wolfgang J. MOMMSEN, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, in: Krumeich/Lehmann, »Gott mit uns« (wie Anm. 7). Diesen Aufsatz veröffentlichte er 2004 erneut unter dem Titel »Die christlichen Kirchen im Ersten Weltkrieg« (vgl. Anm. 6), Zitat: Ebd. 172.

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

39 Vgl. MAUSBACH, Nationalismus (wie Anm. 31), 584.

40 Vgl. Christian GEINITZ, Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914 (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte NF 7), Essen 1998. – Jefferey VERHEY, Der »Geist von 1914« und die Erfindung der Volksgemeinschaft, Hamburg 2000. – Wolfgang J. MOMMSEN, Das Deutsche Reich im Ersten Weltkrieg, in: DERS., Der Erste Weltkrieg (wie Anm. 3), 37–60. – DERS., Kirchen (wie Anm. 6).

rung charakteristisch. Sie speiste sich aus verschiedenen Quellen, für den Zusammenhang dieses Aufsatzes ist der »Burgfriede« zu nennen, sowie die Tatsache, dass die Bischöfe durch diesen Krieg ihre früheren Warnungen vor einem Eingreifen Gottes bestätigt sahen. Mit dem Ausruf: *Ich kenne keine Parteien mehr, sondern nur noch Deutsche!*⁴¹ dokumentierte Kaiser Wilhelm II. zu Beginn des Ersten Weltkrieges in aller Öffentlichkeit den innenpolitischen Schulterschluss, der unter dem Schlagwort »Burgfrieden« in die Geschichte eingegangen ist. Für die Katholiken bedeutete dieser Schulterschluss den Höhepunkt ihrer politischen Integration in das Kaiserreich⁴².

Der Krieg wurde konfessionsübergreifend als Gottesstrafe gedeutet, mit der Gott die Menschen zur Umkehr zwingen wolle. Als Ursache des Krieges galten den Theologen nicht die politischen Auseinandersetzungen der europäischen Mächte, sondern die sittlichen und religiösen Verwerfungen der Moderne. Bischof Paul Wilhelm von Keppler kleidete diesen Befund im August 1914 in die Frage: *Hat nicht [die] lange Zeit des Friedens auf weite Kreise unseres Volkes erschlaffend gewirkt und mit viel guter deutscher Art und christlicher Sitte aufgeräumt? Mußten wir nicht wiederholt und immer lauter Klage führen über den Niedergang der Sittlichkeit und der ernsten christlichen Lebensauffassung und Lebensführung, über das unheilvolle Vordringen und immer frechere Auftreten des Unglaubens und der Gottlosigkeit auch in deutschen Landen?*⁴³ Deshalb habe Gott den Krieg über die Menschen kommen lassen, in dem er *in Gerechtigkeit richtet*, schrieb Keppler weiter⁴⁴.

Den massenhaften Andrang zu den religiösen Veranstaltungen im August 1914, allen voran zu Beichte und Kommunion, werteten die Theologen als Zustimmung zu ihrer Deutung des Krieges. Die Welle religiösen Interesses, die das Deutsche Reich nach dem Aufruf zur Mobilmachung erfasst hatte, schien eine Renaissance der Religion einzuleiten.

Die Begeisterung über diese Entwicklung schlug sich in den Fastenhirtenbriefen 1915 nieder. Keppler jubelte: *Hat es nicht wie eine Gottesoffenbarung, wie eine Epiphanie Jesu Christi aufgeleuchtet in unserem Volke beim Ausbruch des Krieges?* Der Krieg erschien den Theologen als eine Art drastischer Volksmission, die das deutsche Volk wieder zu Glauben und sittlichem Lebenswandel zurückführen werde. *Wohlan, geliebte Diözesanen, auf den Ruinen und Gräbern des Weltkrieges soll ein frommes Geschlecht von Betern entstehen*, heißt es 1915 im Fastenhirtenbrief des Freiburger Erzbischofs Nörber. Und neben tiefer Frömmigkeit forderte er eine einfache, genügsame Lebensweise für die Zeit nach dem Krieg: *Auf den Gräbern unserer gefallenen Brüder [...] wollen wir [...] schwören: Fort mit all dem übertriebenen Luxus, mit all den vielen Bedürfnissen, welche wir uns angewöhnt haben und weichlich machen!*⁴⁵

Die Euphorie, von der die ersten Wochen und Monate des Krieges gekennzeichnet waren, wich im Laufe des ersten Halbjahres 1915 einer »stummen Bereitschaft zum Durchhalten« und mündete am Ende in Apathie⁴⁶. Dieser Stimmungsumschwung wirkte sich auch auf die religiöse Deutung des Krieges aus. Angesichts der Länge des Krieges und der wachsenden Zahl der Toten wurde die Frage nach dem Sinn des Leidens virulent, zugleich stellte sich immer drängender die Frage nach der Rolle Gottes im Krieg.

41 Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Reichstages, Bd. 306, Berlin 1916, 1f.

42 Vgl. KRUMEICH, Religionskrieg (wie Anm. 7), 278. – MOMMSEN, Kirchen (wie Anm. 6), 170.

43 KEPLER, Kriegsgefahr (wie Anm. 32), 38.

44 Ebd., vgl. auch MOMMSEN, Kirchen (wie Anm. 6), 173.

45 Thomas NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1915, in: AF Nr. 5, 6. Februar 1915, 21–27, Zitat: 25.

46 Vgl. MOMMSEN, Anfang (wie Anm. 3), 17.

Diese Fragen kamen aus zwei Gründen auf. Erstens hatte die deutsche Öffentlichkeit im August 1914 mit einem kurzen Krieg gerechnet. Weihnachten wollten die Soldaten wieder zu Hause sein. Diese Hoffnung gründete sich einerseits auf die Kriegsplanung des Reiches, die auf einem schnellen Sieg gegen Frankreich beruhte, um dann alle Kräfte gegen Russland aufbieten zu können. Andererseits gründete sie sich auf die Erfahrung von 1870, wo zuletzt ein rascher Sieg über Frankreich gelang. Nach der militärischen Aufrüstung seit der Jahrhundertwende mußte sich ein Krieg gegen Frankreich mindestens so schnell gewinnen lassen wie 1870, davon war die Öffentlichkeit überzeugt. Diese Hoffnung erfüllte sich nicht, genauso wenig wie die auf einen Sieg im Frühjahr 1915. Statt dessen setzte sich in der Öffentlichkeit die Erkenntnis durch, dass unabsehbar war, wie lange der Krieg noch dauern würde⁴⁷.

Zweitens hatten die Bischöfe in ihrer Kriegsdeutung den Beistand Gottes an die Bereitschaft gekoppelt, die Kriegsleiden geduldig als Sühne zu ertragen (s.u.). Die Katholiken hatten getan, was die Bischöfe ihnen als von Gott aufgetragen vorschrieben: Sie waren zahlreich in die Kirchen geströmt, hatten gebeichtet und häufiger als sonst die Kommunion empfangen. Im Januar 1915 hatten sie sich in großer Zahl an der Weihe an das Herz-Jesu beteiligt, zu der die Bischöfe als kollektiven Sühneakt aufgerufen hatten⁴⁸. Dennoch nahm der Krieg kein Ende, dennoch stieg die Zahl der Toten beharrlich an. Die frommen Übungen schienen wirkungslos zu sein.

Wie vor diesem Hintergrund die Frage nach dem Sinn des Leidens beantwortet wurde, ist Gegenstand des zweiten Teils. Der Gedankengang wendet sich zunächst der gesellschaftlichen Situation der Katholiken im Dritten Reich zu.

2. Katholiken im Dritten Reich

Im Kaiserreich war Religion wie selbstverständlich gesellschaftlich verankert gewesen. Trotz der konfessionellen Auseinandersetzungen wurde ihre gesellschaftliche Geltung und die Bedeutung der Kirchen für den Staat weder von Kaiser und Regierung, noch von der Mehrheit der Bevölkerung in Frage gestellt. Das Bündnis von Thron und Altar blieb trotz mancher Kritik bis 1918 in Takt. Auch in der Weimarer Zeit erreichten Staat und Kirchen nach anfänglichen Schwierigkeiten ein konstruktives Miteinander. Damit war im Dritten Reich rasch Schluss. Die Kirchen wurden von den Stützen der Gesellschaft zu Staatsfeinden gemacht, die der Alleinherrschaft und dem Deutungsmonopol der Nationalsozialisten im Wege standen⁴⁹.

Die Katholiken standen in der Spannung zwischen Patriotismus, religiös begründeter Loyalität gegenüber dem Staat und der Faszination Hitlers und seiner Regierungspolitik auf der einen und der nationalsozialistischen Kirchenpolitik auf der anderen Seite, die die Kirchen zu unterdrücken suchte. Der Rottenburger Bischof Joannes Baptista Sproll (1870–1949) war 1938 von den Nationalsozialisten aus seiner Diözese vertrieben

47 Vgl. Wolfgang J. MOMMSEN, Das Deutsche Reich im Ersten Weltkrieg, in: DERS., Der Erste Weltkrieg (wie Anm. 3), 43, 51.

48 Vgl. Hirtenwort der Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands [zum Fest der Hl. Familie], in: AF Nr. 26, 22. Dezember 1914, 379–383. – Norbert BUSCH, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 6), Gütersloh 1997.

49 Vgl. HÜRTE, Katholiken (wie Anm. 9), bes. 272–361. – NOWAK, Geschichte (wie Anm. 11), 243–288. – Hans-Ulrich THAMER, Verführung und Gewalt. Deutschland 1933–1945 (Die Deutschen und ihre Nation 5), Berlin 1986, bes. 435–446.

worden, hatte also die Auswirkungen dieser Kirchenpolitik am eigenen Leibe erfahren⁵⁰. Sein Freiburger Kollege Conrad Gröber (1872–1948) hatte zunächst versucht, Brücken zum Nationalsozialismus zu schlagen, sich aber alsbald davon distanziert⁵¹. Beide verteidigten in ihren Hirtenbriefen katholische Glaubensüberzeugungen gegen die Einwände der Nationalsozialisten. Gröber stellte 1941 in einem Hirtenbrief unmissverständlich fest, dass sich *in Grossdeutschland zwei geistige Welten einander gegenüber [stehen], von denen leider gesagt werden muß, daß sie sich ausschließlich verhalten wie Feuer und Wasser*⁵². In der Auseinandersetzung zwischen diesen Welten gehe es um nichts geringeres *als um den christlichen Glauben an Gott, um den Glauben an das Geistige, Göttliche und Unsterbliche in uns, um den Glauben an Christus, den Gottmenschen und Erlöser der Welt und endlich um das katholische Wesen, d.h. um die Zugehörigkeit zur Kirche und um die Treue zu ihrem Oberhaupt in Rom*⁵³.

Trotz massiver Konflikte mit dem nationalsozialistischen Staat bestand weiterhin die Loyalitätsverpflichtung gegenüber der Obrigkeit. Deshalb versicherten die Bischöfe dem Staat gegenüber immer wieder ihre Loyalität, trotz der Konflikte und des ideologischen Gegensatzes. Sie hatten von 1933 an zwischen dem Staat und der Weltanschauung zu unterscheiden versucht, um sich dem Staat gegenüber weiterhin loyal zeigen zu können. Die Nationalsozialisten setzten dagegen Staat und Ideologie in Eins. Die katholische Staatsrechtslehre ließ den Bischöfen auch keine andere Möglichkeit, als loyal zu bleiben, wie oben schon erwähnt.

Andererseits erlaubte diese Trennung den Bischöfen, Kritik zu üben, ohne sich sogleich Repressalien auszusetzen. Der weltanschauliche Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus stieß dadurch an eine Grenze und verhinderte die totale Gleichschaltung und Anpassung der Bevölkerung⁵⁴.

Conrad Gröber verstand es meisterlich, Kritik und Loyalitätsbekenntnis zu verbinden: *Staatsfeinde waren wir so wenig als Petrus und Paulus und die ersten Christen von Rom. Allerdings erkannten und erkennen wir im Staat keine totale und absolute Macht, sondern nur ein Werkzeug des ewigen Ordners, der dem Menschen, wie allem Geschaffenen, sich selbst als letztes und höchstes Ziel gab. Vaterlandsliebe war und ist für uns, obgleich wir durch die Gunst der Großen alles eher als verwöhnt sind, unabänderliche Naturpflicht und christliches Gewissen bindendes Gebot*⁵⁵. Gröber referiert hier die Grundsätze der katholischen Staatsrechtslehre, die auch im Dritten Reich Geltung hätten. Der Macht des Staates sind allerdings klare Grenzen gesetzt, weil sie von Gott kommt, vor dem sich auch die Lenker des Staates einst verantworten müssten. In dieser

50 Vgl. Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstands, hg. v. Paul KOPF (VKZG.A 13), Mainz 1971. – Gelegen oder ungelegen – Zeugnis für die Wahrheit. Zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs Joannes Baptista Sproll im Sommer 1938, hg. v. Dieter R. BAUER u. Abraham P. KUSTERMANN (Hohenheimer Protokolle 28), Stuttgart 1989.

51 Vgl. Hugo OTT, Conrad Gröber (1872–1948), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Jürgen ARETZ u.a., Bd. 6, Mainz 1984, 357–372. – Bruno SCHWALBACH, Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur. Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches, Karlsruhe 1986.

52 Conrad GRÖBER, Fastenhirtenbrief 1941, in: AF Nr. 5, 12. Februar 1941, 355–367, Zitat: 358.

53 Conrad GRÖBER, Hirtenwort zur Glaubensfeier der katholischen Jugend, in: AF Nr. 15, 20. Mai 1941, 413–415, Zitat: 414.

54 Vgl. THAMER, Verführung und Gewalt (wie Anm. 49), 435–447.

55 Conrad GRÖBER, Fastenhirtenbrief 1942, in: AF Nr. 3, 5. Februar 1942, 13–21, Zitat: 21.

Spannung zwischen Loyalität und Kritik verharteten die Bischöfe bis zum Ende des Krieges. Sie spiegeln damit die »Mehrgesichtigkeit« (Klaus Scholder) wieder, von der die Haltung der Kirchen und der Gläubigen bis zum Ende des Krieges gekennzeichnet war. Sie reichte von der »Bereitschaft zur Anpassung über eine breite Verweigerung bis hin zum Widerstand einzelner«⁵⁶.

Der Hirtenbrief Gröbers *zum Krieg gegen Polen* zeugt von dieser Mehrgesichtigkeit. Gröber rief darin zur Pflichterfüllung auf und verband damit die Forderung nach Freiheit für die Kirche. *Mit Gottes Kraft und Christi Trost wollen wir den Krieg ertragen und unsere Pflicht in Ehrenhaftigkeit, Geschlossenheit und Treue erfüllen, ob wir nun im Felde stehen oder in der Heimat verbleiben! Freilich, das Eine brauchen wir jetzt noch mehr als je zuvor: Die Freiheit für Gott und seine heilige katholische Kirche, damit aus dieser Freiheit und Gerechtigkeit auch die Freiheit und die gerechte Sache unseres Volkes den Segen des Allmächtigen empfangen!*⁵⁷ Die Freiheit der Kirche ist in seinen Augen die Voraussetzung für den Segen und Beistand Gottes. Den Krieg kennzeichnet er zwar nicht ausdrücklich als »gerechten Krieg«, der theologische Terminus fehlt hier, aber er spricht von der gerechten Sache des deutschen Volkes und signalisiert damit Einverständnis mit dem Handeln der Regierung. Stärker als die Hirtenbriefe zu Beginn des Ersten Weltkrieges sind Gröbers Worte von der Sorge vor dem gekennzeichnet, was die Zukunft bringen wird. Seine Worte spiegeln die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges, zeugen aber auch davon, dass Gröber befürchtet, in diesem Krieg gehe es um mehr als nur die Revision von Versailles. *Was der Krieg in den Jahren 1914–1918 war, und was er uns nahm, das wissen wir Älteren. Was uns der nunmehr entbrannte Krieg bringen wird, das weiß Gott allein. Nur das Eine ist uns Menschen gewiß, daß er für jedes darin verwickelte Volk, ja für die ganze Welt eine furchtbare Heimsuchung bedeutet. [...] Zu Gott aber wollen wir auf den Knien und aus der Inbrunst unserer Seele beten: Laß den Krieg kurz sein, o Herr! Laß es ein Krieg in Gerechtigkeit und Mäßigkeit sein, o Herr! Laß es kein Krieg sein, o Herr, in dem es sich weit mehr und um weit kostbareres handelt als um ein verlorenes Land! Laß es ein Krieg sein, o Herr, aus dem ein dauernder Friede entspringt!*⁵⁸

Die katholische Kirche hätte gerne in der gleichen Intensität für die katholischen Soldaten gesorgt, wie dies im Ersten Weltkrieg geschehen war. Das allerdings ließen die Nationalsozialisten nicht zu. Militär- und Zivilseelsorge wurden behindert, wo es nur möglich war und der Partei opportun erschien⁵⁹.

Der Krieg war bis 1943 nur am Rande Thema der Hirtenbriefe. Erst nach der Wende des Krieges im Laufe dieses Jahres, die militärisch gesehen mit dem vollständigen Übergang der militärischen Initiative auf allen europäischen Kriegsschauplätzen an die Alliierten eintrat und im kollektiven Gedächtnis mit »Stalingrad« und den unaufhörlichen Luftangriffen verbunden wird, rückte der Krieg in den Mittelpunkt der bischöflichen Äußerungen.

Weder Conrad Gröber noch Joannes B. Sproll deuteten den Zweiten Weltkrieg in ihren Hirtenbriefen als Strafe Gottes. Sproll betonte 1945 ausdrücklich die menschliche Urheberchaft des Krieges. Aus diesem Grund greife Gott vorerst auch nicht in den

56 THAMER, *Verführung und Gewalt* (wie Anm. 49), 446.

57 Conrad GRÖBER, *Hirtenwort zum Krieg gegen Polen*, in: AF Nr. 26, 5. September 1939, 123f., Zitat: 123.

58 Ebd., 123

59 Vgl. HÜRTHEN, *Katholiken* (wie Anm. 9), 460–500. – Manfred MESSERSCHMIDT, *Aspekte der Militärseelsorgepolitik in nationalsozialistischer Zeit*, in: MGM 1968, 63–105. – DERS., *Zur Militärseelsorgepolitik im Zweiten Weltkrieg*, in: MGM 1969, 37–85.

Krieg ein. *Wenn die Menschen den Krieg schaffen, so dürfen sie nicht darauf rechnen, dass [sic] Gott dem Kriege in dem Augenblick ein Ende mache, wo ihnen derselbe zur unerträglichen Last wird*⁶⁰. Der Hinweis auf die menschliche Urheberchaft des Krieges findet sich auch in einem Hirtenbrief von Conrad Gröber⁶¹. Einmal argumentiert er im Sinne einer Zulassung des Krieges durch Gott⁶², doch ansonsten hält er sich in der Frage der Urheberchaft des Krieges sehr zurück. Statt dessen stehen die Leidens- und Opferbereitschaft der Katholiken im Mittelpunkt seiner Hirtenbriefe, die sich mit dem Krieg auseinandersetzen.

Im Vergleich zur Massivität, mit der im Ersten Weltkrieg die göttliche Urheberchaft des Krieges und Gottes Beistand für die deutsche Sache behauptet wurden, halten Sproll und Gröber sich sehr zurück. Dafür sind zwei Gründe maßgeblich. Erstens beruht diese Zurückhaltung auf dem weltanschaulichen Gegensatz zwischen Nationalsozialisten und katholischer Kirche. Sproll und Gröber haben die religiöse Qualifizierung des nationalsozialistischen Krieges vermieden, weil sie diesem Krieg nicht auch noch einen kirchlichen Segen geben wollten.

Zweitens dürfte sich diese Zurückhaltung aus den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges speisen, in dem erhebliche Glaubenszweifel (s.u.) aufgekommen waren, die sich an der offensiv vorgetragenen Deutung des Krieges als Gottesstrafe entzündet hatten.

Auch die im Ersten Weltkrieg eng mit dem Motiv der Gottesstrafe verbundene Deutung des Krieges als Läuterung der Gesellschaft fehlt in den Hirtenbriefen des Zweiten Weltkrieges. Demzufolge wird auch der Sühnegedanke nicht so offensiv vorgetragen, was ebenfalls dafür spricht, dass sich hier Erfahrungen aus dem Ersten Weltkrieg manifestieren.

3. Die spirituelle Dimension des Leidens

In beiden Weltkriegen stehen die religiösen Deutungen des Krieges sowohl im Kontext des theologischen Diskurses der Vorkriegszeit als auch im Kontext des Kriegsverlaufes. Im Mittelpunkt des theologischen Diskurses steht die Frage nach dem Sinn des Leidens. Die Antwort, die in Predigten und Hirtenbriefen vorgetragen wurde, stammt aus der christlichen Tradition und war den Katholiken aufgrund ihrer Sozialisation vertraut. Der Christ leidet nicht um des Leidens willen, sein Leiden hat vielmehr eine transzendente Dimension, weil er durch geduldiges Leiden Verdienste für die ewige Seligkeit erwirbt. Als Vorbilder für christliches Leiden werden genannt die Haltung Christi während der Passion, die Haltung Marias und die Hiobs. Damit zielte die Tradition auf die innere Einstellung, mit der jemand dem Leiden begegnet. Die Gläubigen sollten sich wie Christus im Garten Getsemani entscheiden, das Leiden bereitwillig als von Gott gegeben anzunehmen. In der religiösen Sprache wird das auch als »Ergebung« bezeichnet. In den Quellen wird nur selten darauf hingewiesen, dass es sich dabei um einen spirituellen Prozess handelt; offenbar wurde das als bekannt vorausgesetzt. Bei einer dieser seltenen Gelegenheiten wünschte Thomas Nörber den Katholiken ein Gottvertrauen, das sie zu-

60 Joannes B. SPROLL, Fastenhirtenbrief 1945, in: KA 18, 1943–1946, Nr. 1 (26. Januar 1945), 85f., Zitat: 85.

61 Vgl. Conrad GRÖBER, Hirtenwort zum Heldengedenktage, in: AF Nr. 5, 5. März 1942, 29–35, bes. 32.

62 Vgl. Conrad GRÖBER, Hirtenwort zu Weihnachten 1942, in: AF Nr. 34, 22. Dezember 1942, 153–157, bes. 155.

erst beten lasse: ›Vater, lass diesen Kelch an mir vorübergehen‹, dann aber den seelischen Anschluß an das Gebet des Heilandes finde[n]: ›Doch nicht mein Wille geschehe, sondern der Deine‹⁶³.

In einem weit verbreiteten katholischen Andachtsbuch heißt es über das Leiden: *Wundern wir uns nicht, wenn der liebe Gott auch über uns Widerwärtigkeiten von Seiten der Menschen hereinbrechen läßt, denn der Knecht ist nicht größer als der Meister. Aber wenn wir alles, was uns im Leben begegnet, vom Standpunkt des Glaubens betrachten, werden wir niemals verzagt werden, weil wir in unserem Glauben den stärksten Trost finden. Ohne den Willen des himmlischen Vaters fällt nicht einmal ein Haar von unserem Haupte, und gegen seinen Willen vermag uns nichts im Himmel und auf Erden zu schaden. Gewiß wird der himmlische Vater [...] uns nicht verlassen, weshalb wir auch nie das Vertrauen auf seine Güte verlieren dürfen. Und dann, was hätte es für einen Zweck, sich gegen seine heiligen Absichten aufzubäumen und zu klagen?*⁶⁴

Dreh- und Angelpunkt dieser Deutung des Leidens ist die Überzeugung, dass Gott die Welt bis ins Detail regiert. Jeder Mensch darf sich von Gott getragen wissen und in der Überzeugung leben, dass Gott nur das Beste für ihn im Sinn hat, nämlich die ewige Seligkeit. Die Kehrseite der Medaille ist allerdings, dass es nicht nur keinen Zweck hat, sich gegen Gott aufzulehnen, sondern dass Auflehnung das Seelenheil in Gefahr bringt. Zweifel an Gottes Güte und Barmherzigkeit galten als Sünde.

Der Sinn des Leidens ergibt sich von Gott her und bleibt dem Menschen verborgen. Mit einem Zitat aus dem Buch des Propheten Jesaja wird in dem genannten Andachtsbuch daran erinnert, dass Gottes Logik anderen Prinzipien folgt als die Logik der Menschen: *[Meine] Gedanken sind nicht eure Gedanken, noch meine Wege eure Wege, spricht der Herr. Denn wie der Himmel erhaben ist über der Erde, so sind meine Wege erhaben über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken*⁶⁵. Nicht nach dem »Warum?« solle der Mensch fragen, sondern nach dem »Wozu?«, dann erschließe sich der Sinn des Leidens. *Fragen wir eher: wozu? und die Antwort lautet: ›Das ist nämlich der Wille Gottes: eure Heiligung‹ (1 Thes. 4,3). Dann fällt hoffnungsvolles Licht auf unser Leid. Nehmen wir das Kreuz, das Gott uns schickt, in Demut an und beweisen wir, daß unsere Liebe zu ihm echtes Gold ist, das sich auch im Feuer der Trübsal bewährt*⁶⁶.

Die Kreuzesmetaphorik hat einen doppelten biblischen Bezug: Zum einen die Passion Christi, zum anderen erklärt Jesus in den synoptischen Evangelien⁶⁷ den Jüngern, dass zu seiner Nachfolge die Bereitschaft gehört, das eigene Kreuz zu tragen und nicht vor ihm davonzulaufen (Mk. 8, 34 par.). Das entscheidende an dieser Metaphorik wie an der religiösen Deutung des Leidens überhaupt ist die Überzeugung, dass es dem Einzelnen von Gott zugemessen werde. Die Tradition schöpfte daraus die Zuversicht, dass Gott dem Menschen nicht mehr zumute, als er tragen könne⁶⁸.

Gott wird im religiösen Weltbild der Katholiken also für zwei scheinbar gegensätzliche Dinge in Anspruch genommen: Er ist derjenige, der durch Leiden prüft, er ist aber auch derjenige, von dem die Kraft kommt, diese Prüfungen zu bestehen. Kraft schöpfen

63 Vgl. Thomas NÖRBER, Hirtenbrief zum Jahrestag des Kriegsausbruchs [1917], in: AF Nr. 19, 3. August 1917, 367–369, Zitat: 369.

64 Leonhard GOFFINE, Christkatholische Handpostille, neu bearb. v. Gilbert WELLSTEIN, Limburg/Lahn, 31.–36. Tausend 1955 (1. Auflage 1930), 24.

65 Ebd., 94

66 Ebd.

67 Markus-, Matthäus- und Lukasevangelium werden wegen ihrer vielen Parallelen als »Synoptiker« bezeichnet.

68 Vgl. NÖRBER, Jahrestag 1917 (wie Anm. 63), 368f.

die Katholiken aus den Sakramenten, vor allem aus der Eucharistie und aus der Hoffnung auf die Belohnung im Himmel. In der katholischen Religiosität wird aus dem passiven Leiden eine produktive Tat, deren Sinn in der Vorbereitung auf das Jenseits liegt.

1. Zweifel

Mit diesem Konzept deuteten Bischöfe und Prediger auch das Leid der beiden Weltkriege. Und in beiden Weltkriegen wird diese Deutung des Leidens so stark bezweifelt, dass die Zweifel selbst Gegenstand der Reflexion werden. Eine Ursache dafür ist in der Länge der Kriege zu sehen, die Zweifel an Gottes Beistand weckte, wie oben bereits erwähnt. Paul Wilhelm von Keppler schrieb im Fastenhirtenbrief 1916: *Immer noch! – so klagen und seufzen alle Herzen. Wie lange noch? fragen wir zagend, und mancher Schwachgläubige wird beinahe irre an der Vorsehung und meint, jetzt wäre es doch an der Zeit, daß Gott mit mächtiger Hand eingreife und dem Blutvergießen ein Ende mache*⁶⁹.

Eine weitere Ursache ist im Gottesbild zu suchen. Gott wurde als allmächtig und als streng, andererseits aber auch als gütig, gerecht und barmherzig beschrieben. Diese Attribute schienen nicht zur modernen Kriegsführung und den unzähligen zivilen und militärischen Toten zu passen. Bischof Sproll fasste diese Zweifel 1944 in die folgenden Worte: *Nicht wenige wollen an ihrem Gottesglauben Schiffbruch leiden, weil sie meinen, sie können diesen Glauben und die furchtbaren Ereignisse der Gegenwart nicht mehr in Einklang miteinander bringen. Wo bleibt da die Liebe Gottes, wenn er so unerhörte Heimsuchungen über seine Geschöpfe kommen lässt? Wo bleibt die Gerechtigkeit Gottes, wenn er so viel Unrecht ungestraft hingehen lässt? [...] Wie kann die Liebe Gottes all das über uns kommen lassen? Warum fährt die Hand der göttlichen Gerechtigkeit nicht strafend dazwischen, um solches Elend zu beendigen?*⁷⁰ An Sprolls Worten wird neben den Zweifeln am Gottesbild sichtbar, dass auch der Zweite Weltkrieg den Menschen zu lang wurde und sich die Hoffnungen auf ein göttliches Eingreifen richteten.

Bischöfe und Prediger verteidigten die spirituelle Deutung des Leidens gegen diese Glaubenszweifel, indem sie auf seine Verdienstlichkeit hinwiesen. Außerdem forderten und begründeten sie Gottvertrauen. Im Ersten Weltkrieg kam es außerdem zu einer Verknüpfung nationaler und religiöser Deutungen, indem Leidensbereitschaft und göttliche Sieghelferschaft verknüpft wurden.

2. Leiden als Christusnachfolge

Den Zusammenhang von Leidensbereitschaft und katholischem Verdienstgedanken brachte der Bischof Joannes Baptista Sproll 1939 auf den Punkt: *Der Himmel will erkaufte sein. Er ist aber auch jeden Preis, jedes Opfer wert*⁷¹. In beiden Kriegen wiesen die Bischöfe darauf hin, dass Leiden eine unausweichliche Tatsache des menschlichen Lebens sei. Paul Wilhelm von Keppler nannte es daher eine *Menschenpflicht und Christen-*

69 Paul Wilhelm von KEPPLER, Fastenhirtenbrief 1916. Meiden, Leiden, Streiten, in: DERS., Fest- und Gelegenheitspredigten (wie Anm. 12), 198–211, Zitat: 199.

70 Joannes B. SPROLL, Fastenhirtenbrief 1944, in: KA 18, 1943–1946, Nr. 2 (11. Februar 1944), 49–51, Zitat: 49.

71 Joannes B. SPROLL, Hirtenbrief zu Allerheiligen und Allerseelen 1939, in: KA 16, 1936–1939, Nr. 22 (19. Oktober 1939), 247–251, Zitat: 248.

*pflicht*⁷² und Sproll verwies auf die Leidensgeschichte der Evangelien und auf die Heiligen, die *durch eine bittere Leidensschule in die ewige Herrlichkeit* eingegangen seien⁷³. Warum also sollten die Zeitgenossen vom Leiden verschont bleiben? Die Bischöfe erinnerten deshalb an die spirituelle Dimension des Leidens, indem sie auf die bereits beschriebene Kreuzesmetaphorik zurückgriffen und auf Maria als Vorbild hinwiesen. Christen würden Leid leichter tragen als Nichtchristen, meinte Sproll. Denn sie *tragen [es] in der Kraft der göttlichen Gnade und in der Hoffnung auf eine bessere Ewigkeit*⁷⁴.

Diese Hoffnung verkörpert nach der christlichen Tradition das Kreuz, wie oben schon beschrieben. Thomas Nörber griff 1917 mit einer Meditation über das Kreuz auf diese Tradition zurück. *Wohlan, es gibt eine Quelle des Trostes auch für das größte Leid und an diese Trostquelle möchte euch mein diesjähriges Fastenhirtenwort führen. Sammeln wir uns unter dem Kreuze Jesu Christi auf Golgatha und rufen wir aus Herzensgrund: »O Jesus, unsere einzige Hoffnung, lehre uns leiden!«*

*Und vom Kreuze herab wird Jesus uns antworten: Menschenkinder, ich leide mehr als ihr; ich leide mit euch und leide für euch. [...] [Am Kreuz dachte er] auch an uns, geliebte Diözesanen, an alle, die infolge des Krieges leiden, an die kämpfenden Heere, an die Kranken in den Lazaretten, an die Hungernden und Verlassenen und Vergessenen. Auch für uns opferte er sein Leben auf, aller Segen desselben sollte auch uns zugute kommen*⁷⁵. Nörber bezieht sich in diesen Zeilen auf die theologische Überzeugung, dass Christus am Kreuz für alle Menschen gelitten habe, auch für die, die in der Chronologie erst nach ihm lebten. Deshalb kommt er auch auf den Gedanken, Jesus habe mehr als alle anderen Menschen gelitten.

Daran knüpfte die Deutung des Leidens im Zweiten Weltkrieg fast nahtlos an. Conrad Gröber forderte in einer Karfreitagsmeditation 1940, die Katholiken müssten bereit sein, das Kreuz auf sich zu nehmen, das Gott ihnen zugedacht habe. *Vielleicht ragt auch für uns irgendwo ein Kreuz. Gehen auch wir unerschrocken und unbeirrbar unsern Weg. Es mögen auch unsere Feinde sagen, was sie wollen: Wir schweigen und leiden oder reden in Charaktergröße wie [Christus]*⁷⁶. Der Blick auf das Kreuz ermöglicht es den Soldaten, ihre Pflicht zu tun. *Wir gedenken [...] der zahllosen deutschen Menschen, die an allen Fronten bereit sind, Gut und Blut für das Vaterland zu opfern. Die allermeisten von ihnen sind – wer will es bestreiten? – christliche Männer, eure Väter oder Brüder, denen das Kreuz den Weg zur blutigen Pflichterfüllung weist, weil ihnen das irdische Vaterland ein Sinnbild des Ewigen ist*⁷⁷. Wie im Ersten Weltkrieg ist in diesem Zitat vom Opfer für das Vaterland die Rede, allerdings fehlt hier das nationalistische Pathos, mit dem Keppler das Leiden für das Vaterland pries. Gröber bezieht sich in dieser Passage auf das Motiv des christlichen Soldaten, der aus Nächstenliebe sein Leben zum Schutz anderer einsetzt. Den Dienst des Soldaten deutet er als Kreuzesnachfolge, weil sie bereit seien, ihr Leben für das Vaterland einzusetzen und sich auf diese Weise die ewige Seligkeit erwürben⁷⁸.

72 KEPPLER, Fastenhirtenbrief 1916 (wie Anm. 69), 204.

73 SPROLL, Fastenhirtenbrief 1944 (wie Anm. 70), 50.

74 Ebd.

75 NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1917 (wie Anm. 2), 283f.

76 CONRAD GRÖBER, Hirtenwort zu Karfreitag [1940], in: AF Nr. 7, 14. März 1940, 235–240, Zitat: 240.

77 GRÖBER, Glaubensfeier (wie Anm. 53), 413.

78 Vgl. auch CONRAD GRÖBER, *Arbeite als guter Kriegsmann Christi* (2 Tim. 2,3). Ein Hirtenwort an die Soldaten im Feld [1939], 5. EAF B 2–35/75.

Die christliche Tradition kennt neben der Passion als Vorbild für christliche Leidensbereitschaft auch die Muttergottes als Modell für in christlichem Sinne gelungenes Leiden. Darauf griff Joannes B. Sproll im Zweiten Weltkrieg zurück. [D]ie Mutter verläßt den Sohn im Leide nicht. Sie steigt mit ihm den Kreuzweg hinan, stellt sich unter das Kreuz ihres Sohnes und leidet mit ihm, soviel nur immer eine Mutter mit ihrem leidenden und sterbenden Sohne leiden kann⁷⁹. Er attestiert ihr angesichts des Schicksals ihres Sohnes Standhaftigkeit: Sie bricht nicht zusammen unter der Größe des Schmerzes und unter der Wucht des Leides⁸⁰. An ihrem Beispiel könnten die Christen die Kraft schöpfen, das ihnen auferlegte Kreuz zu tragen. Sproll pries die Gottesmutter als *heldenhafte Trägerin alles irdischen Leides* und nannte sie die *Mutter mit dem siebenfachen Schwerte des Leidens im Herzen*⁸¹. In einem Hirtenbrief an junge Leute schrieb er: [E]s ist nicht immer so leicht, ja zu sagen zu allen Opfern, zu allen Überwindungen und Entbehrungen. Wie gut ist es, daß ihr in solch schweren Stunden eine Mutter habt, die euch versteht, zu der ihr mit allem Leide kommen dürft⁸². Besonders den Soldaten legt er sie ans Herz: *Holet euch bei ihr den Starkmut, die Tapferkeit und die Opferkraft zur treuesten Pflichterfüllung! Unter ihren Schutz stellet euch täglich, damit sie euch bewahre und behüte an Leib und Seele! Ihrem mütterlichen Schutz empfehlet euch, wenn euch die Gefahren des Todes umgeben! Sie wird euch die Kraft erbitten, opfermutig dem gekreuzigten Heiland nachzufolgen!*⁸³

1943 weihte Sproll die Diözese Rottenburg der Muttergottes, um sich auf diese Weise unter ihren besonderen Schutz zu stellen⁸⁴. Damit folgte er dem Vorbild Pius' XII., der 1942 die Welt der Muttergottes geweiht hatte. Im Unterschied zu anderen deutschen Diözesen wurde die Weihe in Rottenburg als religiöse Erneuerung breit inszeniert und von Sproll durch mehrere Hirtenbriefe begleitet. Darin verteidigt er die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche gegen nationalsozialistische Überzeugungen und setzte dadurch auch ein Zeichen gegen deren weltanschaulichen Totalitätsanspruch.

In den Hirtenbriefen des Ersten Weltkrieges ist Maria nicht in dieser Weise präsent. Der Marienweihe im Zweiten Weltkrieg entsprach im Ersten Weltkrieg die Weihe an das Herz Jesu⁸⁵. Wie Klaus Schreiner in diesem Band zeigt, war Maria im Ersten Weltkrieg vor allem Gegenstand von Predigten.

Neu im Vergleich zum Ersten Weltkrieg war, dass Sproll und Gröber mit der Kreuzesnachfolge das Glaubenszeugnis verbanden. *Christi Nachfolge heißt heute in besonderer Weise: Kreuzesnachfolge. Ist das nicht ein Punkt, an dem auch euer Glaube immer*

79 Joannes B. SPROLL, Hirtenbrief zur Marienweihe [April 1943], in: KA 18, 1943–1946, Nr. 5, 14. April 1943, 17–20, Zitat: 18.

80 Ebd., 19.

81 Joannes B. SPROLL, Hirtenwort zur Glaubensfeier der katholischen Jugend 1943, in: KA 18, 1943–1946, Nr. 6, 12. Mai 1943, 21f., Zitat: 21.

82 Ebd.

83 Ebd., 22.

84 Vgl. Thomas HANSTEIN, Marienverehrung in der Diözese Rottenburg im zeitgeschichtlichen Rahmen zweier Dogmatisierungen (1854 und 1950). Mit einer exemplarischen Fallstudie zur Marienweihe 1943, Diplomarbeit am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Tübingen, Tübingen 2003, bes. 62–169. – Christoph HOLZAPFEL, »Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir ...« Marienweihen im Zweiten Weltkrieg aus kirchenhistorischer und kulturwissenschaftlicher Sicht, in: *Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung*, hg. v. Gottfried KORFF (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen 99), Tübingen 2006, 127–140.

85 Vgl. Busch, Frömmigkeit (wie Anm. 48).

wieder in Gefahr kommt⁸⁶ Viele Christen wüssten den Tod des vielleicht einzigen Sohnes, die Folgen eines Bombentreffers und andere Lasten des Krieges nicht mit der Güte Gottes zu vereinbaren. Sproll verweist sie auf das Beispiel des Petrus, der auch erst lernen musste, dass *das Kreuz Kern und Stern des Christentums ist*⁸⁷. Petrus habe sich nicht geweigert, selbst für Christus zu leiden und habe den jungen Christengemeinden Kleinasiens eingeschärft, dass *die Berufung zum Christentum kein Freibrief gegen Leiden und Verfolgungen bedeutet*. Im Gegenteil: Sproll gibt sich überzeugt, dass *vielmehr gerade das unschuldige Leiden um Christi willen ein Zeichen der Auserwählung, also ein Grund zur Freude sei*⁸⁸. Für Sproll steht fest, dass Gott daher *das Recht* habe, Opfer von den Christen zu fordern. Er weist auf die Verdienstlichkeit dieser Opfer hin, wie Christus den Aposteln hundertfältigen Lohn in Aussicht gestellt habe, dürften auch Christen auf künftigen Lohn hoffen⁸⁹.

Conrad Gröber stellte die christliche Leidensbereitschaft als innere und äußere Bewährungsprobe dar, an der sich der Wert des Glaubens ablesen lasse. *Die Religion offenbart sich am deutlichsten und wirksamsten nicht in den Tagen der Ruhe und des Glückes, sondern dann, wenn wir als Kreuzträger dem göttlichen Kreuzträger, unserm Heiland nachfolgen müssen. Dann tritt überzeugend ans Licht, ob unser bisheriges Christentum nur eine leere, täuschende Fassade war, oder ein wirklicher innerer Besitz*⁹⁰.

Unter dem Eindruck des zunehmenden Bombenkrieges lobte Sproll den Wert des stillen, geduldigen Ertragens. Es sei *vielfach zur unabwendbaren Pflicht geworden und verlangt oft genug höhere sittliche Kraft als der offene Kampf*. [...] *Tapferes Leiden ist Christenart. Wieviel 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. Fraget die Leute von Groß-Stuttgart, Friedrichshafen, Heilbronn, Ulm und anderen Orten, was sie in jenen Stunden der Fliegerangriffe an seelischer Not ausgestanden haben! Solche Heimsuchungen Gottes wollen wir im christlichen Geiste ertragen, in Treue bis ans Ende!*⁹¹

Der Lobpreis des Leidens in den beiden Weltkriegen hatte nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Dimension. Wenn die Bischöfe die Leidens- und Opferbereitschaft der Katholiken einforderten und die Pflichten der Katholiken gegenüber dem Vaterland in diesen Zusammenhang stellten, trugen sie ihren Teil zur Durchhaltebereitschaft der Bevölkerung bei⁹². Das war durchaus so beabsichtigt, im Ersten Weltkrieg mehr noch als im Zweiten. Conrad Gröber beschrieb rückblickend die Rolle der Religion im Ersten Weltkrieg: *Als aber das »Durchhalten«, wie man es in jenen tragischen Tagen hieß, zu wanken und zu erlahmen drohte, boten sowohl die Bischöfe als die Priester alles auf, um das Letzte an Widerstandskraft aus dem erschlaffenden Volk herauszuholen*⁹³. Auch im Zweiten Weltkrieg unterließen es weder Sproll noch Gröber, wie bereits erwähnt, in ihren Hirtenbriefen auf die Pflichten der Katholiken gegenüber dem Vaterland hinzuweisen und diese religiös zu begründen. Im Ersten Weltkrieg lag das am Schulterchluss von Kirche und Staat. Im Zweiten Weltkrieg war die Sache komplizier-

86 Joannes B. SPROLL, Hirtenbrief zum Männersonntag 1944, in: KA 18, 1943–1946, Nr. 12, 12. Juni 1944, 71f., Zitat: 71.

87 Ebd.

88 Ebd.

89 Ebd., 72.

90 Conrad GRÖBER, Hirtenschreiben zu Weihnachten, 17. Dezember 1944, 7. EAF B 2–35/69.

91 Joannes B. SPROLL, Fastenhirtenbrief 1945 (wie Anm. 60), 85.

92 Vgl. auch MOMMSEN, Kirchen (wie Anm. 6), 176.

93 GRÖBER, Fastenhirtenbrief 1942 (wie Anm. 55), 21.

ter. Von der kirchlichen Staatsrechtslehre her fühlten sich die Bischöfe dem Staat gegenüber zur Loyalität verpflichtet, der Staat, verkörpert durch die Nationalsozialisten, setzte jedoch alles daran, Religion und Kirche zu marginalisieren. Die Bischöfe reagierten darauf, indem sie bei jeder sich bietenden Gelegenheit ihrer Loyalität dem Staat gegenüber Ausdruck verliehen und die Katholiken zur treuen Pflichterfüllung aufriefen.

3. Gottvertrauen als Basis

Die Bereitschaft, den Krieg in diesem Sinne zu ertragen, konnte nur auf Basis eines starken Gottvertrauens entstehen. Dieses Vertrauen schien in beiden Weltkriegen zu erodieren, weshalb die Theologen es mehrfach neu zu begründen versuchten⁹⁴. Thomas Nörber schrieb zum Jahrestag des Kriegsbeginns 1917: *Habet jenes Gottvertrauen, das die eigenen Wünsche dem Willen Gottes unterordnet und alles als eine Schickung aus seiner Hand annimmt – die Freude wie das Leid, das Sterben und das Leben, jenes christliche Gottvertrauen, das an erster Stelle betet: »Vater, laß diesen Kelch an mir vorübergehen«, dann aber den seelischen Anschluß an das [...] Gebet des Heilandes findet: »Doch nicht mein Wille geschehe, sondern der deine« [...] Bewahret dieses Vertrauen zu Gott trotz der bange[n] Sorge um den Sohn, um den Bruder, um den Gatten, die vor dem Feinde stehen. Auch in der wildesten Schlacht fällt kein Haar von ihrem Haupt ohne den Willen des Vaters, der im Himmel ist. Und wenn Gottes Rat den Tod eines Teuren auf dem Feld der Ehre beschließen sollte, dann heiligt euren Schmerz durch das stete Vertrauen, daß Gottes Güte und Weisheit es so zum Besten fügte, zu seinem und eurem Heil für die Ewigkeit⁹⁵.*

Das Vertrauen auf Gott gründet sich auf die auch philosophisch fundierte Überzeugung, dass Gott gut ist. Gott verfolge mit dieser Welt und den Menschen nur gute Absichten, das Böse liege ihm fern. *Er macht alles wohl, alle seine Pläne und Gedanken, die er von Ewigkeit gefaßt hat über die Völker und die einzelnen Menschen, sind Pläne des Heils und des Friedens, sind Gedanken der Liebe⁹⁶*, schrieb Nörber 1918. Die Länge des Krieges diene der Erziehung und Prüfung der Menschen, Gott verlange aber nicht mehr von ihnen, als sie leisten könnten. *Gott ist auch heute noch unser allgütiger und barmherziger Vater, der in die Zuchtschule seines Leidens nimmt und prüft, aber nicht über die Kräfte heimsucht, sondern der Prüfung einen Ausgang gibt⁹⁷.*

Joannes B. Sproll formulierte diese Überzeugung 1944 in ähnlichen Worten. In ihnen schwingt die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus mit, der sich teilweise auch der religiösen Sprache bediente, den Begriffen aber einen anderen Sinn gab. *Drum haltet unerschütterlich fest an eurem Gottesglauben. Nicht ein blindes Schicksal waltet über uns, nicht irgendeine unbestimmte Vorsehung. Diese könnte uns weder Stütze im Lebenskampfe sein, vollends wenn dieser Kampf voll bitteren Leides und Schmerzes ist. Wir glauben vielmehr an den einen lebendigen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde. Dieser Gottesglaube ist das tragende Fundament unseres Christenlebens, auch unseres Volkslebens und des Zusammenlebens der Völker. Noch feiert der Haß seine Triumphe. Immer furchtbarer werden die Kriegswaffen, immer*

94 Vgl. NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1917 (wie Anm. 2), 284–287. – SPROLL, Fastenhirtenbrief 1944 (wie Anm. 70), 49.

95 NÖRBER, Jahrestag 1917 (wie Anm. 63), 389.

96 Thomas NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1918, in: AF Nr. 3, 1. Februar 1918, 7–11, Zitat: 8.

97 Thomas NÖRBER, Hirtenbrief zum Waffenstillstand 1918, in: AF Nr. 31, 13. November 1918, 137–139, Zitat: 139.

entsetzlicher die Verwüstungen, immer zahlreicher die Verwundeten und Toten. Oder will Gott die Welt sich selbst überlassen und ihr zeigen, wohin Gottlosigkeit, Haß und Rachgier treiben? Welch ein Trost ist uns da unser Glaube an Gott, den Herrn, den ›König der Zeiten, den unsterblichen, unsichtbaren!‹ Er ist es, der die Zügel seiner Weltregierung in seinen gütigen und starken Händen hält. Er wird zu seiner Zeit in das furchtbare Geschehen eingreifen. Und wir wissen aus der Hl. Schrift: Gott ist treu. Wie er uns an Versuchungen nicht mehr zumutet als wir tragen können, so wird er uns auch an den Heimsuchungen des Krieges nicht mehr aufbürden, als wir aushalten können, wenn wir nur mit starkem Glauben ausharren. Was Gott mit seiner Weisheit und Güte mit all diesen Prüfungen eigentlich meint, werden wir vielleicht erst erkennen, wenn Jahre und Jahrzehnte vorüber sind⁹⁸. Sproll und Nörber teilen die Zuversicht, dass Gott dem Einzelnen nicht mehr zumutet, als er mit seiner Hilfe tragen kann. Gerade diese Zuversicht geriet in beiden Kriegen ins Wanken, weil sie der Sinnlosigkeit des Todes durch Granaten- oder Bombentreffer nichts entgegen zu setzen hatte.

Sprolls Worte enthalten auch einen Hinweis darauf, dass beide Weltkriege im religiösen Weltbild der Katholiken ihre Spuren hinterlassen haben. Die Frage, ob Gott die Welt sich selbst überlassen wollte, wäre Thomas Nörber oder Paul Wilhelm von Keppeler wohl kaum in den Sinn gekommen. Auch wenn sie rhetorisch gemeint war, zeugt sie doch davon, dass die Selbstgewissheit verschwunden war, mit der im Ersten Weltkrieg der Beistand Gottes behauptet worden war.

Der Unterschied zwischen Erstem und Zweitem Weltkrieg wird auch an dem folgenden Zitat von Thomas Nörber deutlich, der 1916 gegen die Zweifel am Beistand Gottes argumentierte, die durch den langen Krieg aufgekommen waren. Als der Krieg 1914 ausgebrochen sei, sei das *Vertrauen auf Gottes Hilfe* groß gewesen. *Hat uns dieses Vertrauen getäuscht? Nein, sichtbar hat uns Gott geholfen. Gott hat uns bewahrt vor den Schrecken des Kriegsschauplatzes, die gerade unsere Erzdiözese als Grenzland bedrohten. Er hat den todesmutigen Verteidigern der Heimat wahrhaft übermenschlichen Mut und Ausdauer eingeflößt, sie von Erfolg zu Erfolg geführt und bis zur Stunde nicht verlassen*⁹⁹. Daher sei das deutsche Volk Gott Dankbarkeit schuldig und dazu bestünde angesichts des fortdauernden Krieges noch reichlich Gelegenheit. Es gelte, *in Gottvertrauen treu und mutig auszuharren und ohne kleinliches Murren und Klagen die Einschränkungen und Entbehrungen auf sich zu nehmen, die der Herr uns auferlegt*¹⁰⁰. Diese Worte zielten direkt auf die Stimmung im Reich und waren sowohl der religiösen Logik des ergebenen Leidens wie der Kriegspropaganda geschuldet, in deren Dienst sich die Kirchen bereitwillig gestellt hatten¹⁰¹.

Nach Auffassung Sprolls erodierte das Gottvertrauen auch deshalb, weil viele Christen einem falschen Gottesbild anhängen. Im Fastenhirtenbrief 1944 schrieb er, viele Menschen hätten eine ganz falsche Vorstellung von der Liebe Gottes: *Für manche Christen soll Gott bloß der liebe Vater im Himmel sein, der seine Kinder nur mit zarter Hand anfassen darf, der alles schwere Leid und allen tiefen Schmerz von ihnen fernhalten soll*¹⁰². Diese Vorstellung will er mit seinem Hirtenbrief korrigieren. *Sie verkennen das Wesen der wahren Liebe. Wahre Liebe muss nötigenfalls auch herb und streng sein, wenn die Menschen zu starkem Ertragen erzogen werden sollen*¹⁰³. Der Barmherzigkeit

98 SPROLL, Fastenhirtenbrief 1944 (wie Anm. 70), 50.

99 THOMAS NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1916, in: AF Nr. 4, 29. Februar 1916, 155–161, Zitat: 156.

100 Ebd., 157.

101 Vgl. MOMMSEN, Kirchen (wie Anm. 6), 174.

102 SPROLL, Fastenhirtenbrief 1944 (wie Anm. 70), 49.

103 Ebd.

Gottes stellt er deshalb die Langmut zur Seite, um zu erklären, warum Gott dem Krieg nicht ein Ende mache. *Er kann warten; denn vor ihm sind tausend Jahre wie ein Tag und sein Arm ist lang*¹⁰⁴. 1945 wiederholte er dieses Argument noch einmal, ergänzt um den Gedanken der Glaubensprüfung: *Der echte Christ weiß, daß Gott oft lange zusieht; die göttliche Langmut wird dem kurzsichtigen Menschen leicht zur Glaubensprobe. Gottes Weisheit prüft sogar diejenigen besonders streng, die er liebt, und prüft so ihre Treue und Standhaftigkeit*¹⁰⁵.

Auch der Hinweis auf die Unerforschlichkeit Gottes diente als Argument, mit dem die Theologen die Zweifel am Beistand Gottes zu zerstreuen suchten. Als *Schwachgläubige* bezeichnete Paul Wilhelm von Keppler diejenigen, die nach einem Eingreifen Gottes riefen und die Frage stellten, wann Gott dem Krieg ein Ende mache. *Es steht euch nicht zu, Zeiten und Fristen zu wissen*, entgegnete er ihnen und forderte mehr Gottvertrauen¹⁰⁶.

Thomas Nörber argumentierte, der Mensch könne Gottes Pläne nicht begreifen, weil dieser einer anderen als der menschlichen Logik folge. Der Mensch sei vor Gott wie ein kleines Kind. *Wäre es nicht unerträglich und anmaßend, wenn das Kind, dem alle Lebenserfahrung abgeht, seine treubesorgten Eltern zur Rechenschaft ziehen wollte für ihre wohlüberlegten Absichten und Anordnungen? Wir überschauen nur ein kleines Gebiet, und schon der gewöhnliche Mensch erkennt, wenn er in alten Tagen sein ganzes Leben überblickt, wo so manches Vorkommnis gemäß der Leitung der göttlichen Vorsehung notwendig, ja ein Glück war, das am Anfang als Unglück erschien. Wie dürfen wir es wagen, Gott anzuklagen, weil er eine immer noch erträgliche Heimsuchung nun im vierten Jahr noch auf uns lasten läßt?*¹⁰⁷ Erträglich erschien der Krieg in Nörbers Augen vor allem deshalb, weil Gott das Deutsche Reich davor bewahrt habe, vom Feind besetzt und verwüstet zu werden¹⁰⁸. Daher forderte er von den Katholiken mehr Zurückhaltung und Gottvertrauen. *In Demut wollen wir vor Gott uns beugen, denn das kleine Licht unseres Verstandes und die kurze Spanne unseres Lebens wird dazu noch nicht genügen, die Pläne Gottes zu ermessen, die ganze Welten und ganze Ewigkeiten umfassen*¹⁰⁹.

Schließlich wiesen die Theologen vor allem im Ersten Weltkrieg darauf hin, dass ein Zusammenhang bestehe zwischen der menschlichen Schuld und der Länge des Krieges. Dabei stand das oben erläuterte Gesellschafts- und Geschichtsbild Pate, das zur Deutung des Ersten Weltkrieges als Gottesstrafe geführt hatte. Nörber schrieb 1916, der Krieg sei deshalb noch nicht zu Ende, weil *manche wieder in ihre frühere Oberflächlichkeit und religiöse Gleichgültigkeit zurückgefallen seien*, statt sich auf die Gebote Gottes zu besinnen¹¹⁰. *In Sünden und Leichtsinn leben sie wie ehedem dahin. [...] Begreift man da nicht, daß bei solcher Mißachtung der großen, heiligen Zeit Gott der Herr, trotz seiner Liebe, die sich in seinem uns gewährten Beistand offenbart, seinen strafenden Arm noch nicht zurückgezogen hat und uns das Ende des grausigen Völker-*

104 Ebd., 50.

105 SPROLL, Fastenhirtenbrief 1945 (wie Anm. 60), 85.

106 KEPPLER, Fastenhirtenbrief 1916 (wie Anm. 69), 199.

107 NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1918 (wie Anm. 96), 8.

108 Vgl. NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1916 (wie Anm. 99), 156. – DERS., Hirtenwort zum Jahrestag des Kriegsbeginns [1916], in: AF Nr. 19, 29. Juli 1916, 225f. – DERS., Jahrestag 1917 (wie Anm. 63), 367. – DERS., Hirtenwort zum Jahrestag des Kriegsbeginns [1918], in: AF Nr. 21, 29. Juli 1918, 105.

109 NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1918 (wie Anm. 96), 9.

110 NÖRBER, Fastenhirtenbrief 1916 (wie Anm. 99), 157.

*mordes noch nicht schauen läßt!*¹¹¹ Diese Erklärung ist vor dem Hintergrund der Deutung des Ersten Weltkrieges als Strafgericht Gottes zu sehen, auf das die Menschen mit Umkehr, Buße und Sühne reagieren mussten.

Paul Wilhelm von Keppler erklärte noch im Oktober 1918, dass der Krieg deshalb noch nicht zu Ende sei, weil der religiöse Eifer der Bevölkerung nachgelassen und das Volk neue Schuld auf sich geladen habe¹¹². Den einzigen Ausweg sieht er darin, dass die Rottenburger Katholiken stellvertretend für weite Teile des Volkes Buße tun. *Wir wenigstens, geliebte Diözesanen, wollen entschlossen den Weg der Buße beschreiten, im Geist der Buße alle Kriegslasten auf uns nehmen zur Sühne für uns und unseres Volkes Schuld*¹¹³.

4. Leiden führt zum Sieg

Die Deutung des Kriegsleidens als Sühne wurde im Ersten Weltkrieg dahingehend ausgeweitet, dass die Theologen die Sieghelferschaft Gottes für das Deutsche Reich in Anspruch nahmen und religiöse und nationale Deutungen vermischten¹¹⁴. Paul Wilhelm von Keppler verknüpfte im Fastenhirtenbrief 1916 die Leidensbereitschaft der Katholiken mit dem Sieg des Deutschen Reiches. Er griff auf die schon mehrfach erwähnte Kreuzesmetaphorik zurück und empfahl den Katholiken, sich am leidenden Christus zu orientieren, der die Hoffnung verkörpert, dass auf das Leid die Erlösung folgt. *O ihr Kreuzträger alle, die ihr tiefgebeugt die schwere Last schleppet, erhebet das Haupt und schauet auf den, der mit seinem Kreuz voranschreitet, und höret auf seinen Ruf: Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und so folge er mir nach (Luk. 9,23)*¹¹⁵. Wer die Kriegsleiden annehme, wie Christus sein Kreuz angenommen habe, trete in die Nachfolge Christi. Wenn derjenige sich dann auch noch durch Gebet und Kommunion stärke, werde sein Leiden verdienstlich für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft, argumentierte Keppler weiter.

Der Verdienstgedanke wird noch unterstrichen und das Leiden in die Nähe des Opfers der Messe gerückt, indem von Keppler das Kriegsleiden mit der Doxologie des Hochgebetes der Eucharistiefeyer verbindet: *Dann hat unser Leiden Anteil an der Erlösungskraft und Segenskraft des Leidens Christi; in ihm, mit ihm und durch ihn wird es ein Gott wohlgefälliges Opfer, wertvoll für uns und für das Vaterland*¹¹⁶. In dieser Interpretation hatten die Kriegsleiden nicht nur transzendente, sondern auch immanente Wirkung. Durch die Wortwahl rückte Keppler das Leiden in die Nähe des eucharistischen Opfers. Die Formel *Durch ihn und mit ihm und in ihm* steht am Ende des Hochgebetes, in dem Brot und Wein konsekriert werden. Somit wird das Leiden zum Sakrament für den Sieg des Deutschen Reiches.

Diese Verschränkung von nationalen und religiösen Motiven, die sich gegenseitig verstärkten, ist typisch für den Ersten Weltkrieg. Sie wurzelte in der nationalistischen Stimmung vor und während des Weltkrieges und entsprach zumindest zu Beginn des Krieges den Erwartungen der Bevölkerung. Das zeigt sich dann, wenn Geistliche diese

111 Ebd.

112 Paul Wilhelm von KEPPLER, Kriegshirtenbrief an die Gläubigen, in KA 9, 1917–1919, 201f.

113 Ebd., 202. Vgl. auch SPROLL, Fastenhirtenbrief 1944 (wie Anm. 70), 50.

114 Vgl. MOMMSEN, Kirchen (wie Anm. 6), 170.

115 KEPPLER, Fastenhirtenbrief 1916 (wie Anm. 69), 204f.

116 Ebd., 205. Hervorhebung durch C.H.

Erwartungen nicht erfüllten. Im Elsass wurden deshalb zahlreiche Geistliche der »Deutschfeindlichkeit« verdächtigt und teilweise auch verurteilt¹¹⁷.

5. Private Korrespondenz

Die religiöse Deutung des Kriegsleidens als Sühne hat sich in den beiden Weltkriegen kaum verändert. Im Zweiten Weltkrieg fehlt das nationalistische Pathos und der Gedanke der Gottesstrafe ist nur im Hintergrund präsent, hinzu kam der Gedanke der Bewährung. Angesichts dieses Befundes könnte man auf den Gedanken kommen, dass der Wandel der religiösen Vorstellungen nicht in der Chronologie, sondern bei den Trägern der Deutungen zu suchen sei. Haben die Bischöfe an einem religiösen Weltbild festgehalten, das den einfachen Katholiken, theologisch: den Laien, nicht mehr plausibel war?

Meine These lautet: Nein. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Diese These beruht auf der Auswertung der Korrespondenz zweier katholischer Familien im Ersten und Zweiten Weltkrieg¹¹⁸. Das hier untersuchte religiöse Weltbild blieb über das Ende des Zweiten Weltkrieges hinaus für einen großen Teil der Katholiken gültig. Natürlich handelt es sich angesichts der sehr kleinen Stichprobe nur um eine vorläufige These; zu wünschen wäre, dass dieser Befund in Zukunft auf eine breitere Basis gestellt würde. Material dazu gibt es in großen Mengen¹¹⁹.

Familie Weber

Familie Weber lebte zur Zeit des Ersten Weltkrieges in Heilbronn. Johannes Weber (1862–1933), der Vater, war Volksschullehrer und Abgeordneter des Zentrums in der Zweiten Kammer des württembergischen Landtages¹²⁰. Mit seiner Frau Luise (1863–1940) hatte er sechs Kinder, von denen zwei als Soldaten im Ersten Weltkrieg fielen. Ignaz (1892–1915), der Älteste, nach wenigen Monaten Einsatz in Galizien, Alois (1894–1917) nach etwas mehr als zwei Jahren an der Westfront. Beide hatten vor dem Krieg in Tübingen studiert, Ignaz Theologie mit dem Ziel Priester zu werden und Alois Mathematik und Naturwissenschaften¹²¹.

117 Diesen Hinweis verdanke ich Annette Jantzen.

118 Vgl. Andreas HOLZEM u. Christoph HOLZAPFEL, Kriegserfahrung als Forschungsproblem. Der Erste Weltkrieg in der religiösen Erfahrung von Katholiken, in: ThQ 182, 2002, 279–297. – Christoph HOLZAPFEL, Alltagsreligiosität im Krieg. Die Korrespondenz der Familie B. zwischen Kriegswende und Kriegsende (1943–1946), in: Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit, hg. v. Andreas HOLZEM u. Christoph HOLZAPFEL (Konfession und Gesellschaft 34), Stuttgart 2005, 53–90.

119 Vgl. Aus Feldpostbriefen junger Christen 1939–1945. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Jugend im Felde, hg. v. Karl-Theodor SCHLEICHER u. Heinrich WALLE (Historische Mitteilungen im Auftrag der Ranke-Gesellschaft 60), Stuttgart 2005. – Für die Forschung gut zugänglich und erschlossen sind die Bestände der Bibliothek für Zeitgeschichte, Stuttgart, und der Feldpostsammlung beim Museum für Kommunikation in Berlin (<http://www.feldpostsammlung.de>).

120 Vgl. RABERG, Handbuch, 992. – Anton BAUER, Zwischen Mysterien und Kirchenbau. Dr. Franz Weber – Subregens und Pfarrer in einer Zeit des Umbruchs, in: RJKG 16, 1997, 173–183, bes. 173–174. Pfarrer Anton Bauer (Schwäbisch Gmünd) danke ich sehr, dass er mir den Nachlass von Ignaz und Alois Weber zur Auswertung überlassen hat.

121 So heißt es auf dem Totenzettel. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Alois Weber.

Die Familie hat die Feldpostbriefe der beiden aufgehoben und die Kondolenzschreiben zu ihrem Tod¹²². Der Tod der beiden jungen Männer wird in diesen Briefen mit den Motiven gedeutet, die auch in den Hirtenbriefen anzutreffen sind. Ihr Tod gilt als Opfer für das Vaterland und führt sie deshalb in die ewige Seligkeit. In einem Kondolenzschreiben an Johannes Weber zum Tod von Ignaz 1915 heißt es: *Menschenworte können nicht trösten; den besten Trost findest Du im Gebet für den Verblichenen, in welches ich mit einstimmen werde. Vergesse nicht, daß der hl. Thomas von Aquin den Heldentod fürs Vaterland mit dem Märtyrertod auf eine Stufe stellt. Und so hat Dein Ignaz jetzt schon die Himmelsstufe erreicht, die ihm nach menschlichem Ermessen durch seinen zukünftigen hl. Beruf geworden wäre*¹²³. Hintergrund der Deutung des Soldatentodes als Märtyrertod ist die schon angesprochene Tatsache, dass die christliche Tradition den Soldatendienst als Dienst am Nächsten verstand. Auch der nächste Brief greift zunächst auf diese Tradition zurück und erklärt dann mit einem Zitat aus dem Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher (1 Thess. 4,13) und einigen weiteren Formeln, dass die Christen trotz aller Trauer auf die guten Absichten Gottes vertrauen dürften: *Die Schmerzensbotschaft, daß Ihr herrlicher Sohn Ignaz auf dem Felde der Ehre geblieben [ist], ist auch zu uns [gedrungen]. Den Heimgegangenen, der sein Leben fürs teure Vaterland u. für seine Brüder in ihm hingegeben, den Tod des Helden gestorben ist u. der nun soviel früher in die Herrlichkeit Gottes, nach der sein ganzes Streben abzielte*¹²⁴, eingegangen ist – *vermögen wir nicht zu beklagen; gibt es eine größere Liebe, als sein Leben hinzugeben für seine Brüder? u. solcher Liebe ist der Himmel verbürgt!*

Den Eltern aber u. Geschwistern gilt unsere aufrichtige und warme Anteilnahme beim schwersten Verlust, der sie betroffen. Wir haben einen hoffnungsvollen Sohn ach so früh hingeben müssen, u. wir kennen daher die ganze Bitterkeit solcher Prüfung! Aber wir sind gottlob gläubige katholische Christen u. trauern nicht wie die Heiden – wir ergeben uns in den hl. Willen Gottes, wir sind überzeugt, daß Er auch hier das für uns Gute getroffen; »der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen, gebenedeit sei der Name des Herrn«, so beugen wir uns seiner Vaterhand u. trösten uns im Vollbesitz der Wahrheit: »Er ist der Vater, der uns liebt, wenn er nimmt u. wenn er gibt!«

*In diesem Sinne trösten wir Sie alle in herzlicher Teilnahme u. mit einzig wertvollem Diesseitstrost: Ihrer im Gebete zu gedenken [...]*¹²⁵. In diesem kurzen Text findet sich eine Fülle von Motiven, die Familie Weber trösten und dem Tod von Ignaz einen Sinn geben sollen. Vom Soldatentod als Dienst am Nächsten und Opfer für das Vaterland war schon die Rede. Hinzuzufügen bleibt noch, dass die transzendente Wirkung dieses Todes immer auf den Verstorbenen bezogen bleibt und nirgends auf das Vaterland übertragen wird, wie Keppler das beispielsweise formulierte. Das Leiden am Tod des jungen Mannes wird als Glaubensprüfung gedeutet, die die Familie Weber im Vertrauen auf Gottes gute Absichten bestehen könne. An diese Haltung wird auch durch das Zitat aus dem Buch Hiob appelliert, der die vielen Heimsuchungen, denen er sich wegen eines Wettstreites zwischen Gott und dem Satan ausgesetzt sieht, zunächst mit der Formel kommentiert: *Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn* (Hiob 1,21). Der christlichen Tradition galt Hiob als Vorbild geduldiger Ergebung in Gottes Willen.

122 Vgl. HOLZEM/HOLZAPFEL, Kriegserfahrung (wie Anm. 118).

123 HANSER an Johannes Weber, 7. Juli 1915. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Ignaz Weber.

124 Diese Bemerkung bezieht sich darauf, dass Ignaz Priester werden wollte.

125 Familie DIEBOLD an Familie Weber, 7. Juli 1915. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Ignaz Weber.

Die Verfasser dieses Briefes kondolierten auch zum Tod von Alois zwei Jahre später. Dabei verwendeten sie die gleichen Motive, einschließlich des Opfertodes für das Vaterland. Dieses Motiv blieb für sie anscheinend plausibel, obwohl das Sterben des Einzelnen im industrialisierten Massenkrieg ohne Bedeutung war¹²⁶. Das gilt auch für weitere Kondolierende.

Die Sprache des zweiten Briefes wirkt auf den ersten Blick sehr formelhaft. Im Vergleich mit den anderen Kondolenzbriefen aus den Nachlässen der beiden jungen Männer¹²⁷ wird jedoch deutlich, dass die Verfasser mit diesen Formeln sehr individuell umgehen. Durch den individuellen Gebrauch einer vorgeprägten religiösen Semantik und Symbolsprache war es den Schreibern der Kondolenzbriefe möglich, den Empfängern ihre Anteilnahme in gesellschaftlich akzeptierten Formeln auszudrücken¹²⁸. Zudem wirken die Formeln entlastend, wenn es darum geht, die passenden Worte zum Tod eines Menschen zu finden.

In beiden Kondolenzschreiben versichern die Verfasser, dass sie für Familie Weber beten wollen. Diese Gebete sollen dazu beitragen, dass Gott der Familie die Kraft gibt, den Tod ihres Sohnes in christlichem Sinne zu ertragen.

Was die Eltern von Ignaz zu dieser Deutung des Todes ihres Ältesten sagten, geht aus den Quellen nicht hervor. In den Briefen seines Bruders Alois finden sich aber einige Hinweise, die darauf hindeuten, dass die Familie diese Sicht der Dinge teilte. Alois erfuhr vom Tod seines Bruders an dem Tag, an dem er an die Front verlegt werden sollte. Als er nach einer Odyssee von zehn Tagen schließlich an seinem Einsatzort angekommen war, schrieb er nach Hause: *Der Gedanke an Ignaz hat mich auf dem ganzen Weg begleitet u. so allmählich habe ich mich gut hineingefunden. Und bei Euch wird es, hoffe ich ebenso gegangen sein. Zum Schluß findet man, daß es so, wie es Gott gefügt hat, doch immer am besten ist*¹²⁹.

Der Familie schien auch der Gedanke plausibel zu sein, dass der Soldatentod vor Gott eine ganz besondere Qualität habe, bis hin zur Gleichstellung mit dem Märtyrertod. Ignaz wurde für Alois zu einer Art Schutzheiligen. 1916 war Alois zunächst an der Südfront in Mazedonien stationiert und erlebte dort einen »friedlichen Krieg«. Es kam zu keinen größeren Kampfhandlungen, kleinere Artilleriegefechte empfand er eher als Abwechslung in der Eintönigkeit des Stellungskrieges, denn als Bedrohung. Dann wurde er im Juni nach Osten, nach Galizien verlegt, wo die russische Seite eine starke Offensive begonnen hatte¹³⁰. Alois ahnte, dass er dort in schwere Kämpfe verwickelt werden würde und versuchte seine Familie und sich selbst mit dem Gedanken an Ignaz zu beruhigen. *[M]öglicherweise erhalte ich hier die Feuertaufe, aber wir müssen dankbar sein, daß es bisher so glimpflich abging, aber wir stehen in Gottes Hand u. hier in Galizien fühle ich mich im besonderen Schutz meines seligen Bruders, dessen Grab ich ja hier eigentlich verteidige*¹³¹.

126 Vgl. Wolfgang J. MOMMSEN, Kriegsalltag und Kriegserlebnis im Ersten Weltkrieg, in: DERS., Der Erste Weltkrieg (wie Anm. 3), 137–154, bes. 141–143.

127 Insgesamt 170 Briefe, davon 80, die religiöse Semantik enthalten.

128 Zum Zusammenhang von »objektiver« und »subjektiver« Wirklichkeit vgl. Andreas HOLZEM, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, hg. v. Paul MÜNCH (HZ, Beiheft 31), München 2001, 317–332, bes. 312–324.

129 Alois WEBER an die Familie, 16. Juli 1915. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Alois Weber.

130 Die Brussilow-Offensive, vgl. Norman STONE, Art. »Brussilow-Offensive«, in: Enzyklopädie Erster Weltkrieg, hg. v. Gerd KRUMEICH u.a., Paderborn 2004, 394–396.

131 Alois WEBER an die Familie. 23. Juni 1916. Familienarchiv Weber/Bauer, Nachlass Alois We-

Als er einige Wochen später von einer mehrtägigen Flucht vor russischen Truppen berichten musste, spielte Ignaz für die Deutung des Geschehens erneut eine Rolle. Die Flucht vor den russischen Truppen brachte Alois an den Rand seiner physischen und psychischen Belastbarkeit. Für ihn war es ein Wunder, dass er diese Tage unverletzt überstanden hatte¹³². *Die Gefühle bei einem solchen Rückzug kann niemand beschreiben. [...] Schließlich sicherten wir uns selbst, und als wir morgens (9. Aug.) angegriffen wurden, mußten wir wieder laufen, es war kein Ende dieses Elends zu sehen; in diesen Augenblicken habe ich wenig gebetet, aber heißer als je. [...]*

Ich habe es Euch nicht schrecklich ausmalen wollen, um Mitleid zu erregen, sondern ich will Euch eine kleine Vorstellung geben von der tausendfältigen Gefahr, der ich glücklich entronnen bin, um Euch zu zeigen, daß das einen besonderen Dankesakt verdient. Ich habe ja genügend Zeit, aber so wenig Sammlung zum beten, helfet mir. Und noch etwas: Meine Löhnung dazu 15 M habe ich eingezahlt. Ein Teil soll Anton nehmen [...], vom anderen lasset einige hl. Messen lesen für Ignaz, an dessen fühlbarer Nähe als besonderer Schutzengel ich mit festem Vertrauen glaube¹³³. Am Schluss des Briefes wendet er sich an seine Mutter. Ihre Sorgen seien unnötig, wie sie am Schutz seines verstorbenen Bruders erkennen könne, *das beste [sei] festes Gottvertrauen¹³⁴*. Sein Vater schrieb ihm eine Woche später, er habe dafür gesorgt, dass die Messe gelesen wurde¹³⁵. Dieser Messe kam der Tradition zufolge doppelte Wirkung zu. Ihre transzendente Wirkung bezog sich sowohl auf Alois, der dadurch Gott seinen Dank abstattete, als auch auf Ignaz, dem Alois auf diese Weise half, Sündenstrafen abzubüßen, die eventuell noch vorhanden waren. Denn so sehr die Theologen auch versicherten, dass den Soldaten wegen ihres Einsatzes für Andere der Weg in den Himmel offen stehe, wirklich sicher konnte sich niemand sein. Ob die Verdienste durch ihren Dienst vor Gottes Augen ihre Sünden aufwogen, wusste nach Auffassung der Theologie und erst recht der Laien nur Gott allein. Deshalb sorgte Familie Weber und mit ihr viele andere katholische Familien, die einen Angehörigen im Krieg verloren hatten, sicherheitshalber durch Gebet und Seelenämter für das Seelenheil der Verstorbenen.

Das Beispiel der Familie Weber, deren Glaube die Anfechtungen durch den Tod zweier Söhne im Ersten Weltkrieg überstand, soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass es zwischen 1915 und 1918 eine religiöse Krise gegeben hat, die durch die Hinweise in den Hirtenbriefen semantisch greifbar wurde. Wie tiefgreifend sie gewesen ist, darüber geben die Quellen keine Auskunft. Äußerungen von Feldseelsorgern weisen darauf hin, dass der Krieg bei denen, die ohnehin schon am Rand des katholischen Milieus standen, die Distanz vergrößerte. Und bei denen, deren Glauben gefestigt war und deren Milieubindung hoch war, wie im Falle von Familie Weber, verfestigte der Krieg die Glaubensüberzeugungen noch¹³⁶.

Die Korrespondenz der Familie B. aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges ist ein Beleg dafür, dass das skizzierte religiöse Weltbild der Katholiken zumindest in der ländlichen Bevölkerung beide Weltkriege intakt überstanden hat.

ber.

132 Alois WEBER an die Familie, 23. August 1916. Ebd.

133 Alois WEBER an die Familie, 15. August 1916. Ebd.

134 Ebd.

135 Johannes WEBER an Alois, 29./30. August 1916. Ebd.

136 Vgl. Referat KREUTZ v. 11. September 1916, in: Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreutz, hg. v. Hans-Josef WOLLASCH (VKZG.A 40), Mainz 1987.

Familie B.

Familie B. bewirtschaftete einen kleinen Bauernhof in Oberschwaben¹³⁷. Karl sen. und seine Frau Maria hatten zwölf Kinder, von denen im Zweiten Weltkrieg noch drei auf dem Hof lebten. Die anderen Kinder waren erwachsen und lebten in Berlin, Stuttgart, Passau, in der Pfalz und in der Eifel. Während des Zweiten Weltkrieges korrespondierten alle Mitglieder der Familie mehr oder weniger häufig miteinander, der heimatliche Hof in Oberschwaben bildete so etwas wie die Nachrichtenzentrale. Von hier aus schrieb Maria B. in regelmäßigen Abständen an alle ihre Kinder. Vier ihrer Söhne waren zumindest zeitweise als Soldaten eingezogen. In einem Brief an ihre Tochter Tilberta, die als Ordensschwester in Berlin arbeitete, kommentierte sie einen der vielen Bombenangriffe auf Stuttgart. Dort war ihr Sohn Gebhard Vikar, weshalb sie in ständiger Sorge um ihn war. *[W]ie kann der Mensch so verblindet u. verhaßt sein, daß er solche Pracht [Stuttgart] zerstören u. die Mitmenschen in ein solches Elend stürzen kann. Doch ja, wir wissen, ohne Gottes Willen fällt kein Haar von unserem Haupte, wir werden diese Heimsuchung u. Strafe wohl verdient haben. Es ist unglaublich, wieviel Schlechtigkeit auf dieser Welt ist, wir in Ruseberg u. vielleicht auch ihr im Kloster können es nicht glauben, aber wenn man die Soldaten hört, wenn sie in Urlaub kommen, dann ist's genug, was sie alles sehen u. hören. Wir wollen auf unserem alten Standpunkt bleiben u. treu unserem Herrgott u. unserem Glauben unsere Pflicht tun. [...]*

Haben immer schönes Wetter, alles grünt u. blüht, schon blühen einige Obstbäume, man kann bei uns kaum glauben, daß es ein solches Elend gibt auf der Welt u. Krieg ist u. die Menschen zerstören, was unser Herrgott wachsen läßt. Ja da heißt es auch, o daß doch auch du es erkennen würdest, was dir zum Frieden dient u. s. w. Ja wenn die Menschen mal wieder beten u. zu unserem Herrgott zurückkehren würden, wäre es bald wieder anders¹³⁸. Maria B. verwendete zur Deutung des Krieges die schon bekannten Motive. Der Krieg ist ihr Heimsuchung und Strafe und sie stellt eine Beziehung her zwischen dem mangelnden Glauben in der Gesellschaft und dem Kriegsgeschehen. Der Bombenangriff auf Stuttgart ergab für sie nur im Blick auf den Willen Gottes, den sie als alles umfassend deutete, einen Sinn. Verdient haben die Menschen nach ihrer Überzeugung die Strafe deshalb, weil unglaublich viel Schlechtigkeit in der Welt sei¹³⁹. Gott habe den Menschen den Krieg daher als Buße und Sühne auferlegt. Ihr Sohn Gerwich, Novize des Salvatorianer-Ordens und Sanitätssoldat an der Ostfront, bestätigt sie in dieser Deutung.

Er war überzeugt, dass Gott durch den Krieg die Rechte einfordere, die ihm die Menschen vorenthielten. *Ja, man hat nicht danach gefragt, ob, u. welche Rechte Gott auf den Menschen habe. – Aber er ist der Herrgott geblieben, und holt sich sein Recht, u. die Sühne für die Entrechtung, – von Schuldigen und Unschuldigen. – Er kann u. darf das, eben weil er Gott ist und die letzte Gerechtigkeit in der Hand hat¹⁴⁰.* Maria und Gerwich B. deuten den Krieg mit eben jenem Motiv, das nach den Worten der Bischöfe von anderen Katholiken angezweifelt wurde.

137 Die Briefsammlung der Familie B. umfasst mehr als 1000 Briefe und Postkarten aus der Zeit zwischen 1933 und 1950. Ich danke den Angehörigen der Familie sehr, dass sie mir die Korrespondenz zur Auswertung und Veröffentlichung überlassen haben. Vgl. HOLZAPFEL, Alltagsreligiosität (wie Anm. 118).

138 Maria B. an Sr. Tilberta, 21. April 1943. – Vgl. auch Maria B. an Gerwich, 13. September 1944: *Es ist ein furchtbares Weltgericht, wenn es die Menschen nur auch einsehen würden u. mehr glauben u. beten würden.*

139 Maria B. an Sr. Tilberta, 21. April 1943.

140 Gerwich B. an die Familie, 6. April 1943.

Wenn man nicht davon ausgehen will, dass die Bischöfe Scheingefechte ausfochten, sondern zu einer drängenden Frage Stellung nahmen, gilt für den Zweiten Weltkrieg die gleiche Formel wie für den Ersten: Fragwürdig wurde das religiöse Weltbild vor allem an den Rändern des Milieus, nicht aber in dessen Kern, wie das Beispiel von Familie B. nahe legt.

4. Der Fels in der Brandung

Der Durchgang durch Hirtenbriefe und private Korrespondenzen aus zwei Weltkriegen hat gezeigt, dass das religiöse Weltbild der Katholiken diese Zeit relativ unbeschadet überstanden hat und damit dem eingangs bemühten Vergleich mit dem Felsen in der Brandung standhält. Für diese Stabilität sind zwei Gründe dingfest zu machen.

Erstens: Der Ausgang beider Weltkriege wirkte bestätigend auf deren religiöse Deutung. Der Erste Weltkrieg wurde als Strafgericht und als göttliche Aufforderung zu Buße und Umkehr gedeutet. Als der Krieg ein für das Kaiserreich katastrophales Ende nahm, ließ sich diese Deutung auch auf das Kriegsende übertragen. Aus Sicht der Theologen hatte das Reich den Krieg verloren, weil die Deutschen nicht genug gebüßt und gesühnt, sondern im Gegenteil neue Schuld auf sich geladen hatten. Thomas Nörber schrieb zum Waffenstillstand 1918: *In den Jahren des Friedens hat [Gott] uns Wohlstand und Segen geschenkt; jetzt sind mit seiner Zulassung Sorgen und Prüfungen und Kummer über uns hereingebrochen. Doch Gott ist auch heute noch unser allgütiger und barmherziger Vater, der in die Zuchtschule des Leidens nimmt und prüft, aber nicht über die Kräfte heimsucht, sondern der Prüfung einen Ausgang gibt. [...] Selbst während des Krieges haben die Hauptleidenschaften des menschlichen Herzens, die Habgier, die Fleischeslust und die Hoffahrt des Lebens in unheimlicher Weise geherrscht. Nun hat uns Gott, wenn wir dem Zug seiner Gnade folgen wollen, die Brücke zum Leichtsinne abgebrochen. Er nötigt uns zu Entbehrungen und zur Buße führt uns den königlichen Weg des Kreuzes, der endigt in der ewigen Heimat*¹⁴¹.

Auch das Ende des Zweiten Weltkrieges wurde als Gottesgericht gedeutet. Der Sieg der Alliierten und die totale Niederlage des Reiches führte der Rottenburger Bischof Sproll auf das Eingreifen Gottes zurück. *Wenn es nicht zum äußersten, zur Ausrottung des Christentums in Deutschland und zur Vernichtung der katholischen Kirche, gekommen ist, so verdanken wir dies zuerst der Gnade Gottes, der in seinem hl. Zorne dreingefahren ist und rasch und gründlich mit der Macht seiner Widersacher aufgeräumt hat*¹⁴². Diese Deutung bestätigte seine Zuversicht, dass Gott eines Tages in das Geschehen eingreifen werde, wie er in verschiedenen Hirtenbriefen prophezeit hatte¹⁴³.

Zweitens: Das religiöse Weltbild der Katholiken entsprach ihrer Welterfahrung, weil die Gottesbeziehung konstruiert war wie die zwischenmenschlichen sozialen Beziehungen. Beide Beziehungen beruhten auf dem Prinzip des do-ut-des und auf dem Tun-Ergehen-Zusammenhang. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang durchzieht die Kriegsdeutung wie ein roter Faden und bildet die Grundlage der Deutung des Krieges als Gottesstrafe.

141 NÖRBER, Waffenstillstand (wie Anm. 97), 138f.

142 JOANNES B. SPROLL, Hirtenbrief anlässlich der Rückkehr nach Rottenburg, in: KA 18, 1943–1946, Nr. 3, 24. Juni 1945, 91–94, Zitat: 92.

143 Vgl. SPROLL, Fastenhirtenbrief 1944 (wie Anm. 70), 50. – DERS., Fastenhirtenbrief 1945 (wie Anm. 60), 86.

Das Prinzip von Gabe und Gegengabe strukturiert dem katholischen Weltbild zufolge die Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Die Menschen schulden Gott Respekt, Verehrung, Glauben, weil sie ihm ihr Leben verdanken und noch dazu mit dem Makel der Erbsünde behaftet sind. Beide Mängel musste der Mensch im Laufe seines Lebens durch in transzendente Sinne wirksame Verdienste aufwiegen, doch erst der Kreuzestod Christi vermehrt ihre Verdienste so, dass sie vor den Augen Gottes genügen¹⁴⁴. Das menschliche Leben war nach katholischem Verständnis also schon die unvollkommene Gegengabe auf die Gabe des Lebens hin. Gott wiederum würde die Gaben des Menschen in der Ewigkeit, also in Zukunft vergelten.

Die Stabilität des religiösen Weltbildes kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Brandung der Weltkriege ihre Spuren in diesen Felsen gegraben hat. In den Hirtenbriefen finden sich zahlreiche Hinweise auf eine religiöse Sinnkrise während beider Weltkriege, die sich an den Rändern des Milieus vermutlich stärker ausgewirkt hat, als in seinem Kern. In den Hirtenbriefen des Zweiten Weltkrieges finden sich deutliche Spuren dieser Kriegserfahrungen.

Ob allerdings die »nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft« der Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche so geschadet hat, wie Wolfgang Mommsen das behauptet¹⁴⁵, erscheint mit Blick auf die Stabilität der religiösen Deutungsmuster in beiden Weltkriegen zweifelhaft. Sie war keine Erfindung des Augenblicks, wie erwähnt, vielmehr wurzelte sie im Nationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts. Der Vergleich mit den Quellen aus dem Zweiten Weltkrieg zeigt im übrigen, dass von einer Umdeutung der christlichen Botschaft im Sinne einer Veränderung nicht die Rede sein kann. Man wird wohl eher von einer nationalgeschichtlichen Aufladung sprechen müssen, denn als diese Aufladung durch das Kriegsgeschehen des Ersten Weltkrieges einerseits und den ideologischen Gegensatz zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus andererseits wegfiel, wurden die entsprechenden Motive weiterhin verwendet.

Die beiden Weltkriege gefährdeten das Weltbild der Katholiken einstweilen nicht. Gleichwohl war der Erosionsprozess nicht aufzuhalten. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg ist zu beobachten, dass der einstige Fels in der Brandung unter dem Eindruck gesellschaftlicher und erfahrungsgeschichtlicher Umbrüche allmählich zerbröselte¹⁴⁶.

144 Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43, 1993, 588–645, bes. 609–615.

145 MOMMSEN, Kirchen (wie Anm. 6), 172.

146 Vgl. Wilhelm DAMBERG, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (VKZG.B 79), Paderborn 1997. – Andreas HOLZEM, Erfahrungsstreit und Erinnerungsrecht. Katholiken und Protestanten deuten Krieg und Diktatur in spannungsreicher Unterschiedlichkeit, in: Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung (wie Anm. 118), 11–26.

ANNETTE JANTZEN

Soldaten Frankreichs und Gottes

Der Klerus der Diözese Nancy im Ersten Weltkrieg

»Sie werden uns die 307 Priester vor Augen stellen, die beim Ruf der Pflicht, das heißt [beim Ruf] Gottes im Jahr 1914 alles verließen und zum Vaterland¹ sagten: ›Du rufst mich. Siehe, hier bin ich! Ich erinnere mich nicht mehr daran, dass du mich gestern verfolgtest, ich weiß nur, dass du jetzt angegriffen wirst und dass du leiden wirst. Es ist wahr, das kanonische Recht würde mich fern der Schlachtfelder halten, aber die Kirche ist damit einverstanden, dass ich dir zu Hilfe eile. Befiehl; sei der Posten gefährlich, anstrengend, erniedrigend: ich nehme ihn an, vom ersten bis zum letzten Tag, so lange wie du in Gefahr sein wirst.« Sie haben das Vaterland geehrt, sie haben sich um die Kirche verdient gemacht. Mit der Hingabe haben sie die Bescheidenheit verbunden; Gott weiß, was sie alles für ihre Brüder und für Frankreich getan haben. [...] Das beredteste Zeugnis der Liebe ist das des Blutes. Niemand zeigt seinen Brüdern größere Zuneigung als der, der sein Leben für sie gibt: 23 Priester, Feldseelsorger, Krankenträger, Kämpfer, sind gefallen, Opfer der brüderlichen Liebe. Wir können also davon ausgehen, dass sie die himmlische Krone erhalten haben, wir grüßen in ihnen die Retter des Landes«².

Diese Zeilen stammen vom Bischof von Nancy, Charles Ruch. Er adressiert sie im Sommer 1919 an den Generalsekretär des Bistums, der sie als Grußwort dem Erinnerungsbuch an den Klerus im Krieg, dem »Goldbuch« der Diözese voranstellt. Das Motiv des Lebensopfers der Gefallenen, das hier anklingt, wird schon zur Kriegszeit so in Bezug auf die Kriegstoten formuliert. Gemeinsam mit dem auch hier ins Wort gebrachten ambivalenten Verhältnis Frankreichs zum Klerus wird es in der Nachkriegszeit zur Ausformung der offiziellen Diözesanerinnerung an die Kriegstoten aus den eigenen Reihen herangezogen.

Von den 307 mobilisierten Priestern des Bistums Nancy starben 22 im Kriegseinsatz, daneben gab es noch 20 Zivilopfer im Klerus. Der oben erwähnte 23. Tote war zwar schon mobilisiert, starb aber abseits seiner Armeeformation bei einer Erschießungsaktion deutscher Truppen, die ihn für einen Freischärler gehalten hatten. In der Diözesanerinnerung wird er – im Gegensatz zu den nichtmobilisierten Priestern, die von Deutschen fusiliert wurden – als Gefallener, nicht als Zivilopfer geführt. Hier kommt mit der Differenzierung zwischen Zivilisten und Soldaten ein Unterscheidungsmerkmal im Totengedenken zum Tragen, das in der Kriegs- und Nachkriegszeit erst allmählich entwi-

1 Im Folgenden wird, wenn der Ausdruck *la patrie* übersetzt wird, durchgängig die Vokabel ›Vaterland‹ verwendet. Auf die ebenfalls mögliche Übersetzung mit ›Heimat‹ wird verzichtet, da der Ausdruck bei den zitierten Autoren in seiner Verwendung über die im deutschen mit dem Begriff ›Heimat‹ verbundene jeweils nähere Umgebung hinausgeht.

2 René HOGARD, *Livre d'or. Le Clergé du Diocèse de Nancy pendant la Guerre (1914–1918)*, Nancy 1920, Vf., aus dem eingangs abgedruckten Brief des Bischofs Charles Ruch an den Herausgeber. Bei diesem und allen folgenden Zitaten handelt es sich um eigene Übersetzungen aus dem Französischen.

ckelt wird. Im Folgenden wird es sowohl um diese Entwicklung als auch um die Formung eines spezifisch religiösen Gedenkens an die Kriegsoffer aus dem Klerus der Diözese Nancy gehen, wobei hier ausschließlich die offizielle Diözesanerinnerung an die Kriegstoten betrachtet wird. Dieses Gedenken schlägt sich in verschiedenen Medien nieder: im *Bulletin des Prêtres mobilisés*, in einer Gedenktafel in der Kathedrale von Nancy und im *Livre d'or. Le Clergé du Diocèse de Nancy pendant la guerre*. Das »Bulletin der mobilisierten, geflohenen und gefangenen Priester der Diözese Nancy«³ wird von August 1916 bis Oktober 1918 monatlich und noch einmal im Februar 1919 von der Diözese – vermutlich unter der Regie eines der beiden Generalvikare – herausgegeben. Es wendet sich ausschließlich an den Klerus. Die Gedenktafel in der Kathedrale für die Kriegsoffer im Klerus ist undatiert; sie wurde vermutlich zu Beginn der zwanziger Jahre angebracht. Das vom Generalsekretär herausgegebene »Goldene Buch des Klerus' im Krieg«⁴ erscheint im Jahr 1920.

Diese drei Quellen werden im Folgenden jeweils kurz vorgestellt, bevor sie im Hinblick auf das in ihnen geleistete Totengedenken näher betrachtet werden.

Kriegskorrespondenz: Das Bulletin der mobilisierten Priester und die Kriegstoten

Das »Bulletin der mobilisierten, gefangenen und evakuierten Priester der Diözese Nancy« wird im Jahr 1916 auf Initiative von Charles Ruch, Weihbischof und Coadjutor des Bistums, gegründet⁵. Die Redaktion besorgt bis zur Maiausgabe 1917 ein Theologiestudent aus Nancy, bei seiner Mobilisierung im selben Monat geht diese Aufgabe an einen Vikar der Domgemeinde in Nancy über. Das Bulletin erscheint in einem Umfang zwischen acht und zwanzig A5 Seiten. Es dient außer der spirituellen Unterweisung vor allem der Kommunikation der durch den Krieg aus ihrem vertrauten Umfeld herausgerissenen Kleriker untereinander. Jedes Heft enthält einen Leitartikel des als Feldseelsorger eingezogenen und durchweg an der Front stationierten Charles Ruch, in dem es um religiöse Begleitung und Ausdeutung der Situation dieser Priester geht, wobei vorwiegend deren Rolle und Selbstverständnis thematisiert werden. Es folgen: der Diözesankalender für den jeweiligen Monat, Nachrichten aus dem besetzten Teil der Diözese und von den Lesern eingesandte Berichte über Versetzungen, Tätigkeiten, Verwundungen und allgemeine Befindlichkeiten. Daneben erscheinen Nachrufe, Bekanntgaben von militärischen Auszeichnungen und Neuigkeiten von den Priestern in Gefangenschaft. Außerdem werden sporadisch noch ein unterhaltender Beitrag, der dem Lebensraum Militär zugeordnet ist, sowie kirchliche Verlautbarungen und Erläuterungen rechtlicher Fragen abgedruckt, die die religiösen Pflichten der mobilisierten Geistlichen betreffen.

Das Bulletin deckt mit dieser Themenpalette ein großes Spektrum von Erwartungen seiner Leser ab: spirituelle Unterweisung, Klärung rechtlicher Fragen, Informationen und Mitteilungen der Bezieher untereinander, Nachrichten über den Kriegsverlauf und

3 *Bulletin des Prêtres mobilisés, prisonniers et évacués du Diocèse de Nancy* (im Folgenden zitiert als BPM), 1–3, 1916: Archives départementales de Meurthe et Moselle, 50 J I 27 05 Reconstruction; 4, 1916, –27, 1918/19: Bibliothèque nationale de France, JO–80995.

4 HOGARD, *Livre d'or* (wie Anm. 2).

5 Ebd., 315. Charles Ruch, der als Weihbischof Titularbischof von Gerasa war, wurde im Oktober 1918 nach dem Tod des Bischofs Charles-François Turinaz als Bischof von Nancy eingesetzt. Als Coadjutor stand er schon im Vorfeld als Nachfolger des Bischofs fest.

das Leben in der Diözese, Verbindung zur Heimat und Unterhaltung. Die regelmäßigen Fragen nach dem Bulletin von Seiten der Priester in deutscher Gefangenschaft, sobald eine Nummer dort nicht angekommen ist, zeugen von der Beliebtheit dieses Mediums, wobei diese Beliebtheit nicht auf reines Lesevergnügen zurückzuführen ist: Das Bulletin wird vielmehr für die Bezieher zu einer greifbaren Verbindung zu ihrer Heimat, auch ihrer religiösen Heimat.

Im Bulletin erscheinen teils einfache Todesanzeigen, teils ausführlichere Darstellungen des Lebens und Sterbens der Toten aus der Kriegszeit. Die einfachen Todesanzeigen sind nur wenige Zeilen lang: Name, Ort und Todesdatum, danach folgt eine Kurzbiographie, in der Geburts- und Ordinationsdatum sowie, wenn er mobilisiert war, die Einsatzorte des Verstorbenen vermerkt sind. Die ausführliche Darstellungsart wird nur gewählt, wenn der Verstorbene an der Front eingesetzt war oder wenn es sich um einen Bischof eines anderen Bistums handelt. Bei im Hinterland verstorbenen mobilisierten Priestern wird auf diese ausführliche Darstellung im Bulletin genau wie bei nichtmobilisierten Priestern verzichtet, eine Ausnahme stellt lediglich Abbé Bernardin dar, der beim Bombardement von Paris am Karfreitag 1918 umkam. Hier sind es wohl die als Sakrileg verurteilten Todesumstände, die diese längere Darstellung motiviert haben.

Die Todesanzeigen – ob lang oder kurz – sind in der Regel bei den Diözesannachrichten abgedruckt. An prominenterer Stelle direkt nach dem Leitartikel erscheint lediglich die erste Aufzählung aller seit August 1914 bis zu diesem Zeitpunkt verstorbenen Priester in der Ausgabe vom Januar 1917 sowie die Liste aller Kriegstoten aus dem Klerus in der Novemberausgabe 1917. Die Aufzählung vom Januar 1917 dient vor allem dazu, die zum Teil seit Beginn des Krieges von der Kommunikation untereinander abgeschnittenen Kleriker zu informieren. Aufgezählt sind alle seit August 1914 verstorbenen Priester des Bistums in chronologischer Reihenfolge, unabhängig davon und ohne dass erläutert würde, unter welchen Umständen sie gestorben sind. Gefallene, Füsilierte und Tote, deren Sterben nicht im Zusammenhang mit dem Krieg steht, werden unterschiedslos genannt und in das anschließende Fürbittgebet eingeschlossen:

»Verehrte und betrauerte Brüder, Ihr lebt und unsere Seele sieht Euch, erinnert sich Eurer Freundschaft, Eurer guten Dienste, Eurer Hingabe. Sie erinnert sich mit Andacht Eures Lebens, sie bewundert den Tod derer, die fielen, Opfer der heiligen Nächstenliebe. Sie dankt Euch für das ehrenvolle Erbe, das Ihr uns hinterlasst und sie schwört, Euch zum Vorbild zu nehmen, Euer Werk fortzuführen, Eurer würdig zu sein. Ein gutes neues Jahr! Ach! Wenn Ihr im Himmel seid, scheint jeder Wunsch überflüssig zu sein. Und dennoch, in voller Betrachtung Gottes, in vollständigem Besitz Gottes, kann der Heilige dank der Erdenbewohner, zusätzliches Glück erhalten. Wir wünschen Euch die Freude, Euer Blut fruchtbar, Euren Platz gut besetzt, Euer Lothringen und Euer Frankreich vom Krieg befreit, belehrt und gereinigt durch die Prüfung zu sehen, die Ernte der Tugend einfahrend, die Ihr vorbereitet habt. Und wenn Gott Euch noch nicht in die himmlische Heimat aufgenommen hat, bitten wir ihn inständig, Euch das Jahr im Paradies beginnen zu lassen. Charles-Joseph-Eugène, Bischof von Gerasa«⁶.

Dabei impliziert insbesondere die Formulierung »die, die fielen, Opfer der heiligen Nächstenliebe«, die sich ja auf alle genannten Toten bezieht, dass alle Toten der Kriegszeit auch Kriegstote sind. Es klingt an, dass auch die nichtmobilisierten Priester als Kämpfer für das Land begriffen werden, egal ob sie als Armeeangehörige, als Zivilopfer deutscher Kriegsverbrechen oder weitab vom Frontgebiet sterben. Es gibt in diesem Sinne keinen Zivilstand für Priester in Kriegszeiten. Die Charakterisierung der Toten als

6 BPM (wie Anm. 3), 5, Januar 1917, 3f.

»Opfer der heiligen Nächstenliebe« steht im Kontext von Joh 15,13: »Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.« Das Volk wird dabei kollektiv als der Nächste verstanden, für den der Soldat sein Leben hingibt. Dieses Motiv gehört zum traditionellen Deutungsrepertoire des Soldatentodes. In der ersten Totenliste des Bulletins wird jeder Tod eines Klerikers zur Kriegszeit als solcher Soldatentod und somit zugleich als Christusnachfolge charakterisiert.

Im Falle der zweiten Liste vom November 1917 wird stärker differenziert. Sie ist auch keine schmucklose Aufzählung wie die erste, sondern erscheint in Form einer dreiseitigen Todesanzeige, wobei auf einer Seite die Namen der Seminaristen und auf zwei weiteren Seiten die der Priester abgedruckt sind⁷. Seminaristen wie Priester werden dabei mit vollem Namen, ihrem Herkunftsort, geistlichem und militärischem Rang sowie ihrem Todesdatum und der Todesursache aufgeführt. Die Anzeige wird mit einer ersten Deutung des Kriegstodes und der Motivation für ihren Abdruck eingeleitet: »In diesem Monat der Toten, dem vierten, seitdem der Krieg in den Reihen unserer Priester und Leviten Ernte hält, scheint es uns angebracht, auf einer gemeinsamen Tafel die Liste unserer Kriegstoten zu drucken. Eine düstere Tafel, die uns helfen wird, mehr für unsere verstorbenen Brüder zu beten; eine Ehrentafel auch, die, wenn sie schon keine Ehre für die deutsche ›Kultur‹ [im Original auf Deutsch, A.J.] bedeutet, beredt bezeugt, dass der Klerus bei uns seine Pflicht getan hat.«

Der Ausdruck *La Kultur* wird hier wie in der Kriegskorrespondenz der Kleriker im Kontext von Schadensbeschreibungen verwandt und erscheint stets als Inbegriff deutscher Überheblichkeit und Kulturlosigkeit – seine Nennung ruft ein Feindbild auf, das auf dem außerordentlichen Schaden basiert, den der »Aufruf an die Kulturwelt« dem Ansehen Deutschlands bei seinen Kriegsgegnern zugefügt hat⁸.

Bei beiden Gruppen von Toten, Seminaristen wie Priestern, wird jeweils unterschieden zwischen »für das Vaterland Gestorbenen« und »im besetzten Land Gestorbenen«. Die Seminaristenliste wird abgeschlossen von einem Vers, der dem Buch Hiob entnommen ist⁹: *Miseremini mei, miseremini mei, saltem vos amici mei!* ... – »Erbarmt euch über mich, erbarmt euch über mich, ihr meine Freunde!« Die drei Punkte am Ende erlauben die Interpretation, dass hier die Fortsetzung des Zitats angedeutet wird: *quia manus Domini tetigit me*, »denn die Hand des Herrn hat mich getroffen«¹⁰. Die Auslassungszeichen sind zu unspezifisch, als dass der Schluss erlaubt wäre, hiermit würde der Tod als gottgewollter bezeichnet. Diese Deutung ist aber auch nicht ausgeschlossen, da nach der theologischen Auffassung der Protagonisten alles Geschehen ohnehin nur deshalb geschehen kann, weil es nicht Gottes Willen widerspricht. Es scheint eher so zu sein, dass sich die Frage nach dem Gottesbezug des Sterbens hier nicht primär stellt, sondern dass es der Einsatz für *la patrie* ist, auf den der Fokus gerichtet wird, ebenso wie die in der Einleitung angesprochene Pflichterfüllung, die einerseits als Zielpunkt des Handelns konsensfähig ist und andererseits aber extra betont wird. Dies muss nicht unbedingt apologetischen Absichten entsprechen, die angesichts des Leserkreises des Bulletins auch nicht notwendig wären, sondern kann auch der Stärkung des Wir-Gefühls, besonders gegen *la Kultur allemande*, dienen.

Bei der Auflistung der verstorbenen Priester werden unter den »für das Vaterland Gestorbenen« neben den als Armeeangehörige verstorbenen Geistlichen auch ein von

7 Alle folgenden Zitate dieser Totenliste finden sich in BPM (wie Anm. 3) 15, November 1917, 6–9.

8 Vgl. Michael SALEWSKI, *Der Erste Weltkrieg*, Paderborn 2003, 143.

9 Hiob 19,21a.

10 Hiob 19,21b.

einer französischen Kugel versehentlich getroffener, die im Bewegungskrieg füsilierten und die in deutscher Geiselnhaft verstorbenen Priester genannt. Außer diesen »für das Vaterland Gestorbenen« werden die »im besetzten Land Gestorbenen« und in einer dritten Abteilung noch die »außerhalb ihrer Gemeinde Gestorbenen« genannt. Es handelt sich bei letzteren um Flüchtlinge bzw. ins französische Kernland Evakuierte, was aber in dieser Liste nicht präzisiert wird. Ihr Tod außerhalb ihrer Gemeinden macht sie zu »Kriegsopfern, da der Krieg ihre letzten Tage besonders verheert hat«. Die Einteilung in drei Gruppen wird also in den beiden letzten Fällen anhand geographischer, im ersten Fall anhand inhaltlicher Kriterien vorgenommen. Dabei fällt auf, dass sich diese Kriterien überschneiden können: Das Merkmal, außerhalb der eigenen Gemeinde gestorben zu sein, passt bis auf die Füsilierten auch auf die unter »für das Vaterland gestorben« aufgeführten Geistlichen, unter denen sich sowohl die an der Front als auch als Zivilisten in deutscher Gefangenschaft Verstorbene befinden. Die nun vorgenommene Unterscheidung zwischen den Geistlichen, die als Kriegsopfer auf französischem Gebiet außerhalb ihrer Gemeinde gestorben sind, und jenen, die als Armeeingehörige oder auf deutschem Gebiet »für das Vaterland« starben, verrät, dass es mindestens zwei alternative Kriterien für den »Tod für das Vaterland« gibt: Neben dem gewaltsamen Tod ist es das Sterben auf feindlichem Gebiet, das einen Tod zum bestimmten, zum »Tod für« macht.

Diese Zuschreibung wird nach dem Krieg so nicht durchgehalten. Im Goldbuch der Diözese werden die nichtmobilisierten Füsilierten, das Opfer eines französischen Schützen und die in Gefangenschaft bzw. Geiselnhaft Verstorbenen als Zivilopfer geführt. Erst in der Nachkriegszeit wird also eine Sprachregelung gewählt, die nicht primär zwischen den Situationen des Sterbens, sondern zwischen Armeeingehörigen und Zivilisten unterscheidet. Während des Krieges gibt es in dieser wie in der ersten Totenliste keinen Zivilstand für Priester, die unter Gewaltwirkung oder auf feindlichem Territorium sterben. Allein der Umstand des Sterbens qualifiziert diese Toten als *morts pour la patrie*. Gegenüber der Liste vom Januar 1917 wird im November 1917 aber schon insofern differenziert, als nicht mehr alle Toten unterschiedslos genannt werden. Dies kann darauf zurückgeführt werden, dass das Bedürfnis, Informationen nachzuliefern, nicht mehr besteht, da der Leserkreis des Bulletins kontinuierlich über die Todesfälle im Klerus informiert wird. Die Liste vom November hat insofern eine viel eindeutiger ausdeutende Funktion als die Liste vom Januar 1917, und dieser ausdeutenden Funktion wird entsprochen, indem die Tode differenzierter betrachtet und eingeordnet werden.

Das der Liste folgende Gebet »Dir, Herr, vertrauen wir die Seelen deiner Diener an, auf dass die Gestorbenen dir in Ewigkeit leben. Und die durch Schwäche des menschlichen Lebenswandels schuldig geworden sind, wasche aus Gnade der barmherzigsten Gerechtigkeit rein. Durch Christus unseren Herrn. Amen« scheint nur auf das individuelle Seelenheil, nicht auf die Umstände des Sterbens einzugehen. In der formulierten Sorge um dieses Seelenheil sind aber durchaus Hinweise auf den Krieg enthalten. Diese Unsicherheit dürfte sich außer aus einer ohnehin gegebenen eschatologischen Unsicherheit auch aus der Sorge speisen, dass ein Gutteil der aufgeführten Toten vor dem Sterben offensichtlich nicht die Sakramente der Beichte und der Krankensalbung empfangen hat. Die Möglichkeit, dass die Toten der Kriegszeit eben noch nicht in der Seligkeit angekommen sein könnten, war auch schon in ihrer ersten Nennung im Bulletin nicht ausgeschlossen worden. Der Krieg ist also nicht nur bei den Sterbeumständen, sondern auch danach präsent. Diese Sorge wird in den Einzelberichten nicht formuliert.

Ein Kontinuum in den Berichten über die Todesfälle ist das Bemühen, zum einen durch das Zitieren von Augenzeugen sowohl möglichst authentisch zu berichten, und zum anderen die Beliebtheit des Toten und die Trauer seines militärischen Umfeldes zu

betonen. Das zufällige Moment, das diesem Tod zu eigen ist, kann so nicht gemildert werden. Aber wenn es im Klerus des Weltkriegs ein Problembewusstsein dafür gibt, dass die Kriegstoten als austauschbares Menschenmaterial wahrgenommen werden könnten, dann wird diesem Eindruck entgegengetreten, indem in den Berichten über die Toten deren Einzelschicksal aus dem Massentod herausgehoben und entanonymisiert wird wie in den folgenden zwei Beispielen: »Armer Abbé! Wir weinen um ihn wie um einen Bruder [...] Er war das Paradebeispiel eines Seelsorgers, fröhlich, eifrig, herzlich [...] Er hat seinen Tod vorausgesehen«¹¹. Und: »Das Regiment schätzte Abbé Kern als Priester, der stets bereit war, sich aufzuopfern. Er lebte mit den Männern, und seine ganze Umgebung mochte die einfache Herzlichkeit seines Charakters. [...] Er war ein Mann Gottes im wahrsten Sinne des Wortes und ich kann nicht sagen, wie viel ich verliere, indem ich einen solchen Freund und hingebungsvollen Mitarbeiter verliere wie ihn«¹².

Der Tod im Kriegseinsatz wird im Bulletin in der Regel nicht eigens als sinnvoller Tod ausgewiesen. Es werden bis auf zwei Ausnahmen keine Aussagen über den Sinn des Kriegstodes gemacht, die über die in den Todesanzeigen normalerweise verwendete Formel »Er fiel auf dem Feld der Ehre«¹³ und das in den großen Gefallenenlisten vom November 1917 gebrauchte *morts pour la patrie* hinausgingen. Die Abwesenheit weiterer Begründungen weist darauf hin, dass die Sinnhaftigkeit des Kriegstodes als allgemein anerkannt gilt.

An zwei Stellen werden dennoch Aussagen zur theologischen Deutung des Kriegstodes gemacht, zum ersten Mal im Bericht über den Tod der als Krankenpfleger tätigen Abbés Villaume und Clause, deren im Hinterland gelegenes Lazarett am Pfingstsonntag 1917 von deutscher Luftwaffe bombardiert wurde. Hier wird der Weihbischof mit einem Brief an den Bischof über den Vorfall und mit Ausschnitten aus seiner Beerdigungsansprache zitiert. Der Weihbischof fungiert ohnehin als Deutungsinstanz für die theologische Bewertung des Krieges. Dass er hier zu Wort kommt, resultiert allerdings nicht in erster Linie aus dieser herausgehobenen Position, sondern aus dem Umstand, dass er Augenzeuge des Geschehens war. Im Fall der Abbés Villaume und Clause treffen das schon erwähnte Bemühen der Redakteure um Authentizität und die herausgehobene Position des Weihbischofs zusammen und motivieren den ausführlichen Abdruck seiner Zitate. Dass es sich bei diesem Abdruck einer Beerdigungsansprache im Bulletin um einen Einzelfall handelt, ist wohl darauf zurückzuführen, dass den Redakteuren normalerweise keine solche Quelle vorlag. Die Beliebtheit einer solchen Quelle, die eine Deutung des Kriegstodes aus erster Hand und berufenem Munde bietet, wird auch dadurch unterstrichen, dass diese Beerdigungsansprache auch in der Kirchenzeitung des Bistums abgedruckt wird.

Ein zweites Mal wird beim Bericht über den oben kurz angesprochenen Tod des Abbé Bernardin, der seinen Fronturlaub in Paris verbracht hatte und dort am Karfreitag 1918 bei einem deutschen Fliegerangriff ums Leben gekommen war, eine theologische Deutung gebracht. Der Beschuss der Kirche und des Viertels Saint Gervais durch deutsche Flugzeuge hatte großes Aufsehen erregt, der Staatspräsident selbst hatte an der Beerdigung der Opfer teilgenommen. Auch in diesem Fall ist es kein einfacher Kriegsteilnehmer, der im Bulletin die theologische Deutung des gewaltsamen Todes formuliert, sondern der verantwortliche Redakteur des Bulletins, der nicht mobilisiert ist. In diesem

11 BPM (wie Anm. 3), 22, Juni 1918, 12.

12 Ebd., 23, Juli 1918, 14.

13 Ebd., 14, Oktober 1917, 14, u.ö.

zweiten Fall ist nicht auszuschließen, dass die Formulierung dieser Deutung durch einen angenommenen Zweifel der Adressaten an der Sinnhaftigkeit des Todes motiviert wurde.

In beiden Fällen ist die theologische Wertung des Todes eindeutig: Es war Gottes Wille. Zum Tod des Abbé Bernardin schreibt der Herausgeber des Bulletins: »Das war sein Schicksal, haben die Heiden gesagt. Gott wollte es, werden seine Brüder im Glauben und im Priesteramt sagen. Gott hat gewollt, dass er als Priester und Soldat starb, unter den Schlägen des Feindes und am Fuß des Altars, in der Stunde der Erlösung, das Herz [...] noch erfüllt von den letzten Worten des Hohenpriesters: »Mein Vater, in Deine Hände lege ich meinen Geist.« Ja, sprechen wir vom Schicksal: ein solches Ende eines solchen Priesters, das ist der Tod eines Auserwählten«¹⁴.

Der Weihbischof legt in seiner Predigt zum Tod der Abbés Villaume und Clausse den Akzent auf das Opfer der Gefallenen und die Verantwortung des Gegners: »Sie sind an dem Platz gefallen, an den Gott sie gestellt hatte, am Pfingsttag, einem Fest, an dem der Himmel sich weiter über der Erde öffnet, wo der Schöpfergeist sich der Seelen stärker bemächtigt; am Morgen haben sie ihm das Blut des Erlösers auf dem Altar der Welt dargebracht; am Abend haben sie ihres vergossen, das konnte nichts anderes sein als ein Opfer auf dem Altar des Paradieses. Sie wurden nur von der Materie besiegt, um durch ihre unsterbliche Seele zu triumphieren; sie sind nur auf der Erde des Exils gestorben, um in der wahren Heimat geboren zu werden; nahe bei Christus blüht ihr Priestertum in all seiner Macht und seinem Glanz. [...] Priester Christi, wir werden Euch als Priester rächen, mit der Vergebung, die wir den Verursachern dieses Krieges auferlegen werden, den Verursachern Eures Todes; wir werden uns rächen mit einer Verdopplung unseres Eifers, indem wir Eure und unsere Arbeit tun, mit der Sorge, mit der wir in dieser Jugend, die Ihr so geliebt habt neue Verteidigungsklassen des Glaubens rekrutieren werden, die Euer Werk fortsetzen werden, die Eure Tugenden erben werden, die von Eurem Opfer profitieren werden, die mit Ehre, Mut und Heiligkeit das Schwert des priesterlichen Lebens tragen werden, das Euch brutal aus der Hand gerissen wurde! Gott möge Euch belohnen, die, die um Euch weinen, trösten, und die, die Euch überleben werden, stärken!«¹⁵

Der Tod der Priester wird als Lebensopfer und damit als Handlung gedeutet, und durch die Parallelsetzung dieses Lebensopfers mit dem Messopfer wird der Kriegstod als Vollendung priesterlichen Lebens charakterisiert. Das Priesterbild wird durch die Bezeichnung der heranzuziehenden Seminaristen als Verteidigungsklassen, die rekrutiert werden müssen, und durch die Verwendung des Schwertes als Symbol des Priestertums militarisiert. Dieses Symbol verweist zugleich zurück auf vergangene, ritterliche Kriegsbilder, wie auch die Deutung des Todes der Gefallenen als vollzogene Handlung das Bild des modernen Krieges nach alten Mustern retuschiert und so den Schrecken des technisierten Krieges zu bannen versucht. Zugleich wird das Motiv der Rache aus dem kriegerischen Kontext gelöst und in einen geistlichen Kontext übertragen, als Waffen werden Vergebung, Arbeitseifer und das Neuaufbauen des durch den Krieg dezimierten Weihstandes genannt. Damit wird der Intensität des religiösen Lebens indirekt eine kriegsentscheidende Rolle zugeschrieben. Die Rolle Gottes wird nur als Assistenz beschrieben, ohne ein vorausgesetztes Parteiergreifen seinerseits ergäbe aber die gesamte Konstruktion keinen Sinn.

Das Gefallenengedenken kommt im Bulletin also über weite Strecken mit den allgemein üblichen Deutungen »Tod für das Vaterland« und »Ehrentod« aus. Wo dieser na-

14 Ebd., 21, Mai 1918, 14.

15 Ebd., 9, Juli 1917, 9f.

tionale Rahmen des Gedenkens verlassen wird, wird der Priester als Opfer im religiösen Sinne und sein Sterben als Kulminationspunkt seines priesterlichen Lebens bezeichnet. Diese Deutungen sind aber Ausnahmen, im Allgemeinen wird im Bulletin darauf verzichtet. Auch die Beschreibungen des Lebens der Gefallenen beschränken sich, wenn es sie überhaupt gibt, auf die letzten Minuten – mehr ist für das angesprochene Publikum nicht notwendig, da es sich in vergleichbaren Lebenssituationen befindet.

Sacerdos et victima: Die Gedenktafel in der Kathedrale von Nancy

Die offizielle Nachkriegserinnerung in Frankreich, wie sie sich in Denkmälern und Monumenten ausdrückt, glorifiziert, anders als es vor 1914 üblich war, »unter dem Druck der Kriegsteilnehmer [...] weder die Armee, noch das Vaterland«¹⁶. Dennoch vermerken Gedenktafeln für die Gefallenen in selbstverständlicher Weise den militärischen Grad des Toten, der wichtiger genommen wird als die Lebensdaten, und führen auch nur mobilisierte Kriegsoffer auf – die Diskurse über den Krieg und seine Opfer werden immer noch von den ehemaligen Kriegsteilnehmern bestimmt.

In der Kathedrale von Nancy findet sich allerdings neben einer solchen üblichen Gedenktafel für die Gefallenen aus der Domgemeinde noch eine Tafel »für die Kriegsoffer aus dem Klerus: Aux membres du Clergé victimes de la Guerre 1914–1918«. Im Gegensatz zum Denkmal für die katholischen Laien mit dem Leitwort »Gedenke Herr deiner Diener, unserer Brüder, gestorben für Frankreich während des Krieges 1914–1918« wird hier aller Kriegstoten gedacht, egal ob sie Armeeangehörige waren oder nicht; auch der militärische Grad der Toten ist nicht angegeben und die Erinnerung insofern entmilitarisiert. Es kommen hierfür vor allem zwei Gründe in Frage: Zum Einen hätte die Nennung der Dienstgrade dem Vorwurf Nahrung geben können, die Geistlichen, von denen die meisten niedere bis mittlere Ränge im Sanitätsdienst bekleidet hatten, hätten während des Krieges im Lazarett im Hinterland überwintert, ein Vorwurf, der auf einer Gedenktafel schwer zu widerlegen ist. Zum Anderen sind eben alle Toten im Diözesanklerus aufgeführt, deren Sterben in Zusammenhang mit dem Krieg stand: neben den Gefallenen auch ein Opfer eines Irrtums eines französischen Schützen, die von den Deutschen während des Bewegungskrieges erschossenen nichtmobilisierten Priester sowie Priester, die in deutscher Gefangenschaft oder an den Folgen der Überlastungen, die der Krieg mit sich brachte, verstorben waren. Im Gegenzug steht das Gedenken hier eben nicht unter dem Motto »gestorben für Frankreich«, sondern unter dem Leitwort »Priester und Opfer«: *Sacerdos et victima* lautet die Inschrift auf dem Kreuz, das die Tafel dominiert. Der Grad an Differenzierung, der schon während des Krieges im Totengedenken im Bulletin erreicht war, indem zwischen den *pour la patrie* Gestorbenen und den sonstigen in Kriegskontexten Verstorbenen unterschieden wurde, wird hier nicht angewandt, da nur noch solche Tote aufgezählt werden, die im Bulletin als *morts pour la patrie* bezeichnet wurden: mobilisierte Priester, Gewaltopfer, auf feindlichem Gebiet Verstorbene.

Das lateinische *victima*, mit dem diese Toten charakterisiert werden, bezeichnet ebenso wie das davon abgeleitete französische *victime* das Opfer als Objekt, als Aufgeopfertes. *Victime* hat jedoch über den Sinn des religiösen Opfers hinaus die heute vor-

16 Gabrielle PETITDEMANGE, Ils ne sont pas morts pour la patrie: comment commémorer leur sacrifice? in: Mémoire de pierre, mémoire de papier. La mise en scène du passé en Alsace, hg. v. Freddy RAPHAËL u.a., Strasbourg 2002, 73–118, hier 76.

rangig subjektbezogene Bedeutung »jemand, der etwas erleidet« erlangt. Ein solcher Bedeutungswandel wie beim französischen *victime* ist beim lateinischen *victima* zwar auch zu verzeichnen, er hat jedoch die religiöse Erstbedeutung nicht überlagert. Insofern besteht eine Spannung zwischen dem *victime* der französischen Gedenkschrift und dem *victima* des lateinischen Leitspruchs: Aus dem passiven Gewaltopfer wird ein Geopferter. Wer der Opfernde ist, bleibt hier offen, es ist wohl am ehesten an ein Selbstopfer zu denken. Denn das Opfer des Klerikers hängt untrennbar mit seinem Priestersein zusammen, es ist an den religiösen Kontext gekoppelt und nicht in erster Linie an den Krieg, wie es bei *victime* der Fall ist. Insofern ist sein Tod positiv gefüllt, wird sein Sterben zum *sacrifice*, zur Opferhandlung. Die Priester des Bistums stehen auf der Gedenktafel in der Spannung zwischen *victime* und *victima*: Sie werden als Kriegsoffer und als Opfergabe bezeichnet, was auf eine Verquickung von religiösen und nationalen Motiven schließen lässt, die jedoch nicht weiter expliziert wird. Weitergehende Interpretationen lässt die knappe Form der Gedenktafel nicht zu. Auch hier zeigt sich aber wie bei der im Bulletin veröffentlichten Beerdigungsansprache des Weihbischofs ein Changieren in der Begrifflichkeit zwischen nationalen und religiösen Bezugspunkten, von der auch im Kontext des Totengedenkens im Goldbuch der Diözese noch zu sprechen sein wird.

Kriegserzählung im gesellschaftlichen Wettbewerb: Das Goldbuch der Diözese Nancy

Das Goldbuch der Diözese *Livre d'or. Le Clergé du Diocèse de Nancy pendant la Guerre (1914–1918)*¹⁷ entsteht auf der Grundlage von Fragebögen und Berichten, in welchen die Kriegsteilnehmer über ihre eigene Militärzeit und über diejenige von verstorbenen Mitbrüdern Auskunft gegeben haben. Darüber hinaus nennt es nicht nur die verstorbenen, sondern auch die überlebenden Kriegsteilnehmer sowie auch diejenigen Priester, die nicht mobilisiert wurden und im besetzten Gebiet verblieben, und stützt sich in diesem Zusammenhang auch auf Erinnerungen von Zivilisten. Die Fragebögen und Berichte wurden vom Generalsekretär der Diözese und, dies ist aus dem Handschriftenbefund des Manuskriptes zu schließen, einem Mitarbeiter geordnet und zusammengefügt. Außerdem wird im Kapitel über die Kriegstoten auch auf Artikel aus der Kirchenzeitung des Bistums Nancy und aus dem Bulletin der mobilisierten Priester zurückgegriffen, die zum Teil auch wörtlich zitiert werden. Im Goldbuch werden zunächst die Bischöfe der Diözese gewürdigt, dann alle Kriegsteilnehmer aufgelistet. Es folgen die militärischen Auszeichnungen, die Kriegsbiographien der Gefallenen, die Kriegsgefangenen, Berichte über die Erschießung von Priestern im August 1914 durch die einmarschierenden Deutschen, schließlich eine Bestandsaufnahme der Kriegsschäden in der von der Front durchzogenen Diözese und Berichte über das besetzte Gebiet während des Krieges. Dabei durchdringen sich militärhistorische, geographische und kirchliche Ordnungsprinzipien: Die Liste der Kriegsteilnehmer orientiert sich am Ordo von 1914 – eine Ordnung nach Alter wurde verworfen, um die Aufmerksamkeit nicht darauf zu lenken, dass ältere Kriegsteilnehmer seltener ausgezeichnet wurden, eine Nennung nach Alphabet kam wegen Beliebigkeit nicht in Frage¹⁸. Die Gefallenen werden in der Reihenfolge ihres Todesdatums genannt, dabei wird das Kapitel durch die Nennung markanter Schlachten

17 Siehe Anm. 2.

18 Archives départementales de Meurthe et Moselle, 50–J–I–27–05 Documents divers 1–230, Bl. Nr. 169.

strukturiert. Die Berichte über die Zivilistenerschießungen und die Bestandsaufnahme des verheerten Landes schließlich orientieren sich an geographischen Gegebenheiten, indem das ganze Diözesangebiet von Norden bis Süden abgeschritten wird.

Der Horizont des *livre d'or* wird in seiner Einleitung umrissen: »Gold ist heute rar. Dieses Metall ist weit geflohen, oder verbirgt sich hartnäckig in tiefen Verstecken. Aber das Gold der Hingabe glänzt überall. Während dieses Krieges wurde es mit vollen Händen auf allen unseren Schlachtfeldern verstreut. Das edle Frankreich kann seine Helden nicht mehr zählen. Als Mitglieder der großen priesterlichen Familie der Diözese wollen wir unseren Schatz vor dem Vergessen bewahren. Wir wollen die unseren kennen und ehren. Wenn sie gelitten haben, vor allem wenn sie ihr Blut vergossen haben, wollen wir uns erinnern und das Zeugnis unseres Respekts und unserer dankbaren Bewunderung an ihr Grab tragen. Unsere Diözesanüberlieferung glänzt von guten Beispielen und Wachsamkeit. Da ist das Gold der unverletzlichen Treue zum Vaterland, da ist das Gold der demütigen und verkannten Arbeit ebenso wie der edlen Kühnheit, da ist das Gold des Leidens, im besetzten Gebiet, auf den Wegen des Exils, in den Gefangenenlagern; da ist das Gold der Hingabe, da ist das Gold des vergossenen Blutes. Wir haben ein Recht, stolz zu sein«¹⁹.

Der hier schon hörbare Ton offensiver Verteidigung wird in der Einleitung zur Liste aller Kriegsteilnehmer noch deutlicher angeschlagen: »Es soll nicht verwundern, dass in dieser Liste eine große Anzahl von sanitätsdienstleistenden Geistlichen zu finden ist. Sowohl nach dem Gesetz von 1889 als auch von den Aufgaben her, die ihnen zugeteilt wurden, war dies ihr Platz. Wer früher geglaubt hat, den Dienern des Friedens diese Rolle der Barmherzigkeit vorwerfen zu müssen, hätte außerdem den Ton geändert, wenn er aus eigener Anschauung die Arbeit, die Gefahren, die Leiden, die Hingabe der Krankenträger und Sanitäter gekannt hätte, wenn er sie in der Schlachthölle gesehen hätte, in seiner Nähe, um ihn dem Tod zu entreißen und Wunden zu verbinden und zu versorgen. Heute gibt es niemanden mehr, der sie nicht als Freunde in schlechten Tagen und oft als Retter loben würde«²⁰.

Die Verteidigung gilt der sogenannten *rumeur infâme*, dem »infamen Gerücht«. Es hatte seinen Ursprung in der Beobachtung, dass die meisten mobilisierten Priester im Sanitätsdienst oder als Feldseelsorger eingesetzt waren. »Täten alle diese Priester nicht besser daran, in der ersten Reihe zu kämpfen, anstatt sich um die Sterbenden zu kümmern, um die Seelen zu trösten und die Gewissen zu stärken, oder die Krankenhäuser im Hinterland zu bevölkern? Warum bleiben so viele junge oder in voller Kraft stehende Männer, zudem noch ledig, ohne zu versorgende Familie, im Hinterland, anstatt den Platz der anderen einzunehmen?«²¹ Die Priester, so der Ende 1915 in politisch linksstehenden Zeitschriften lautwerdende Vorwurf, warteten im Hintergrund das Ende des Krieges ab, zu dessen Ausbruch sie selbst beigetragen hätten, um unter dem Eindruck der Gefahr die Seelen zu fangen. Das Gerücht interpretierte dabei Beobachtungen wie die vorrangige Stationierung von Klerikern in Lazaretten der Garnisonsstädte und eine verstärkte Rückkehr vorher gleichgültiger Katholiken, insbesondere verwundeter Soldaten, zum Sakramentenempfang, als von der Kirche gewollte Wirkung eines von ihr angestifteten Krieges. Das Gerücht konnte sich während des Krieges nicht breitenwirksam als öffentliche Meinung etablieren. Es überdauerte aber im antiklerikalen Untergrund und flammte auch in Nachkriegsdiskussionen um die Würdigung des Beitrags der

19 HOGARD, *Livre d'or* (wie Anm. 2), 1.

20 Ebd., 16.

21 René RÉMOND, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris 1976, 229.

Kleriker im Weltkrieg wieder auf, als die unter dem Eindruck des Krieges vorübergehend überdeckten Gräben zwischen Katholiken und Antiklerikalen bald wieder aufbrachen.

Diese offensive Verteidigung der Kriegsteilnehmer und ihres Verdienstes am Anfang des Goldbuchs ist ein Hinweis darauf, dass dieses Buch auch über den Klerus hinaus wirken sollte. Die Betonung des eigenen Verdienstes ist dabei keineswegs als ungewöhnliches Phänomen zu betrachten und ebensowenig nur apologetischen Absichten zuzuschreiben. Sie ist vielmehr der eigentliche Zweck eines Goldbuchs und findet sich auch in den diversen Goldbüchern anderer gesellschaftlicher Gruppen im Krieg. Es handelt sich um eine spezifische Form der Geschichtsschreibung, bei der es um einen Beitrag zur nationalen Geschichtsschreibung geht, und zwar in der gesellschaftlichen Konkurrenz verschiedener Wahrheitsgemeinschaften, der sich das Bistum Nancy mit seinem Goldbuch offensichtlich stellt. Es weicht allerdings von ähnlichen Projekten insofern ab, als es nicht auf militärische Erinnerung beschränkt bleibt.

Das Kapitel über die »Auf dem Feld der Ehre Gestorbenen« zählt nur die Kriegstoten aus dem mobilisierten Klerus auf. Es enthält die Lebens- und Todesbeschreibungen von 23 Priestern, von denen einer als vermeintlicher Freischärler im Bewegungskrieg füsiliert wurde, 14 im weiteren Verlauf des Krieges an Waffenwirkungen und acht an den Folgen von Krankheiten starben. Anders als im Bulletin wird nun in der Nachkriegszeit bei jedem Lebens- und Todesbild eine direkte oder indirekte religiöse Deutung des Krieges und des Kriegstodes formuliert. Ebenfalls im Gegensatz zum Bulletin, das auch in der differenzierteren Totenliste vom November 1917 die auf feindlichem Gebiet verstorbenen und die im Bewegungskrieg füsilierten Zivilisten zu den »für Frankreich Gestorbenen« zählt, und im Gegensatz zur Gedenktafel, die darüber hinaus auch das Opfer des französischen Schützen erwähnt, werden hier für die Aufnahme in das Kapitel der »Auf dem Feld der Ehre Gestorbenen« strengere Maßstäbe angelegt: Als solche gelten hier nur diejenigen, die mobilisiert waren, die Übrigen werden als Zivilopfer aufgeführt. Die Ursache des Todes ist hingegen unerheblich. Dies wird auch explizit im Nachruf auf einen an einer nicht näher bezeichneten Krankheit Verstorbenen deutlich: »Wenn er auch nicht im Feuer der Schlacht gestorben ist, so ist sein Ende doch nichtsdestoweniger verdienstvoll, da er seine Kräfte in den Dienst der Heimat gestellt hat und ohne Aufsehen und ohne Ruhm für sie gestorben ist«²².

Von den 14 an den Folgen von Artilleriebeschuss verstorbenen Priestern waren sechs Krankenträger und zwei den Krankenträgereinheiten als Feldseelsorger bzw. Melder zugeordnet. Diese Einheiten »wurden häufig im frontnahen Krankentransport ein bevorzugtes Ziel gegnerischer Scharfschützen und gehörten vermutlich zu den gefährdetsten Personengruppen im Heer überhaupt«²³. Wo es sich aufgrund vorhandener Manuskripte ermitteln lässt, fällt auf, dass im Falle der Krankenträger in der Regel solche Priester über die Kriegstoten schreiben, die in der gleichen Division eingesetzt waren. Näher lässt sich ihr Einsatzort nicht beschreiben, denn die Kleriker wurden gemeinhin in Sanitätsformationen eingesetzt. Die französischen Streitkräfte waren aber nach dem napoleonischen Muster aufgebaut, das nur eine Sanitätsformation je Division vorsah. Die Angehörigen dieser Formation könnten also über weite Frontabschnitte verteilt sein. Analog gilt auch für die in Ambulanzen und Lazaretten eingesetzten Sanitäter, dass über die Toten dieser Einsatzorte ihre Kollegen aus dem gleichen Kriegsumfeld berichten.

22 HOGARD, *Livre d'or* (wie Anm. 2), 131.

23 Christian GRADMANN, Art. Sanitätswesen, in: *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, hg. v. Gerhard HIRSCHFELD u.a., Paderborn 2. Aufl. 2004, 812f., hier 812.

Das Bemühen um Authentizität wird hier ebenso wie im Bulletin deutlich. Ausnahmen stellen die Berichte dar, in denen ein im Hinterland eingesetzter Autor über an der Front eingesetzte Kriegstote schreibt: Er schreibt über seine ehemaligen Lehrerkollegen aus den Priesterseminaren des Bistums. Außerdem wird noch eine Beerdigungsansprache des nichtmobilisierten Generalvikars zitiert.

Nachrufe und Beerdigungsansprachen, die bereits während des Krieges formuliert und vereinzelt auch bereits veröffentlicht wurden – häufig von Weihbischof Charles Ruch – werden mit den nach Kriegsende eingesandten Berichten zu Lebens- und Todesbildern der Kriegstoten montiert. Die unterschiedlichen von den Berichterstattern verwandten Todesdeutungen werden nicht zugunsten einer einheitlichen Deutung harmonisiert; das Goldbuch zeigt so die Bandbreite der möglichen Deutungen des Kriegstodes im religiösen Rahmen auf – vom Selbstopfer über den Märtyrertod für das Vaterland bis zur am Werk gesehenen Hand Gottes.

Diese diversen Biographien der Kriegstoten werden vom Generalsekretär der Diözese zum »Kapitel V: Priester der Diözese Nancy, gestorben auf dem Feld der Ehre« verbunden. Dieses ist wiederum in Unterkapitel unterteilt, die den Kriegsverlauf schon in den Überschriften aufrufen: »Am Vorabend des 20. August 1914 – An der Yser – Die Artois-Offensive – Die Champagne – Im Hinterland – Verdun 1916 – Die Offensive am Chemin des Dames – Vor Verdun 1917 – Von der Aufgabe entkräftet – Die Katastrophe von Saint-Gervais – Der Kimmel 1918 – Vor den Toren von Château-Thierry – Das Ende einer langen Prüfung – Nach dem Waffenstillstand«. Jedes Unterkapitel enthält ein bis zwei Berichte, die so in eine große Erzählung vom Krieg eingeordnet werden: Dem Bewegungskrieg folgt der Wettlauf zum Meer durch Flandern, nach dem Erstarren der Front folgt im Mai 1915 die bis Juni andauernde zweite Artois-Offensive, mit der zwar kein Durchbruch erreicht, die deutsche Militärführung aber zum Abzug von Truppen aus dem Osten genötigt wird. In den Großoffensiven der französischen Streitkräfte in der Champagne, von denen im Goldbuch die zweite beschrieben wird, »bildete sich der Typus der Materialschlacht heraus. Ihr Hauptmerkmal war tagelanger Artilleriebeschuss, der sich zum ›Trommelfeuer‹ steigerte, mit der Absicht der massiven Demoralisierung und materiellen Abnutzung des Gegners, worauf der massierte Sturmangriff der eigenen Infanterie folgte. Ziel der Offensiven war ein allgemeiner Massendurchbruch auf der gesamten Angriffsfront, die Rückkehr zum Bewegungskrieg und damit die Vertreibung der Deutschen«²⁴. Es schließen sich die Berichte von Priestern an, die in diesem Zeitraum im Hinterland als Sanitäter eingesetzt wurden und verstorben waren, gefolgt von Berichten über die Toten der Schlachten um Verdun und am Chemin des Dames, des Stellungskrieges bei Verdun, über wiederum im Hinterland Verstorbene und über ein Opfer der Bombardierung von Paris am Karfreitag 1918. Mit dem Mont Kimmel und Château-Thierry werden schließlich die Schlachten nach den deutschen Frühjahrsoffensiven von 1918 aufgerufen.

Der Autor der Überschriften und Herausgeber des Goldbuchs ist der Generalsekretär der Diözese, René Hogard, der bei Kriegsbeginn ungefähr 40 Jahre alt war und genau wie der Weihbischof als Feldseelsorger bei einer Sanitätseinheit, der Krankenträgergruppe des 20. Korps, eingesetzt wurde. Die genauere Zuordnung zu einer bestimmten Division ist hier nicht gegeben. Es ist denkbar, dass die Seelsorger mehreren Krankenträgergruppen aus verschiedenen Divisionen zugeordnet waren. Mit dem 20. Korps war René Hogard im Bewegungskrieg vor Nancy, bei den Artois-Offensiven, den Champagne-Schlachten, 1916 in Verdun, wiederum an der Somme und bei der Schlacht um

24 German WERTH, Art. Champagne, in: Enzyklopädie (wie Anm. 23), 409–411, hier 409.

den Chemin des Dames. Seine eigene Kriegsbiographie fügt sich also in die mit den Überschriften aufgerufene Geschichte der großen Schlachten ein.

Das Sterben der Gefallenen wird nicht nur zeitlich verortet, sondern es werden auch jeweils die Szenarien der Schlachten beschrieben, in denen die Priester umgekommen waren. Diese Einleitungen stammen ebenfalls von René Hogard. Vom Herbst 1914 heißt es dort: »In einem Triumph ohnegleichen verschob der Sieg an der Marne die Achse der großen Operationen. Das 20. Armeekorps hielt hartnäckig auf die Somme zu. Anschließend wurde an der Yser gekämpft; ein ungleicher, heroischer, schrecklicher Kampf, in dem sich unsere Armeen mit Ruhm bedeckten. Außer den täglichen Gefechten, dem fortwährenden Mann gegen Mann, hat der Soldat noch einen weiteren Feind, den harten Winter. Im schlammigen und nicht sehr tiefen Schützengraben [...] herrscht ungewisses Warten. Es heißt, im Schutz eines Erdhügels zu wachen, wo die leiseste Geste tödlich werden kann. Es herrscht Typhus, man sinkt ständig ein, die Füße erfrieren«²⁵.

Die Charakteristika des Stellungskrieges werden also einerseits durchaus wahrgenommen. Authentizität wird angestrebt, indem außer den zeitlichen und geographischen Angaben auch die jeweils verwendeten Geschosse benannt und die Szenerie beschrieben werden. Die Nachkriegserinnerung verschweigt nicht die »schrecklichen Verstümmelungen«²⁶ von Kriegsopfern und stellt auch fest: »Die Toten und Verwundeten ließen sich nicht mehr zählen«²⁷. Auch die Sackgasse des Stellungskrieges und die fruchtlosen Offensiven werden ins Wort gebracht: »Die Offensive, die sich auf beiden Seiten in ohnmächtigen Bemühungen hinzog, kostete uns bald ein neues Opfer«²⁸. Zugleich wird das Bild aber dominiert von einem davon unbeeindruckt gebliebenen Heroendiskurs: »Im Frühjahr 1915«, lautet eine weitere Einleitung, »wurden auf weiten Frontabschnitten die Operationen kraftvoll wiederaufgenommen. Eine Serie von starken Vorstößen wurde eingeleitet. Der 9. Mai und das Artois, der Mont Saint-Eloi, la Targette, Neuville-Saint-Vaast, der Bois de la Folie, le Labyrinthe, berühmte Namen! Gleichbedeutend mit herrlicher Kühnheit, mit unbeschreiblichen Leiden und vergossenem Blut!«²⁹

Die konkreten Beschreibungen von verstümmelten Toten, Schwerverletzten und anonymisierter Waffenwirkung mischen sich mit bewährten Topoi wie denjenigen von den »heroischen und blutigen Schlachten« und vom »Feld der Ehre«. Das Aufeinandertreffen von modernem Krieg und bewährtem Vokabular in der Formulierung der Erinnerung führt zu einer neuen Ästhetik des Kriegsbildes, die das anonymisierte Geschehen auf dem modernen Schlachtfeld mit abstrakten Begriffen beschreibt: »In dieser Hölle, zerrissen von unaufhörlichen Feuerstößen, starben in wenigen Tagen mehrere der unseren«³⁰. Und: »Gegen Ende März [1916] waren die wiederholten Angriffe der Deutschen [...] äußerst heftig. Sie folgten auf starke Artilleriefuerstöße. In einem dieser Stahlgewitter wurde Monsieur l'Abbé Crémel tödlich getroffen«³¹. Aus Stahlgewittern, Schützengräben und verwüsteten Landstrichen wird so eine Bühne aufgebaut, auf der sich Grauen und Heldentum begegnen und auf der der einzelne im Spannungsfeld zwischen Ohnmacht und freier Hingabe stirbt.

25 HOGARD, *Livre d'or* (wie Anm. 2), 110.

26 Ebd., 117.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd., 114.

30 Ebd.

31 Ebd., 126.

Die verschiedenen Autoren der Nekrologe setzen bei Beschreibung und Ausdeutung des Todes unterschiedliche Akzente: Es finden sich um Authentizität bemühte Formulierungen wie das oben zitierte schlichte »er wurde tödlich getroffen« oder auch »er wurde regelrecht in Stücke gerissen«³², die mitunter auch Bitterkeit transportieren: »Abbé Henry [...], Feldseelsorger der 11. Division, fiel am 4. Juli, grauenhaft verstümmelt [...] Die Umstände eines solchen Todes, in der Erfüllung einer Pflicht der Nächstenliebe, am Vorabend des Abzugs des Armeekorps in eine lange Erholungspause, werfen einen traurigen Schatten auf dieses zu Ende gehende Leben«³³.

Daneben gibt es aber auch in anderen Berichten Formulierungen, die den Tod deutlicher sakralisieren, und mithilfe derer das Geschehen ausgedeutet wird. Die Autoren des Goldbuchs können auch den zufälligen, anonymen Tod durch Artilleriefire oder Bombentreffer noch als einen sinnvollen begreifen. Sinn erhält der Tod des einzelnen zum einen durch gängige nichtreligiöse Formulierungen, die allgemein zur Ausdeutung des Todes im Krieg üblich waren: »Er fand, während er seinen Dienst versah, einen glorreichen Tod«³⁴ oder »er fiel auf dem Feld der Ehre«³⁵. Es lässt sich dabei keine signifikante Verteilung feststellen, die nahelegen würde, dass Autoren, die selbst im Hinterland eingesetzt waren, zur pietätvollen Umschreibung des Todes an der Front neigten, oder dass Autoren, die an der Front waren, solche Verklärung vermeiden würden. Beides trifft nicht zu. Die Distanz oder Nähe zum Schlachtfeld hat offenbar keinen entscheidenden Einfluss auf die Art der Deutung des Kriegstodes.

Zum anderen wird der Kriegstod in ein religiöses Sinnsystem eingeordnet, in dem das Sterben als Selbstopfer begriffen wird. Um als Opfer zu gelten, braucht der Tod des einzelnen selbst kein besonderes Moment des Sich-Aufopfens zu haben, weshalb bei den Beschreibungen der einzelnen Tode davon auch nur selten und indirekt die Rede ist: »Er unterhielt sich noch mit den anderen Priestersoldaten, als eine Granate das Hauptgebäude der Relaisstation traf. Anstatt in einen Unterstand zu eilen oder in den schützenden Keller zu steigen, begab er sich zum Saal der Verwundeten, wo seine Dienste gebraucht werden könnten. Als er den Fuß auf die Schwelle setzte, wurde er buchstäblich in Stücke gerissen. Er hatte keine Zeit, einen Schrei auszustoßen oder ein Wort zu sagen. Der Tod trat augenblicklich ein«³⁶.

Es findet sich im Kapitel über die Mobilisierten keine Formulierung, die einen von ihnen ausschließlich als *victime de la guerre* bezeichnen würde. Ihr Opfersein wird hier immer als Selbstopfer im aktiven Sinn begriffen. Die einzige Form, in der hier das Wort *victime* zur Beschreibung der Person – nicht des Todesereignisses – auftaucht, ist *victime du devoir* (»Opfer der Pflicht«), die bei einigen als Sanitäter beschäftigten und an ansteckenden Krankheiten verstorbenen Priestern verwendet wird. In dieser Formulierung erhält *victime* eine aktive Komponente, weil impliziert wird, dass der Verstorbene eben bei einer Tätigkeit und nicht als passiv erleidendes Opfer gestorben ist. Bei den Gefallenen dominiert die Vokabel *sacrifice*, was das religiöse Opfer im Allgemeinen bezeichnet; vereinzelt findet sich auch die Deutung des Todes als aktives, im Moment des Sterbens erbrachtes religiöses Selbstopfer: *immolation*. Die weitgehende Abwesenheit der Vokabel *victime* deutet darauf hin, dass das passive, erzwungene Moment des Kriegstodes im Allgemeinen nicht in den Fokus gerät. Zwar kann, wie gezeigt wurde, kaum eine Beschreibung des Todes im Schützengraben verleugnen, dass es sich um einen zufälligen,

32 Ebd., 118.

33 Ebd., 117.

34 Ebd., 159.

35 Ebd., 154.

36 Ebd., 118.

weder zu suchenden noch zu vermeidenden Tod handelt. In die Sprachformen hat dies aber kaum Eingang gefunden. Auch der zufällige Tod durch ein blind treffendes Geschoss bleibt ein *sacrifice*. Wenn der Tod des einzelnen als Opfertod begriffen wird, kommt es daher auch viel eher auf das Priester- denn auf das Soldatsein des Gefallenen an: »Als Arbeiter Gottes, getroffen inmitten seiner Arbeit, brachte er sein letztes Opfer dar [...] Die Vorsehung hatte beschlossen, dass er den Tod auf dem Weg seiner Hingabe finden sollte. Am Nachmittag des 24. September [1915] schloss er die Augen inmitten seiner geliebten Soldaten. Er wurde auf dem Militärfriedhof von Saint-Thomas beerdigt [...] zwischen einem gleichzeitig getroffenen Offizier und einem am Abend zuvor getöteten Seminaristen. Als Priester und Soldaten haben sie Schmerz und Leid des Schlachtfeldes geteilt. Auf der süßen Erde Frankreichs schlafen sie ihren letzten Schlaf, während Gott ihr gemeinsames Sich-Aufopfern [*immolation*] krönt«³⁷.

Die Wortwahl des »Darbringens« des Lebensopfers ist ein deutlicher Verweis auf das Messopfer, dessen Darbringung als Inbegriff priesterlichen Dienstes verstanden wird. Das Leben des Priesters selbst wird hier zur Opfergabe wie Brot und Wein in der Messe, der Priester tritt mit seinem Selbstopfer letztlich an die Stelle Christi. Gleiches legt ein im Goldbuch zitierter Abschnitt aus einer Ansprache des Weihbischofs zur Beerdigung eines Gefallenen nahe: »Dank sei Ihnen im Namen Frankreichs, dem seit zwanzig Monaten, Tag und Nacht, Ihre Person, Leib und Seele, Zeit und Kraft, Erschöpfungen und Opfer, Gehorsam und Liebe, Arbeit des Sanitäters und Gebet des Priesters, Jesu Blut gemischt mit Ihrem Blut, gehörte«³⁸.

Solche religiöse Ausdeutung taucht im Goldbuch vorwiegend in Berichten auf, in denen der Tod mit sakralisierenden Formulierungen beschrieben und die konkreten Umstände hintangestellt werden. Zwar werden auch die konkreten Gegebenheiten des Stellungskriegs wie verschlammte Wege und Kälte als »Königsweg des Kreuzes und des Todes«³⁹ beschrieben. Wo aber der Tod konkret beschrieben wird, gibt es zwar die Aussage, dies sei ein glorreicher Tod gewesen: »Nachdem er unverletzt die Offensiven von [...] Ypern, Arras, der Champagne, von Verdun, der Somme und der Aisne mitgemacht hatte, fiel er glorreich am Kimmel, am 27. April 1918. Seine Gruppe war [...] bereit zum Aufbruch, als eine Granate einschlug, ihm eine Hand abschlug und ihn mit einem Splitter ins Herz traf. Er schleppte sich noch gekrümmt etwa zwanzig Meter weiter, bevor er tot zu Boden fiel«⁴⁰.

Verbunden mit solchen konkreten Einzelheiten fehlen explizit religiöse Ausdeutungen aber weitgehend, wenn auch die Tugend des Toten beschrieben wird: »Einige Meter von ihm entfernt explodierte eine Granate [...] Dem Opfer war die Kehle durchschnitten worden, es war nach vorn gefallen [...] und hatte sich auf die Seite gedreht. Ein großer Granatensplitter hatte den Brustkorb durchschlagen und zwei große Blutströme herauspritzen lassen. Dennoch hatte dieser plötzliche Tod nichts Schreckliches für den, der ihn erlitt, denn sein Leben war aufbauend und heilig gewesen«⁴¹. Dies ist zugleich eines der wenigen Zitate, in denen ein Gefallener als *victime* bezeichnet wird. Dies bezieht sich aber nicht darauf, dass er ein Kriegsoffer sei, sondern lediglich auf die Waffe, der er zum Opfer gefallen ist. Sein Opfersein im Sinne des Gewaltopfers beschreibt nicht seine ganze Person, es ist daher kein Widerspruch zum Verständnis des Opfers als

37 Ebd., 120f.

38 Ebd., 128.

39 Ebd., 122.

40 Ebd., 151.

41 Ebd., 115.

victima. Auch wenn der Kriegstod als »schrecklicher Unfall«⁴² beschrieben wird, macht der Kontext deutlich, dass es für den Kleriker im Krieg kein Zum-Opfer-Werden außerhalb dieses religiösen, freiwillig erbrachten Opfers gibt. Es hat zwar den Anschein, dass die Formulierung dieser Deutung für solche Autoren näherliegt, die nicht sehr detailliert schreiben. Aber allen Berichten ist die Voraussetzung gemeinsam, dass niemand von den gefallenen Klerikern gegen seinen Willen an der Front war. Dieses Opfer ist ein freiwilliges.

Daher wird es mit dem Martyrium auf eine Stufe gestellt, und in der Tat werden die Kriegstoten im Goldbuch programmatisch als Märtyrer bezeichnet: Das Kapitel über die Gefallenen beginnt mit dem Satz »Man beweint die Märtyrer nicht, man verehrt sie«. Und der Autor fährt fort: »Grüßen wir also unsere Toten mit Respekt und Stolz. Sie haben unsere Bewunderung verdient; sie verdienen unsere ewige Dankbarkeit. Als Verteidiger unserer Freiheiten, gesegnete Beschützer unserer nationalen Ehre seien sie uns ein Vorbild!«⁴³ Hier zeigt sich eine Vermischung von nationalen und religiösen Vorstellungen, die letztlich darin münden, dass der Priester als Märtyrer für Frankreich stirbt: »Er ist gefallen [...] als Priester und Soldat«⁴⁴. Für Frankreich« und »für Gott« hängt in diesem Vorstellungskomplex untrennbar zusammen: Der Weihbischof bezeichnet die mobilisierten Priester als »Soldaten Frankreichs und Gottes«⁴⁵. »Der Ruf des Vaterlandes war für sie der Ruf des Herrn«, wird eine seiner Beerdigungsansprachen zitiert, »in der militärischen Autorität erkannten sie die Autorität Gottes«⁴⁶. Dem Vaterland (*la patrie*) und Gott gilt ihre priesterliche und soldatische »Hingabe« oder »Aufopferungsbereitschaft« (*dévouement*), um ein Schlüsselwort bei der Beschreibung der Tugenden der Gefallenen zu nennen. Das Wort ist im Französischen genauso ambivalent wie im Deutschen und lässt sich im profanen ebenso wie im religiösen Sinn verwenden. Es ist so charakteristisch für die Schilderungen des Lebens und Sterbens der Priester im Krieg wie die Rede vom »sich verausgaben«, das ebenfalls eine Schlüsselqualifikation für den mobilisierten Klerus bezeichnet: »Zum Dienst am Vaterland eilen, noch ehe man dazu gerufen wird, sich über seine Kräfte hinaus verausgaben und sein Leben geben, für die Ehre Gottes und die Liebe der Seelen«⁴⁷.

Auch der glorreiche Tod, von dem oben die Rede war, gewinnt von dieser Perspektive her seinen religiösen Wert. Er ist zwar auch deswegen glorreich, weil es ein gängiger Topos ist, den Soldatentod als glorreich zu bezeichnen. Er ist es aber vor allem, weil es der Tod eines Priesters als religiöses Opfer für Gott und Vaterland ist.

Im Goldbuch ist von dem Risiko, dass die gefallenen Priester eventuell aufgrund ihres Kriegseinsatzes und der damit verbundenen möglichen Verfehlungen gegen die Priesterpflichten noch nicht in die Seligkeit aufgenommen sein könnten, nicht mehr die Rede. Dies ist hauptsächlich auf den Publikumsbezug des Werks zurückzuführen: Das *livre d'or* soll eben kein kirchen- oder klerusinternes Gedenkbuch sein, sondern es wendet sich in offensiver bis apologetischer Absicht an ein größeres Publikum. Außerdem liegt aber nach der durchgängigen Anwendung des Opferdiskurses im Sinne des religiösen Lebensopfers auch der Schluss nahe, dass dieser Zweifel über das Ergehen der Gefallenen nicht mehr besteht, da Gott ihr Lebensopfer im Kriegsausgang sichtbar angenommen hat.

42 Ebd., 153.

43 Ebd., 105.

44 Ebd., 133.

45 Ebd., 138.

46 Ebd., 136f.

47 Ebd., 114.

Die Erinnerung an den Krieg im Bistum Nancy findet, wie eingangs erwähnt wurde, in einem Rahmen statt, in dem der Beitrag von Kirche und Klerus zum Kriegsergebnis von anderen gesellschaftlichen Gruppen infrage gestellt wurde. Dies macht aber eine dezidiert nationalstolze Erinnerung im kirchlichen Binnenraum keineswegs unmöglich. Vertreter eines mehr oder weniger kämpferischen Laizismus bescheren der Republik seit 1815 regelmäßig Debatten über das Verhältnis von Staat und Religion. Sie haben aber nie die absolute Deutungshoheit über den nationalen Diskurs errungen. Neben antiklerikalen Versionen der politischen Linken und Rechten gab und gibt es auch eine Konstruktion des nationalen Gedankens von Seiten katholisch-konservativer Kreise. *La France* kann für diese als »älteste Tochter der Kirche« geradezu religiöse Qualität erhalten. Die Diözesanerinnerung an die gefallenen Priester im *livre d'or* gehört mit ihrem Nationalverständnis in diesen Kontext. Seine betont national-patriotischen Äußerungen können als Reaktion auf die laizistischen Konstruktionen nationaler Identität gelesen werden.

Was im nationalen Diskurs eine semireligiös umschriebene Leerstelle bleibt, wird hier eindeutig gefüllt. Von einer Granate getroffen, stirbt der Getroffene in beiden Diskursen nicht einfach, sondern er gibt sein Leben für Frankreich, seine Kameraden, den Frieden, die Freiheit. Statt hingemetzelt zu werden, vollbringt er mit seinem Tod eine sittliche Tat. Während im nationalen Diskurs das Ziel des Einsatzes eine überhöhte, religionisierte Form diesseitiger symbolischer Entitäten ist – Frankreich, seine Ehre, seine Fahne, die Werte der Revolution, die Heimat, – wird im religiösen Diskurs der militärische Gehorsam mit religiösem Gehorsam gleichgesetzt und werden dabei die genannten nationalsymbolischen Ziele von religiösen Zielen überhöht: für Gott. Auf die fraglose nationale Verortung der Erinnerungsträger im Bistum Nancy weist auch die Tatsache hin, dass dieses sinnstiftende Verständnis des Krieges bei elsässischen Kriegsteilnehmern völlig fehlt. Bestenfalls wird der Krieg von ihnen als notwendiges biographisches Übel aufgefasst; durchweg ist der Diskurs der elsässischen Rückkehrer ein Opferdiskurs im Sinne des passiven Opfers.

Wenn es aber möglich ist, dass das Gebet des Priesters wie auch sein Blut für Frankreich eintreten, dann impliziert dies nicht nur, dass *La France* eben religiöse Konnotationen aufweist. Es führt weiter zum Gedanken, dass der Krieg mithilfe transzendenter Alliierten entschieden wurde. Der Gedanke des Zulassens Gottes als Kriegsursache fällt in der Kriegserinnerung komplett weg. Was bleibt, ist im Goldbuch einerseits die eindeutige Schuldzuweisung an das Deutsche Reich, dem die alleinige Verantwortung sowohl für den Kriegsausbruch als auch für seine lange Dauer zugesprochen wird. Dennoch wird andererseits in dieser Konstruktion der Krieg zwar nicht direkt von transzendenten Alliierten entschieden, aber auch nicht ohne sie. Es bleibt beispielsweise die göttliche Vorsehung, die die Todesdaten bestimmt. Auch hatte das Opfer des Priesters Auswirkungen auf den Kriegsausgang: »Er konnte das Aufdämmern des Sieges nicht mehr begrüßen [...] Aber, wie so viele andere, hatte er ihn durch sein großherziges Opfer [*sacrifice*] vorbereitet«⁴⁸.

Trotzdem ist die offizielle Diözesangeschichtsschreibung in diesem Punkt insgesamt zurückhaltend. Dies kann nicht daran liegen, dass Gott generell nicht als Urheber des Sieges angesehen worden wäre. Der Hirtenbrief des Bischofs zum Kriegsende, des vormaligen Weihbischofs der Diözese, spricht eine andere Sprache: Der Krieg wird hier zum Krieg eines allmächtigen Despoten gegen die Kirche, der durch ein Wort Gottes

48 Ebd., 159.

entschieden wurde: »Gott hat gesprochen«⁴⁹. Die Zurückhaltung des Goldbuchs mag daraus resultieren, dass es mit mehr Abstand zu den Ereignissen verfasst wird. Es scheint aber auch eine Rolle zu spielen, dass es hier eben nicht um eine erschöpfende Darstellung des Krieges, seiner Ursachen und theologischen Deutungen geht, sondern um die betroffenen Kleriker als Einzelne. Deren Opfer wird für Frankreich erbracht und von Gott angenommen. »Sie sind an dem Platz gestorben, den Gott selbst ihnen zugewiesen hatte«⁵⁰, wird der Weihbischof auch im Goldbuch über den Tod der Abbés Villaine und Clausse zitiert. Der Gottesbezug spielt im Sterben des Einzelnen eine zentrale Rolle, auf den auch der Fokus des Goldbuchs gerichtet ist. Die Frage nach der Rolle Gottes im Gesamt der Geschichte wird hingegen nicht thematisiert, wohl weil für die Verfasser ohnehin außer Frage steht, dass Gott der Herr der Geschichte ist.

Der Gedanke der Bekehrung zum kirchlichen Glauben, die der Krieg bewirkt habe, wird allerdings ausdrücklich nicht ausgeschlossen. Nachdem die Verteidigung gegen das angebliche Drückebergertum der Geistlichen angesichts der seitenlangen Erinnerung an die Kriegesopfer nun obsolet erscheint, schließt der Herausgeber das Kapitel über die Gefallenen mit einem Resümee im Sinne des Nationalverständnisses der Wahrheitsgemeinschaft »französische Kleriker«:

»Man möge der unvermeidlichen Monotonie dieses Kapitels mit Verständnis begegnen. Ähnliche Gefühle des Glaubens, der Selbstverleugnung, des übernatürlichen Lebens, erzeugen in den Seelen dieselbe Blüte der Tugend. Gleiche Lebensbedingungen, vergleichbare Arbeiten, gemeinsame Gefahren, in einem Rahmen, der sich, abgesehen von einigen Details, nicht unterscheidet, begründen zwischen den benachbarten Gesichtern eine frappierende Ähnlichkeit. [...] Diese Opfer der Pflicht [*victimes du devoir*] machen in der großherzigen und heiteren Akzeptanz des Todes eine gute Figur inmitten der großen französischen Familie, deren Söhne ihr Blut auf dem Altar des Vaterlandes vermischt haben. Ja, im Schatten der Fahne und des Kreuzes haben unsere Brüder im Priesteramt für die Diözese und für die Zukunft Geschichte geschrieben, die der Größe nicht entbehrt. Ihr Opfer [*sacrifice*] wird tiefe Auswirkungen auf unser nationales Leben haben; Tropfen ihres breit vergossenen und fruchtbaren Blutes werden auch die verirrtesten Seelen erreichen«⁵¹.

Ob dies so eingetroffen ist? Über die Wirkungsgeschichte der betrachteten Quellen lassen sich anhand des vorhandenen Materials keine Aussagen treffen. Den zitierten Autoren ist es aber anscheinend geglückt, den Krieg in ein Sinn- und Deutungssystem einzuordnen. Die Kriegstoten erhalten so einen Platz in ihrer Erinnerung, der ihrer doppelten Rolle während des Krieges als Priester und Soldaten entspricht.

49 La Semaine Religieuse du diocèse de Nancy 55, 1918, 711.

50 HOGARD, Livre d'or (wie Anm. 2), 135.

51 Ebd., 162.

ANTONIA LEUGERS

Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung des Ordensausschusses und der Bischofskonferenz

Einleitung

Der Bischof von Speyer, Ludwig Sebastian (1917–1943), dem wir persönliche Aufzeichnungen über die Sitzungen der Fuldaer Bischofskonferenz verdanken, notierte im Kriegssommer 1940 während eines Vormittagsreferats: *Ach, ich habe so sehr gegen den Schlaf zu kämpfen*¹. Größere Wachheit zeigte der 79 Jahre alte Bischof auf der zwei Jahre später stattfindenden Tagung. Im Referat des Freiburger Erzbischofs, Conrad Gröber (1931–1932 Meißen, 1932–1948 Freiburg), hörte er Alarmierendes, was er sogleich festhielt: *Der Eifer der Soldaten ist nur an der Front gut. Die Französisinnen wollen den Krieg gewinnen durch ihre Verführung*². Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung der Bischofskonferenz wäre fürwahr ein weites Feld, soweit man den Bereich der kirchlichen Auffassung zum latenten Gefahrenherd Sexualität in Kriegszeiten mit einbeziehen wollte. In seinem kritischen Resümee über »Gott im Krieg« stellte Wilhelm Achleitner schon für den Ersten Weltkrieg bezüglich der österreichischen Bischöfe fest: »Mehr noch als für theologische Glaubensverkündigung interessierten sich die Bischöfe für die Unsittlichkeit«³. Doch diesen Fragen soll in diesem Beitrag nicht nachgegangen werden, zumal sich eine eigentümliche Kontinuität in den kirchlichen Anschauungen abzeichnet.

Ganz anders verhält es sich bei der Beurteilung des Zweiten Weltkriegs als solchem, den die historische Forschung als nationalsozialistischen Eroberungs- und Vernichtungskrieg charakterisiert⁴, ein Urteil, das die Bischöfe heute wohl kaum in Abrede stellen können, woraus sie jedoch in der Einschätzung der Haltung ihrer Amtsvorgänger nie so recht konkrete Schlussfolgerungen zogen. Auch die kirchliche Zeitgeschichte widmet sich erst in jüngster Zeit eingehender der Thematik »Kirche und Krieg«. Bislang dominierten Untersuchungen zu Priestern in Uniform, zur Militärseelsorge oder zu Feldbischof Franz Justus Rarkowski (1938–1945). Da diese Personen und Institutionen sozusagen integrative Bestandteile der Kriegsmaschinerie waren, ist damit allerdings ein anderes Thema berührt⁵. Bezüglich des 1938 zum Feldbischof ernannten Rarkowski

1 Aufzeichnungen Sebastians über die Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, [20.–22.8.1940] in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 5: 1940–1942, bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1983, 171 textkritischer Apparat.

2 Aufzeichnungen Sebastians von der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, 18.–20.8.1942, in: ebd., 906.

3 Wilhelm Achleitner, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg, Wien u.a. 1997, 435.

4 Vgl. umfassend: Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg, Bde. 1–9, Stuttgart u.a. 1979–2005.

5 Vgl. Heinrich Missalla, Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen

wird dies auch dadurch unterstrichen, dass er entgegen der früher üblichen Gepflogenheit nicht zu den Fuldaer Tagungen eingeladen wurde, augenfälliges Zeichen für seine Ausgrenzung⁶.

Wie aber hat die Bischofskonferenz von 1939 bis 1945 den Krieg wahrgenommen⁷ und was hat sie ihrer Verantwortung gemäß den Regierenden und den Gläubigen gesagt? Etwa: *Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen, zu denen wir nicht schweigen dürfen, wenn es uns ernst ist mit den einfachsten Pflichten unseres oberhirtlichen Amtes, wenn wir nicht schuldig werden wollen vor Gott, vor euch und vor der Zukunft*⁸. Dieses Zitat, das so klingt, als habe man es nachträglich formuliert als Wunschbild für eine damalige Stellungnahme, entstammt tatsächlich einem Entwurf eines Hirtenbriefs von 1941. Der im Sommer 1941 konstituierte *Ausschuß für Ordensangelegenheiten* hatte den Text ausgearbeitet und sich damit als kritische Instanz in der Wahrnehmung des Zusammenhangs von innenpolitischen und kriegspolitischen Entwicklungen zu Wort gemeldet, um die Bischofskonferenz herauszufordern. Das war ein Novum.

Bevor ich mich der Bischofskonferenz und dem Ordensausschuss im Speziellen zuwende, möchte ich wiederkehrende Elemente des damaligen kirchlichen Deutungs-, Legitimations- und Sinngebungsnetzes erläutern, die sich aufgrund von Hirtenbriefen und Predigten einzelner Bischöfe – im Gegensatz zu den gemeinsamen Hirtenbriefen der Konferenz – herauschälen⁹.

Elemente des kirchlichen Deutungs-, Legitimations- und Sinngebungsnetzes im Krieg

In seinem Fastenhirtenbrief vom März 1944 betonte der Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen (1933–1946), es sei nicht seine Aufgabe, über die politischen Ursachen des Krieges, dessen Ziele, Aussichten und Hoffnungen zu den Gläubigen zu

Seelsorge in Hitlers Krieg, München 1999. – DERS., *Wie der Krieg zur Schule Gottes wurde. Hitlers Feldbischof Rarkowski – eine notwendige Erinnerung*, Oberursel 1997. – ... und auch Soldaten fragten: zu Aufgabe und Problematik der Militärseelsorge in drei Generationen, hg. v. Hans Jürgen BRANDT, Paderborn 1992. – Mensch, was wollt ihr denen sagen? – Katholische Feldseelsorger im Zweiten Weltkrieg, hg. vom Katholischen Militärbischofsamt, Augsburg, München 1991. – *Priester in Uniform. Seelsorger, Ordensleute und Theologen als Soldaten im Zweiten Weltkrieg*, hg. v. Katholischen Militärbischofsamt u. Hans-Jürgen BRANDT, Augsburg 1994. – Johannes GÜSGEN, *Die katholische Militärseelsorge in Deutschland zwischen 1920 und 1945*, Köln u.a. 1989. – Klaus-Bernward SPRINGER, *Tradition und Neuanfang der Militärseelsorge im Wirken ihres ersten Militärgeneralvikars Georg Werthmann (1898–1980)* [im Druck].

6 Vgl. Antonia LEUGERS, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt a.M. 2001, 60.

7 Vgl. Antonia LEUGERS, *Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus*, in: *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, hg. v. Lucia SCHERZBERG, Paderborn u.a. 2005, 32–55, hier: 41–47.

8 Entwurf eines gemeinsamen Hirtenworts, [15.11.1941], in: *Akten Kardinal Michael von Faulhabers (1917–1945)*, Bd. 2: 1935–1945, bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1984, 827.

9 Vgl. Antonia LEUGERS, *»Opfer für eine große und heilige Sache« – Katholisches Kriegserleben im nationalsozialistischen Eroberungs- und Vernichtungskrieg*, in: *Volksreligiosität und Kriegserleben*, hg. v. Friedhelm BOLL, Münster 1997, 157–174; überblicksartige Zusammenfassungen der Äußerungen einzelner Bischöfe während des Krieges finden sich auch in: LEUGERS, *Gegen eine Mauer* (wie Anm. 6), 269–271, 289f., 298f.

sprechen. Er bräuchte aber auch nicht nochmals zu betonen, dass sie hoffen und beten, *der Arm des allmächtigen Gottes möge unsere Soldaten stärken zur Abwehr der machtmäßigen Überflutung durch den Bolschewismus*, denn der *gottlose Kommunismus* sei in sich schlecht. Galen wolle vielmehr versuchen, die Ohren der Gläubigen zu öffnen *für die Stimme Gottes, der zu uns spricht, heute auch im Donner der Schlachten, im Brausen der Flugzeuge, im Krachen der Bomben, im Sturm der Feuersbrünste*¹⁰. Es stelle sich die Frage, so Galen, warum Gott das alles zulasse. Galens Antwort fiel traditionell aus: *Laßt uns die uns auferlegten Leiden anerkennen, als unsere Teilnahme am Kreuze Christi, als unsere Berufung und Gelegenheit, mit Christus Sühne zu leisten für die Sünden, und um Gottes Erbarmen auf die Menschheit herabzuziehen*¹¹. Als Trost verhiess Galen den Soldaten und ihren Angehörigen, *der Soldatentod des gläubigen Christen stehe in Wert und Würde ganz nahe dem Martertod um des Glaubens willen, der dem Blutzeugen Christi sogleich den Eintritt in die ewige Seligkeit öffnet*¹². Für einen Gläubigen war dies die höchste Erfüllung.

Galens Hirtenbrief kann als typisch für die in sich geschlossene bischöflich katholische Argumentation gelten, die den Gläubigen während des Zweiten Weltkrieges als verbindlicher Rahmen vorgegeben war: Unterlassen einer expliziten Stellungnahme hinsichtlich der Frage, ob es sich beim Zweiten Weltkrieg um einen »gerechten Krieg« handelte¹³, im gleichen Atemzug der Hinweis auf die Schlechtigkeit des Bolschewismus als Legitimation des Krieges gegen die Sowjetunion und die Hervorhebung, der Soldatentod des gläubigen Christen sei dem Martertod gleichwertig. Die Frage, warum Gott das Kriegsleid zulasse, erhielt die klassische Antwort, alles sei umfassen von Gottes Vorsehung, seine Ratschlüsse seien unbegreiflich¹⁴, der Tod letztlich die Folge der Ursünde und Strafe für Schuld. Leid Unschuldiger sei hingegen als Sühne für die Sünden zu tragen bzw. als Teilhabe am Kreuz Christi zu verstehen. Der Gläubige erkenne auch *im Krachen der Bomben* die Stimme Gottes, der sein Herrsein unüberhörbar mache, zur Umkehr aufrufe und den Gläubigen rette. Sollte aber *der eine oder andere sein Leben lassen müssen*, so gab der Breslauer Kardinal Adolf Bertram (1906–1914 Hildesheim, 1914–1945 Breslau) im September 1939 den zur Front ziehenden Soldaten mit auf den Weg, *so weiß er, es war Gottes heiliger Wille, und Gott hat ihm das Los bestimmt. Mit dieser christlichen Gesinnung, mit diesem Gottvertrauen treten wir vor den Thron Gottes*¹⁵.

Dieses Deutungs-, Legitimations- und Sinngebungsnetz, das von solchen gewoben wurde, die nicht an der Front, sondern in der Heimat waren, hatte im Grunde genommen so enge Maschen, dass es jeden Zweifler vor dem Abfall vom Glauben hätte auffan-

10 Fastenhirtenbrief Galens, 1.2.1944, in: Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946, Bd. 2, bearb. v. Peter LÖFFLER, Mainz 1988, 1033. Der Bolschewismusbezug findet sich z.B. auch beim Osnabrücker Bischof Berning, vgl. Klemens-August RECKER, »Wem wollt ihr glauben?« Bischof Berning im Dritten Reich, Paderborn u.a. 1998, 277f.

11 Fastenhirtenbrief Galens (wie Anm. 10), 1043.

12 Ebd., 1042.

13 Vgl. Wilhelm DAMBERG, Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939–1945, in: ThQ 182, 2002, 324. – DERS., Krieg und Frieden in der katholischen Theologie (1900–1950), in: Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, hg. v. Karl Josef HUMMEL u. Christoph KÖSTERS (VKZG 13), Paderborn 2007 [im Druck]. – Thomas BREUER, Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg, Mainz 1992, 298, Anm. 31.

14 Vgl. Predigt Galens, 4.7.1943, in: LÖFFLER, Bischof Clemens August Graf von Galen (wie Anm. 10), Bd. 2, Nr. 382.

15 Adolf BERTRAM, Herr, laß uns stark sein. Bischofsworte an Front und Heimat, Freiburg 1939, 5.

gen können. Zu den einzelnen Fragekomplexen gab es mehr oder weniger ausgefeilte oder plumpe zusätzliche Angebote, die zwischen 1939 und 1945 zudem variierten nach der jeweiligen politischen Lage. So kann man Galens Hinweis auf den *erzwungenen Gewaltfrieden* von Versailles kurz nach Entfesselung des Zweiten Weltkriegs kaum anders denn als politische Äußerung und Legitimation der Revision des seiner Meinung nach ungerechten Friedensschlusses von 1919 ansehen¹⁶, wie überhaupt festzustellen ist, dass der Episkopat die Revisionspolitik Adolf Hitlers stützte¹⁷. Dazu zählten der Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund 1933, die Rückgliederung des Saargebietes im Januar 1935 sowie die Besetzung des entmilitarisierten Rheinlandes durch deutsche Truppen im März 1936. Die Annexion Österreichs 1938 rief wegen des Kirchenkampfs ambivalente Reaktionen hervor – wie nicht zuletzt das Beispiel des Rottenburger Bischofs Joannes B. Sproll (1927–1949) zeigt¹⁸. Das Münchener Abkommen im Herbst 1938 feierten die Bischöfe als *geschichtliche Großtat des Völkerfriedens*¹⁹ durch Glockengeläut. Zum Rechtsbruch dieses Abkommens beim Einmarsch deutscher Truppen in die Tschechoslowakei schwiegen die Hirten dann aber.

Die Bischöfe interpretierten den nationalsozialistischen Eroberungs- und Vernichtungskrieg nicht im politischen Kontext, sondern traditionell und damit in seiner Bedeutung für die Gläubigen: als *Strafgericht* über die *Menschheit, die Gott verlassen hat*²⁰, als *Heimsuchung* Gottes, als *Prüfungszeit*²¹ und *Prüfstein unserer Opferliebe*²². Die Soldaten sollten sich sagen, so der Münchener Kardinal Michael von Faulhaber (1911–1917 Speyer, 1917–1952 München und Freising): *Ich helfe mit, einen Plan Gottes zu verwirklichen, wenn ich auch diesen Plan nicht durchschaue*²³. Gott strafte jedoch nicht nur, sondern er konnte auch *gnädigen Schutz* gewähren, so deutete es zumindest Galen, als er unverletzt blieb inmitten eines bombardierten Gebäudes²⁴. Als Akteur wurde neben Gott *Satan* genannt, der Hab und Gut und liebe Angehörige antaste²⁵.

Der Krieg bot aus Sicht der Bischöfe diverse religiös oder pädagogisch nützliche Nebeneffekte. Nach dem Überfall auf Polen verkündete Faulhaber sein *Kriegsdogma*: *Der Soldat lebt nicht von Munition und Kommando allein, er braucht auch eine geistige*

16 Rundschreiben Galens, 14.9.1939, in: LÖFFLER, Bischof Clemens August Graf von Galen (wie Anm. 10), Bd. 2, 747. Vgl. ebenso das Urteil über Bischof Berning bei RECKER, »Wem wollt ihr glauben«? (wie Anm. 10), 273, 275.

17 Vgl. BREUER, Verordneter Wandel? (wie Anm. 13), 293f.

18 Vgl. Paul KOPF, Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll. Ursachen – Verlauf – Reaktionen, in: Gelegen oder ungelegen – Zeugnis für die Wahrheit. Zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs Joannes B. Sproll im Sommer 1938, hg. v. Dieter R. BAUER u. Abraham P. KUSTERMAN, Stuttgart 1989, 57–72.

19 Faulhaber an den bayerischen Episkopat, 12.10.1938, in: VOLK, Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 8), Bd. 2, 601f. mit Anm. 1.

20 Protokoll der Dechantenkonferenz, 24.11.1943, in: LÖFFLER, Bischof Clemens August Graf von Galen (wie Anm. 10), Bd. 2, 1016; vgl. Frings an Bertram, 13.7.1943, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 6: 1943–1945, bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1985, 105.

21 Hirtenwort Ehrenfrieds zu Weihnachten, in: Würzburger Diözesanblatt 88, 19.12.1942.

22 Ebd., 89, 16.12.1943.

23 Faulhaber an die Priesterkandidaten und Geistlichen im Wehrdienst, 15.11.1944, in: VOLK, Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 8), Bd. 2, 1034.

24 Rundschreiben Galens, 5.12.1943, in: LÖFFLER, Bischof Clemens August Graf von Galen (wie Anm. 10), Bd. 2, 1023.

25 Hirtenbrief Galens, 29.10.1944, in: ebd., 1076.

*Munition, um die seelische Bereitschaft in Glut zu erhalten*²⁶. Den Priesteramtskandidaten im Wehrdienst könne der Krieg ein *Vorseminar* sein, die *Pflichtleistungen und Lasten des Wehrdienstes* wüchsen dabei in das *Providentielle* hinein²⁷. Den Gläubigen ver helfe der Krieg zu inneriger Haltung, die katholischen Soldaten könnten im Dienst den Beweis ihrer Liebe zum *Vaterland*, ihrer treuen und sogar durch den Glauben besseren Pflichterfüllung und Kampfbewährung erbringen. Ein Theologe schrieb daher begeistert: *Es ist herrlich, für Christus Zeugnis ablegen. Nicht mit frommem Gerede. Nein! Lachen, fröhlich sein, nebenbei den besten Handgranatenwurf machen und beim Anreten zum Dienst als Erster stehen. Das genügt*²⁸.

Die von den Bischöfen und heimatischen Pfarrseelsorgern intensivierten liturgischen Feiern volksreligiöser Art sollten in besonderer Weise diese Haltungen der Gläubigen wecken oder stützen: durch Wallfahrten, durch Weihe der Diözese an das *Herz Mariae*²⁹ und das *Herz Jesu*³⁰, durch Bitt- und Sühnegottesdienste, Bet- und Sühnetage³¹, schließlich durch regelmäßige Gefallenengottesdienste. Der Wiener Kardinal Theodor Innitzer (1932–1955) gelobte der *Jungfrau Maria* im Oktober 1944 *zur Sühne für unsere und unserer Brüder Sünden und Versäumnisse ein Gotteshaus zu erbauen, das deinem reinsten mütterlichen Herzen geweiht sein soll*³². Die Bildsprache kirchlicher Praxis und religiöser Haltung wurde während des Krieges durch militärische Termini erweitert, so dass dies aus dem Blickwinkel der NS-Sicherheitsdienste *Mißbrauch nationalsozialistischer Sprachgutes und soldatisch-militärischer Formulierungen durch die katholische Kirche* darstellte³³.

Der Hildesheimer Bischof Joseph Godehard Machens (1934–1946) rollte in seinem Hirtenbrief vom 3. September 1939 sogleich das gesamte Programm für die Kriegszeit aus. Nach dem Aufruf *Erfüllt eure Pflicht gegen Führer, Volk und Vaterland!* kam der Hinweis auf das feierliche Bittamt am Sonntag, *wie es seit alters zur Zeit des Krieges üblich war, in violetter Bußfarbe in allen Kirchen*. In jeder Woche solle dann *einmal eine hl. Messe in besonderer Weise für einen glücklichen Ausgang des Krieges, für unsere Soldaten, für die Gefallenen, für alle vom Kriege hart Betroffenen gefeiert werden*. Eifrig sollten die Gläubigen die Messen besuchen: *Kriegszeiten müssen Bitt- und Sühnzeiten sein. Kriegszeiten sollen Zeiten der Einkehr und Selbstheiligung sein*. Die Gläubigen sollten die Beichtstühle *geradezu belagern und die Kommunionbänke im heiligen Eifer besetzt halten*. *Kriegszeiten müssen Zeiten der seelischen Erneuerung, neuer Gottesliebe,*

26 Faulhaber an Wienken, 22.9.1939, in: VOLK, Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 8), Bd. 2, 656. Vgl. demgegenüber Preysings Haltung: LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 44f.

27 Faulhaber an die Priesterkandidaten und Geistlichen im Wehrdienst, 21.11.1943, in: VOLK, Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 8), Bd. 2, 1006f.

28 Ein Theologe. Äußerungen von Geistlichen im Sanitätsdienst und von Theologen im Wehrdienst. Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg [= BZAR], OA/171 NS.

29 Vgl. Weihe der Erzdiözese an die Gottesmutter, 28.11.1943, in: Kirchliches Amtsblatt des Erzbischöflichen Ordinariates in Breslau, Stück 21, 20.11.1943. – Fastenhirtenbrief Preysings, 13.2.1944, in: Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin Stück 2, 26.2.1944.

30 Vgl. Hirtenwort Preysings, 26.5.1944. Bistumsarchiv Fulda [= BAF], 006–09 Fasz. 5.

31 Vgl. Predigtnotizen Galens, 17.9.1944, in: LÖFFLER, Bischof Clemens August Graf von Galen (wie Anm. 10), Bd. 2, 1063.

32 Gelöbnis Innitzers, 7.10.1944. Archiv für Christlich-Demokratische Politik der Konrad-Adenauer-Stiftung Sankt Augustin, I–429.

33 Meldungen aus dem Reich, 8.7.1942, in: Meldungen aus dem Reich 1938–1945, hg. v. Heinz BOBERACH, Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS, Bd. 10, Herrsching 1984, 3914.

eifrigen Sakramentenempfanges sein. Das gemeinsame Gebet, wenigstens einmal pro Woche der Rosenkranz, sollte gepflegt werden. Ja, schart euch zusammen, geliebte Diözesanen, zu einem Feldzug des Gebetes, zum Kampfe für die Heiligung eurer Seelen, zu einem Ansturm auf Beichtstuhl, Altar und Kommunionbank! Bestürmt das Herz des göttlichen Erlösers, daß er uns in seiner gütigen Vorsehung das Gottesgeschenk eines glücklichen Friedens schenken wolle³⁴.

Katholische Soldaten und ihre Angehörigen konnten, so zeigen die zitierten Dokumente, den Zweiten Weltkrieg im großen und ganzen »gut katholisch« überdauern³⁵. Als Staatsbürger durch die Autorität der Bischöfe legitimiert, konnten, ja mussten sie dem Einberufungsbefehl Folge leisten und als Gläubige durch die kirchlich propagierte Sinngebungspalette die Kriegserlebnisse verarbeiten und deuten. Den Angehörigen eröffneten die intensivierten liturgischen und volksreligiösen Angebote der Pfarrseelsorger letztlich die Möglichkeit, durch das gemeinsame Tun, durch Sinn vermittelnden Zuspruch der Autorität der Kirche und durch Sinn anerkennendes Mittun der Gemeindeglieder, dem unverständlichen Geschehen einen höheren Sinn abzugewinnen. All das stabilisierte die Kriegführung der nationalsozialistischen deutschen Wehrmacht³⁶. Die Kirche hielt genügend Deutungen für ihre Soldaten und deren Angehörige parat, damit alle subjektiv der Meinung sein konnten, das »Richtige« getan zu haben, ohne äußerlich erkennbar für oder gegen den Nationalsozialismus Stellung nehmen zu müssen. Dass seitens kirchlicher Funktionsträger auch unterhalb der Ebene der Hierarchie ein starkes Interesse bestand, für die Soldaten Sinngebungsangebote zu propagieren, zeigt das Beispiel des ehemaligen Generalpräses des Katholischen Jungmänner-Verbandes, Ludwig Wolker (1887–1955). Wilhelm Damberg gelang der Nachweis, dass Wolker die innerhalb der katholischen Jugend weit verbreitete Schrift »Der Weg des Soldaten Johannes« als Aufzeichnungen, die angeblich vom 1940 in Frankreich gefallenen, ehemaligen »Reichssturmscharführer« Johannes Niermann stammen sollten, selbst prägte³⁷. Wie Katholiken mit den Angeboten der Kirche und der Gesellschaft umgingen, welche eigenen Antworten sie sich und ihren Kommunikationspartnern gaben, wird neuerlich untersucht, ohne dass die zur Verfügung stehende Quellengrundlage hier schon in quantitativer oder qualitativer Hinsicht abschließende Ergebnisse erbringen konnte³⁸.

34 Hirtenbrief Machens', 3.9.1939, in: Dem Führer gehorsam. Wie die deutschen Katholiken von ihrer Kirche zum Kriegsdienst verpflichtet wurden. Dokumente, hg. v. Thomas BREUER, Oberursel 1989, 14f.

35 Vgl. auch Thomas BREUER, Gehorsam, pflichtbewußt und opferwillig. Deutsche Katholiken und ihr Kriegsdienst in der Wehrmacht, in: StZ 217, 1999, 37–44. – Heinz HÜRTE, Katholische Kirche und nationalsozialistischer Krieg, in: Die deutschen Eliten und der Weg in den Zweiten Weltkrieg, hg. v. Martin BROZAT u. Klaus SCHWABE, München 1989, 135–179.

36 So auch bezüglich Bischof Berning die Argumentation bei RECKER, »Wem wollt ihr glauben?« (wie Anm. 10), 275.

37 Vgl. DAMBERG, Kriegserfahrung (wie Anm. 13), 326–332.

38 Vgl. ebd., 333–341. – Christoph HOLZAPFEL, Alltagsreligiosität im Krieg: Die Korrespondenz der Familie B. zwischen Kriegswende und Kriegsende (1943–1946), in: Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit, hg. v. Andreas HOLZEM u. Christoph HOLZAPFEL, Stuttgart 2005, 53–90. Holzapfels Beispiel der Korrespondenz der Familie B. ist bei der Dominanz der zitierten Briefe der drei Brüder und ihrer Schwester (Kaplan, Salvatorianerpater, Salvatorianerfrater und Salvatorianerschwester), also der durch Sekundärsozialisation in Theologiestudium, Priesterseminar, Noviziat und religiöser Gemeinschaft (übrigens kein Salvatorianer-Orden (ebd., 88), sondern eine Klerikale Kongregation) professionell ausgebildeten und sich verstehenden »Berufschristen«, kaum als überzeugender »Einblick in die Alltagsreligiosität der Landbevölkerung in Oberschwaben« (ebd., 90) zu werten. Auch die Tatsa-

Im September 1939 gerieten auch jene unter den Bischöfen, die gegen die Nationalsozialisten und gegen den Krieg waren, in ein Dilemma. Ein Mitarbeiter beim Deutschen Caritasverband in Freiburg, Dr. Karl Borgmann (1900–1993), erinnerte sich: *Als die Nazis 1939 ihren verbrecherischen Krieg gegen Polen begannen, fragte (Alfons) Erb den Bischof Preysing von Berlin: ›Was machen Sie nun? Wir wissen doch aus unserer Kriegstheologie, dass man an einem ungerechten Krieg nicht teilnehmen darf.‹ Darauf Preysing: ›Ich hätte für mich den Mut, das auch zu schreiben. Aber was sollen die hunderttausende katholischer Soldaten, die bereits unter Waffen stehen, damit anfangen?‹*³⁹ Am 15. September 1939 wandte sich Konrad Graf von Preysing (1932–1935 Eichstätt, 1935–1950 Berlin) mit seinem Hirtenwort⁴⁰ an die Gläubigen, in dem er bezeichnenderweise jegliche Andeutung von Legitimation, positiver Würdigung oder Unterstützung des Krieges vermied. Die Wörter »Krieg«, »Opfermut«, »Sieg«, »heldenhaft« usw. haben keinen Platz in Preysings Brief, dessen Grundtenor *den Ernst und die Schwere der Zeit* einfangen möchte. Preysing möchte als *Vater in Christus* den Diözesanen und besonders den *Hinausziehenden* – er benutzt nicht einmal das Wort »Soldat« – sein tief empfundenen Mitgefühl, Mitbängen und Mittrauern ausdrücken. Letztlich möchte er aber ermutigen und Glaubenszuversicht stärken. Die Gläubigen sollen bereit sein, in den *Gefahren der Gegenwart* vor Gott zu treten. Den Soldaten empfiehlt er die vollkommene Reue, um ihnen die seelischen Nöte bei Fehlen eines priesterlichen Beistands zu nehmen. Zwei Jahre später zählt Preysing als Mitglied des Ordensausschusses zu den Verfassern des Hirtenbriefentwurfs, in dem eine Abkehr von der rein traditionellen und seelsorglichen Behandlung des Krieges gefordert wurde: *Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen, zu denen wir nicht schweigen dürfen, wenn es uns ernst ist mit den einfachsten Pflichten unseres oberhirtlichen Amtes, wenn wir nicht schuldig werden wollen vor Gott, vor euch und vor der Zukunft*⁴¹. Was aber war in der Bischofskonferenz seit Kriegsbeginn geschehen?

Die Reaktion der Bischofskonferenz auf die Entfesselung des Krieges 1939

Als sich die Bischöfe in Fulda traditionellerweise in der zweiten Augushälfte zu ihrer Plenarkonferenz versammelten, vom 22. bis 24. August 1939, nahmen erstmals die österreichischen Bischöfe teil, die man wegen ihrer Begeisterung beim »Anschluss« im Vorjahr geflissentlich nicht eingeladen hatte. Die Teilnehmerzahl in Fulda war 1939 somit

che, dass eine der anderen Schwestern ihrem Bruder, dem Kaplan, den Haushalt führt, muss nicht unbedingt etwas mit Religiosität zu tun haben (ebd., 89): Oberschwäbisch gesprochen, könnte diese gesicherte Anstellung als Pfarrhaushälterin für die ledige Schwester einfach »a gmähnts Wiesle« gewesen sein. Das Fehlen religiöser Motive in den Briefen eines weiteren Bruders, Anton, mit dessen Wanderjahren zu erklären, könnte ebenfalls anders interpretiert werden: warum ist nicht gerade das Schweigen die Form der Alltagsreligiosität? Vgl. zu einer interessanten Auseinandersetzung mit dem Schweigen in Feldpostbriefen: Klaus LATZEL, Töten und Schweigen – Wehrmachtssoldaten, Opferdiskurs und die Perspektive des Leidens, in: *Massenhaftes Töten. Kriege und Genozide im 20. Jahrhundert*, hg. v. Peter GLEICHMANN u. Thomas KÜHNE, Essen 2004, 320–338.

³⁹ Zitiert nach: MISSALLA, Für Gott (wie Anm. 5), 235 Anm. 100.

⁴⁰ Hirtenbrief Preysings, in: *Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin II*, 15.9.1939, St. 10, 53–55. Vgl. das Lebensbild Preysings in: LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 35–57.

⁴¹ Entwurf eines gemeinsamen Hirtenworts, [15.11.1941], in: VOLK, Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 8), Bd. 2, 827.

von 27 ordentlichen Mitgliedern auf 35 gestiegen, was den schwerfälligen Apparat der ohne eigene Jurisdiktion ausgestatteten Institution nicht gerade wendiger machte. Ein gemeinsamer Hirtenbrief wurde verabschiedet⁴². Der Vorsitzende der Konferenz, Kardinal Bertram, erklärte Papst Pius XII. (1939–1958) jedoch einen Monat später, die Veröffentlichung sei *vertagt, weil mitten in den Tagen der Konferenz die Voraussicht des Krieges eine sofortige Veröffentlichung als unmöglich erscheinen ließ und weil inmitten der sich überstürzenden Kriegereignisse auf gute Aufnahme nicht zu rechnen war*⁴³. In dem von Bertram entworfenen Hirtenwort hatte gestanden, die Bischöfe wollten überlegen, *was in ernster Zeit die besonderen Pflichten unseres Amtes sind; uns selbst Antwort zu geben auf die Frage, was die Stunde von uns verlangt*⁴⁴. Bertram hatte in diesem Entwurf ausführlich sein Verständnis des doppelten Gehorsams den Gläubigen einzuschärfen versucht, sicher nicht ohne den Vorausblick auf die drohende Kriegsgefahr mit zu bedenken: *Daß mit diesem Gehorsam gegen die Kirche sich der Gehorsam gegen die staatliche Obrigkeit vereint, ist Gottes Anordnung: so wie des Apostels Wort uns im staatlichen Leben verweist an die staatliche Obrigkeit; denn ihre Autorität ist von Gott. Ein Gehorsam ist es, der eine höhere religiöse Weihe durch dieses Gebot unserer heiligen Religion empfängt. Aus dem rechten Verhältnis der katholischen Christenheit zu den beiden dem Willen Gottes entstammenden Ordnungen entspringt unsere Pflicht opferwilligen Eintretens für das Heil unseres Vaterlandes und Staates und ebenso unser Eintreten für die von Christus gewollte Stellung und Wirksamkeit seiner Kirche im Leben und zum Heile unseres Volkes*⁴⁵.

Noch während der Konferenz, darüber geben die Notizen Bischof Sebastians Auskunft, hatten die Bischöfe eine Leitlinie für Kernsätze einer Erklärung vereinbart, die sie bei *Ausbruch des Krieges* statt des gemeinsamen Hirtenbriefs zu gegebener Zeit veröffentlichen könnten. Die Soldaten sollten *verpflichtet* werden, *in Treue Gehorsam gegen Führer und Obrigkeit, opferwillig unter Hingabe ihrer ganzen Persönlichkeit zu erfüllen gemäß den Mahnungen der Heiligen Schrift*. Das Volk solle bitten, *daß Gott den ausgebrochenen Krieg zu einem für Vaterland und Volk siegreichen Erfolge führen möge*⁴⁶. Diese »Regionalisierung des göttlichen Handelns«⁴⁷ (Achleitner) zugunsten des nationalsozialistischen Deutschlands war zwar dogmatisch irrig, ist aber kirchenhistorisch hervorhebenswert, denn die Bischöfe beschränkten sich eben nicht darauf, nur um Frieden zu bitten. Selbst der aus seiner Diözese vertriebene Rottenburger Bischof Sproll zeigte sich gewiss in seinem Hirtenbrief, dass die Männer, *dem Rufe des Führers folgend, dem Fahneneid getreu, bis zum Einsatz ihres Lebens ihre Pflicht erfüllen werden. Gott verleihe ihnen Mut und Kraft, für das teure Vaterland siegreich zu kämpfen oder mutig zu sterben*⁴⁸.

42 Entwurf eines Hirtenbriefes, [22.–24.8.1939]. BZAR, OA/NS 168.

43 Bertram an Pius XII., 24.9.1939, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 4: 1936–1939, bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1981, 725.

44 Hirtenbrief 1939. Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, IA25b54.

45 Entwurf eines Hirtenbriefes, [22.–24.8.1939]. BZAR, OA/NS 168. Die Betonung, einen siegreichen Ausgang des Krieges anzustreben, auch andernorts, gegen DAMBERG, Kriegserfahrung (wie Anm. 13), 323, z.B. für Berning bei: RECKER, »Wem wollt ihr glauben?« (wie Anm. 10), 274f.

46 Aufzeichnungen Sebastians von der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, 22.–24.9.1939, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 43), Bd. 4, 700.

47 ACHLEITNER, Gott im Krieg (wie Anm. 3), 443.

48 Hirtenbrief Sprolls, 10.9.1939, zitiert nach: Joachim KÖHLER, Der deutsche Katholizismus zwischen Widerspruch zur nationalsozialistischen Ideologie und nationaler Loyalität, in: Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand, 2.

So gab es dann im September 1939 Aufrufe der Bischöfe, die katholischen Soldaten sollten, *in Gehorsam gegen den Führer, opferwillig, unter Hingabe ihrer ganzen Persönlichkeit, ihre Pflicht tun*⁴⁹. Somit fielen diese Aufrufe in die Kategorie der Legitimation⁵⁰, da eine explizite Verlautbarung über die Illegitimität des Krieges bis 1945 ausblieb. Der Aufforderung, nach dem Einmarsch deutscher Truppen in Warschau im September 1939 an sieben aufeinanderfolgenden Tagen mittags eine Stunde die Kirchenglocken zu läuten, entzog sich der Episkopat nicht⁵¹.

Die Krise der Bischofskonferenz 1940

Die Erklärung Adolf Kardinal Bertrams für eine Besprechung im Reichspropagandaministerium vom September 1940 zeigt schließlich überdeutlich, dass die Regierung Hitler als rechtmäßige Obrigkeit vom Vorsitzenden der Bischofskonferenz anerkannt und den Gläubigen mit allen daraus erwachsenden Pflichten benannt wurde. Weihbischof Heinrich Wienken (1937–1951), der Unterhändler des Episkopats zu Regierungsstellen, sollte erklären: *Die Kirche gibt der staatlichen Autorität in Gott und Gewissen die nachhaltigste Verankerung, lehrt und pflegt mit innerlichen Beweggründen und übernatürlichen Kraftquellen die bürgerlichen und speziell auch die soldatischen Tugenden, wie Gottvertrauen, Mut, Tapferkeit, Vaterlandsliebe, Opferbereitschaft für den Nächsten, die Volksgemeinschaft, den Staat, Genügsamkeit, Zufriedenheit zum standhaften Durchhalten und Einsatz auch in schwierigster Lage; sie bejaht den gerechten Krieg, insbesondere zur Sicherung von Staat und Volk, betet um einen siegreichen Ausgang dieses jetzt brennenden Krieges in einem für Deutschland und Europa segensreichen Frieden, eifert die Gläubigen zu den vorgenannten Tugenden in Predigt und Christenlehre an. Eigens wurde betont: Etwa hier und da vereinzelt vorkommende Ausnahmefälle können die positiv staats- und volkstreuere Lehre der Kirche und Haltung und Wirksamkeit der ganz überwiegenden Mehrheit kirchlicher Stellen tatsächlich nicht beeinträchtigen*⁵². Auch 1944 noch versicherte Bertram Hitler, die Kirche werde *im Herzen des Volkes den Gehorsam gegen die gottgesetzten Obrigkeiten in Staat und Kirche nähren*⁵³.

Die Reichskanzlei vermerkte zu Bertrams wiederholten Schreiben an Hitler, der Kardinal habe *die Vorteile katholischer Menschenführung für die Staatsführung*⁵⁴ dargelegt, worin Hitler den greisen Episkopatsvorsitzenden bestärkte. Die Tugenden, die Bertram erwähnte, hätten sich *in diesem Kampfe aufs neue bewährt. Das Vertrauen in die von Gott gegebene Führung, die Treue und tapfere Arbeitsamkeit der Deutschen – diese Tugenden sind es vor allem, die uns die harte Bewährungsprobe werden bestehen*

durchges. u. erweit. Aufl., hg. v. Rainer BENDEL, Münster 2004, 157.

49 Im St. Heinrichsblatt 54, 1.10.1939, erschien ein »Gemeinsames Wort der deutschen Bischöfe«, zitiert nach BREUER, Verordneter Wandel? (wie Anm. 13), 296.

50 So auch die Wertung bezüglich Bernings bei: RECKER, »Wem wollt ihr glauben?« (wie Anm. 10), 275.

51 Vgl. Kerrl an alle Kirchenbehörden, 30.9.1939, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 43), Bd. 4, 728 mit Anm. 1 und 2. Vgl. die Anordnung des Bischöflichen Ordinariats Berlin: Prange an alle Seelsorgsstationen im Bistum Berlin, 1.10.1939. Diözesanarchiv Berlin, 6/20; für Osnabrück vgl. RECKER, »Wem wollt ihr glauben?« (wie Anm. 10), 271f., 275.

52 Erklärung Bertrams, in: Bertram an Wienken, 15.9.1940, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 187.

53 Bertram an Hitler, 10.4.1944, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 43), Bd. 4, 349.

54 Vermerk der Reichskanzlei, 19.4.1944, in: ebd., 349 Anm. 2.

*helfen, der Deutschland jetzt ausgesetzt ist. Ich habe mit Freude davon Kenntnis genommen, daß Sie diese Eigenschaften auch weiterhin, soweit es Ihre Aufgabe ist, im deutschen Volke pflegen wollen*⁵⁵.

Kardinal Bertrams Harmoniemodell hatte seitens Bischof Preysings und auch Bischof Galens, die in den Jahren zuvor erfolglos Vorschläge zur Reform der Bischofskonferenz und ihres kirchenpolitischen Kurses eingebracht hatten, eine für diese Zeit deutliche Kritik erfahren⁵⁶. Preysing forderte das Abrücken von der Bertramschen Verhandlungs- und Eingabepolitik zugunsten der die Öffentlichkeit und Massenreaktionen nutzenden Kundgebungen und Initiativen. Inhaltlich gesehen kristallisierte sich als Leitwert im Gegensatz zur Bertramschen Harmonievorstellung Recht und Gerechtigkeit heraus. Konsequenterweise bedeutete dies, Verstöße gegen das Sittengesetz, d.h. letztlich auch Menschenrechtsverletzungen, anzuklagen.

Die Krise innerhalb des Episkopats hatte auf der Sitzung von 1940 ihren Höhepunkt im Eklat zwischen Bertram und Preysing erreicht⁵⁷. Die Ursache lag im jahrelang schwelenden Konflikt zwischen beiden Bischöfen, den Anlass bot Bertrams kirchenpolitischer Alleingang durch das Glückwunschtelegramm zu Hitlers Geburtstag im Namen der nicht konsultierten Amtsbrüder. Er entwickelte darin – wie in den bereits oben zitierten Erklärungen – seine Vorstellungen eines harmonischen Zusammenwirkens. Preysing wünschte hingegen auf der Konferenz eine kirchenpolitische Grundsatzdiskussion. Sie blieb aus, nachdem der tief verletzte Kardinal den Verhandlungsraum verlassen hatte. Preysing hatte lediglich sachlich klar ausgeführt: *Die eine Gruppe [der Bischöfe] meine, daß die katholische Kirche sich mit dem totalitären Staat abfinden könne und daß die vorhandenen Schwierigkeiten nicht notwendig mit diesem Staatsleben zusammenhängen und daher auch abgestellt werden könnten. Die andere Gruppe glaube, daß ein freundschaftliches, gedeihliches Zusammenleben zwischen dem totalitären Staat von heute und der katholischen Kirche unmöglich sei*⁵⁸.

Ein gemeinsamer Hirtenbrief wurde nach diesem für das Ordnungsgefüge Bertrams und der meisten seiner Mitbrüder unvorstellbaren Eklat nicht verfasst. Das war schon das zweite Jahr, nachdem auch 1939 kein gemeinsames Pastorale, sondern nur Erklärungen erschienen waren. Der Eklat leitete immerhin den Prozess ein, mit dem sich eine starke Minderheit unter den Bischöfen allmählich vom Kurs des Vorsitzenden löste, ja ihn auch nicht mehr als Führungspersonlichkeit anerkannte. Die Entwicklung wurde allerdings von außen angestoßen.

Die Hirtenworte von 1941 unter dem Einfluss des Ordensausschusses

Nachdem der im Spätherbst 1940 einsetzende Klostersturm⁵⁹ mit Beschlagnahmungen und Enteignungen von Klöstern sowie Vertreibung der Ordensleute ohne Protest der Bischöfe durchgeführt worden war, nahmen die Jesuiten Augustinus Rösch (1893–

55 Hitler an Bertram, 13.7.1944, in: ebd., 383f.

56 Eine Gegenüberstellung von Bertrams Harmonie- und Preysings Konfrontationsmodell und die besondere Position Faulhabers bietet: Antonia LEUGERS, Positionen der Bischöfe zum Nationalsozialismus und zur nationalsozialistischen Staatsautorität, in: *Katholische Schuld ?* (wie Anm. 48), 122–142.

57 Vgl. LEUGERS, *Gegen eine Mauer* (wie Anm. 6), 83–106.

58 Aufzeichnung Adolphs, 10.10.1940, in: Walter ADOLPH, *Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943*, Mainz 31982, 274.

59 Vgl. LEUGERS, *Gegen eine Mauer* (wie Anm. 6), 140–210.

1961)⁶⁰ und Lothar König (1906–1946)⁶¹, die Dominikaner Laurentius Siemer (1888–1956)⁶² und Odilo Braun (1899–1981)⁶³ sowie der Laie Georg Angermaier (1913–1945)⁶⁴ die Sache selbst in die Hand und entwickelten strategisch-konzeptionelle Überlegungen der Gegenwehr. Das Charakteristische dieser Gruppe⁶⁵ lag jedoch darin, dass es ihr nicht vordringlich um den Schutz der Interessen der Orden ging. Die Patres und Angermaier klagten die Wahrung der Grundsätze eines geordneten Rechtsstaates für alle Bürger ein und schickten sich an, damit Mitverantwortung für die Gesamtkirche und die Gesellschaft zu übernehmen. Durch die Konstituierung des »Ausschusses für Ordensangelegenheiten«⁶⁶ im Sommer 1941 schufen sie zusammen mit Bischof Preysing und dem Fuldaer Bischof Johannes Dietz (1939–1958)⁶⁷ ein handlungsfähiges Gremium, von dem die entscheidenden Anstöße für die paralyisierte Bischofskonferenz ausgingen.

Ein bemerkenswerter Erfolg seitens der Ausschussleute, die über Kontakte zu Militärs verfügten, lag darin, die Bischofskonferenz von 1941 von dem traditionellen Fuldaer Auguststermin in den Juni vorverlegen zu lassen, weil ein militärisches Großunternehmen zu erwarten sei. Allerdings konnte nicht der vorgeschlagene frühe Termin vor dem 15. Juni realisiert werden, woraus zu ersehen ist, dass in kirchlichen Kreisen der Angriff auf die Sowjetunion bis in die Terminplanung schon bekannt war! So fand die Konferenz erst vom 24. bis 26. Juni 1941 statt. Die Initiatoren des Ausschusses legten eine Denkschrift vor, in der wie bei Preysing ein Handeln gegen die Forderungen eines *totalen Staates*⁶⁸ verlangt wurde. Die Bischöfe wurden daran erinnert, dass sie einen Treueid geschworen hatten, der sie verpflichtete, Schaden vom deutschen Volk abzuwenden. Sie sollten sich gegen die *Tötung von Geisteskranken aus wirtschaftlichen Rücksichten* wenden, denn das sei *Mord*⁶⁹. Die Bischofskonferenz, die sich mit zahlreichen, mit dem Krieg zusammenhängenden seelsorgerischen Fragen befasste, verabschiedete ihren ersten gemeinsamen Hirtenbrief während des Zweiten Weltkriegs. Obgleich sich in diesem

60 Vgl. Lebensbild Rösch, in: ebd., 118–125. – Roman BLEISTEIN, Augustin Rösch. Leben im Widerstand. Biographie und Dokumente, Frankfurt a.M. 1998; vgl. die kritische Rezension dazu in: ZKG 111, 2000, 136–138.

61 Vgl. Lebensbild König, in: LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 130–134.

62 Vgl. Lebensbild Siemer, in: ebd., 114–118.

63 Vgl. Lebensbild Braun, in: ebd., 125–129. – Antonia LEUGERS, Dominikanerpater Odilo Braun (1899–1981) im Widerstand gegen die NS-Diktatur, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 67, 1999, 259–283. – DIES., Dominikanische Gestalten: Im Kampf gegen das Unrecht. Odilo Braun OP (18.11.1899–9.8.1981), in: Wort und Antwort 28, Oktober/Dezember 1987, Heft 4, 182–185.

64 Vgl. Antonia LEUGERS, Georg Angermaier 1913–1945. Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher, Frankfurt a.M. 21997; vgl. DIES., Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 134–136. – DIES., Dr. Georg Angermaier 1913–1945, Münsterschwarzach 1998. – DIES., Staatsaufbau- und Verfassungspläne Georg Angermaiers – Mitglied des Rösch-Kreises, in: Der Kreisauer Kreis. Zu den verfassungspolitischen Vorstellungen von Männern des Widerstandes um Helmuth James Graf von Moltke, hg. v. Ulrich KARPEN u. Andreas SCHOTT, Heidelberg 1996, 71–82. – DIES., Georg Angermaiers Europavorstellungen, in: Europas Zukunft – Vorstellungen des Kreisauer Kreises um Helmuth James Graf von Moltke, hg. v. Ulrich KARPEN, Heidelberg 2005, 65–72. – DIES., Georg Angermaier (1913–1945), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern 11, 2004, 108–123, 338.

65 Vgl. Gruppenprofil des Ordensausschusses: LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 136–140.

66 Vgl. ebd., 176–179.

67 Vgl. Lebensbild Bischof Dietz' in: ebd., 109–114.

68 Denkschrift Röschs, [ca. 20.6.1941], in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 400.

69 Entwurf einer Denkschrift des deutschen Episkopats, [vor 22.6.1941], in: ebd., 403.

Hirtenbrief schon Teilforderungen des Ordensausschusses abzeichneten, indem auf allgemeine Persönlichkeitsrechte abgehoben wurde, lässt doch die Einleitungspassage des von Bischof Berning entworfenen Pastorale⁷⁰ keinen Zweifel darüber, dass sich die Bischöfe nach dem Angriff auf die Sowjetunion bis in den Wortlaut hinein in eine kriegslegitimierende Position begaben: *In schwerster Zeit des Vaterlandes, das auf weiten Fronten einen Krieg von nie gekanntem Ausmaße zu führen hat, mahnen wir Euch zu treuer Pflichterfüllung, tapferem Ausharren, opferwilligem Arbeiten und Kämpfen im Dienste unseres Volkes. Wir senden einen Gruß dankbarer Liebe und innige Segenswünsche unseren Soldaten, Eueren Männern, Söhnen und Brüdern im Felde, die in heldenmütiger Tapferkeit unvergleichliche Leistungen vollführen und schwere Strapazen ertragen. Von Euch allen fordert der Krieg Anstrengungen und Opfer. Bei der Erfüllung der schweren Pflichten dieser Zeit, bei den harten Heimsuchungen, die im Gefolge des Krieges über Euch kommen, möge die trostvolle Gewißheit Euch stärken, daß Ihr damit nicht bloß dem Vaterlande dient, sondern zugleich dem heiligen Willen Gottes folgt, der alles Geschehen, auch das Schicksal der Völker und der einzelnen Menschen in seiner weisen Vorsehung lenkt. Auf ihn, den ewigen allmächtigen Gott, setzen wir unser Vertrauen, von ihm erleben wir Gottes Schutz und Segen für Volk und Vaterland*⁷¹. Im Gegensatz zu 1939 fehlte der *Führer* in der Reihung allerdings bezeichnenderweise⁷². In der Denkschrift, die Bertram redaktionell überarbeitete, blieb eine deutliche Kritik dennoch aus. Bertram forderte weiterhin, als könne es dies mit dem NS-Staat geben, ein *wahrhaft friedliches und harmonisches Verhältnis und Zusammenwirken zwischen Kirche und Staat*⁷³.

Kirchenhistorisch bedeutsam ist es, dass der Ordensausschuss im Herbst 1941 einen Hirtenbrief⁷⁴ ausarbeitete, der erstmals über kirchliche Eigeninteressen hinaus einen vom Juristen und Staatswissenschaftler Angermaier stammenden menschenrechtlichen Teil enthielt und die Gewaltmaßnahmen des Regimes anklagte. Die Bischöfe sollten den Hirtenbrief am 1. Adventsonntag verlesen. Dies hätte während der in aller Öffentlichkeit stattfindenden Deportationen der Juden tatsächlich, wie der Ausschuss damals schon erläuterte, eines Tages von *gewaltiger historischer Bedeutung* gewesen sein können. Der Ausschuss begründete den Schritt: *Auch der nichtchristliche Teil in Deutschland, der unter der Last der Rechtlosigkeit und seiner eigenen Ohnmacht gegenüber Unrecht und Gewalt leidet, erwartet Hilfe und Verteidigung der allgemein menschlichen Rechte durch den deutschen Episkopat. Das Volk erwarte Klärung in schwersten Gewissensfragen. Andernfalls komme es zu einer Vergrößerung der ohnehin da und dort schon bestehenden Vertrauenskrise des katholischen Volkes zur kirchlichen Führung*⁷⁵. Die Bischöfe sollten die Sammellager der Gestapo als *schreiendes Unrecht* anprangern und sich *gegen diese unberechtigte Vernichtung der persönlichen Freiheit* verwahren. Es sei Tatsache, dass keiner in Deutschland seines Lebens sicher sei. *Niemand kann die Gewaltmaßnahmen der Geheimen Staatspolizei überprüfen und niemand kann sie hindern, daß*

70 Vgl. RECKER, »Wem wollt ihr glauben?« (wie Anm. 10), 276f.

71 Hirtenwort des deutschen Episkopats, 26.6.1941, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 463.

72 Galen hingegen fügte den *Führer* noch an: Predigt Galens, 3.8.1941, Predigt Galens, 1.2.1942, in: LÖFFLER, Bischof Clemens August Graf von Galen (wie Anm. 10), Bd. 2, 883 u. 936.

73 Denkschrift des deutschen Episkopats an die Reichsregierung, 12.7.1941, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 479.

74 Vgl. LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 241–258.

75 Gründe für die Notwendigkeit des Hirtenworts, [15.11.1941], in: VOLK, Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 8), Bd. 2, 837f.

sie tötet, wen sie töten will⁷⁶. Ausdrücklich wurde der Vorwurf, die Bischöfe würden im Krieg dem Volk in den Rücken fallen, d.h. eine Art »Dolchstoß«⁷⁷, entkräftet. Auffällig bleibt, dass auch dieser Hirtenbrief nicht um eine patriotische Würdigung herum kam, doch wurde eine fast neutrale Sprache – im Unterschied zum gemeinsamen Hirtenwort vom Sommer 1941 – benutzt: *Wir stehen in Stunden größter Entscheidung. An der Front werden des Reiches und der Staaten Geschicke geschmiedet. Wir begleiten unsere Soldaten auf ihren schweren Wegen mit unseren Gebeten. Wir gedenken in dankbarer Liebe der Toten, die für unser Volk das Leben hingegeben haben. Unsere Sorge und Hilfsbereitschaft gilt den Verwundeten. Wir nehmen innigen Anteil an der Trauer derer, denen der Krieg das schwerste Opfer abgefordert hat*⁷⁸. Diese Formulierung dürfte nach Form und Inhalt das darstellen, was an deutlicher Distanz der Bischöfe zum verbrecherischen Krieg und an notwendiger Nähe der Hirten in ihrer pastoralen Sorge für die Gläubigen gemäß der bischöflichen Amtsauffassung ausgedrückt werden musste.

Der Hirtenbrief wurde nicht verlesen, da sich eine Teilkonferenz im November 1941 vom Einreichen einer Denkschrift in der Reichskanzlei zusammen mit evangelischen Kirchenvertretern eine größere Wirkung versprach⁷⁹. Die Denkschrift machte im Wortlaut gegenüber den Regierenden – obgleich sie die Rechtsverletzungen zur Sprache brachte – dennoch wieder Konzessionen. Nochmals, obgleich der Novemberhirtenbrief dies nicht explizit tat, erinnerten die Bischöfe daran, die Gläubigen schon im Sommer zu treuer Pflichterfüllung aufgerufen zu haben, und sie fügten hinzu: *Mit Genugtuung verfolgen wir den Kampf gegen die Macht des Bolschewismus, vor dem wir deutschen Bischöfe in zahlreichen Hirtenbriefen vom Jahre 1921 bis 1936 die Katholiken Deutschlands gewarnt und zur Wachsamkeit aufgefordert haben, wie es der Reichsregierung bekannt ist*⁸⁰. Auch die besondere Anempfehlung der stärkeren Kampfkraft der gläubigen Soldaten wurde wiederum nicht unerwähnt gelassen, womit *die Soldaten, die zum großen Teil im christlichen Glauben die Kraft zu heldenhaften Kämpfen und opferstarkem Aushalten finden*⁸¹, gemeint waren. Die Denkschrift blieb ohne Antwort, wie es die Ausschussmitglieder schon vorausgesehen hatten. Doch mit dem Entwurf des Ausschusses war eine Wendung hin zu einer Diskussion um die Amtspflicht der Bischöfe angesichts der Menschenrechtsverletzungen eröffnet worden.

Die Hirtenworte von 1942

Im Frühjahr 1942 kam es zur Verlesung von am Novemberhirtenbrief orientierten Hirtenworten⁸² der westdeutschen und einiger bayerischer Bischöfe sowie des Mainzer Bischofs Albert Stohr (1935–1961). Sie griffen zwar wiederum die Belobigung der beson-

76 Entwurf IV des Novemberhirtenbriefs: Katholisches deutsches Volk! Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten München. Dieser Entwurf stammt von Angermaier: Vgl. den Nachweis in: LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 483. Vgl. damit die Endfassung: Entwurf eines gemeinsamen Hirtenworts, [15.11.1941], in: VOLK, Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 8), Bd. 2, 833f.

77 Vgl. Entwurf eines gemeinsamen Hirtenworts, [15.11.1941], in: ebd., 835.

78 Ebd., 827.

79 Vgl. LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 258–260.

80 Denkschrift des deutschen Episkopats an die Reichsregierung, 10.12.1941, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 651.

81 Ebd., 657.

82 Vgl. LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 261–274.

deren Verankerung des heldenhaften Kämpfens der gläubigen Soldaten auf und verlangten einen Burgfrieden gegenüber der Kirche während des Krieges, doch fehlten die eigentlichen Kriegspassagen. Bertram hatte *staatsrechtliche Bedenken*⁸³ gegen den Hirtenbrief und sprach sich gegen diese Aktion aus. Die Verlautbarungen enthielten nämlich ein deutliches Bekenntnis zu den *allgemein-menschlichen, gottverliebten Rechten des Menschen*⁸⁴. In seinem Passionshirtenbrief vom März 1942 rang sich Faulhaber durch – gestützt auf die Initiative des Ordensausschusses, die er im Novemberhirtenbrief von 1941 schon mitgetragen hatte und die er später 1943 im Dekalog-Hirtenbrief wiederum aufgriff⁸⁵ – auch öffentlich zu proklamieren: *Ein Bischof hat aber nicht nur für die religiösen kirchlichen Rechte in der Volksgemeinschaft einzutreten, sondern auch für die gottverliebten Menschenrechte. Ohne Achtung für diese Menschenrechte muß die ganze Kultur zusammenbrechen*⁸⁶. Pius XII. hatte Anfang 1942 *erleuchtete und mutige Bischofsworte, die höchst wirksam, ja einfachhin notwendig seien, um die sittliche Widerstandskraft der Gläubigen aufrecht zu erhalten* im Schreiben an Faulhaber ausdrücklich gelobt. Auch wenn Kundgebungen der Bischöfe *scharfe Maßnahmen von der Gegenseite auslösen, unter denen andere selbst mehr zu leiden haben als die Bischöfe*, so ergäbe sich, *dass trotz allem der Schaden in keinem Verhältnis steht zu dem Guten, das päpstliche und bischöfliche Rufe gestiftet haben und stiften. Es darf ja auch nicht übersehen werden, daß, so viel von den sichtbaren Einrichtungen und Gütern der Kirche der Gewalt zum Opfer fallen mag, eines immer erhalten bleiben muß: das unbedingte Vertrauen der Gläubigen in die apostolische Geradheit und Unbeirrbarkeit der kirchlichen Führung*⁸⁷. Faulhaber ging noch einen Schritt weiter: nicht nur in der Verkündigung setzte er sich für die *gottverliebten Menschenrechte* ein. Er gehörte neben den Bischöfen Preysing und Dietz zu jenen wenigen aus dem Episkopat, die die Beschlusstexte des »Kreisauer Kreises« über die Zeit nach dem Sturz Hitlers erhielten und die mit den Widerstandsbeteiligten sprachen. Helmuth James Graf von Moltke (1907–1945) besuchte Faulhaber in München.⁸⁸ Damit zählte Faulhaber zu jenen, die konspirative Kreise gegen den Staat unterstützten. Der Hirtenbrief, der von Bertram nicht gebilligt worden sei, habe *in seinen Ausführungen und seiner Schärfe alle bisherigen Hirtenbriefe des deutschen Episkopats*⁸⁹ übertroffen, so das Urteil des Sicherheitsdienstes.

Nach dem gescheiterten Novemberhirtenbrief und der zersplitterten Frühjahrshirtenbriefaktion war es das Bestreben der Bischofskonferenz von 1942, nach außen hin Einigkeit in einem gemeinsamen Hirtenbrief zu demonstrieren. Die Konferenzthemen

83 Bertram an Berning, 3.3.1942, in: VOLK, Akten Kardinal Michael von Faulhabers (wie Anm. 8), Bd. 2, 877 Anm. 2.

84 Hirtenwort des deutschen Episkopats, 22.3.1942, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 702; Kurzfassung der westdeutschen Bischöfe, 20.3.1942, in: ebd., 707; Hirtenwort Faulhabers, 22.3.1942, in: Johann NEUHÄUSLER, Kreuz und Hakenkreuz, Bd. 2, München 21946, 147.

85 Vgl. LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 252, 257, 278f., 281.

86 Hirtenbrief Faulhabers, 22.3.1942, in: NEUHÄUSLER, Kreuz (wie Anm. 84), 147. Gegen Gerhard Besiers Auffassung, erst heute werde nach modernen, humanitär-menschenrechtlichen Aspekten die damalige Zeit beurteilt. Vgl. dazu: LEUGERS, Die deutschen Bischöfe (wie Anm. 7), 35 mit Anm. 12.

87 Pius XII. an Faulhaber, 2.2.1942, in: Die Briefe Pius' XII. an die Deutschen Bischöfe 1939–1944, hg. v. Burkhart SCHNEIDER in Zusammenarbeit mit Pierre BLET u. Angelo MARTINI, Mainz 1966, 160.

88 Vgl. LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 226. – DIES., Deutscher Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Neue Politische Literatur 47, 2002/ 2, 249–276, hier: 257.

89 Chef der Sicherheitspolizei und des SD an Ribbentrop, 21.7.1942. Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes [= PAAA], Inland I-D19/5.

waren wiederum angefüllt mit seelsorgerischen Aufgaben während der Kriegszeit, doch auch mit detaillierten Informationen Erzbischof Gröbers über massenhafte Judenmorde⁹⁰. Davon aber finden wir nichts im Hirtenbrief. Mit einer Andeutung, Fragen und brennende Sorgen würden die Bischöfe an zuständiger Stelle vorbringen, signalisierten sie zumindest, dass sie mehr wahrnahmen, als sie aussprachen. Dies betraf, wie die Denkschrift vom Dezember 1942 ausweist, vor allem die religiöse Situation in den, wie es neutralisierend hieß, neu zu Deutschland gekommenen Gebieten, in Elsaß-Lothringen, Luxemburg, in der Krain, im Warthegau⁹¹. Im Hirtenbrief wurden wiederum Helldenmut und Ausdauer, Tapferkeit und Treue der Soldaten bedacht, insbesondere jener, *die ihr Leben für Volk und Vaterland zum Opfer brachten*⁹². Nur Bischof Preysing, der durch seine Kontakte zum Kreisauer Kreis um Graf Moltke Informationen über Kriegsverbrechen und Geislerschießungen erhalten hatte, hatte den verhaltenen Mut, diese wenigstens anzudeuten in seinem Hirtenbrief vom Dezember 1942, indem er schrieb, *daß das Leben der unschuldigen Einzelperson, ob des ungeborenen Kindes, ob des altersschwachen Greises, heilig ist, und daß nicht Unschuldige mit Schuldigen oder an Stelle Schuldiger gestraft werden dürfen. Einen Menschen zu töten ist nur erlaubt zur Bestrafung der Verbrechen durch die Obrigkeit, zur Verteidigung des Vaterlandes oder in gerechter Notwehr*⁹³. Die Zurückhaltung des gewissenhaften Preysing zeigt, welcher Tabubereich mit dieser öffentlichen Erwähnung von Verbrechenmöglichkeiten, denn er konkretisierte sie auch nicht als Verbrechen der Deutschen, angeschnitten war⁹⁴.

Einer starken Minderheit im Episkopat mit Unterstützung durch Pius XII. stand die Notwendigkeit eines pflichtmäßigen Einsatzes für die Menschenrechte immer deutlicher vor Augen. Die brutalen Deportationen vom Frühjahr 1943 führten zu neuen Initiativen aus dem Ordensausschuss und seitens der Geschäftsführerin des *Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin*, Margarete Sommer (1893–1965)⁹⁵, die mit der Betreuung von Katholiken jüdischer Herkunft betraut war⁹⁶. Sommer war schon bald nach der Wannsee-Konferenz vom 20. Januar 1942, wie Jana Leichsenring nachgewiesen hat, vertraulich das dort Besprochene mitgeteilt worden⁹⁷. Sie gab sich also keinen Illusionen

90 Aufzeichnungen Sebastians von der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, 18.–20.8.1942, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 907: *Kampf gegen Polen und Juden: 700000 Polen sind umgelegt, 60000 deportiert*.

91 Denkschrift des deutschen Episkopats an die Reichsregierung, 18.12.1942, in: ebd., 968.

92 Hirtenwort des deutschen Episkopats, 19.8.1942, in: ebd., 913.

93 Hirtenbrief Preysing, 13.12.1942, in: Dokumente aus dem Kampf der katholischen Kirche im Bistum Berlin gegen den Nationalsozialismus, hg. v. Bischöflichen Ordinariat Berlin, Berlin 1946, 115.

94 Das Reichssicherheitshauptamt notierte, hier fälschlicherweise als Predigt zu Neujahr 1943 benannt: Preysing verurteile *die Praxis der Geislerschießungen* und nehme *Juden und nichtarische Völker in Schutz*. Bericht Kipa, 11.2.1943. PAAA, Inland I–D, 22/2 Kirche Allgemein.

95 Vgl. Antonia LEUGERS, Widerstand oder pastorale Fürsorge katholischer Frauen im Dritten Reich? Das Beispiel Dr. Margarete Sommer (1893–1965), in: Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN u.a., Stuttgart 1995, 161–188. – DIES., Sommer, Margarete, in: LThK³ 9, 2000, 717. – DIES., Der Protest in der Rosenstraße 1943 und die Kirchen, in: Berlin, Rosenstraße 2–4: Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943, hg. v. DIES., Annweiler 2005, 47–80.

96 Zu den Hilfsstellen in Berlin, Freiburg, Beuthen und Wien vgl. Jana LEICHSENRING, Gabriele Gräfin Magnis – Sonderbeauftragte Kardinal Bertrams für die Betreuung der katholischen »Nichtarier« Oberschlesiens: Auftrag – Grenzüberschreitung – Widerstand?, Stuttgart 2000, 75–96.

97 Jana LEICHSENRING, Wurde der Protest in der Rosenstraße Ende Februar/Anfang März 1943 organisiert?, in: Berlin, Rosenstraße (wie Anm. 95), 91–97.

über die Absichten des Regimes hin. Bischof Berning notierte kurz darauf nach einem Gespräch mit Sommer: *Es besteht wohl der Plan, die Juden ganz auszuwrotten*⁹⁸. Hinsichtlich der Zustände in den deutschen Konzentrationslagern und den Vernichtungslagern sorgten insbesondere der Ordensausschuss und Sommer für eine präzise und kontinuierliche Information der Bischofskonferenz und des Papstes. Das Wissen um die Verbrechen konnte somit kaum größer sein⁹⁹. Papst Pius XII. lobte ebenso wie bei Faulhaber, so auch bei Preysing *erleuchtete und mutige Bischofsworte*, selbst wenn sie *scharfe Maßnahmen von der Gegenseite auslösen, unter denen andere selbst mehr zu leiden haben als die Bischöfe*. Wenn die Bischöfe der Regierung gegenüber für Schutzlose und Vergewaltigte einträten, *gleichviel ob die Betroffenen Kinder der Kirche oder Außenstehende sind*, würden sie vor der Weltöffentlichkeit Achtung genießen¹⁰⁰. Das war ein deutlicher Wink gegen einen möglichen »Dolchstoß«-Vorwurf.

Der Dekalog-Hirtenbrief von 1943

Unter den Augen der deutschen Öffentlichkeit ereigneten sich die Rechtsverletzungen des Regimes. Der Hildesheimer Bischof Machens berichtete Bertram betroffen von der Abholung *katholische[r] Zigeunerkinde[r]*, wodurch *Gottes- und Menschenrechte* missachtet würden. Die Bischöfe seien doch aber *von Gott zu Schützern der Bedrängten bestellt*¹⁰¹. Bertram schlug nun einen Hirtenbrief zum Dekalog als *zeitgemäß*¹⁰² vor. Die westdeutsche Bischofskonferenz der Kölner und Paderborner Kirchenprovinzen, zu der sich als Gäste seit 1941 Preysing und Stohr einfanden, übernahm die Vorbereitung dieses Dekalog-Hirtenbriefes¹⁰³, der auf einen Entwurf des Münsteraner Professors für Moralthologie, Peter Tischleder (1891–1947), und des Dompropstes Adolf Donders (1877–1944) zurückging. Wie Stohr zählten Donders und Tischleder zu Teilnehmern der Fuldaer Aussprachekonferenz für Männerseelsorge¹⁰⁴ unter dem Protektorat Bischof Dietz', auf der Jesuitenpater Alfred Delp (1907–1945) 1941 das *kirchliche Hirtenamt im Kreuzfeuer der Fragen und der Kritik*¹⁰⁵ stehend beschrieben hatte. Tischleders Beteiligung ist insofern bedeutend, als er sich schon während der Weimarer Republik in seiner Staats- und Gesellschaftslehre zur Bejahung der Demokratie geöffnet hatte. Für ihn

98 Aufzeichnung Bernings, 5.2.1942, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 675 Anm. 1.

99 Informationen aus dem KZ Dachau, Ermordung von Juden, Sinti und Roma: LEUGERS, *Gegen eine Mauer* (wie Anm. 6), 212–222. – DIES., *Widerstand* (wie Anm. 95), 171–186. – DIES., *Quellenfund zum Konzentrationslager Dachau*, in: *Geschichte quer*, 1995, Heft 4, 44f. – Berlin, Rosenstraße (wie Anm. 95).

100 Pius XII. an Preysing, 30.4.1943, in: SCHNEIDER, *Briefe Pius' XII.* (wie Anm. 87), 239–241.

101 Machens an Bertram, 6.3.1943, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 20), Bd. 6, 39.

102 Bertram an Machens, 10.3.1943, in: ebd., 40.

103 Vgl. LEUGERS, *Gegen eine Mauer* (wie Anm. 6), 274–293. Eine vom Forschungsstand unberührte Darstellung bietet: Norbert TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887–1978)*. Bd. 1: *Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland*, Paderborn u.a. 2003, 95–97.

104 Vgl. zur Bedeutung der Männertagungen für den Widerstand: Antonia LEUGERS, »Martyrer der Gewissensüberzeugung«. Die Bedeutung der Kirchlichen Hauptstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit Fulda (1941–1944), in: *Martyrium im 20. Jahrhundert*, hg. v. Hans MAIER u. Carsten NICOLAISEN, Annweiler 2004, 123–137.

105 Alfred DELP, *Vertrauen zur Kirche*, 22.10.1941, in: Alfred DELP, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hg. v. Roman BLEISTEIN, Frankfurt a.M. 1982, 278.

stellte der *totale, autoritäre* Staat eine Gefahr dar. Tischleder vertrat nicht nur das Recht zum passiven Widerstand, sondern auch zum aktiven Widerstand im Falle eines legitimen, aber ungerechten Herrschers. Aufgrund der persönlichen Gewissensentscheidung müsse sich der Einzelne unsittlichen und ungerechten Gesetzen und Befehlen der staatlichen Gewalt widersetzen¹⁰⁶. Im Redaktionskomitee für den Hirtenbrief waren dann die Bischöfe Dietz, Stohr, Galen und der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger (1941–1973) vertreten, der nach Aussagen Delps jedoch schwankend geworden sei. Dietz, Stohr und Donders baten Rösch und König, mit dem Münchner Kardinal Faulhaber zu sprechen, um die Verabschiedung dieses Hirtenbriefs von der Bischofskonferenz zu sichern. Der Entwurf war bis in die Widerstandskreise hinein schon zuvor bekannt¹⁰⁷. So hatte der evangelische Christ Moltke mit Bischof Preysing den Text beraten. Der Kreisauer Kreis legte im August 1943 seine »Grundsätze für die Neuordnung« nach Hitlers Sturz vor. Der militärische Widerstand plante neuerlich einen Staatsstreich, worüber die Kreisauer informiert waren. Ein Pastorale der Qualität des Dekalog-Hirtenbriefs sollte die von den Widerstandskreisen gewünschte Funktion haben, *dispositiv zur Herausbildung der neuen Ordnung*¹⁰⁸ zu arbeiten.

Bertram jedoch meinte, der Hirtenbrief stelle *eine Abrechnung mit Regierung und Partei* dar, die *viel böses Blut verursachen und unserer Kirche nicht nützen würde*¹⁰⁹. Er wünschte ein *Hirtenwort der Teilnahme und Weisung an das Volk*, das *zeitgemäß und unpolitisch*¹¹⁰ sein sollte. Daher beauftragte er den gleichgesinnten Regensburger Bischof Michael Buchberger (1928–1961) mit einem Gegenentwurf. Buchbergers Entwurf wurde tatsächlich angenommen, doch hatte Bertram – der seit 1942 nicht mehr nach Fulda zur Konferenz reiste – nicht damit rechnen können, dass auch der Dekalog-Hirtenbrief zur Verlesung kommen sollte. Im Entwurf Buchbergers wurde die Rettung des Vaterlandes vor dem Bolschewismus durch die *Krieger* gelobt und die Fliegerangriffe der Alliierten als *Verbrechen an Unschuldigen* gebrandmarkt¹¹¹. Ein Entwurf aus Köln widmete dieser *barbarische[n] Art der Kriegsführung* der Alliierten ebenfalls sein Augenmerk und lobte die *großartigen Erfolge der ersten Kriegsjahre* der deutschen Soldaten. Bei allem Wissen, das innerhalb der Konferenz über die deutsche Kriegsführung herrschte, waren beide Entwürfe höchst tendenziös, obgleich auch der Kölner Entwurf Passagen enthielt zu Menschenrechtsverletzungen. Der Krieg der deutschen Wehrmacht wurde als teilbar in Gut und Böse wahrgenommen¹¹². Aus beiden Entwürfen wurde ein Hirtenbrief zu-

106 Vgl. Lydia BENDEL-MAIDL, Thomanische Staatslehre – Barriere oder Hilfe in einem totalitären Staat? Ausgewählte Themen aus Peter Tischleders katholischer Staats- und Gesellschaftslehre, in: Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939–1989, hg. v. Hans-Jürgen KARP u. Joachim KÖHLER, Köln u.a. 2001, 41–73. – Ludwig BERG, Peter Tischleders Auffassung von den Menschenrechten, in: AMRhKG 14, 1962, 387–407; vgl. zur Diskussion der Gewissensentscheidung auf den Männertagungen: LEUGERS, Martyrer (wie Anm. 104), 131–133.

107 Vgl. zu den Widerstandsverbindungen des Ordensausschusses: LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 222–240.

108 Unterlage für die Augustbesprechungen. Was kann von der Kirche erwartet werden? 2.8.1943. Überarbeitung Königs, in: Dossier: Kreisauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus, hg. v. Roman BLEISTEIN, Frankfurt a.M. 1987, 193.

109 Bertram an Buchberger, 17.7.1943. BZAR, NL Buchberger Kasten 61.

110 Stellungnahme Bertrams, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 20), Bd. 6, 136 Anm. 9.

111 Buchbergers Entwurf eines Hirtenworts, [vor 9.8.1943], in: ebd., 173f.

112 Kölner Entwurf eines Hirtenworts, [vor 17.8.1943], in: ebd., 175.

sammengestellt, dem der Bolschewismusabsatz fehlte und dem die Funktion des Trostes für die von Fliegerangriffen getroffene Bevölkerung zukam¹¹³.

Pius XII. schrieb Preysing, er habe den Dekalog-Hirtenbrief *mit großer Genugtuung*¹¹⁴ gelesen, der nach dem Trostbrief an zwei Sonntagen verlesen worden war. Erstmals wurde von den Kanzeln des Deutschen Reiches vom Gesamtepiskopat angeklagt: *Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: An schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- oder Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung. Auch die Obrigkeit kann und darf nur wirklich todeswürdige Verbrechen mit dem Tode bestrafen*¹¹⁵. Das Bemerkenswerte dieses Hirtenbriefes liegt in der Verknüpfung der Zehn Gebote mit den Menschenrechten. *Alles, was wir mit Berufung auf die zehn Gebote Gottes fordern, ist die Wahrung der Gottesrechte und der in ihnen wurzelnden Menschenrechte im öffentlichen Leben der Völker*¹¹⁶, so die Bischöfe. Das war mehr als je zuvor gesagt worden war, doch es war auch eigentlich mehr eine Andeutung denn eine Konkretion. Zudem – manche Bischöfe wie Faulhaber ließen dies aber auch weg¹¹⁷ – mochten die Bischöfe nicht verzichten auf die Konzession der Anerkennung der Soldaten. So hieß es wiederum – entgegen dem Tischleder/Donders Entwurf – nach der Überarbeitung durch Galen in der Einleitung: *In der Stunde tiefster Sorge und Bedrängnis unseres Volkes und Vaterlandes richten wir unterzeichneten Oberhirten der katholischen Kirche in Deutschland unser aufmunterndes und segnendes Wort an Euch alle. Wir gedenken der tapferen Soldaten auf allen Fronten und in den Lazaretten und danken ihnen im Namen des ganzen Volkes für den hohen Mut und die immer gleiche Kraft, die sie alle aufbringen, um uns mit einem starken Wall gegen die Feinde zu umgeben. Wir gedenken im Gebete voll Dankbarkeit der toten Helden, die ihr Leben hingaben für die Brüder, und damit zeigten, daß sie in ihrem Herzen die größte Liebe hatten: ›Deutschland muß leben, auch wenn wir sterben müßten‹¹¹⁸. Wir gedenken der Gefangenen und vielen Vermißten, und auch ihrer sorgenvollen Angehörigen. Wir gedenken tiefbewegt jener zahlreichen Opfer der von der Gewalt des Krieges zerstörten Städte, der unermesslichen Leiden, die deren Bewohner ausgehalten und die so viele mit ihrem Tode vollendet haben. Der Herr über Leben und Tod schenke ihnen allen die ewige Ruhe, den ewigen Frieden, das ewige Licht im Lande der Lebendigen. Wir gedenken aller jener, die unter der Trennung der Familien durch Kriegseinsatz leiden, jener, die bei der Zerstörung der Heimat durch den Bombenkrieg heimatlos, obdachlos, besitzlos geworden sind, jener, die nun wegen der Bedrohung auf der Flucht sind, die Heimat verlassen mußten, auch die Heimat-Pfarrei, ja die Diözese. Wir ermah-*

113 Hirtenwort des deutschen Episkopats (I), 19.8.1943, in: ebd., Nr. 871/II.

114 Pius XII. an Preysing, 21.3.1944, in: SCHNEIDER, Briefe Pius' XII. (wie Anm. 87), 293.

115 Hirtenwort des deutschen Episkopats (II), 19.8.1943, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 20), Bd. 6, 201.

116 Ebd., 204.

117 Der gedruckte Text ist tatsächlich die gekürzte Fassung Faulhabers: Hirtenwort des deutschen Episkopats (II) 19.8.1943, in: ebd., Nr. 872/II. Der Beschlusstext aus Fulda hingegen: Gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über die zehn Gebote als Lebensgesetz der Völker, 19.8.1943. BAF, 006–01 Fasz. 30. Druck: Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats. Gemeinsame Hirtenbriefe und Denkschriften, hg. v. Konrad HOFMANN, Freiburg i.Br. 1946, 75–84 (leicht fehlerhaft).

118 Zitat von Heinrich Lersch, vgl. Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn u.a. 1992, 145f.

nen Euch alle, vielgeliebte Diözesanen, diese heimatlos Gewordenen als Brüder Christi liebevoll aufzunehmen. Wir ermahnen die Geflüchteten, sich dankbar zu erweisen. Wir selbst begrüßen sie herzlich und erwarten von unseren Priestern, daß sie sich getreulich der Fremden annehmen. Wenn diese auch vieles draußen entbehren müssen, sie haben doch ein Heimatrecht in unseren Kirchen und allen Anspruch auf Wahrheit und Gnade¹¹⁹. Der Sicherheitsdienst hielt in seinem Bericht fest, die Einleitung des Hirtenbriefes habe ein volles Bekenntnis zum Kampf des Reiches dargestellt und sei geeignet, unter den katholischen Volksgenossen einen erheblichen Stimmungsauftrieb zu erzielen. Doch werde die positive Wirkung durch die geschickt religiös fundierten Spitzen gegen staatliche Maßnahmen wieder aufgehoben. Das Hirtenschreiben sei ein Zeichen für die Verschiedenheit der Auffassung der Bischöfe in ihrer Stellung zum nationalsozialistischen Staat¹²⁰.

Fazit

Die Diskussion innerhalb des deutschen Episkopats, im Zweiten Weltkrieg pflichtmäßig auch für die Wahrung der Menschenrechte eintreten zu müssen, setzte 1941 ein und fand 1943 im gemeinsamen Dekalog-Hirtenbrief erst- und zugleich letztmals vor dem Kriegsende ihren Niederschlag. Papst Pius XII. ermutigte die Bischöfe zu diesem Einsatz und stützte sie durch eigene Verlautbarungen, so durch die Weihnachtsbotschaft von 1942¹²¹. Den weitergehenden Wünschen, insbesondere Bischof Preysings, der Papst möge öffentlich gegen die Judenverfolgung protestieren, entsprach Pius XII. nicht¹²². Er schwieg. Die Entwicklung innerhalb der Bischofskonferenz kam für Kardinal Bertram, ganz ein Mann des alten Denkens¹²³, zu spät. Er konnte in diesen innerkirchlichen Lernprozess nicht mehr einbezogen werden. Bertram fürchtete die Vernichtung der katholischen Kirche in Deutschland und die Zurückdrängung in ein trostloses geistiges Ghetto¹²⁴. Er litt unter seiner letzten Verantwortung für die Bewahrung der Kirche.

Überdeutlich ist, dass Pius XII. ein anderes Handlungsmodell im Episkopat stützte: das in seiner analytischen Schärfe klare Konfrontationsmodell Preysings im Ausschuss für Ordensangelegenheiten. Da Pius XII. trotz allem die Gegenspieler dieser Richtung, zuallererst Kardinal Bertram, um der Einheit des Episkopats willen nicht rügte, blieb der Erfolg der Preysing'schen Richtung zunächst dem Kräftespiel innerhalb der Bischofskonferenz überlassen. Eine Veränderung ergab sich erst 1941, als vier Ordensleute und ein Laie die Konferenzarbeit mit strategisch-konzeptionellen Überlegungen und konkreten Ausarbeitungen von Denkschriften und Hirtenbriefen für den Gesamtepiskopat – ein Novum – aus der Paralyse nach dem Eklat zwischen Preysing und Bertram im Sommer 1940 herausbrachten und einzelne Bischöfe sogar in Kontakt mit Widerstandskreisen führten. Das Konfrontationsmodell verwarf die Überzeugung, Reichskanzler Hitler sei eine von Gott gesetzte Obrigkeit, der Gehorsam zu leisten sei. Der

119 Hirtenbrief der deutschen Bischöfe, August 1943, in: Zeugnis und Kampf (wie Anm. 117), 75.

120 SD-Berichte zu Inlandsfragen, 20.9.1943, in: Meldungen aus dem Reich (wie Anm. 33), Bd. 15, 5784, 5790.

121 Vgl. LEUGERS, Gegen eine Mauer (wie Anm. 6), 271f.

122 Vgl. ebd., 218.

123 Aufzeichnung Angermaiers, 11.10.1942, in: LEUGERS, Angermaier (wie Anm. 64), 225f.

124 Bertram an Jaeger, 8.8.1942, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 1), Bd. 5, 832 Anm. 2.

nationalsozialistische Staat wurde als totaler Staat, der kein Rechtsstaat mehr war, abqualifiziert.

Im Dekalog-Hirtenbrief von 1943 wurden schließlich individuell und gesellschaftlich relevante Rechtspositionen, die es gegen die Diktatur zu verteidigen galt, als in den *Kronrechten Gottes* wurzelnde Menschenrechte beschrieben. Ihre Verteidigung wurde als Amtspflicht der Bischöfe, nicht als Politik, gewertet. Das war eine direkte Entgegensetzung zu Bertrams Harmoniemodell mit seiner Vorstellung nach zeitgemäßen und unpolitischen, rein pastoralen Schreiben und der Einengung der auf Kirche und Seelsorge bezogenen bischöflichen Pflicht. Im Entwurf des Dekalog-Hirtenbriefs hieß es mit Bestimmtheit: *Wir deutschen Bischöfe könnten nicht vor Gott, vor der Geschichte, sowie vor unserem Gewissen bestehen, wenn wir bei klarer Erkenntnis der Wurzel aller Übel, unter denen die Menschheit leidet, schweigen würden, anstatt die Völker aufzurufen, daß sie heimkehren zu den Geboten des Herrn*¹²⁵. Der Dekalog-Hirtenbrief stellte einen späten ersten und zugleich letzten gemeinsamen Schritt des deutschen Episkopats dar, die benannten Amtspflichten zu erfüllen. Die Maßstäbe zur Beurteilung des Verhaltens der Bischöfe während des »Dritten Reichs« haben die Oberhirten und der Papst damals explizit gesetzt¹²⁶. Faulhaber hat es in seiner klaren Erkenntnis des Geforderten wohl am drastischsten formuliert, dass die *Bischöfe nicht durch Schweigen zu Verrätern ihres heiligen Amtes* werden dürften¹²⁷. Doch aus einem Schatten konnten auch die Bischöfe – und letztlich ebenso der Ordensausschuss – nie heraus finden: Der Krieg, obgleich im Ansatz als ungerechter Angriffskrieg, so von Preysing erkannt, wurde zunächst im Herbst 1939 als Faktum und als eine Herausforderung des seelsorgerischen Aktivismus, im Verlaufe der unvorstellbaren Ausweitung zum Weltkrieg schließlich nur noch als Fatum hingenommen. Die im letzten gemeinsamen Hirtenbrief noch 1943 trotz der Reihung der Menschenrechtsverletzungen eingefügte Lobrede auf den guten Krieg, den die tapferen Soldaten führten, ist ein Symptom dafür, dass der Weg zur Erkenntnis des von Anfang bis zum Ende ungeteilt verbrecherischen deutschen Krieges verbaut blieb.

125 Kölner Entwurf eines Hirtenworts, 28.6.1943, in: VOLK, Akten deutscher Bischöfe (wie Anm. 20), Bd. 6, 185.

126 Die Erforschung und Analyse der relevanten Quellen und Literatur fehlen bei: Daniel Jonah GOLDHAGEN, *Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne*, Berlin 2002. – Konrad LÖW, *Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart*, Gräfelfing 2002. Löws Buch, das auffälligerweise u.a. in katholischen Kirchenzeitsungen empfohlen wird, ist gesättigt von antisemitischen Stereotypen. Vgl. meine Rezensionen des Buchs in den Zeitschriften: *Neue Politische Literatur*, Heft 2, 2004, 320–322. – Newsletter zur Geschichte und Wirkung des Holocaust. Informationen des Fritz Bauer Instituts Nr. 26, Herbst 2004, 67f. – *Gegen Vergessen Für Demokratie* 41, Juni 2004, 56f.

127 Faulhaber an Frick, 7.2.1934, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 1: 1933–1934, bearb. v. Bernhard STASIEWSKI, Mainz 1968, 537.

GERHARD BESIER

Die Haltung des Protestantismus zum Krieg in den 1930er, 40er und 50er Jahren

Es ist in der Literatur üblich, zwischen dem 1. August 1914 und dem 3. September 1939 scharf zu kontrastieren. Während das »Augusterlebnis« zu einer wahren Flut religiös-patriotischer Äußerungen und zu einer triumphalen Stimmungslage geführt habe, dominiere im September 1939 auch auf kirchlicher Seite eine eher ängstlich-depressive Atmosphäre. Als Begründung für diesen Wechsel werden weniger neue theologische Einsichten als das Faktum ins Feld geführt, dass das Ende des letzten Krieges erst zwanzig Jahre zurücklag und seine Realität im kollektiven Gedächtnis der Nation noch beklemmend präsent war.

Wenn man indes in die Reflexion mit einbezieht, dass der Protestantismus sich während der 1920er Jahre weit unversöhnlicher aufgespalten hatte als in der Wilhelminischen Ära, dann kann man noch weniger als zuvor von *dem* Protestantismus sprechen, sondern muss sich die einzelnen kirchlichen Subkulturen anschauen. Aus dieser Perspektive lassen sich dann Belege für ganz verschiedene Positionierungen finden. Eine Quantifizierung dürfte freilich außerordentlich schwer fallen, zumal sich nur noch »höchstens 10 %« durch »Wort und Sakrament« an ihre Kirche gebunden wussten¹. Ob die 42,6 Millionen Protestanten, 53,7 % der deutschen Bevölkerung, nach theologischen Kriterien tatsächlich noch einer Kirche angehörten, wäre ein spannendes ekklesiologisches Thema. Folgt man der in letzter Zeit von Richard Steigmann-Gall noch einmal prononciert vorgetragenen These, dass sich weite Teile des Protestantismus dem Nationalsozialismus öffneten und ein Synthesekonzept mit diesem verfolgten², dann wundert es nicht, wenn aus jenen Kreisen ein starkes religiöses Zustimmungspotential für den auch weltanschaulich begründeten Krieg der Nationalsozialisten zu hören ist. Auf der anderen Seite führten die einseitigen Distanzierungen nationalsozialistischer Ideologen von deutschchristlichen Kreisen – erinnert sei nur an den Ausschluss von Theologen aus der SS und von der Parteianwärterschaft in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre³ – dazu, dass es auch auf Seiten potentieller protestantischer Sakralinterpreten des Krieges zu eher zurückhaltenden Attitüden kam. Aus Enttäuschung darüber, zurückgestoßen worden

1 Günther VAN NORDEN, Die evangelische Kirche am Vorabend des Zweiten Weltkrieges, in: Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg, hg. v. Günther VAN NORDEN u. Volker WITTMÜTZ (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 104), Köln 1991, 103–120, hier: 105.

2 Vgl. Richard STEIGMANN-GALL, The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945, Cambridge u.a. 2003. – Doris L. BERGEN, Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich, Chapel Hill u.a. 1996.

3 Vgl. Gerhard BESIER, Die Theologische Fakultät, in: Die Universität Heidelberg im Nationalsozialismus, bearb. v. Wolfgang U. ECKART, Volker SELLIN u. Eike WOLGAST, Berlin 2006, 173–260, hier: 196f.

zu sein, nahmen Theologen, oft gegen ihre eigene Überzeugung, Abstand von den Zielen der NS-Bewegung.

Schließlich brachte der Krieg für jene kirchlichen Kreise deutliche Erleichterungen, die bis dahin Verfolgungen ausgesetzt waren. Diese gingen zurück, ja hörten zum Teil im Sinne eines »Burgfriedens« ganz auf. Viele Gefangene wurden amnestiert.

Die sog. »Bekennende Kirche«, in ihrem Kern vor allem eine Pastorenbewegung und, was ihren Einflussbereich auf das Kirchenvolk betrifft, meist beträchtlich überschätzt, trat im Herbst 1938 mit einer Gebetsliturgie hervor, die tatsächlich eine Korrektur der bisherigen Haltung des Protestantismus zum Krieg darstellte⁴. Diese Liturgie war für einen *Gebetsgottesdienst anlässlich der drohenden Kriegsgefahr* gedacht und auf die Zuspitzung der politischen Lage im Zusammenhang mit der Einverleibung des Sudetenlandes gemünzt. Dort ist einleitend *von den großen Nöten, die uns betroffen haben*, die Rede. Sodann folgen Sündenbekenntnis und die Bitte um Vergebung; schließlich die Bitte, den drohenden Krieg abzuwenden und Frieden zu schenken. Wolle aber Gott das Land mit Krieg strafen, dann möge er sich der Soldaten annehmen und sie in Gefahr behüten. *Wir gedenken vor Gott aller derer, die zu den Waffen gerufen sind. Gott wolle sie stärken, wenn sie Heimat und Herd, Weib und Kind verlassen müssen, wenn sie unter mancherlei Entbehrungen vor dem Feind liegen, wenn sie verwundet werden oder erkranken, wenn sie in Gefangenschaft geraten oder wenn der Tod sie ereilt*⁵. Dass nicht nur Nationalsozialisten, sondern auch Militärs solche Töne für defätistisch halten mussten, liegt nahe. Da es 1938 nicht zum Krieg kam, wurde ein Gottesdienst nach dieser Liturgie auch nie gefeiert. Im September 1939 nahm man sie bezeichnender Weise nicht wieder auf. Sie schien auch deshalb desavouiert, weil Karl Barth (1886–1968) mitten in der Herbstkrise 1938 in einem Brief an seinen tschechischen Kollegen Josef Hromádka (1889–1969) die Hoffnung ausgesprochen hatte, dass die Soldaten des bedrohten Landes sich heftig zur Wehr setzen würden. Darin heißt es: *Jeder tschechische Soldat, der [...] kämpft und leidet, wird dies auch für uns und – ich sage es jetzt ohne Rückhalt – er wird es auch für die Kirche Jesu tun [...]*⁶.

Daraufhin distanzierte sich die Vorläufige Kirchenleitung von dem Brief Barths, nicht aber von ihrer Gebetsliturgie. Der NS-Staat wie auch die offizielle Kirche werteten die Liturgie als *Landes- und Volksverrat*. Sie offenbare eine *staatsfeindliche [...] Gesinnung* und sei dazu angetan, *die Geschlossenheit der deutschen Volksgemeinschaft zu stören*⁷.

Im Frühjahr 1939, nachdem deutsche Truppen in die »Resttschechei« einmarschiert waren, forderte der Erzbischof von Canterbury, Cosmo Gordon Lang (1928–1942), dass sich die christlichen Kirchen gegen den Aggressor zusammenschließen müssten und Großbritannien eine Allianz mit der Sowjetunion eingehen sollte. Daraufhin erklärte die Nationalkirchliche Einigung Deutsche Christen, dieser Aufruf sei *gegen das Lebensrecht und den Lebenswillen des deutschen Volkes gerichtet [...]*. *Wir stehen mit dem ganzen deutschen Volk unerschütterlich zum Führer aller Deutschen; wir wissen uns unlösbar und ausschließlich gebunden an die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft des deutschen*

4 In der Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler vom Juni 1936 wurde die Wiederaufrüstungspolitik nicht erwähnt. Vgl. insgesamt: Zwischen Widerspruch und Widerstand. Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler (1936), hg. v. Martin GRESCHAT (Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte 6), München 1987.

5 Zit. nach Joachim BECKMANN, Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit. Erlebte Kirchengeschichte, Neukirchen-Vluyn 1986, 215.

6 Ebd., 217.

7 Zitate: Ebd., 217f.

*Volkes, wir haben unsern Platz und unsere Aufgabe in diesem Volke, dem wir in Glauben und Gehorsam dienen, weil uns solcher Dienst eine heilige Verpflichtung ist*⁸.

Hatte diese Gruppe, gegen den Erzbischof von Canterbury gewandt, noch an die *entsetzlichen Gräuelp des Bolschewismus in Sowjetrußland* erinnert, so musste sie wenig später erleben, dass ihr eigener »Führer« mit dem Stalinpakt eine Allianz mit der Sowjetunion einging. Erst der Krieg gegen die Sowjetunion brachte den Antibolschewismus, die Nationalsozialismus und Christentum verbindende Klammer, wieder auf die Agenda und beendete manche ideologischen Irritationen.

Zu Beginn des Krieges stand der Leitung der Bekennenden Kirche in Altpreußen »die besondere Problematik der Kriegspredigt von 1914–18« deutlich vor Augen. Um eine Wiederholung jener Kriegstheologie zu verhindern, gab sie eine *Unterweisung der Prediger über die rechte Verkündigung in der Kriegszeit* heraus. Der Text ist voller Unsicherheiten. Als Gefahren werden *rein religiöse [...] Innerlichkeit [...] eine apokalyptisch-eschatologische Sicht der Dinge* sowie *eine verharmlosende und verwischende Verallgemeinerung* genannt. Auf der anderen Seite wollte man das Kriegsgeschehen auch nicht damit abtun, dass man sagte, *es gebe keine christliche Geschichtsdeutung*. Der Schwerpunkt müsse auf der Verkündigung des Gerichts, der »Verborgenheit Gottes« liegen. *Im Licht des Kreuzes und der Auferstehung wird überhaupt erst die natürliche Verborgenheit Gottes offenbar, wird die Finsternis auf Erden erst als Finsternis erkannt*⁹. Es gebe auch im Krieg *kein Moratorium der Gebote Gottes*. Vor *fast unlösbaren Aufgaben* stehe man beim öffentlichen Kirchengebet. In seinem Zentrum müsse *die Bitte um den rechten Glauben und die rechte Erkenntnis* stehen. Schließlich verweist die Instruktion auf Luthers Schrift vom Kriegsmann.

Neben dieser Unterweisung erschien unter dem Titel »Theologisch-ethische Besinnung« eine anonyme Stellungnahme der Bekennenden Kirche zum Krieg. Der Text will *dogmatische Grundlinien* vermitteln. Er bekräftigt die Zwei-Reiche-Lehre und bejaht die Todesstrafe wie den Krieg als letztes Mittel im Falle einer Bedrohung des Volkes. Einschränkung heißt es: *Ließe sich eindeutig erkennen, daß ein Krieg nicht zur Sicherung und Erhaltung des Lebens der Nation einer tatsächlichen Bedrohung dieses Lebens geführt wird, dann wäre dieser Krieg kein gerechter Krieg und kein rechter Gebrauch der dem Staate verliehenen Schwertgewalt*¹⁰. Wiederum unter Berufung auf Luther darf der Christ nur dann dem Staat den Kriegsdienst und damit den Gehorsam verweigern, wenn er absolut sicher ist, dass die Obrigkeit *den Krieg nicht zur Sicherung und Erhaltung des Lebens der Nation* führt. Zweifelt er auch nur daran, dann sollte er den Kriegsdienst nicht verweigern. Und zur Beruhigung der Gewissen heißt es: *Die letzte Verantwortung für jeden Schuß, den ich als Soldat im Kriege abgebe, trägt der Inhaber der Staatsgewalt*¹¹.

Im Aufruf des Geistlichen Vertrauensrates¹² (GVR) vom 2. September 1939 heißt es: *Die Deutsche Evangelische Kirche stand immer in treuer Verbundenheit zum Schicksal des deutschen Volkes. Zu den Waffen aus Stahl hat sie unüberwindliche Kräfte aus dem Wort Gottes gereicht [...] So vereinigen wir uns auch in dieser Stunde mit unserem Volk in der Fürbitte für Führer und Reich, für die gesamte Wehrmacht und alle, die in der*

8 Ebd., 227.

9 Ebd., 247.

10 KJ 1933/44, 355.

11 Ebd., 356.

12 Vgl. Karl-Heinrich MELZER, *Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg?* (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 17), Göttingen 1991, 69–76.

*Heimat ihren Dienst für das Vaterland tun*¹³. Wenig später, aus Anlass des Erntedankfestes, dankte der GVR Gott dafür, *dass er unsern Waffen einen schnellen Sieg gegeben hat*¹⁴. Der Posener Generalsuperintendent Paul Blau (1861–1944) schrieb in seinem Brief an die Gemeinden: *Ein Wunder ist geschehen [...]. Eure Gebete sind von Gott erhört. Er hat Euch in dem Führer den Befreier von zwanzigjähriger Zwingherrschaft [...] gesendet*¹⁵.

Hitler hatte es vermocht, den Krieg als aufgezwungenen Verteidigungskrieg darzustellen¹⁶. Dieser Interpretation folgte auch die Bekennende Kirche. Als aus der vermeintlichen Abwehr ein Siegeszug wurde, schlug auf allen Seiten der Patriotismus hohe Wellen. Man befand sich, wie sich Beckmann erinnert, in einem »Siegesrausch«¹⁷. Nach dem »Frankreichfeldzug« waren auch die verhaltenen oder gar kritischen Stimmen aus dem Herbst 1939¹⁸ verstummt. Im August 1939 hatte Karl Barth im Kreise seiner Freunde die Anregung gegeben, die Ökumene möge ein Wort verfassen, das Hitlers Krieg als ungerechten Krieg kennzeichnen und die Christen in Deutschland auffordern sollte, sich nicht zu den Waffen rufen zu lassen. Helmut Gollwitzer (1908–1993), der darüber berichtet, meint, die Deutschen hätten auf diesen Vorschlag ablehnend reagiert, obwohl sie sachlich ähnlich urteilten. Als Motive nennt er Angst – vor den realen Folgen, aber auch vor dem mentalen Wagnis. [...] *ein solcher Schritt [war ihnen] zu ungewohnt, zu neuartig, zu kühn*¹⁹.

Ähnlich wie im Falle der sog. »Kirchenkampfforschung« liegt der Schwerpunkt der Untersuchungen auf den ersten Kriegsjahren. Das mag auch daran liegen, dass es zwischen 1941 und 1945 nur noch »Rudimente [...] kirchlicher Organisation[en]«²⁰ gab. Das, was es an kirchlichen Splittergruppen noch gab, hatte keinen »nennenswerten Aktionsradius«²¹ mehr. Die öffentliche Resonanz blieb aus. Anscheinend führte auch die katastrophale Wende des Kriegsgeschehens nicht zu einer grundsätzlichen theologischen Neubesinnung über die Fragen von Krieg und Frieden, wengleich der Schock über die Brutalisierung bei den Soldaten ein neues Nachdenken ausgelöst haben mochte.

Zahlreiche Predigten des Frühjahrs und Sommers 1945 deuteten den vollständigen Zusammenbruch als Strafe, als Gericht Gottes, um den Hochmut der Menschen zu zerbrechen²².

Die Wehrmacht und die Frage der Kriegsschuld blieben aber bei den meisten Erklärungen ausgespart. Sätze wie der des früheren Zentrumspolitikers Heinrich Krone (1895–1989), der *die große Schuld empfand, die Deutschland mit diesem Krieg auf sich geladen hat*, waren eher selten²³. Die wenige Tage vor der Bemerkung Krones abgege-

13 Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkriegs, hg. v. Günter BRAKELMANN (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte 1/2), München 1979, 127.

14 Ebd., 129.

15 Ebd., 202f.

16 Vgl. Günther VAN NORDEN, Die evangelische Kirche und der Kriegsausbruch, in: Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg (wie Anm. 1), 121–128, hier: 123.

17 BECKMANN, Wort Gottes bleibt in Ewigkeit (wie Anm. 5), 248.

18 Vgl. VAN NORDEN, Evangelische Kirche und Kriegsausbruch (wie Anm. 16), 126.

19 Zit. nach Martin ROHKRÄMER, Der Rußlandkrieg – ein Defizit in der kirchlichen Zeitschichtsforschung, in: Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg (wie Anm. 1), 269–292, hier: 286.

20 So ROHKRÄMER, Rußlandkrieg (wie Anm. 19), 271.

21 Ebd.

22 Vgl. Kirche nach der Kapitulation. Band 1: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel, hg. v. Gerhard BESIER u.a., Stuttgart u.a. 1989; Band 2: Auf dem Weg nach Treysa, hg. v. Gerhard BESIER u.a., Stuttgart u.a. 1990.

23 Zit. nach Martin GRESCHAT, Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002, 132.

bene Stuttgarter Erklärung vermied es jedenfalls, direkt auf den Krieg Bezug zu nehmen. Viele befürchteten eine zweite Kriegsschulddebatte und entsprechende Sanktionen durch die Alliierten. Unverkennbar war von Anfang an der Versuch, die Verantwortung für das Geschehene auf den engeren Kreis nationalsozialistischer Verbrecher zu beschränken. Eine Kollektivschuld der Deutschen wurde mit Entrüstung zurückgewiesen.

Wiederum charakteristisch für den Protestantismus ist die Vielfalt der Stimmen. Die einen erinnerten an die Mitschuld der Alliierten, die anderen gaben gar ausschließlich den Siegern die Schuld an der Katastrophe.

Die Stuttgarter Schulderklärung stand bereits unter dem Eindruck der Berichte über die Vertreibungen der Deutschen aus dem Osten. Die in Stuttgart Versammelten entschieden sich gegen eine *Aufrechnung von Schuld und Gegenschuld*²⁴, aber sie wollten ihr Schuldbekenntnis nicht der Öffentlichkeit zugänglich machen, weil sie seinen politischen Missbrauch fürchteten. In der Erklärung wird der Nationalsozialismus als Symptom des Säkularismus, als Abfall von Gott gesehen. Sechs Tage nach der Stuttgarter Erklärung meldete die »Times«, die deutsche evangelische Kirche habe die deutsche Schuld am Krieg eingestanden²⁵.

Auf die Erklärung folgte eine Woge des Protestes. Man warf den Mitgliedern des Rates der EKD vor, Volk und Vaterland verraten und in feigem Opportunismus den Siegermächten ausgeliefert zu haben.

Einerseits wirkte die überkommene nationalprotestantische Ideologie noch nach, andererseits suchte sich die Kirchenleitung aus diesem Denken zu befreien. Helmut Thielicke (1908–1986) etwa argumentierte: [...] *hier bäumt sich alles, was ich an Männlichkeit habe, in mir auf, vor diesen fremden und allzu gierigen Ohren zu sagen, was ich über mich denke*²⁶.

Vielen fiel die Umkehr und ein neuer Anfang schwer. Leichter schien es, bei 1933 wieder anzuknüpfen. Der Streit um ein angemessenes Reden über die deutsche Schuld verebbte allmählich, wengleich er nicht völlig verschwand. Es müsse auch *mannhaft* von der *Schuld der anderen* geredet werden, meinte Helmut Thielicke 1947, Hermann Diem (1900–1975) widersprach ihm.

Diem war auch an der Abfassung des Darmstädter Wortes des Bruderrates der EKD vom 8. August 1947 beteiligt²⁷. Es benannte konkret *Irrwege* des deutschen Volkes und des Protestantismus, die die NS-Diktatur möglich gemacht hatten. An erster Stelle stand das deutsche Sendungsbewusstsein, das sich seit dem frühen 19. Jahrhundert in dem Gedankengebäude der Nationalbewegung herausgebildet²⁸ und *dem schrankenlosen Gebrauch der politischen Macht den Weg bereitet* hatte. *Es war verhängnisvoll, daß wir be-*

24 Ebd., 144.

25 Times vom 25. Oktober 1945.

26 Zit. nach GRESCHAT, Evangelische Christenheit (wie Anm. 23), 155.

27 Vgl. Karl HERBERT, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Stuttgart 1989, 98. Text: ebd., 385f. Vgl. insgesamt Gerhard BESIER, Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung, München 1993, 38–52. – DERS., Zur ekklesiologischen Problematik von »Dahlem« (1934) und »Darmstadt« (1947). Historisch-theologische Überlegungen, ausgehend von einer These Klaus Scholders, in: DERS., Die evangelische Kirche in den Umbrüchen des 20. Jahrhunderts. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Kirche am Übergang vom Wilhelminismus zur Weimarer Republik. Von der Weimarer Republik ins »Dritte Reich« – der »Kirchenkampf« (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 5), Neukirchen-Vluyn 1994, 143–156.

28 Zu den Ursprüngen u.a. bei Fichte vgl. z.B. Heinrich August WINKLER, Der lange Weg nach Westen, Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, München 2000, 59.

gannen, unseren Staat nach innen allein auf eine starke Regierung, nach außen allein auf militärische Machtentfaltung zu begründen. Für das deutsche Volk und besonders die Christen gelte es nun, zu Gott umzukehren und sich dem Mitmenschen zuzuwenden, anstatt unter der Parole: *Christentum und abendländische Kultur* einen neuen Kampf zu führen²⁹. Vor dem Hintergrund des deutschen Nationalprotestantismus, der der Nation einen religiösen Rang zugesprochen hatte, war die hier zum Ausdruck kommende Positionsveränderung beachtlich. Zum Beispiel hatte der an der Abfassung des Darmstädter Wortes beteiligte Martin Niemöller (1892–1984) in einer Ansprache während der Evangelischen Woche im August 1935 die deutsche Aufrüstungspolitik sowie die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht begrüßt und *Volk und Land als höchste und letzte Werte* bezeichnet. Der Kirche hatte der führende Bekenntnispfarrer die Aufgabe zugesprochen, diese Grundsätze den Menschen einzuprägen und überdies *den Geist der Wehrhaftigkeit [...] in die Seelen [zu] pflanzen*. Der Gedankengang schloss mit dem Postulat: *[...] wenn wir das Leben des Einzelnen fordern um des Lebens des Ganzen willen, dann werden wir zu dem Glauben aufrufen: Du bist nichts, dein Volk ist alles!*³⁰

Zwei Jahre später fachte Konrad Adenauer (1876–1967) durch ein Interview mit dem *Cleveland Plain Dealer*³¹ Anfang Dezember 1949 eine Diskussion an, die für die 1950er Jahre bestimmend werden sollte: Die Frage eines deutschen Verteidigungsbeitrags im Rahmen einer europäischen Armee.

Dem vorausgegangen war die Bildung der beiden deutschen Staaten – ein Prozess, der sich seit 1947 abzeichnete und der nicht zuletzt aufgrund der Blockade Berlins durch die UdSSR in den Westzonen auf breite Zustimmung stieß. Die alte Furcht vor dem Bolschewismus und einer unmittelbar drohenden Kriegsgefahr ließ starke Bündnispartner im Westen als erstrebenswert erscheinen. Kurz vor Ostern 1949 wurde die NATO gegründet und die Fusion der drei Westzonen vollzogen. An Ostern trat der Rat der EKD mit einer »Friedenskundgebung« an die Öffentlichkeit, in der die doppelte deutsche Staatenbildung und die sich daraus ergebenden Konflikte aber nicht angesprochen wurden. Nach der Bildung der beiden deutschen Regierungen im September bzw. Oktober 1949 äußerte sich der Rat der EKD mit einem Wort. Darin heißt es: *Von beiden deutschen Regierungen erwarten wir, daß sie alles daran setzen, dem deutschen Volk eine neue Einheit seiner staatlichen Ordnung wiederzugeben*³². Unmittelbar darauf warnte der Bruderrat vor einem Kreuzzug gegen den atheistischen Weltanschauungsstaat. In der Einleitung von Heinrich Vogel (1902–1989) heißt es: *Tatsache ist jedenfalls, daß die beiden D-Züge aus den entgegengesetzten Richtungen aufeinander zu rasen und wir uns mitten dazwischen befinden*. Mit den beiden D-Zügen waren der Kommunismus und der »Kapitalismus« gemeint, über den Vogel sagte, dass er nicht *mit der Sache Gottes* gleichgesetzt werden dürfe. Wie der Ökumenische Rat der Kirchen³³ wollte sich der Bruderrat der Bekennenden Kirche im Kalten Krieg also in kritischer Äquidistanz gegenüber den antagonistischen Weltanschauungen üben – der »Kalte Krieg« sollte ein

29 Text: HERBERT, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition (wie Anm. 27), 385f, hier: 385.

30 Martin NIEMÖLLER, Der Friede Gottes als die Kraft des wehrhaften Mannes, in: JK 3, 1935, 836–842, Zitat: 840. Vgl. insgesamt Gerhard BESIER, Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937, Berlin/München 2001, 321f.

31 Vgl. Hans-Peter SCHWARZ, Adenauer, Der Aufstieg: 1876–1952, Stuttgart 1986, 735–775.

32 Text in: KJ 1949, 46f.

33 Vgl. Armin BOYENS, Ökumenischer Rat der Kirchen und Evangelische Kirche in Deutschland zwischen West und Ost, in: Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990), hg. v. Gerhard BESIER/Armin BOYENS/Gerhard LINDEMANN (Zeitgeschichtliche Forschungen 3), Berlin 1999, 27–321, hier: 46–48.

Krieg sein, an dem die Deutschen sich nicht beteiligten. Ausdrücklich weist der Text das »Kommunismus-Dekret« der Katholischen Kirche zurück. Die »Kirche zwischen Ost und West« könne nicht *in die dort gebildete weltpolitische Front [...] im Namen der Verteidigung des Evangeliums einschwenken*³⁴. In dem Bruderratswort selbst wird deutlich, dass beide Weltanschauungen als *politische [...] Religion[en]* verstanden werden, *die, angeblich um des Menschen willen, entweder in einer kommenden Weltrevolution oder in einem dritten Weltkrieg [...] Millionen Menschen [...] opfern [...] Wir fragen: Ist der Dollar der Retter der Welt? Wir fragen: Ist in dem von einer totalen Staatsmacht regierten Kollektivmenschen, in dem Roboter einer maschinisierten Gesellschaft der Mensch [...] noch wiederzuerkennen? Wir fragen: Ist die Atombombe der geheime Gott und Heiland derer, die des Menschen Recht und Freiheit verteidigen wollen, ihn aber dem Menschen ausliefern, der die Macht hat, [...] ganze Länder zu vernichten?*³⁵

In diese Situation traf zwei Monate später der Adenauersche Vorschlag eines deutschen Beitrags zu einer europäischen Armee. Als Reaktion auf den weltweiten wie innerdeutschen Protest wies Adenauer noch einmal darauf hin, dass er eine deutsche Nationalarmee abgelehnt und von einer Europa-Armee gesprochen habe, und ließ angesichts des breiten Widerstandes das Thema vorerst schließlich ganz fallen.

Für Martin Niemöller, den inzwischen weltbekannten Pastor aus der Bekennenden Kirche, war das nun einmal in die Welt gesetzte Thema gleichwohl die Initialzündung für eine publizistische Attacke gegen die Wiederbewaffnung wie gegen die Westintegration der ungeliebten »katholischen« Bundesrepublik. Während es Adenauer in erster Linie um den *gleichberechtigten Beitritt Westdeutschlands zum Atlantikpakt* ging, verfolgte Niemöller das Ziel der deutschen Wiedervereinigung – um beinahe jeden Preis. Er lehnte eine Beteiligung der Deutschen in *einer etwaigen Kriegssituation zwischen Amerika und Rußland* strikt ab. *Wenn es wirklich dazu kommen sollte, [...] so sehe ich beim besten Willen nicht ein, warum wir uns zu allem anderen auch noch gegenseitig ums Leben bringen sollen. Ich bin überzeugt, daß die Deutschen beider Zonen eine solche Beteiligung am Krieg und damit auch eine Remilitarisierung entschieden ablehnen*³⁶.

Bei der EKD-Synode in Berlin-Weißensee (24. bis 27. April 1950) gab es eine Aussprache über die Stellung der evangelischen Kirche zu Krieg und Frieden. Heinrich Vogel vertrat dort den Standpunkt, dass sich Christen an einem Krieg, *der zwischen zwei Weltanschauungsmächten ausgefochten* werde, an einem *politische[n] Religionskrieg*, nicht beteiligen sollten³⁷. Andere thematisierten die Pflicht zur Notwehr und fragten unter Berufung auf Luther, ob es denn den »gerechten Krieg« nicht mehr gebe. Trotz der höchst unterschiedlichen Voten kam es zu einer Entschließung, die dem Krieg als Mittel der Politik eine klare Absage erteilte und den Dienst der Kirche darin bestimmte, *den Frieden Gottes auszurufen. [...] Wir beschwören die Regierungen und Vertretungen unseres Volkes, sich durch keine Macht der Welt in den Wahn treiben zu lassen, als ob ein Krieg eine Lösung und Wende unserer Not bringen könnte*³⁸. Kriegsdienstverweigerern aus Gewissensgründen wurde in dem Wort Fürsprache und Fürbitte der Kirche zugesichert.

34 Zit. nach KJ 1949, 99.

35 KJ 1949, 102.

36 KJ 1949, 243.

37 Berlin-Weißensee 1950. Bericht über die zweite Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 23.–27. April 1950, hg. im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1951, 114.

38 KJ 1950, 9.

Der im Juni 1950 beginnende Koreakrieg führte aller Welt die Grenzen amerikani-scher Präsenz in Westeuropa vor Augen; aus diesem Sicherheitsrisiko erwuchs auf Seiten der Alliierten schließlich die Bereitschaft, einen Verteidigungsbeitrag der Bundesrepu-blik zu akzeptieren. Mit den Sicherheitsmemoranden von Ende August 1950 ergriff Adenauer erneut die Initiative. Darin schlug er die Bildung einer westdeutschen Schutz-polizeitruppe vor und bot die Aufstellung eines deutschen Truppenkontingents im Rahmen einer multinationalen, westeuropäischen Armee an.

Im selben Monat – gleichzeitig fand auch der zweite Deutsche Evangelische Kir-chentag in Essen (23.–27. August 1950) statt, bei dem Heinrich Albertz (1915–1993)³⁹ und Eugen Gerstenmaier (1906–1986)⁴⁰ das Thema kontrovers behandelten –⁴¹, äußerte sich der Rat der EKD zur Wiederbewaffnungsfrage. Darin heißt es zwar, jedes geord-nete Staatswesen bedürfe eines ausreichenden Polizeischutzes, aber der Koreakrieg hatte die Haltung zur Wiederbewaffnung Deutschlands nicht verändert. *Einer Remilitarisierung Deutschlands können wir das Wort nicht reden, weder was den Westen noch was den Osten anlangt. Die Kirche könne nur immer wieder bitten, dem heillosen Wettrüsten ein Ende zu machen und friedliche Wege zur Lösung der politischen Probleme zu suchen. In jedem Fall aber muß derjenige, der um seines christlichen Gewissens willen den Dienst mit der Waffe verweigert, die Freiheit haben, sein Gewissen unverletzt zu erhalten*⁴².

Zwei Tage, nachdem er seine Memoranden an die Außenministerkonferenz abge-schickt hatte, legte Adenauer diese dem Kabinett zur Beschlussfassung vor. Über diesen Vorgang kam es zum Rücktritt des Innenministers Gustav Heinemann (1899–1976) am 8. Oktober 1950⁴³. Adenauer und Heinemann repräsentierten nicht nur die unterschied-lichen politischen, sondern auch die ethisch-religiösen Differenzen innerhalb der deut-schen Eliten. Der Streit schien die konfessionellen Differenzen zu spiegeln. Im Juli hatte der Kölner Kardinal Joseph Frings (1942–1969) vor dem deutschen Katholikentag auf der Grundlage der Lehre vom Gerechten Krieg ziemlich unverblümt für einen deut-schen Wehrbeitrag plädiert und unter Berufung auf den Papst die *uneingeschränkte [...] Kriegsdienstverweigerung als Irrweg bezeichnet*⁴⁴. Während Heinemann befürchtete, dass der Weltkonflikt auf einen Präventivkrieg gegen die UdSSR zutriebe und die Wie-derbewaffnung die deutsche Teilung zementiere, sah Adenauer in seinem Westintegrati-

39 Vgl. Jacques SCHUSTER, Heinrich Albertz – der Mann, der mehrere Leben lebte – eine Biogra- phie, Berlin 1997, 40–45.

40 Vgl. Eugen GERSTENMAIER, Streit und Friede hat seine Zeit. Ein Lebensbericht, Frankfurt a.M. u.a. 1981, 328f. Vgl. insgesamt auch Daniela GNISS, Der Politiker Eugen Gerstenmaier 1906–1986. Eine Biographie (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 144), Düsseldorf 2005.

41 Vgl. Harald SCHROETER, Kirchentag als vor-läufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt (PTH 13), Stuttgart 1993, 73f. – Dirk PALM, »Wir sind doch Brüder!« Der evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949–1961 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 36), Göttingen 2002, 69–74.

42 KJ 1950, 165f.

43 Vgl. Diether KOCH, Heinemann und die Deutschlandfrage, München 1972, 168–223. – Gustav HEINEMANN, Warum ich zurückgetreten bin?, in: DERS., Es gibt schwierige Vaterländer [...] Reden und Aufsätze 1919–1969, Frankfurt/M. 1977, 97–107. Vgl. auch Andreas PERMIEN, Protestantismus und Wiederbewaffnung 1950–1955. Die Kritik in der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen an Adenauers Wiederbewaffnungspolitik – zwei regionale Fallstudien (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 112), Köln 1994, 6–13.

44 Joseph FRINGS, Friede um jeden Preis?, in: Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln Nr. 16 vom 6.8.1950, 245f.

onskonzept den einzigen Weg zur deutschen Selbstbestimmung in Freiheit. Für das westliche Deutschland gebe *es nur eine Wahl zwischen Gut und Böse, zwischen Leben und Untergang*⁴⁵. Heinemann war für ihn nur ein *schwärmerischer Pazifist*, der statt Realpolitik eine Politik mit der Bibel betreiben wolle. Albertz wie Heinemann und andere aus deren Umfeld bemühten immer wieder eine geschichtstheologische Argumentationsfigur: Gott habe den Deutschen zweimal die Waffen aus der Hand geschlagen, nun gelte es erst einmal das Gemeinwesen umzugestalten und einen gerechten Staat zu schaffen.

Politisch wie religiös suchten Heinemann und seine Mitstreiter, namentlich Niemöller, den Eindruck zu erwecken, als stünde die protestantische Bevölkerung hinter ihnen. Als Präses der EKD-Synode und Mitglied des Rates der EKD verfügte der ehemalige Innenminister tatsächlich über einen erheblichen Einfluss. Die von ihm und anderen initiierte Bewegung gegen Wiederbewaffnung und Westintegration konnte die Adenauerschen Pläne ernsthaft bedrohen. Über dem nun folgenden Streit brachen indes die nur mühsam übertünchten innerprotestantischen Differenzen wieder auf und führten die evangelische Kirche wieder einmal an den Rand der Spaltung. Am 29. September 1950 formulierte der Bruderrat der EKD ein *Wort zur Wiederaufrüstung*, das unter Hinweis auf die deutsche Teilung und soziale Verwerfungen vor solchen Plänen warnte. Unter Aufnahme des Satzes der Ratserklärung – *Einer Remilitarisierung können wir das Wort nicht reden* – heißt es ganz konkret: *Das gilt [...] für die Aufstellung deutscher Verbände innerhalb einer westeuropäischen Armee nicht weniger als für die Schaffung einer eigenen deutschen Wehrmacht*⁴⁶. Niemöller überbot dieses ausgewogene Wort durch einen Offenen Brief an Adenauer, datiert auf den 8. Oktober 1950, in dem er dem Bundeskanzler vorwarf, die Remilitarisierung systematisch voranzutreiben. Er forderte Adenauer zu Neuwahlen auf, damit die Bevölkerung selbst darüber entscheiden könne, ob sie den Weg zu *einer Kriegsrüstung oder Kriegsbeteiligung* gehen wolle. Noch schroffer war der *Offene Brief von Vertretern der Bruderschaften der Bekennenden Kirche* gehalten, den Niemöllers Mitstreiter Herbert Mochalski (1910–1992) initiiert hatte. In einer *Handreichung an die Gemeinden zur Wiederaufrüstung* formulierte der Kreisgar die Vermutung, die Bundesrepublik solle mit Hilfe der Bundespolizei zu einem *Macht- und Polizeistaat* umgewandelt werden. Diese Anwürfe waren selbst Bruder-ratsmitgliedern zu viel, die befürchteten, dass *die BK zu einer schwärmerischen, politisierenden Sekte*⁴⁷ mutieren könne.

Das Luthertum war erst recht alarmiert. Die alte Sollbruchstelle innerhalb der EKD zeigte wieder entsprechende Risse. Die bayerische und hannoversche Landeskirche distanzieren sich in aller Form von den beiden Offenen Briefen und warfen den Verfassern vor, sie wollten den Christen keine Gewissensentscheidung lassen, sondern ihnen *im Namen des Evangeliums politische Entscheidungen aufzwingen*⁴⁸.

Karl Barth, der ebenfalls in die Diskussion hineingezogen wurde, trennte zwischen der *westliche[n] Abwehrbereitschaft*, die er bejahte, und *einer neuen deutschen Armee*, von der er offenbar nichts hielt. *Es muss in Deutschland zu Vieles radikal neu gelernt und zu Vieles radikal vergessen werden, was heute noch keineswegs vergessen und noch keineswegs gelernt scheint*⁴⁹.

45 KOCH, Heinemann und die Deutschlandfrage (wie Anm. 43), 180.

46 KJ 1950, 167f.

47 HERBERT, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition (wie Anm. 27), 181.

48 KJ 1950, 193f.

49 Vgl. Karl BARTH, Offene Briefe 1945–1968, hg. v. Diether KOCH, Gesamtausgabe 5, Zürich 1984, 202–214.

Völlig alarmiert waren die CDU und die ihr nahestehenden Lutheraner, als am 30. Oktober 1950 eine Besprechung zwischen führenden Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche und der SPD stattfand, die in einer Verlautbarung festhielten, dass man sich in Bezug auf die Remilitarisierungsfrage in den wichtigsten Punkten einig sei und nur ein neugewählter Bundestag über diese Frage entscheiden könne⁵⁰. Der Berliner Bischof Otto Dibelius (1880–1967) argwöhnte gar, die Bekennende Kirche plane im Verein mit der SPD den Kanzlersturz.

Eine eilends einberufene Sondersitzung der Kirchenkonferenz und des Rates der EKD am 17. November 1950 in Berlin-Spandau beschwor die Einheit der evangelischen Kirche und stellte – gewissermaßen als deren Voraussetzung – fest: *Auch die Frage, ob eine wie immer geartete Wiederaufrüstung unvermeidlich ist, kann im Glauben verschieden beantwortet werden*⁵¹.

Nach einem knappen Jahr verhältnismäßiger Ruhe, in dem allerdings deutlich wurde, dass die öffentliche Meinung sich allmählich zugunsten einer Wiederbewaffnung veränderte⁵², lebte die Diskussion im Sommer 1951 wieder auf.

Niemöller bat Bundespräsident Theodor Heuss (1884–1963), sich für eine Volksbefragung zur Remilitarisierungsfrage einzusetzen, die von der Bundesregierung, unter Verweis auf das Grundgesetz, strikt abgelehnt wurde. Aber auch bei Heuss, einem Gegner plebiszitärer Willensbildung, fand er keine Unterstützung. Im Herbst gründete Heinemann die »Notgemeinschaft für den Frieden Europas«, die mit Veranstaltungen, Aufrufen und Unterschriftensammlungen gegen die Wiederbewaffnung auftrat. Aber die Initiative konnte nicht einmal die Unterstützung der SPD gewinnen.

Jetzt stellte sich der Leiter der Evangelischen Akademie Bad Boll und Vorsitzende des Leiterkreises der Evangelischen Akademien, Eberhard Müller (1906–1989), an die Spitze der lutherischen Remilitarisierungsbefürworter. Er befürchtete, dass eine Kommission zur Vorbereitung einer kirchlichen Stellungnahme zur Kriegsdienstverweigerung, die durch Beschluss des Rates des EKD in Tutzing eingesetzt worden war, eine Kampagne zur massenhaften Kriegsdienstverweigerung in Gang setzen wolle⁵³. Um dem entgegenzuwirken, lud Müller leitende Persönlichkeiten der evangelischen Kirche, darunter den Ratsvorsitzenden, zu einem Gespräch mit Adenauer am 5. November 1951 in Königswinter ein. Nicht eingeladen waren Heinemann und Niemöller. Während Müller anschließend berichtete, dass es Adenauer in einem einstündigen Vortrag gelungen sei, die Anwesenden von seinem Standpunkt zu überzeugen⁵⁴, erklärte der Düsseldorfer Präses Heinrich Held (1897–1957), eine breite Zustimmung zur Politik des Kanzlers sei nicht erreicht worden⁵⁵.

Knapp drei Wochen später fand die erste Sitzung des sog. Kronberger Kreises statt, jenes Zirkels evangelischer Persönlichkeiten, die sich um Einfluss in der und Unterstützung für die CDU bemühten. Hier traf Müller Gleichgesinnte, die ihm sogleich Hilfe im Kampf gegen die Wiederbewaffnungsgegner um Heinemann und Niemöller gewährten. Dennoch erwies es sich als äußerst schwierig, eine gemeinsame Erklärung zu formulie-

50 Vgl. Hamburg 1951, Bericht über die dritte Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 1.–5. April 1951, hg. im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1953, 21f.

51 KJ 1950, 223f.

52 Vgl. HERBERT, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition (wie Anm. 27), 187.

53 Vgl. Thomas SAUER, Westorientierung im deutschen Protestantismus. Vorstellung und Tätigkeit des Kronberger Kreises, München 1999, 89f.

54 Vgl. JK, 12. Jahrgang, Heft 23/1951, 661f.

55 Vgl. KJ 1951, 178–181.

ren. Ordnungstheologische Empfehlungen eines Verteidigungsbeitrages gerieten in Widerstreit mit rein politischen Argumentationsmustern. Der hannoversche Landesbischof Hanns Lilje (1899–1977) und Müller setzten schließlich einen Denkschriftenentwurf durch, der ein Pro oder Contra in die Gewissensentscheidung eines jeden einzelnen stellte. Dabei war völlig klar, dass jene gestärkt werden sollten, die für eine Wiederbewaffnung plädierten. Der Text *Wehrbeitrag und christliches Gewissen* ging am 20. Januar 1952 inoffiziell an den Rat der EKD, Mitte Februar übergab ihn Müller der Presse. Der Tenor der Erklärung war, es sei nicht Sache der Kirche, politische Fragen zu beantworten. Es gebe kein prophetisches Amt der Kirche, das den Auftrag habe, die deutsche Bevölkerung vor der Mitwirkung an einer europäischen Verteidigungsgemeinschaft zu warnen. Da die Berichterstattung überwiegend positiv ausfiel, konnten die Verantwortlichen mit Recht sagen, dass ihre politische Aktion erfolgreich gewesen war. Müller hatte zudem den Eindruck erweckt, als gehörten *sämtliche westdeutschen Landesbischöfe*⁵⁶ zu den Unterzeichnern. Das traf jedoch nicht zu und ignorierte darüber hinaus den Sachverhalt, dass nicht alle Landeskirchen eine bischöfliche Leitung besaßen. Überdies hatten die Landesbischöfe nur als Privatpersonen, nicht in ihrer amtlichen Eigenschaft unterschrieben. Aber die nachträglichen Korrekturen konnten den öffentlichkeitswirksamen Akt nicht mehr schmälern. Es war jedermann klar geworden, dass gegen den geschlossenen Widerstand der Lutheraner eine Erklärung der EKD gegen die Wiederbewaffnung nicht mehr möglich war.

Anscheinend leuchtete es den Gemeindegliedern mehr ein, dass es sich bei politischen Fragen um Ermessensfragen, nicht aber um Fragen des Glaubens handelte. Niemöller und sein Umfeld hielten freilich daran fest, dass es, ungeachtet aller Irrtumsfähigkeit, zwischen christlichem Glauben und politischen Entscheidungen einen Zusammenhang gebe⁵⁷.

Die Noten der Sowjetunion an die drei westlichen Besatzungsmächte vom 10. März bzw. 9. April 1952, wonach Deutschland wiedervereinigt und neutralisiert werden sollte und der ganzen Nation freie Wahlen zugestanden wurden, trafen im Westen auf tiefe Skepsis. Nachdem im Mai die Westverträge unterzeichnet waren, forcierte auch die UdSSR eine getrennte Entwicklung ihres Besatzungsgebietes und sperrte die Zonen-grenze.

Im Kampf um die Ratifizierung der Verträge gewann Heinemanns »Notgemeinschaft für den Frieden Europas« noch einmal die Bedeutung einer außerparlamentarischen, überparteilichen Oppositionsbewegung, zu der nun auch die SPD stieß. Auf kirchlicher Seite aber schien sich der Kurs einer »Entpolitisierung« weithin durchgesetzt zu haben – nicht zuletzt, um ein Auseinanderbrechen der EKD zu verhindern. Niemöllers Moskareise im Januar 1952 hatte dem Standpunkt der Bruderratsgruppe in protestantischen Milieus zweifellos geschadet⁵⁸. Er erschien vielen als Sympathisant des Kreml. Mochalski organisierte Anfang März 1952 ein »Westdeutsches Treffen der jungen Generation«, um den Widerstand gegen die Wiederbewaffnung zu koordinieren. Auch dieser Schritt wurde in Teilen der Bevölkerung als Indiz für eine kommunistische Unterwanderung des Westens interpretiert. Jedenfalls verstärkten solche Aktionen eher den

56 SAUER, Westorientierung im deutschen Protestantismus (wie Anm. 53), 101.

57 Martin NIEMÖLLER, Reden 1945–1954, Darmstadt 1958, 219–228, Zitat: 226–228.

58 Vgl. Gerhard BESIER, Zum Beginn des theologischen Gesprächs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, in: DERS., Die evangelische Kirche in den Umbrüchen des 20. Jahrhunderts, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1994, 88–107. – Martin GRE-SCHAT, »Er ist ein Feind des Staates!« Martin Niemöllers Aktivitäten in den Anfangsjahren der Bundesrepublik Deutschland, in: ZKG 114, 2003, 233–356.

Wunsch, die Kirche möge sich aus den politischen Entscheidungen heraushalten. Beim Stuttgarter Kirchentag im Juli 1952, zu dem DDR-Bürger mit Ausnahme von 35 Kirchentags-Mitarbeitern offiziell keine Interzonenpässe erhielten⁵⁹, musste Heinemann einräumen, dass der Kirchentag *kein klares Wort zur Aufrüstung* sagen werde, *weil unserer Bruderschaft eine einheitliche Erkenntnis des uns von Gott gebotenen Weges nicht geschenkt ist*⁶⁰. Der Kronberger Kreis hatte die Vorarbeiten zur politisch einschlägigen Kirchentags-Arbeitsgruppe III so gestaltet, dass die Haltung der Bundesregierung zum Wehrbeitrag nicht konterkariert werden konnte und ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Befürwortern und Gegnern bestand⁶¹. Niemöller und seine Anhänger sahen in dem eingeschlagenen Kurs freilich keine »Entpolitisierung«, sondern im Gegenteil eine Verfälschung des Evangeliums zur politischen Ideologie. Die EKD-Synode im Oktober 1952 in Elbingerode (Harz) bekräftigte, dass sie *auch vor politischen Instanzen für die [...] eintreten* werde, die *nur mit verletztem Gewissen zur Waffe greifen könnten*⁶². Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen wurde zu einer Art konfessorischer Rückzugsbastion für die evangelische Kirche.

Ende Oktober 1952 trat Heinemann aus der CDU aus und gründete die Gesamtdeutsche Volkspartei (GVP), deren führende Mitglieder sich vor allem aus der »Notgemeinschaft« rekrutierten. Auch die außenpolitische Programmatik knüpfte an die Notgemeinschaft an. Die neue Partei wandte sich gegen die Gleichsetzung politischer Ziele mit der Sache Gottes. Genau das hatte ihren Hauptvertretern freilich auch die Gegenseite vorgeworfen. Obwohl die GVP eine überwiegend »evangelische Partei« war, erhielt sie von dieser Seite keinen besonderen Zulauf. Mit dem Wahlausgang der 2. Bundestagswahl vom Herbst 1953 war das Thema Wiederbewaffnung praktisch entschieden. Die Entwicklung wurde nun allgemein als unvermeidbar für die weitere Konsolidierung der Bundesrepublik hingenommen.

Nach dem Scheitern der EVG-Verträge am 30. August durch die französische Nationalversammlung und der raschen Unterzeichnung der »Pariser Verträge« am 24. Oktober 1954 (Eintritt der Westdeutschen in die NATO) kam es allerdings noch einmal zu einer »Gesamtdeutschen [Protest-]Aktion« – Höhepunkt war eine Kundgebung in der Frankfurter Paulskirche am 29. Januar 1955 – unter maßgeblicher Beteiligung namhafter Protestanten gegen die Ratifizierung dieser Verträge. Wieder führte dieser Vorstoß zu einer heftigen Krise innerhalb der EKD. Denn die Befürworter der Verträge warfen den Gegnern vor, sie wollten *durch die Gewalt des Gewissens überzeugen, nicht durch Vernunftgründe*⁶³. Trotz dieser und vieler anderer Initiativen ratifizierte der Deutsche Bundestag am 27. Februar 1955 die Verträge mit Zweidrittelmehrheit. Damit war die deutsche Wiederbewaffnung Tatsache geworden, die Auseinandersetzungen innerhalb des Protestantismus hörten praktisch auf. Im März 1955 verlor Heinemann seine Position als Präses der EKD-Synode.

Ende 1954 hatte der NATO-Ministerrat die militärischen Befehlshaber ermächtigt, in ihre Planungen auch den Einsatz von taktischen Atomwaffen einzubeziehen. Die Regierung Adenauer zeigte sich bereit, die Bundeswehr mit diesen Waffen auszurüsten zu lassen. Trotz der Zustimmung zur Westoption schlossen sich in diesem Fall weite Teile des Protestantismus der Warnung von 18 angesehenen Atomwissenschaftlern an, die am

59 Vgl. PALM, »Wir sind doch Brüder!« (wie Anm. 41), 145–149.

60 Schlussansprache Heinemanns, zit. nach KJ 1952, 74.

61 Vgl. PALM, »Wir sind doch Brüder!« (wie Anm. 41), 149, 151f., 155–158.

62 Zit. nach KJ 1952, 83–85.

63 Hans ASMUSSEN, in: Christ und Welt, Nr. 6, 6. Februar 1955.

12. April 1957 eine entsprechende Erklärung – das Göttinger Manifest – verfasst hatten⁶⁴. Bereits die vor allem 1957 geführte Debatte um den zwischen der EKD und der Bundesregierung abgeschlossenen Militärseelsorgevertrag stand im Zeichen des Streits um die Berechtigung nuklearer Waffen⁶⁵. Auf der EKD-Synode in Berlin 1958 unternahm die Kirchlichen Bruderschaften einen Vorstoß zur Verurteilung atomarer Waffen. Angesichts der Sinnlosigkeit eines Atomkrieges sei *nach unserer Erkenntnis für die Kirche jetzt der status confessionis gegeben und ein vorbehaltloses Nein geboten*⁶⁶. Zur Vorbereitung der Debatte hatte die EKD einen Ausschuss unter dem Vorsitz des Tübinger Rechtswissenschaftlers Ludwig Raiser (1904–1980) eingesetzt. Der Ausschuss konnte nur einen tiefen Dissens feststellen: *Ist es in der gegenwärtigen ganz konkreten politischen Weltsituation einem Volk erlaubt, vielleicht sogar geboten, zur Erhaltung seiner Freiheit, zur Erhaltung vor allem der Gewissensfreiheit und zur Erhaltung des Friedens einen Gegner, der selbst schon im Besitz von Massenvernichtungswaffen ist, auch seinerseits mit solchen Waffen abzuschrecken, um es nicht bis zum äußersten kommen zu lassen? Oder ist – das war die andere Meinung – schon der erste Schritt, solche Waffen in den Dienst der politischen Gewalt zu stellen, für den Christen Sünde, eine Sünde, von der er auch dann lassen muss, wenn er sieht, dass er damit möglicherweise Leben und Freiheit für sich und sein Volk opfert?*⁶⁷ In den alten Konstellationen wogte die Auseinandersetzung hin und her. Sie endete schließlich, nicht unähnlich der Wiederbewaffnungsdebatte, in einer Formel, die dann als »Ohnmachtsformel« bezeichnet wurde. In dem Synodalbeschluss heißt es:

*Die unter uns bestehenden Gegensätze in der Beurteilung der atomaren Waffen sind tief. Sie reichen von der Überzeugung, daß schon die Herstellung und Bereithaltung von Massenvernichtungsmitteln aller Art Sünde vor Gott ist, bis zu der Überzeugung, daß Situationen denkbar sind, in denen in der Pflicht zur Verteidigung der Widerstand mit gleichwertigen Waffen vor Gott verantwortet werden kann. Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze. Wir bitten Gott, er wolle uns durch sein Wort zu gemeinsamer Erkenntnis und Entscheidung führen*⁶⁸. Mit dieser Erklärung endete faktisch die Atomdebatte im Protestantismus.

64 Text u.a. bei Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1961. Dokumente und Kommentare, hg. v. Christian WALTHER, München 1981, 36. Vgl. insgesamt Alexandra RESE, Wirkung politischer Stellungnahmen von Wissenschaftlern am Beispiel der Göttinger Erklärung zur atomaren Bewaffnung (EHS III, 835), Frankfurt a.M. u.a. 1999.

65 Vgl. insgesamt HERBERT, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition (wie Anm. 27), 258–260. – Jens MÜLLER-KENT, Militärseelsorge im Spannungsfeld zwischen kirchlichem Auftrag und militärischer Einbindung. Analyse und Bewertung von Strukturen und Aktivitäten der ev. Militärseelsorge unter Berücksichtigung sich wandelnder gesellschaftlicher Rahmenbedingungen (Hamburger theologische Studien 1), Hamburg 1990.

66 Text: KJ 1958, 30–34.

67 Berlin 1958, Bericht über die dritte Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. bis 30. April, hg. im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1958, 216.

68 Text: KJ 1958, 66.

ROBERT ZUREK

Versöhnung nach Verfolgung und Vertreibung?

Die deutschen und polnischen Katholiken nach
dem Zweiten Weltkrieg

1. Einleitung

Ende 1945 schrieb ein Publizist in einer der beiden wichtigsten katholischen Wochenzeitungen Polens: »Man tut einem Vieh unrecht, wenn man es mit dem gegenwärtigen Deutschen vergleicht. Ein Deutscher [...], das ist etwas, was eindeutig Abscheu erregt und dem menschlichen Wesen auf der Erde Hohn spricht. [...] Dieses bösertige Banditenvolk ging in die Geschichte ein als ein Volk von Verbrechern, das im Blut von Millionen unschuldigen Opfern badet. Für dieses Volk darf es keine Vergebung geben¹. Die meisten anderen katholischen Publizisten Polens äußerten sich in den ersten Nachkriegsjahren über ihre westlichen Nachbarn zwar weniger heftig, sie dachten aber ebenfalls keineswegs an Versöhnung mit den Deutschen.

Auch die deutschen Katholiken offenbarten zunächst keinen Versöhnungswillen gegenüber den Nachbarn im Osten. Entweder thematisierten sie die Versöhnungsnotwendigkeit überhaupt nicht, oder sie entschuldigten ihre Passivität mit der Feststellung, dass es schwer sei *nach all den Greueln, die Deutsche im Auftrag Hitlers in Polen verübt haben, und den nicht minder schweren Greueln, die den Deutschen jenseits der Oder-Neiße-Linie von Polen angetan worden sind, eine Überbrückung der Kluft ins Auge zu fassen, die diese Verbrechen geschaffen haben*².

Nach der Verfolgung der Polen durch die Deutschen und der Vertreibung der Deutschen durch die Polen schienen also zunächst weder die deutschen noch die polnischen Katholiken versöhnungsbereit zu sein. Die Offensichtlichkeit, mit der beide Seiten ihre Unversöhnlichkeit demonstrierten verwundert angesichts solch eindeutiger Prämissen der christlichen Ethik, wie Nächsten- und Feindesliebe, übernationale Einheit der Christen und Verpflichtung zur Sühne, Vergebung und Versöhnung in Konfliktsituationen. Um die eindeutig unchristliche Haltung der deutschen und polnischen Katholiken besser zu verstehen, muss man drei Zusammenhänge kennen, die für diese Haltung ausschlaggebend waren. Es handelt sich hierbei um die Entwicklung der deutsch-polnischen Beziehungen seit der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, um die geopolitischen Rahmenbedingungen der deutsch-polnischen Kirchenbeziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg sowie um die gegenseitige Haltung der deutschen und polnischen Nachkriegsgesellschaft.

1 Bolesław SZCZEPKOWSKI, Palmiry, in: Tygodnik Warszawski vom 2. Dez. 1945. Deutsche Übersetzung aller polnischen Zitate in diesem Beitrag: RZ.

2 Paul ROTH, Europa als dritte Macht, in: StZ 145, 1949–1950, 261–269.

2. Hypothek der Geschichte

Im Jahre 1772 kam es zur ersten Teilung Polens unter seine Nachbarn: Russland, Österreich und Preußen. Mit dieser Teilung wurde die bislang stabilste Grenze Europas, die Westgrenze Polens, angetastet. Damit wurde ein Pendel der gegenseitigen deutsch-polnischen Grenzrevisionsforderungen in Bewegung gesetzt, das erst am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts zum Stillstand kommen sollte.

Im Jahre 1792 beteiligte sich Preußen trotz eines geltenden Beistandspaktes mit Polen an der zweiten Teilung. Drei Jahre später kam es zur dritten Teilung und zur Auslöschung des polnischen Staates. Es entstand eine völlig neue Grundlage der deutsch-polnischen Beziehungen, denn zwei deutsche Staaten wurden für über 120 Jahre zu Besatzungsmächten über Polen.

Im Jahre 1848 befürwortete die Deutsche Nationalversammlung in Frankfurt die preußische Polenpolitik und ihren Grundsatz, dass die staatliche Existenz Polens mit den Interessen Deutschlands unvereinbar sei. Der Konflikt zwischen Polen und dem preußischen Staat wurde damit zum nationalen Konflikt zwischen Deutschen und Polen. Seit 1871 eskalierte dieser Konflikt, denn die deutschen Regierenden begannen die polnische Minderheit zunehmend zu schikanieren. In den achtziger Jahren rief Reichskanzler Otto von Bismarck öffentlich auf: *Haut doch die Polen, daß sie am Leben verzagen. [...] Wir können, wenn wir bestehen wollen, nichts anderes tun, als sie auszurotten*³.

Die antipolnischen Bemühungen des deutschen Staates brachten kaum Erfolge mit sich, trugen dafür zur erheblichen Steigerung der antideutschen Ressentiments bei den Polen bei. Ihr Deutschenbild wurde immer negativer, sie hielten die Deutschen zunehmend für arrogant, habgierig, heuchlerisch, treulos und grausam. Aber auch die Deutschen offenbarten einen zunehmenden Antipolonismus. In ihren Augen waren die Polen primitiv, kulturlos, faul, den Deutschen in jeder Hinsicht unterlegen. Beide Seiten interpretierten die gemeinsame Geschichte als Geschichte der ständigen Auseinandersetzung. Die Polen als Verteidigung gegen den deutschen »Drang nach Osten« – die Deutschen als den tausendjährigen Kampf um den deutschen Osten.

Die schon vorher stockende Zusammenarbeit der polnischen Katholiken mit der Zentrumsparterie endete definitiv kurz vor dem Ersten Weltkrieg, weil das Zentrum, wie alle anderen deutschen Parteien, die Abtretung des preußischen Teilungsgebiets an einen künftigen polnischen Staat ablehnte. Im Übrigen verurteilten die deutschen Katholiken das Engagement der polnischen Geistlichen in der polnischen Nationalbewegung. Die polnischen Katholiken sahen dagegen in der deutschen Kirche ein williges Werkzeug der staatlichen Germanisierungspolitik.

Dem Einmarsch der Deutschen ins russische Teilungsgebiet im Jahre 1914 folgten Verbrechen, Massenraub und Deportationen polnischer Zwangsarbeiter nach Deutschland. Ein Jahr später veranlasste die Zurückdrängung der Russen die politischen und intellektuellen Eliten Deutschlands zu Plänen hinsichtlich einer umfangreichen Ostkolonisation: Durch die Vertreibung polnischer Bevölkerung sollte neuer Kolonisationsraum im Osten entstehen. Auch nach der Wiederherstellung Polens durch den deutschen und österreichischen Kaiser 1916 lehnte die deutsche Seite eine Abtretung des preußischen Teilungsgebiets ab und hielt an der Absicht der Annexion weiterer Gebiete im Osten fest.

³ Otto von BISMARCK, Werke in Auswahl Bd. 2 (1854–1862), Darmstadt 1983, 358. Ursprünglich stammt diese Parole aus einem Privatbrief Bismarcks von 1861.

Der Versailler Vertrag erkannte dem wiederhergestellten polnischen Staat den Großteil des preußischen Teilungsgebiets zu. Die in den nächsten Jahren in einigen Grenzgebieten durchgeführten Volksabstimmungen boten den Deutschen und Polen eine Gelegenheit, mit Hilfe einer hassvollen Propaganda gegeneinander zu werben. Ein Teil Oberschlesiens wurde nach erbitterten Kämpfen trotz eines mehrheitlich prodeutschen Votums der Bevölkerung Polen zuerkannt. Der Verlust der Ostterritorien erschütterte die deutsche Gesellschaft und steigerte ihren Polenhass. Man verurteilte den polnischen »Landraub« und forderte eine Revision der »blutenden Ostgrenze«.

In der Zwischenkriegszeit versuchte die polnische Regierung die deutsche Minderheit in Polen zu schwächen. Ihre repressive Politik steigerte den Antipolonismus der deutschen Minderheit und verschärfte den deutsch-polnischen Konflikt. Das ohnehin sehr negative Polenbild der Deutschen wurde inzwischen zu einem hassvollen Feindbild eines absolut unterlegenen Räubervolkes⁴. Auch das polnische Deutschenbild war nach wie vor sehr negativ. Die überwiegende Mehrheit der deutschen und polnischen Katholiken war vom allgegenwärtigen Klima der Unversöhnlichkeit ergriffen.

Die deutsch-polnischen Beziehungen waren noch vor dem Zweiten Weltkrieg so belastet, dass eine Versöhnung nicht leicht gewesen wäre. Das Schlimmste sollte aber erst passieren.

Am 1. September 1939 griffen deutsche Truppen Polen an. Der Krieg wurde äußerst brutal geführt: Offene Städte und kenntlich gemachte Krankenhäuser wurden bombardiert, Dörfer verbrannt, Kriegsgefangene getötet, Zivilisten zu Tausenden ermordet. Andererseits fanden hinter den polnischen Linien Exekutionen und Pogrome von Vertretern der deutschen Minderheit statt. Es starben 4500 Menschen, die von der NS-Propaganda in die Irre geführte deutsche Gesellschaft ging aber von Zehntausenden von Toten aus.

Die nationalsozialistische Besatzungspolitik zielte darauf ab, das polnische Volk teilweise auszurotten und teilweise in ein Sklavenvolk zu verwandeln. Den Besatzungsalltag prägten Vertreibungen, öffentliche Massenerschießungen und Straßenrazzien, in denen Hunderttausende von Menschen wahllos verhaftet und zur Sklavenarbeit nach Deutschland oder in Konzentrationslager deportiert wurden. Insbesondere wurde die polnische Intelligenz beiderlei Geschlechts umgebracht oder in Konzentrationslager deportiert. Alle Kultureinrichtungen wurden liquidiert, alle Medien und Veröffentlichungen verboten, polnisches Kulturgut wurde systematisch geraubt oder zerstört. Jede wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit wurde untersagt, alle Lehranstalten mit Ausnahme der vierklassigen Volksschule wurden geschlossen und die Jugendlichen ab dem vierzehnten Lebensjahr zur Arbeit gezwungen. Bei der Niederwerfung des Warschauer Aufstands wurden 150000 wehrlose Einwohner ermordet, die überlebende Bevölkerung wurde vertrieben, die menschenleere Stadt restlos zerstört. Insgesamt kamen sechs Millionen polnische Staatsbürger um, darunter die auf eine beispiellos grausame Weise ermordeten drei Millionen polnischen Juden.

Die katholische Kirche Polens wurde als »Stütze des Polentums« den Repressalien in besonderer Weise ausgesetzt. In den polnischen Westgebieten wurden fast alle Priester ermordet oder in Konzentrationslager deportiert und das religiöse Leben wurde völlig lahm gelegt. Nur bedingt besser war es in Zentral- und Ostpolen. Insgesamt kam bis 1945 jeder fünfte polnische Geistliche um, darunter fünf Bischöfe.

⁴ In einer Umfrage vom Jahre 1932 erklären 92% der befragten elf- bis vierzehnjährigen ostdeutschen Schulkinder, dass sie die Polen hassen würden. H. GRÖNEWALD, Die Polen und der Krieg im Urteil deutscher Grenzkinder, in: Die Friedenswarte 32, 1932, 155f.

Im Jahre 1945 wurde Ostpolen von der Sowjetunion annektiert. Im Gegenzug unterstellten die Siegermächte die deutschen Gebiete östlich der Neiße und Oder der polnischen Verwaltung. Eine endgültige Grenzziehung sollte erst in einem Friedensvertrag erfolgen, dennoch billigten die Alliierten eine völlige Vertreibung der Deutschen aus den betroffenen Territorien. Diese Vertreibung wurde insbesondere in den ersten Nachkriegsmonaten rücksichtslos hart durchgeführt. Davor wurden zahlreiche Menschen zu Opfern von Lynchjustiz, Raubüberfällen und Pogromen. Die Deutschen wurden ihres Eigentums beraubt, zur Sklavenarbeit gezwungen und litten Hunger und Elend. Aufgrund der mangelnden medizinischen Betreuung starben insbesondere viele Kinder. Zehntausende wurden in Straflager gesteckt, viele von ihnen starben auf Grund gezielter Morde, Unterernährung, Seuchen und harter Arbeit. Insgesamt kamen während der Kampfhandlungen, auf der Flucht vor der Roten Armee, unter polnischer Herrschaft und bei der Vertreibung 2,6 Millionen Menschen um⁵.

3. Geopolitische Lage sowie Haltung der deutschen und polnischen Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg

Nach der äußerst dramatischen Geschichte seit 1772 und insbesondere seit 1939 herrschte zwischen Deutschen und Polen im Jahre 1945 eine kaum vorstellbare gegenseitige Entfremdung vor. Nur radikale Maßnahmen hätten eine Verständigung herbeiführen können. Solche Maßnahmen waren aber durch die neue geopolitische Lage sehr erschwert.

Das deutsche Territorium war zunächst in vier Besatzungszonen, dann in zwei Staaten aufgeteilt worden. Im Zuge des Ost-West-Konfliktes fanden sich einerseits Polen und der ostdeutsche Staat und andererseits Westdeutschland in zwei feindlichen politischen Blöcken wieder. Der Eiserner Vorhang und die praktisch undurchlässig gewordene Oder-Neiße-Grenze trennten die Deutschen und Polen fast vollkommen und ermöglichten ihnen nicht, ihre Stereotypen hinsichtlich des jeweiligen Nachbarvolkes der Wirklichkeit entgegenzusetzen. Zudem war die Gesellschaft und Kirche in Polen und der DDR nicht frei: Die regierenden Kommunisten bekämpften jeden Versuch eines von ihnen unabhängigen Handelns. Die Kirche wurde stets unterdrückt, teilweise verfolgt⁶. Dialog zwischen deutschen und polnischen Katholiken war dadurch insbesondere vor 1956, aber auch danach wesentlich erschwert.

5 Die empfehlenswertesten deutschsprachigen Darstellungen der deutsch-polnischen Beziehungen 1772–1945: Martin BRÓSZAT, *Zweihundert Jahre deutsche Polenpolitik*, rev. u. erw. Ausg., Frankfurt a. M. 1972. – Michael G. MÜLLER, *Die Teilungen Polens. 1772, 1793, 1795*, München 1984. – Volkmar KELLERMANN, *Schwarzer Adler, weißer Adler. Die Polenpolitik der Weimarer Republik*, Köln 1970. – Albert KOTOWKI, *Polens Politik gegenüber seiner deutschen Minderheit 1919–1939*, Wiesbaden 1998. – *Wendepunkte der deutsch-polnischen Beziehungen im 20. Jahrhundert. 1918 – 1939 – 1945 – 1990*, Lüneburg 1993. – Czesław MADAJCZYK, *Die Okkupationspolitik Nazideutschlands in Polen 1939–1945*, Berlin 1987. – »Nachbarn sind der Rede wert«: *Bilder der Deutschen von Polen und der Polen von Deutschen in der Neuzeit*, hg. v. Johannes HOFFMANN, Dortmund 1997.

6 Zu der Gesamtentwicklung der Staat–Kirche–Beziehungen im kommunistischen Polen siehe vor allem: Antoni DUDEK/Ryszard GRYZ, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)* [Die Kommunisten und die Kirche in Polen (1945–1989)], Kraków 2003. – Jan Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)* [Die Geschichte der katholischen Kirche in Polen (1944–1989)], Warszawa 2003. Unter den deutschsprachigen Veröffentlichungen verdienen folgende Werke Be-

Trotz der komplizierten geopolitischen Lage waren gewisse Verständigungsinitiativen zwischen den Deutschen und Polen möglich. Dass sie erst nach vielen Jahren seit dem Kriegsende stattfanden, geschah vor allem deshalb, weil es in der Gesellschaft und bei den Politikern an Versöhnungsbereitschaft mangelte.

Fast genau zum zehnten Jahrestag des Kriegsausbruchs, am 20. September 1949 gab Bundeskanzler Konrad Adenauer seine erste, programmatische Regierungserklärung ab. Die deutsch-polnischen Fragen standen im Mittelpunkt, wobei der Angriff auf Polen, die NS-Verbrechen und die Notwendigkeit der Verständigung mit keinem Wort erwähnt wurden. Vielmehr konzentrierte sich Adenauer auf der Verurteilung der Vertreibung und der Besetzung der Oder-Neiße-Gebiete durch Polen. Er betonte, dass sich die Bundesregierung mit dem Verlust dieser Gebiete nicht abfinden würde⁷.

Die Überakzentuierung der eigenen Verluste und die Grenzrevisionsforderungen bei gleichzeitiger Tabuisierung der NS-Verbrechen und der Notwendigkeit ihrer Wiedergutmachung kennzeichnete die Polenpolitik der Bundesregierung noch lange. Ähnlich verhielt sich die gesamte politische Klasse und fast die gesamte Gesellschaft der Bundesrepublik. Im Endeffekt sahen sich die Deutschen im Hinblick auf die Polen eher in der Rolle der Opfer als der Täter. Man dachte nicht an Verständigung, sondern an Zurückgewinnung der Oder-Neiße-Gebiete. In der deutschen Gesellschaft herrschte ein allgemeiner Antipolonismus vor⁸.

Noch viel ausgeprägter war der Deutschenhass der polnischen Gesellschaft. Durch das Ausmaß der Terror- und Vernichtungsmaßnahmen der Besatzer schockiert, stellte sie nicht nur die Zugehörigkeit der Deutschen zum Kreis der zivilisierten Völker, sondern sogar ihr Menschsein in Frage. Der Überfall, die Besetzung und Verfolgung wurden in historischer Perspektive als zugespitzte Fortsetzung des früheren preußisch-deutschen Antipolonismus betrachtet. Das eigentliche Novum der nationalsozialistischen Polenpolitik habe nicht in einer neuen Zielsetzung, sondern in einer konsequenten Verwirklichung der seit langem vorhandenen Prämissen der deutschen Polenpolitik bestanden. Da die Polen den Nationalsozialismus nicht für ein Zufallsprodukt, sondern für eine logische Konsequenz der deutschen Geschichte hielten, dachten sie nicht an Versöhnung, sondern an das Unschädlichmachen des für einen unverbesserlichen, extrem gefährlichen Todfeind gehaltenen Nachbarn⁹.

Eine grundlegende Bedeutung für die deutsch-polnischen Beziehungen hatte der Beschluss der polnischen Kommunisten, die immense Angst der Bevölkerung vor den Deutschen für innenpolitische Ziele zu instrumentalisieren. Die Kommunisten hatten nämlich keinen gesellschaftlichen Rückhalt im Nachkriegspolen. Um die Bevölkerung dennoch von antikommunistischen Maßnahmen abzuhalten, wiederholten sie ständig,

achtung: Leonid LUKS, *Katholizismus und politische Macht im kommunistischen Polen 1945–1989. Die Anatomie einer Befreiung*, Köln 1993. – Andrzej MICEWSKI, *Katholische Gruppierungen in Polen. PAX und Znak 1945–1976*, München u.a. 1978. – DERS.: Stefan Kardinal Wyszyński, *Primas von Polen. Eine Biographie*, Mainz u.a. 1990. Zu der Entwicklung in der DDR siehe vor allem: Bernd SCHÄFER, *Staat und katholische Kirche in der DDR*, Köln u.a. 21999.

7 Die Erklärung ist abgedruckt in: *Im Deutschen Bundestag. Deutschland- und Ostpolitik 1–2*, hg. v. Franz SCHMITT, Bonn 1973, 1–3.

8 Zu der Einstellung der Deutschen gegenüber Polen und zu ihrem Polenbild siehe die Umfrage: Kripal Singh SODHI/Rudolf BERGIUS, *Nationale Vorurteile. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Berlin 1953, 41f., 46f., 79.

9 Zu der Einstellung der polnischen Gesellschaft gegenüber den Deutschen siehe: Edmund DMITRÓW, *Das Deutschenbild in Polen in den Jahren 1945–1948*, in: »Nachbarn sind der Rede wert« (wie Anm. 5), 150–184.

dass nur die Sowjetunion und die mit ihr verbündeten Kommunisten Polen vor einer deutschen Revanche schützen könnten. Da dieses Argument nur solange tragfähig war, wie die Gesellschaft tatsächlich an die deutsche Gefahr glaubte, schürten die Kommunisten jahrzehntelang antideutsche Phobien, die die Versöhnung wesentlich erschwerten¹⁰.

4. Zwischen Unversöhnlichkeit und Versöhnung – die deutschen und polnischen Katholiken nach dem Zweiten Weltkrieg

1. Weitgehende Unversöhnlichkeit (1945–1953)

Hinsichtlich der deutsch-polnischen Beziehungen folgten die deutschen und polnischen Katholiken in den ersten Nachkriegsjahren den Verhaltensmustern der Gesellschaft¹¹. Wie für den Rest der Gesellschaft war für die polnischen Katholiken der Nationalsozialismus kein Zufall, sondern eine logische Konsequenz der deutschen Nationaleigenschaften: »Der Nationalsozialismus hat nichts Neues verwirklicht, wonach das deutsche Volk in seinem Inneren ohnehin nicht verlangt hätte«, meinte ein katholischer Publizist¹². »Immer dieselbe Fremdenfeindlichkeit, derselbe Hass gegenüber anderen Rassen und Völkern; dieselbe Tendenz, andere Kulturen, sobald sie fremd sind, zu zerstören; dasselbe leidenschaftliche Streben nach der Weltherrschaft«, fügte ein Anderer hinzu¹³. Und ein Dritter: »Es war nicht Hitler, der das Volk in seinen Bann gezogen hat, es war vielmehr das Volk, das in seiner Masse Hitler als Verkörperung seiner üblen und zerstörerischen Sehnsüchte zur Welt brachte«¹⁴. Kurzum: Für die polnischen Katholiken war das deutsche Volk »seit Jahrhunderten – und nicht erst heute – ein Volk von Verbrechern«¹⁵. Ein Teil der Publizisten war dabei der Meinung, dass die Boshaftigkeit der Deutschen angeboren sei. Andere betonten hingegen, dass die Deutschen nicht ein böses, sondern ein schwer krankes Volk seien. Infolge dieser Diagnose dachten die polnischen Katholiken nicht an Versöhnung mit dem »böartigen« oder »seelisch kranken« Nachbarn, sondern daran, wie man ihn zuerst unschädlich machen, und dann heilen könnte¹⁶.

Die Deutschfeindlichkeit der polnischen Katholiken wurde durch Signale, die sie aus Nachkriegsdeutschland zu vernehmen glaubten, untermauert. Katholische Blätter be-

10 Mehr zur innenpolitischen Funktion der kommunistischen Deutschlandpolitik und zu ihrem Einfluss auf die Gesellschaft: Hans Georg LEHMANN, *Der Oder-Neiße-Konflikt*, München 1979, 128f. – Czesław MADAJCZYK, *Das Ende des Zweiten Weltkriegs, Deutschlands Zusammenbruch und die zweite Wiederherstellung des polnischen Staates*. In: *Wendepunkte* (wie Anm. 5), 76.

11 Eine detaillierte Untersuchung der deutsch-polnischen Kirchenbeziehungen 1945–1956 in: Robert ZUREK, *Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945–1956* (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 36), Köln u.a. 2005.

12 Zatruta rola. O zbiorowej odpowiedzialności narodu niemieckiego, in: *Tygodnik Warszawski* vom 18. Juli 1948.

13 Irena PANNENKOWA, *Zlikwidować Prusy*, in: *Tygodnik Warszawski* vom 9. März 1947.

14 Jerzy BRAUN, *Problem winy niemieckiej*, in: *Tygodnik Warszawski* vom 27. Juni 1948. Siehe auch: Zygmun KACZYŃSKI, *W ósmą rocznicę*, in: *Tygodnik Warszawski* vom 31. Aug. 1947.

15 Jan DOBRACZYŃSKI, *Licytowanie się w nienawiści*, in: *Tygodnik Warszawski* vom 25. Nov. 1945.

16 Mehr dazu: ZUREK, *Zwischen Nationalismus und Versöhnung* (wie Anm. 11), 113–141.

richteten, dass die Deutschen ihre Schuld an dem Geschehenen abstreiten¹⁷, ihre traditionelle Eroberungsideologie nicht aufgeben¹⁸ und starke Rachegefühle gegenüber Polen offenbaren würden¹⁹.

Sehr enttäuscht waren die polnischen Katholiken von der Haltung ihrer deutschen Glaubensbrüder: Die schrecklichen deutschen Verbrechen würden eine tief greifende Sühne erfordern, und die deutschen Katholiken würden in dieser Hinsicht dem Rest der Gesellschaft ein gutes Beispiel geben müssen. Das vermeintliche Ausbleiben einer Umkehr der deutschen Kirche rief bittere Kommentare der katholischen Presse Polens hervor: »Es ist besorgniserregend, dass die deutschen Bischöfe nach einer derartig ungeheuren Explosion des Bösen [...], sich nicht dazu durchringen konnten, mit ihrem Volk eine große Gewissensforschung durchzuführen, dass sie nicht zur Buße und Sühne aufgerufen haben und das Volk nicht darüber aufgeklärt haben, was für großes Unrecht dem polnischen Volk angetan worden war. Wenn die Hierarchie das nicht getan hat, was kann man von den Gläubigen [...] erwarten«²⁰. Diese Vorwürfe wurden von der katholischen Presse immer wieder erhoben und veranlassten die Publizisten zur Schlussfolgerung, dass die deutschen Katholiken nach dem Krieg genauso wenig wie die übrigen Deutschen umgedacht hätten.

Als Prüfstein der Polenhaltung der deutschen Katholiken betrachtete man ihren Umgang mit der Grenzfrage. Die Grenzrevisionsforderungen wurden einhellig als skandalös bewertet. Es könne nicht sein, schrieb Primas August Hlond im Jahre 1948, dass Polen aus dem Krieg geschwächt und verkleinert hervorgehe und bei der Neuordnung Europas für die Folgen fremder Verbrechen zahle²¹. Und sein Nachfolger, Stefan Wyszyński fügte drei Jahre später hinzu: »Wir hätten das Recht [...] von den deutschen Katholiken etwas anderes zu erwarten. Die katholische Moral verpflichtet ja dazu, im Gewissen die Verantwortung für den ausgelösten Krieg, dessen Opfer u.a. Polen wurde, zu erkennen. Die deutschen Katholiken müssen sich des großen Unrechts, das der polnischen Staatlichkeit und der polnischen Nationalkultur während dieses Krieges angetan wurde, bewusst werden. Was kann den Mord an so vielen Millionen polnischen Staatsbürgern rechtfertigen? Diese Taten verlangen bis heute nach Gerechtigkeit«²².

Die deutschen Katholiken sahen die Lage diametral anders. Die Frage der Kriegs- und Besatzungsverbrechen weckte bei ihnen kein großes Interesse, insbesondere schienen die Verbrechen im Osten und somit auch in Polen ein Tabuthema zu sein. Die Frage nach der Schuld warf man nur selten auf und wenn, dann erklärte man einen relativ kleinen Kreis der führenden Nazis für schuldig, die meisten übrigen Deutschen entschuldigte man dagegen. Die Bischöfe schrieben in ihren Hirtenbriefen von den *Verbrechen*

17 Irena PANNENKOWA, Imponderabilia w polityce, in: Tygodnik Warszawski vom 3. Febr. 1946. Vgl.: Stefan KISIELEWSKI, O rozsałek i moralność, in: Tygodnik Warszawski vom 13. Okt. 1946: *90% der Deutschen sind von der eigenen Unschuld und der Schuld des Feindes überzeugt.*

18 BONAWENTURA, Sprawa niemiecka, in: Tygodnik Powszechny vom 25. Febr. 1951.

19 Edmund OSMAŃCZYK, Niemcy w roku 1945, in: Tygodnik Powszechny vom 20. Jan. 1946. – Duch Trzeciej Rzeszy, in: Tygodnik Warszawski vom 15. Sept. 1946. – Jan PRWOWARCZYK, Niemieccy katolicy a Polska, in: Tygodnik Powszechny vom 10. Okt. 1948.

20 Jerzy BRAUN, Problem winy niemieckiej, in: Tygodnik Warszawski vom 27. Juni 1948.

21 Rundbrief an die katholische Bevölkerung der Wiedergewonnenen Gebiete vom 24. Mai 1948. In: Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974, Paris 1975, 16.

22 Od ziemi Lubuskiej po Nysę. Rozmowa red. Jerzego Turowicza z Prymasem Polski, in: Tygodnik Powszechny vom 16. Dez. 1951.

der früheren Machthaber²³, der Mordgesellen Hitlers und Himmlers²⁴ oder von den Verbrechen, die von gewissen Kreisen an unserem eigenen Volke und an den anderen Völkern [...] begangen worden sind²⁵. Ihre persönliche Unschuld stellten weder die Bischöfe noch die meisten katholischen Publizisten in Frage. Vielmehr verbreiteten sie ein Bild der deutschen Kirche als eines Widersachers, Opfers und Bezwingers des Nationalsozialismus²⁶.

Während die deutschen Bischöfe den nationalsozialistischen Verbrechen nur sehr wenig Aufmerksamkeit schenkten, verurteilten sie immer wieder die Vertreibung als ein *himmelschreiendes Unrecht* und einen *Raub* der *angestammten Heimat* der Millionen Ostdeutschen²⁷. Ebenso scharf wurde die Vertreibung im ganzen katholischen Spektrum verurteilt, manche katholische Stimmen sahen sie als den schlimmsten NS-Verbrechen ebenbürtig an, andere legten nahe, sie sei noch schlimmer gewesen²⁸. Etwas seltener als zu der Vertreibung, aber dennoch mit großem Nachdruck äußerte man sich zu der Grenzziehung entlang der Oder und Neiße, die *inakzeptabel* sei, *niemals als gerecht* anerkannt werden könne einer *wesentlichen Änderung* bedürfe²⁹.

Die Haltung der polnischen Katholiken hinsichtlich der Oder-Neiße-Frage wurde kritisiert. Insbesondere vertriebene Katholiken warfen ihren polnischen Glaubensbrüdern ein *Versagen in einem erschreckenden Maße* vor³⁰. Besonders negativ beurteilte man die durch den polnischen Primas August Hlond im Sommer 1945 vorgenommene Ersetzung der deutschen Kirchenstrukturen der Oder-Neiße-Gebiete durch eine vorläufige polnische Kirchenverwaltung. Hlond habe dabei seine Vollmachten überschritten und im Gegensatz zur christlichen Ethik gehandelt. Ebenfalls stark kritisiert wurde die vermeintliche Vernachlässigung der in den Oder-Neiße-Gebieten kürzer oder länger weilenden deutschen Katholiken durch die polnischen Amtsträger und Geistlichen. Noch Ende der achtziger Jahre war in der deutschen Kirche die Meinung verbreitet,

23 Brief des Kardinals Clemens August von Galen an Pius XII. vom 20. Aug. 1945, in: Clemens August von GALEN, Akten, Briefe und Predigten. 1933–1946 Bd. 2, bearb. v. Peter LÖFFLER, Mainz 1988, 1210.

24 Hirtenbrief der bayerischen Bischöfe vom 9. Apr. 1946, in: Dokumente deutscher Bischöfe, hg. v. Günter BAADTE u. Anton RAUSCHER, Bd. 1: Hirtenbriefe und Ansprachen zur Gesellschaft und Politik 1945–1949, bearb. v. Wolfgang LÖHR, Würzburg 1986, 103.

25 Fastenhirtenbrief des Bischofs von Limburg, Antonius Hilfrich, vom 2. Febr. 1946, in: Dokumente deutscher Bischöfe (wie Anm. 24), 81.

26 Mehr zum Umgang der deutschen Katholiken mit dem Zweiten Weltkrieg in den Jahren 1945–1956, in: ZUREK, Zwischen Nationalismus und Versöhnung (wie Anm. 11), 78–113.

27 Zitate: Hirtenbrief der Bischöfe der Kölner und Paderborner Kirchenprovinzen vom 27. März 1946, in: Dokumente deutscher Bischöfe (wie Anm. 24), 96.

28 Der bekannteste und geschätzte Prälat Karl Ulitzka bezeichnete die Vertreibung 1945 als *eine der unmenschlichsten Maßnahmen, die [...] hinter der Grausamkeit der Konzentrationslager und Gaskammern nicht zurücksteht*, in: Jahrbuch der Breslauer Universität 15, 1970, 146f. Vgl. auch: Reinhold SCHNEIDER, Das Leid kommt, in: Petrusblatt vom 22. Sept. 1946. – Günter KOLLIBAY, Wir alle haben Heimat verloren, in: Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln vom 8. Mai 1955. – Paul ROTH, Europa als dritte Macht, in: Stimmen der Zeit 145, 1949–1950. – Zyrill BOLDIREV, Der Schlüssel zum Abgrund, in: Rheinischer Merkur vom 23. März 1956.

29 Zitate: Schreiben der Bischöfe Kaller und Preysing an den Alliierten Kontrollrat vom 3. Sept. 1945, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1985, 726–729. – Hirtenbrief des Bischofs von Hildesheim, Joseph Godehard Machens vom 6. Jan. 1947, in: Dokumente deutscher Bischöfe (wie Anm. 24), 133 u. 137.

30 Bericht über die Exerzitien für vertriebene Priester der Erzdiözese Breslau in Werl (9.–12.9.1946), in: Schicksal – Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen, hg. v. Franz LORENZ, Köln 1980, 111–113.

dass in den Oder-Neiße-Gebieten »eine Katholische Kirche überzeugt an der Vertreibung einer anderen mitgewirkt« habe³¹.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass die von den polnischen Katholiken erwarteten Sühne- und Wiedergutmachungsmaßnahmen für die deutschen Katholiken überhaupt kein Thema waren. Vielmehr betonten die katholischen Vertriebenen seit 1950 wiederholt, dass sie im Namen christlicher Prinzipien auf Rache und Vergeltung verzichten würden, ohne gleichzeitig die von den Deutschen verursachten Leiden der Polen zu erwähnen. Damit legten sie nahe, dass sie nicht die Polen, sondern sich selbst für die eigentlichen Opfer hielten. Im Übrigen bedeutete der Verzicht der Vertriebenen auf Rache nicht einen Verzicht auf die Grenzrevisionsforderungen. Diese wurden nach wie vor erhoben und vom ganzen katholischen Spektrum befürwortet³².

In den ersten Nachkriegsjahren gab es keine nennenswerten Versöhnungsbemühungen der katholischen Kirche. Die Ursache dafür lag nicht primär in der komplizierten geopolitischen Lage, sondern in der Einstellung der deutschen und polnischen Katholiken, die die gegenseitigen Beziehungen in nationalen, machtpolitischen und nicht in religiösen, ethischen Kategorien betrachteten. Das eigentliche Ziel der Kirchen lag nicht in der Überbrückung nationaler Gegensätze, sondern in der Durchsetzung eigener nationaler Forderungen auf Kosten der Gegenseite. Noch viele Jahre nach dem Krieg blieben die polnischen Katholiken in sehr starken antideutschen Komplexen verfangen. Die deutschen Katholiken vermochten es ihrerseits auch nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs nicht, die eigenen einseitigen nationalen Vorstellungen im Hinblick auf Polen und deutsch-polnische Beziehungen kritisch zu hinterfragen³³.

2. Zwischen Unversöhnlichkeit und Versöhnungsbereitschaft (1953–1965)

Nach dem Fall des Kommunismus würdigten führende deutsche Politiker den Beitrag der Katholischen Kirche zur deutsch-polnischen Aussöhnung als entscheidend. Wolfgang Thierse behauptete: *Die positive Entwicklung der deutsch-polnischen Beziehungen, die in den letzten Jahrzehnten stattgefunden hat, wäre ohne die Kirchen überhaupt nicht möglich. Beide Kirchen haben eine Grundlage für den deutsch-polnischen Versöhnungsprozess geschaffen*³⁴. Johannes Rau stellte fest: *Die Ostpolitik ist erst durch die Kirchen möglich geworden*³⁵. Und Helmut Kohl fügte hinzu: *Die Kirchen [...] leisteten Pionierdienste, sie bauten Brücken der Verständigung und wiesen Wege zur Versöhnung*³⁶.

Damit die anfänglich unversöhnlichen Katholiken beider Nationen in den nächsten Jahrzehnten eine entscheidende Rolle im Prozess der deutsch-polnischen Aussöhnung spielen konnten, war ein langer Lern- und Umdenkprozess notwendig. Er wurde von mehreren Ereignissen und Entwicklungen beeinflusst:

31 So Franz SCHOLZ, *Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen*, Frankfurt a.M. 1988, 78. Dieses Buch wird in Deutschland bis heute als das Standardwerk zum Thema »Kirche und Vertreibung« betrachtet.

32 Mehr dazu: ZUREK, *Zwischen Nationalismus und Versöhnung* (wie Anm. 11), 183–224.

33 Zu dieser Schlussfolgerung komme ich in meiner Studie: ZUREK, *Zwischen Nationalismus und Versöhnung* (wie Anm. 11).

34 So Wolfgang Thierse in einem Gespräch mit dem Autor im Mai 2001.

35 So Johannes Rau in: *Kirche + Leben: Wochenzeitung im Bistum Münster* vom 10. Mai 1998.

36 Aus der Rede von Bundeskanzler Helmut Kohl bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Katholischen Universität Lublin am 13. November 1989. Zitiert nach: *Versöhnung – unser Auftrag*. Bundeskanzler Helmut Kohl in der Volksrepublik Polen, hg. v. Presse- und Informationsdienst der Bundesregierung, Bonn 1989, 93.

Kirchenverfolgung in Polen

Die Verfolgung der polnischen Kirche durch das stalinistische Regime in den Jahren 1949–1956 verursachte eine Welle der Anteilnahme unter den deutschen Katholiken. In der Bundesrepublik fanden zahlreiche Protest- und Gebetszusammenkünfte statt. Die katholische Presse berichtete ausführlich über die kirchenpolitische Entwicklung in Polen. In den Preetexten ist eine zunehmende Sympathie sogar Bewunderung für die Tapferkeit der polnischen Kirche zu erkennen. Infolge der Kirchenverfolgung wurden die Polen von den deutschen Katholiken nunmehr nicht nur mit der Vertreibung und dem »Raub« der Oder-Neiße-Gebiete, sondern auch mit Prinzipientreue und Zivilcourage assoziiert. Es begann sich ein Gefühl der konfessionellen Verbundenheit mit den polnischen Glaubensbrüdern abzuzeichnen³⁷.

Gegenseitige Kontakte

Seit 1956 wurde die Oder-Neiße-Grenze durchlässiger, gegenseitige Kontakte wurden in begrenztem Umfang möglich. Es ist bekannt, wie sich die Kontakte auf die deutschen Protestanten auswirkten³⁸: Infolge von Polenreisen revidierten die evangelischen Besucher meistens ihr negatives Polenbild und ihre bisherige Sicht der deutsch-polnischen Problematik. Sie kritisierten die unversöhnliche Haltung ihrer Kirche, betonten die Notwendigkeit der Versöhnung stärker als bisher und distanzierten sich zumindest teilweise von den Grenzrevisionsforderungen. Die sonst tabuisierten NS-Verbrechen wurden ausgerechnet in manchen Reportagen aus Polen überzeugend geschildert, wodurch ein beachtlicher Teil der deutschen Protestanten für die Leiden der Polen sensibilisiert wurde. Auch die polnischen Evangelischen gewannen infolge der Begegnungen ein positiveres Bild der deutschen Protestanten, zudem wurden sie durch die Begegnungen teilweise dazu gezwungen, die eigenen, abweisenden Positionen zu überdenken und sich für den deutsch-polnischen Dialog zu öffnen. Zahlreichen Indizien ist zu entnehmen, dass die Kontakte die Katholiken ähnlich beeinflussten.

Die Döpfnerpredigt

Im Jahre 1960 hielt Kardinal Julius Döpfner (Bischof von Berlin 1957–1961, Erzbischof von München 1961–1976, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz 1965–1976) eine in Bezug auf die deutsch-polnischen Kirchenbeziehungen Bahn brechende Predigt. Als erster deutscher Würdenträger gab Döpfner zu, dass Polen ein Opfer schrecklicher deutscher Verbrechen war und dass eben diese Verbrechen die späteren Leiden der Deutschen in den Oder-Neiße-Gebieten verursachten. Döpfner verurteilte zwar die Vertreibung, betonte aber gleichzeitig, dass die Deutschen zu großen Opfern bereit sein müssten, um Frieden und Versöhnung zu erreichen³⁹.

Die Worte Döpfners wurden von manchen deutschen Katholiken sehr kritisch aufgenommen, andere bewegte sie aber zu einer versöhnlicheren Haltung gegenüber Polen.

37 Mehr dazu in: ZUREK, Zwischen Nationalismus und Versöhnung (wie Anm.11), 303–315.

38 ZUREK, Zwischen Nationalismus und Versöhnung (wie Anm. 11), 315–336. Die Kontakte auf der evangelischen Seite setzten bereits 1954 ein, so dass die ersten Ergebnisse noch innerhalb des Untersuchungszeitraums meiner Studie erkennbar waren. Der etwas später stattgefundene Parallelprozess auf der katholischen Seite konnte nicht mit untersucht werden.

39 Text der Predigt in: Petrusblatt Nr. 43 von 1960.

Vor allem aber in Polen wurde diese Predigt als Ausdruck der deutschen Versöhnungsbereitschaft interpretiert⁴⁰.

Gesellschaftliche Veränderungen in der Bundesrepublik infolge des Auschwitz-Prozesses

Die deutsche Sektion der Pax-Christi-Bewegung begann 1960 eine Polenfahrt vorzubereiten. Da die Reisepläne zunächst am Widerstand polnischer Staatsbehörden scheiterten, konnte die Reise erst 1964 stattfinden. Ein Vergleich der Vorbereitungsdokumente aus den Jahren 1960 und 1964 veranschaulicht, dass es zwischen der Einstellung der Reiseveranstalter 1960 und 1964 gravierende Unterschiede gab, obwohl es dieselben Personen waren. Im Jahre 1960 lehnte man die Formel einer Sühnefahrt entschieden ab, weil man nicht den Eindruck erwecken wollte, dass sich die deutschen Katholiken für die NS-Verbrechen mitverantwortlich fühlten. Vier Jahre später wurde die Form der Sühnewallfahrt einhellig akzeptiert: *Die ganze Fahrt soll eine Bußfahrt im strikten Sinne sein. Es handelt sich um ein Zeichen, das wir geben möchten, und zwar gerade während des Auschwitz-Prozesses* – betonte der Ideengeber, Alfons Erb⁴¹. Der Auschwitz-Prozess bewirkte unter nicht wenigen deutschen Katholiken einen neuen Umgang mit dem Zweiten Weltkrieg.

Tätigkeit der »Versöhnungspioniere« – Sühnefahrten

Obwohl die überwiegende Mehrheit der Katholiken auf ihren unversöhnlichen Positionen verharrete, setzten sich einzelne Randgruppen immer intensiver für die Versöhnung ein. Zu den wichtigsten deutschen Initiativen zählen die Sühnefahrten in ehemalige NS-Konzentrationslager in Polen. Die erste Fahrt nach Auschwitz veranstaltete im Jahre 1964 die deutsche Pax-Christi-Sektion. Es folgten Fahrten der Aktion Sühnezeichen aus der DDR nach Auschwitz und Maidanek⁴² und Besuche anderer katholischer Organisationen.

Die Sühnefahrten trugen wesentlich zur Überwindung der Ressentiments bei. Teilnehmer der Pax-Christi-Fahrt berichteten: *Wir wurden in diesem Land, das so furchtbar unter deutschen Menschen gelitten hat, mit beschämender Herzlichkeit, Brüderlichkeit und Gastfreundschaft aufgenommen. Menschen sprachen uns unterwegs an, einer von uns wurde stumm umarmt, als er sagte, weswegen wir gekommen waren. Uns stockte der Atem. Bei der Abfahrt winkten Hunderte von Polen in einer Herzlichkeit, als ob sie spürten, hier sei ein Bann gebrochen, der seit 30 Jahren zwischen Deutschen und Polen liegt*⁴³.

Zweites Vatikanisches Konzil

Der Geist des Konzils, der die Grundsätze der Einheit und Versöhnung stark hervorhob, sowie die in Rom erfolgten gegenseitigen Begegnungen beeinflussten die deutschen und polnischen Bischöfe sehr. Fast freundschaftliche Beziehungen wurden angeknüpft.

40 Siehe dazu: Hat das Gespräch begonnen? Reaktionen in Polen und in der Bundesrepublik auf die Predigt von Kardinal Döpfner, in: Pax Christi Nr. 1 von 1961.

41 Erb an Lubowiecki vom 3. März 1964, in: Pax-Christi-Archiv Bad Vilbel, Ordner »Auschwitz«. Zu der Wallfahrt selbst siehe: Robert ZUREK, Eine ungewöhnliche Wallfahrt, in: Ost-West: Europäische Perspektiven Nr. 4 von 2004, 305–309.

42 Mehr zu den Sühnefahrten der Aktion Sühnezeichen in: Konrad WEISS, Lothar Kreyssig. Prophet der Versöhnung, Gerlingen 1998, 379–387.

43 Zitate: Klara DIRKS, Bußwallfahrt nach Auschwitz, in: Frau und Mutter von 1964, 248f. – Hermann PFISTER, Auschwitz. Bußwallfahrt der Pax-Christi-Bewegung ins KZ, in: Fährmann Nr. 11 von 1964. – Manfred PLATTE, Zeitgänge, in: Der christliche Sonntag vom 28. Juni 1964.

Es entstand eine günstige Atmosphäre für einen Briefwechsel, der in die Geschichte eingehen und eine neue Epoche der deutsch-polnischen Kirchenbeziehungen einleiten sollte.

Bevor dieser Briefwechsel und seine Auswirkungen kurz vorgestellt werden, muss betont werden, dass die vorstehend geschilderten Initiativen und Prozesse zwar zur Verminderung, nicht aber zur Überwindung der immensen Ressentiments auf beiden Seiten führten. Noch 1965 berichtete zum Beispiel der Chefredakteur der Würzburger Kirchenzeitung, Helmut Holzapfel: *Umso bestürzender ist der Hass, der auch bei deutschen Katholiken gegen Polen lebendig ist, wie ich jetzt wieder aus so und so vielen Briefen erfahren muss. Der Antisemitismus ist bei uns gesetzlich verboten; umso üppiger wuchert der Antipolonismus*⁴⁴. Nicht viel anders war es auf der polnischen Seite.

3. Zwischen nationaler Zielsetzung und Versöhnung (1965–1972)

Ende 1965 übergaben die polnischen Bischöfe ihren deutschen Amtsbrüdern eine lange Botschaft, in der sie einerseits an die schmerzliche Vergangenheit, andererseits aber an zahlreiche Beispiele gutnachbarschaftlicher Beziehungen in der Geschichte erinnerten. Sie bedauerten die Leiden der deutschen Vertriebenen, baten aber um Verständnis für die Bedeutung der Oder-Neiße-Gebiete für Polen. Die Botschaft endete mit den Worten *Wir vergeben und bitten um Vergebung*. Es folgte eine versöhnliche Antwort der deutschen Bischöfe⁴⁵.

Die Bedeutung dieses Briefwechsels ist kaum zu überschätzen. Ein bislang von kirchlichen Randgruppen getragener Versöhnungsprozess wurde durch die Kirchenführer unterstützt. Dieses Faktum und die bewegende Formel »Wir vergeben und bitten um Vergebung« beeindruckte Millionen Deutsche und Polen, nicht nur Katholiken, sehr tief. Daher kann der Briefwechsel als ein Wendepunkt in den deutsch-polnischen Kirchenbeziehungen betrachtet werden; als Ergebnis eines langen Lern- und zugleich als Voraussetzung für den nicht nur von kirchlichen Randgruppen, sondern auch von der Mehrheit der Katholiken getragenen Versöhnungsprozess⁴⁶. Dass aber der Weg zur Versöhnung noch lang war, zeigt die Entwicklung in den Jahren 1966–1972.

Die Antwort der deutschen Bischöfe war zwar versöhnlich, aber ohne eindeutige Aussagen zur Oder-Neiße-Frage. In dieser Hinsicht blieb man hinter der Predigt Döpfners von 1960 weit zurück. Die Bischöfe wussten, dass sehr viele deutsche Katholiken nach wie vor gegen Zugeständnisse an Polen waren, daher mieden sie Aussagen, die einen innerkirchlichen Konflikt hätten verursachen können. Das Problem lag allerdings darin, dass es in den Oder-Neiße-Gebieten seit dem Kriegsende nur eine vorläufige polnische Kirchenverwaltung gab. Es existierten dort inzwischen jahrzehntelang keine polnischen Diözesen, sondern lediglich Apostolische Administraturen. Der Vatikan lehnte die endgültige Regelung der Kirchenstrukturen ab und begründete dies mit dem Ausbleiben eines Friedensvertrags zwischen Deutschland und Polen, in dem über die Zukunft der Oder-Neiße-Gebiete eindeutig entschieden werden sollte.

Für die polnische Kirche stellte diese Situation ein gewaltiges Problem dar, denn die Vorläufigkeit der Kirchenverwaltung verkomplizierte die Tätigkeit der Kirche, verunsi-

44 Holzapfel an Erb vom 13. Aug. 1965, in: Pax-Christ-Archiv Bad Vilbel, Ordner »Prozesse«.

45 Texte beider Botschaften in: Edith HELLER, Macht, Kirche, Politik. Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen im Jahre 1965, Köln 1992, 203–220.

46 Eine Analyse des Briefwechsels und seiner Auswirkungen auf die deutsch-polnischen Beziehungen: Ebd.

cherte das Kirchenvolk und diente vor allem den Kommunisten als Vorwand für antikirchliche Schritte. Das Regime beschuldigte immer wieder die Kirche, dass sie die polnische Staatsräson verrate, weil sie sich für die Polonisierung der Kirchenstrukturen ungenügend einsetze. Die Botschaft der polnischen Bischöfe und vor allem die zurückhaltende deutsche Antwort waren für die Kommunisten ein willkommener Anlass für die Intensivierung ihrer antikirchlichen Maßnahmen. Das Regime hoffte, die immer noch sehr antideutsch eingestellte Gesellschaft gegen die Bischöfe einstimmen zu können und startete daher eine sehr intensive Verleumdungskampagne, in der die Bischöfe beschuldigt wurden, den gestrigen Henkern zu vergeben, obwohl diese auf ihren antipolnischen Prinzipien beharren würden⁴⁷.

Infolge der enttäuschenden deutschen Antwort, der vehementen antikirchlichen Offensive der Kommunisten und der eher negativen Reaktion des polnischen Kirchenvolkes auf den Briefwechsel, relativierten die polnischen Bischöfe ihre Vergebungsbitte mit dem Hinweis, dass das polnische Volk keinen Grund habe, seine Nachbarn um Verzeihung zu bitten⁴⁸.

Im Sommer 1966 deklarierte der deutsche Katholikentag, dass sich die deutschen Katholiken dafür einsetzen würden, *daß das deutsche Volk die nationalen Existenzrechte des polnischen Volkes respektiert*⁴⁹. Gleichzeitig würden sie aber für die Rechte ihres Volkes weiterhin eintreten. Im Klartext hieß es, dass die deutschen Katholiken nach wie vor nicht bereit waren, die Oder-Neiße-Grenze anzuerkennen.

Die Haltung der Bischöfe und des Katholikentages enttäuschte einen Teil der deutschen Katholiken, der für eine Intensivierung des Versöhnungsprozesses eintrat. Im Jahre 1968 plädierten 160 katholische Intellektuelle im Bensberger Memorandum für die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze und für die Regelung der Kirchenverwaltung in den Oder-Neiße-Gebieten⁵⁰. Dieses Memorandum verursachte sehr lebhaftere Reaktionen im deutschen katholischen Milieu. Es überwog heftige Kritik, vor allem seitens der Repräsentanten der katholischen Vertriebenen, die betonten, dass die Versöhnung mit Polen erst dann erreicht werden könne, wenn sowohl die Verbrechen an den Polen als auch die Verbrechen der Polen wieder gutgemacht werden würden⁵¹. Die deutschen Bischöfe blieben ihrem Kurs treu, innerkirchliche Konflikte zu vermeiden, und distanzieren sich vom Inhalt der Denkschrift.

47 Mehr zu der Reaktion der Kommunisten auf den Briefwechsel: Ebd., 140–155.

48 Hirtenbrief des polnischen Episkopats vom 6. März 1966, in: Listy pasterskie Episkopatu (wie Anm. 21), 433–438. Zunächst relativierten die Bischöfe auch ihr Vergebungsangebot: Der Ideengeber der Botschaft von 1965, Erzbischof Bolesław Kominek, meinte vor dem Hintergrund der deutschen Reaktionen: *Vergebung und Verzeihung betreffen nur die Bußfertigen* (in einem Interview für das deutsche Fernsehen. Zitiert nach: Hansjakob STEHLE, Seit 1960. Der mühsame katholische Dialog über die Grenze, in: Ungewöhnliche Normalisierung. Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland zu Polen, hg. v. Werner PLUM, Bonn 1984, 162). Nach einiger Zeit erneuerten die Bischöfe das Vergebungsangebot auf beeindruckende Weise, indem sie polnische Katholiken zur Vergebung aufriefen. Mehr dazu: HELLER, Macht. Kirche. Politik (wie Anm. 45), 170f.

49 Die »Bamberger Erklärung« wurde abgedruckt in: Versöhnung aus der Kraft des Glaubens. Analysen, Dokumente, Perspektiven, hg. v. Gerhard ALBERT u.a., Bonn 1985, 24.

50 Ein Memorandum deutscher Katholiken zu den polnisch-deutschen Fragen, hg. vom Bensberger Kreis, Mainz 1968.

51 Unser Verhältnis zum polnischen Volk: Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Vertriebenenorganisationen vom 11. Apr. 1968, in: Oskar GOLOMBEK, Dialog mit dem Bensberger Kreis. Ist das Bensberger Memorandum als Äußerung einer katholischen Meinungsgruppe ein Beitrag zu Friedensgesprächen mit unseren östlichen Nachbarn? Köln 1969, 161–167. In diesem Buch werden auch andere Stimmen zum Bensberger Memorandum vorgestellt.

In Polen wurde das Bensberger Memorandum sehr positiv aufgenommen. Kardinal Stefan Wyszyński dankte den Verfassern für ihren »wahrhaft christlichen Mut, guten Willen und internationale Weitsicht«⁵². In diesen Worten steckte eine zwar indirekte, aber deutliche Kritik an der Haltung der deutschen Bischöfe, von welcher der polnische Primas sehr enttäuscht war. Im Jahre 1970 schrieb er an Kardinal Döpfner: *Unsere so herzlich ausgestreckte Hand wurde nicht ohne Vorbehalt angenommen. [...] Dies ist um so trauriger, weil die deutschen Protestanten dem katholischen Polen in einer viel mehr evangelischen Gesinnung entgegenkommen und dass gerade sie Zeichen der Reue für alles was wir im Kriege erlitten haben [...] immer öfter darbieten. Für unser katholisches Volk ist es ein öffentliches Ärgernis*⁵³.

Inzwischen drohte die neue Ostpolitik in der Bundesrepublik am Widerstand der Opposition und eines Teils der Gesellschaft zu scheitern. Zudem befürchteten die Polen, dass die Bundesregierung eine Annäherung mit Moskau über ihre Köpfe hinweg und auf ihre Kosten suchen könnte. Wyszyński bat Döpfner dringend um Unterstützung der Ostpolitik und einen Einsatz zugunsten Polens. Diese Bitten waren vergeblich, denn die deutsche Kirche wollte sich nicht in eine kontroverse politische Debatte einschalten. Der enttäuschte Primas warb anschließend nicht mehr um Unterstützung der deutschen Amtsbrüder, sondern suchte Annäherung an die Sozialdemokraten⁵⁴.

4. Inmitten des Versöhnungsprozesses (1972–1989)

Die Befürchtungen von Primas Wyszyński bewahrheiteten sich nicht. Nach der Ratifizierung des Warschauer Vertrages durch den Bundestag im Jahre 1972 regelte der Vatikan die Kirchenverhältnisse in den Oder-Neiße-Diözesen. Damit war das wichtigste Hindernis in den deutsch-polnischen Kirchenbeziehungen beseitigt, auch wenn es kein Verdienst der Kirche, sondern der westdeutschen Sozialdemokraten war⁵⁵. Nichtsdestotrotz verbesserten sich die Kirchenbeziehungen erheblich, auch wenn es immer noch gelegentlich zu Spannungen kam.

Diese Spannungen wurden vor allem nach wie vor durch die Oder-Neiße-Frage verursacht. Immer wieder äußerten polnische Kirchenleute die Überzeugung, dass die Oder-Neiße-Gebiete uralte polnische Territorien seien, die von den Deutschen geraubt und 1945 nach Jahrhunderten wieder gewonnen worden seien. Die deutschen Katholiken nahmen solche Parolen mit Befremden auf und sahen sich in ihrer Überzeugung bestätigt, dass die polnische Kirche bei der Übernahme der Oder-Neiße-Gebiete durch Polen und der Vertreibung der Deutschen eine unrühmliche Rolle spielte. Darüber hinaus bewertete die deutsche Seite den Umgang der polnischen Kirche mit der deutschen Minderheit in Polen sehr kritisch. Dabei beachtete sie allerdings nur ungenügend die Tatsache, dass der Spielraum der Kirche im kommunistischen Polen ausgerechnet in dieser Frage sehr gering war⁵⁶.

52 Wyszyński an den Bensberger Kreis vom 12. Sept. 1968. Ebd., 173.

53 Brief von Wyszyński an Döpfner vom 5. Nov. 1970. In: Bonn-Warschau 1945–1991. Die deutsch-polnischen Beziehungen: Analyse und Dokumentation, hg. v. Hans-Adolf JACOBSEN u. Mieczysław TOMALA, Köln 1992, 209–211.

54 Mehr dazu: STEHLE, Seit 1960 (wie Anm. 48), 165f.

55 Ebd., 174.

56 In den achtziger Jahren sorgte vor allem die kontroverse Predigt von Primas Józef Glemp von 1984 für Aufsehen, in der der polnische Kirchenführer die Existenz einer deutschen Minderheit in Polen in Frage stellte. Der Text der Predigt in: Bonn-Warschau (wie Anm. 53), 358f. Siehe auch:

Trotz dieser Spannungen wurden die deutsch-polnischen Kirchenbeziehungen viel besser. Bischofsdelegationen besuchten sich gegenseitig und verschiedene katholische Organisationen intensivierten ihre Versöhnungsaktivitäten. Eine Schlüsselrolle spielten dabei immer gegenseitige Kontakte, ein empathischer Dialog und Sühnegesten. Führend waren auf der deutschen Seite die Pax-Christi-Bewegung, die Aktion Sühnezeichen sowie manche katholische Akademien. Besondere Beachtung verdient die Tätigkeit des Maximilian-Kolbe-Werks, das sich der polnischen KZ-Überlebenden annahm und sie bis heute auf bewegende Weise betreut. Auf der polnischen Seite zeichneten sich besonders die Klubs der Katholischen Intelligenz und das Umfeld der Zeitschrift *Tygodnik Powszechny* aus. Es ist leider unmöglich, hier die einzelnen Versöhnungsaktivitäten vorzustellen, denn es waren zu viele, sie waren zu vielfältig und sie warten immer noch auf eine systematische Erforschung.

Im Jahre 1980 entstand in Polen die freie Gewerkschaft *Solidarność*, ein Jahr später wurde von dem kommunistischen Regime der Kriegszustand ausgerufen und die Gewerkschaft niedergeschlagen. Angesichts der dramatischen wirtschaftlichen Lage Polens starteten die Deutschen eine massive Hilfsaktion, die einen großen Zuwachs an Sympathien beträchtlicher Teile der deutschen Bevölkerung offenbarte und eine enorme psychologische Bedeutung für den Abbau der Vorurteile bei den Polen hatte. Diese beachtliche Aktion wurde in Deutschland vor allem von kirchlichen Kreisen getragen⁵⁷.

Im Jahre 1989 unterzeichneten führende Vertreter deutscher und polnischer Laien eine gemeinsame Erklärung zum fünfzigsten Jahrestag des Kriegsausbruchs, worin einerseits die Endgültigkeit der Oder-Neiße-Grenze festgestellt wurde, andererseits die Leiden der deutschen Vertriebenen bedauert wurden⁵⁸. Kurz danach umarmten sich Bundeskanzler Helmut Kohl und der erste nichtkommunistische Premierminister Polens Tadeusz Mazowiecki in Kreisau während eines katholischen Gottesdienstes. Das war eine symbolische Krönung des Beitrags der Kirchen zum Verständigungsprozess, der 1989 zwar noch nicht abgeschlossen war, seit 1945 aber sehr große Fortschritte machte.

5. Anstelle eines Schlusswortes

Es steht außer Zweifel, dass der Beitrag der Katholischen Kirche zur deutsch-polnischen Aussöhnung äußerst wichtig war. An der Haltung der Gesellschaft gemessen waren die deutschen und polnischen Katholiken zweifelsohne »Pioniere der Versöhnung«. Zieht man jedoch nicht die Haltung der Gesellschaft, sondern das Evangelium als Maßstab heran, kommt man zur Überzeugung, dass die Bilanz der deutsch-polnischen Kirchenbeziehungen nach dem Zweiten Weltkrieg gar nicht so imponierend ist. Deutsche und polnische Bischöfe benötigten nach dem Kriegsende zwanzig Jahre, um das für jeden Christen Offensichtliche auszusprechen. Und auch danach kam es immer wieder zu Spannungen, Missverständnissen und Enttäuschungen.

Heute ist es übrigens nicht viel anders. Wie oberflächlich die von den Politikern viel beschworene deutsch-polnische Freundschaft ist, erleben wir seit dem Streit um den

Pressebericht der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (28. September 1984), in: *Versöhnung aus der Kraft* (wie Anm. 49), 62f.

⁵⁷ Auch hier fehlen noch Untersuchungen, obwohl diese Aktion eine Schlüsselrolle für die Überwindung antideutscher Ressentiments bei der polnischen Bevölkerung hatte.

⁵⁸ Für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in Europa. Erklärung polnischer und deutscher Katholiken zum 1. September 1989. Veröffentlicht in: Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen, Bonn-Bad Godesberg, Nr. 157/1989, 1ff.

Irak-Krieg, die EU-Verfassung und das Zentrum gegen Vertreibungen. Man merkt, wie leicht in Polen antideutsche Ängste und Ressentiments aufwachen können. Es ist bezeichnend, dass ausgerechnet manche katholische Medien diese Ängste und Ressentiments vertiefen. Andererseits agieren die Polen bei den Deutschen, was Sympathiewerte angeht, an letzter Stelle unter allen Nachbarvölkern. Und die polnischen Katholiken klagen nicht selten, dass sie bei ihren deutschen Glaubensbrüdern Desinteresse, Überheblichkeit und Arroganz spüren.

STEFAN HANHEIDE

Die Rolle der Religion in der Antikriegs-Musik des 20. Jahrhunderts

Der Bedeutung des Begriffs »Antikriegs-Musik« dürfte unstrittig sein. Lexika führen unter dem Suchbegriff »Antikriegs...« Stichworte wie »Antikriegstag«, »Antikriegs-Demonstration«, »Antikriegs-Aktion«, aber auch »Antikriegs-Song« auf. Es handelt sich gemeinhin um Maßnahmen, die gegen den Krieg agitieren. Musik tritt hier zunächst in Form des Songs auf, aber darüber hinaus lassen sich noch andere musikalische Gattungen mit entsprechender Ausrichtung vorstellen. Man denke etwa an das »War Requiem« von Benjamin Britten, die vielleicht bekannteste Komposition von »Antikriegs-Musik«. Unter dem Begriff lassen sich folglich musikalische Kompositionen fassen, die gegen den Krieg agitieren, indem sie dessen negative Auswirkungen für die Menschen anklagend darstellen. Ihr Ziel ist die Beibehaltung oder Wiederherstellung des Friedens.

Während über die Bedeutung des Begriffs also Klarheit herrscht, ist es in der Musikwissenschaft keineswegs etabliert, von »Antikriegs-Musik« zu sprechen. In der neuen Ausgabe der Enzyklopädie »Die Musik in Geschichte und Gegenwart« (MGG²) erscheint der Begriff nicht einmal im Register des Sachteils. Dagegen weist das Stichwort »Kriegsmusik« neun Einträge auf. Sieben Mal erscheint es in Artikeln über außereuropäische Musik, und zwar unter Brasilien, Indianer, Indonesien, Malaysia, Nordafrika und Philippinen¹. Darüber hinaus taucht der Begriff im Artikel »Militärmusik« und, im gleichen Zusammenhang, im Artikel »Schweiz« auf². Die Folgerung, solche Gegenstände spielten in der Geschichte der abendländischen Musik eine allenfalls marginale Rolle, ist jedoch unzutreffend.

Krieg und Frieden haben eine lange Tradition in der Musik. In der Kompositionsgeschichte scheint zunächst der Krieg größere Beachtung gefunden zu haben, wie es auch die Stichwortsuche in der genannten Enzyklopädie belegt. Als eine der frühesten Kriegs-Darstellungen wird heute Clément Janequins Chanson »La Guerre«, von 1528 genannt, die zu dem vermutlich populärsten Musikstück des 16. Jahrhunderts wurde. Seither lassen sich eine Fülle von vokalen und instrumentalen Schlachtendarstellungen ausmachen, die eine eigene Gattung begründet haben: die Battaglia³. In der Frühen Neuzeit stammen prominente Beispiele von William Byrd (1543–1623) und Heinrich Ignaz Franz Biber (1644–1704). Und noch in der klassisch-romantischen Epoche entstanden zahlreiche instrumentale Schlachtengemälde, die drei berühmtesten sind Ludwig van Beethovens (1770–1827) »Wellingtons Sieg oder die Schlacht bei Vittoria«,

1 Die Musik in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Ludwig FINSCHER, Sachteil, Kassel ...²1994ff., Bd. 2, Sp. 109 »Brasilien«; Bd. 4, Sp. 626 »Indianer«; Sp. 793 und 840f. »Indonesien«; Bd. 5, Sp. 1612 »Malaysia«; Bd. 7, Sp. 240 »Nordafrika«; Sp. 1570 »Philippinen«.

2 Bd. 6, Sp. 269 »Militärmusik«; Bd. 8, Sp. 1188 »Schweiz«.

3 Vgl. dazu Werner BRAUN, Art. »Battaglia«, in: MGG², Sachteil Bd. 1, 1994, 1294–1306, dort weitere Literatur.

Franz Liszts (1811–1886) »Hunnenschlacht« und Peter Tschaikowskys (1840–1893) »Ouvertüre 1812«. Spätestens seit den Massenvernichtungen des Ersten Weltkrieges wurden solche Kompositionen obsolet. Dmitrij Schostakowitsch (1906–1975) hat – allem voran in seiner 7. Symphonie, der »Leningrader« – Gestaltungstechniken der Schlachtenmusik weiterentwickelt und sie von einer positiven in eine negative Denotation überführt. Man kann also mit Fug und Recht von der Existenz von Kriegsmusik in der Kompositionsgeschichte sprechen. Die genannten Beispiele entstammen dabei dem – weitgefassten – Rang der Kunstmusik. Des Weiteren tritt der Krieg in Form von Marschmusik und Soldatenliedern musikalisch in Erscheinung.

Auch die kompositorische Auseinandersetzung mit der Friedensidee hat eine lange Geschichte. Sie lässt sich zurückverfolgen mindestens bis in die Anfänge der Frühen Neuzeit und reicht bis in die unmittelbare Gegenwart. In der Renaissance finden sich Da-pacem-Motetten in großer Fülle, daneben zahlreiche Werke mit anderen Friedensteinen. Im Barock entstanden Kriegsklagen und Friedensfeiermusiken, allem voran aus dem Dreißigjährigen Krieg, des Weiteren vielfältige Feiermusiken zu anderen Friedensschlüssen⁴, ferner Darstellungen des friedliebenden absoluten Monarchen, etwa Ludwigs XIV.⁵ Zwar entwickelten sich keine eigenen musikalischen Gattungen im Dienste des Friedens, wie etwa die kriegs-darstellende Battaglia und der kriegs-funktionierende Marsch, aber dennoch spielt die Idee des Friedens als Gegenstand des musikalischen Kunstwerkes eine bedeutende Rolle.

Dabei ist zu differenzieren zwischen einer »Friedens-Musik« und einer »Antikriegs-Musik«. Unter »Friedens-Musik« lassen sich Kompositionen verstehen, die die Segnungen des Friedens preisen und die Sehnsucht des Menschen danach zum Ausdruck bringen. In der »Antikriegs-Musik« steht dagegen die Verderbnis des Krieges im Mittelpunkt, gegen den Anklage geführt wird. Sie nimmt ihren Ausgang von der erfahrenen Existenz des Krieges und tritt besonders dort stark hervor, wo die breite Bevölkerung gravierend unter dessen negativen Auswirkungen leidet. Dazu zählten in Europa zuallererst der Dreißigjährige Krieg und die beiden Weltkriege. Während sich noch im Barock die Preisung des Friedens und das Lob der friedbringenden Potentaten selbstverständlich im musikalischen Kunstwerk niederschlug, sind solche Darstellungen spätestens mit dem Ersten Weltkrieg fragwürdig geworden. Seither tritt das Thema Krieg vor allem in Antikriegs-Kompositionen in Erscheinung.

Sie entstanden parallel zur Herausbildung von Antikriegshaltungen in anderen Künsten, in der bildenden Kunst und der Literatur, man denke etwa an Erich Maria Remarques Roman »Im Westen nichts neues« von 1929, der eine Initial-Wirkung auslöste. Die seit den späten zwanziger Jahren präsenste »Antikriegs-Musik« erscheint in einem breiten Spektrum von Ausprägungen: Sie klagt das Kriegführen an oder hinterfragt es kritisch, sie sehnt das Ende eines Krieges herbei oder feiert dieses, schließlich bringt sie entschiedene die Leiden des Krieges zum Ausdruck. Für das 20. Jahrhundert haben die Künste neue und wirkungsmächtige Ausdrucksqualitäten dazu entwickelt, wobei allerdings die Intensität, mit der schon die Verderbnis des Dreißigjährigen Krieges besungen wurde, keineswegs unterschätzt werden darf. In diesem maßgeblichen

4 Vgl. Stefan HANHEIDE, Frieden als Gegenstand musikalischer Komposition, in: Pax – Friede. Beiträge zu Idee und Darstellung des Friedens, hg. v. Wolfgang AUGUSTYN (Veröffentlichungen des Zentralinstitutes für Kunstgeschichte München 15), München 2003, 459–490.

5 Stefan HANHEIDE, Friedensabkommen des Sonnenkönigs als Sujet der Komposition: Lullys Werke auf den Stillstand von Regensburg (1684) und Brossards »Canticum pro pace« auf den Frieden von Rijswijk (1697), in: »Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen«. Das Bild vom Krieg und die Utopie des Friedens in der Frühen Neuzeit, hg. v. Hans PETERSE, Göttingen 2006, 271–300.

historischen Pendant zu den beiden Weltkriegen konnten alle Deutungen des Krieges und seiner Ursachen wie auch die Vorgehensweisen zur Wiedererlangung des Friedens nur auf religiöser Grundlage geschehen. Man sah den Krieg als Strafe Gottes für die Sündhaftigkeit des Menschen, und derselbe Gott musste um die Abkehr von dieser Strafe angefleht werden⁶, wie es in den Klageliedern des Propheten Jeremias zum Ausdruck kommt. Von einer solchen Grundhaltung ist das 20. Jahrhundert weit entfernt – Aufklärung und Säkularisierung haben die Omnipräsenz und Omnipotenz des Religiösen zurückgedrängt. Welche Rolle der Religion also innerhalb einer »Antikriegs-Musik« in dieser Zeit noch zukommt, ist der Gegenstand der folgenden Ausführungen. Die vorangehende Definitionen von »Antikriegs-Musik« müssten nun noch von entsprechenden Überlegungen zum Religions-Begriff gefolgt werden. Hier ist aus der fachfremden Perspektive der Musikwissenschaft jedoch eine gewisse Zurückhaltung sinnvoll, und eine Orientierung an eindeutigen Merkmalen scheint geboten⁷.

Um Religion in der Musik konkret zu fassen, soll der Verwendung von Bibeltext, von liturgischen Formen, Texten, Melodien oder Titeln, ferner religiösen Anspielungen im Text und schließlich Stilmerkmalen der Geistlichen Musik nachgegangen werden. An ausgewählten Beispielen wird ein Panorama verschiedener Erscheinungsweisen religiöser Komponenten in dieser Musik präsentiert, gegliedert in liturgische Titel, liturgische Formen, biblische Texte und Gebetshaltungen. Religiöse Bezüge können sich darüber hinaus in der »Antikriegs-Musik« noch auf andere, weniger konkrete Weise zeigen. Die Wahrnehmung von religiöser Klanglichkeit und Klangidiomen des Religiösen in Musik schlechthin, dezidiert auch in nicht-religiösen Werken – etwa bei Beethoven oder besonders bei Bruckner – ist seit der Romantik sehr weit verbreitet. Auf eine solcherart hypothetische Suche soll aber bewusst verzichtet werden.

Als Pendant zu den konkret religiösen Aspekten in der Antikriegs-Musik soll im Anschluss daran ein knapper Blick auf solche Kompositionen gegeben werden, die auf religiöse Erscheinungsweisen gänzlich verzichtet haben. Hier wird herauszuarbeiten sein, was in entsprechender Weise an die Stelle der Religion tritt. Auf dieser Basis lässt sich die Relevanz und das Ausmaß des Religiösen in der Antikriegs-Musik des 20. Jahrhunderts ermessen. Abschließend sollen Gründe für die Verwendung religiöser Elemente in dieser Musik erwogen werden. Die Ausführungen beschränken sich auf die Sphäre der beiden Weltkriege.

Liturgische Titel: Weill – Dessau – Honegger – Hindemith

Eines der frühesten Beispiele von Antikriegs-Musik ist das »Berliner Requiem« von Kurt Weill (1900–1950) aus dem Jahre 1928, entstanden unter dem Eindruck des zehn Jahre zurückliegenden Ersten Weltkrieges. Der Titel suggeriert eine liturgische Form, die jedoch in keinster Weise eingelöst wird. Weder die Form des Requiems wird übernommen, noch einzelne Texte noch einzelne Melodien, sondern nur der Titel. Der erste

6 Vgl. Stefan HANHEIDE, Zur Semantisierung des Friedens in der Musik um 1648, in: Erfahrung und Deutung von Krieg und Frieden, Bd. II, Religion – Geschlechter – Natur und Kultur, hg. v. Klaus GARBER, Jutta HELD, Friedhelm JÜRGENSMEIER, Friedhelm KRÜGER u. Ute SZÉLL, München 2001, 1111–1131.

7 Mit einem sehr weiten Religionsbegriff arbeitet Clytus GOTTWALD, Neue Musik als spekulative Theologie. Religion und Avantgarde im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2003. Vgl. dazu die Rezension von Klaus RÖHRING in: Musik und Kirche 73, 2003, 399–401.

und letzte der sechs Sätze heißt »Großer Dankchoral«. Während der Begriff »Requiem« dem Katholizismus entstammt, ist der Begriff »Choral« hier protestantisch aufzufassen, in katholischer Diktion also ein deutsches Kirchenlied und nicht ein gregorianischer Gesang, denn die Gattung des »Dankchorals« ist im deutschen Kirchenlied erheblich präsenter als in der Gregorianik. Aber auch dieser Begriff wird nicht eingelöst, da im Text von Gott nicht die Rede ist. Dafür lehnt sich die Vertonung deutlich an das Kirchenlied-Idiom an: Homophon-dreistimmige syllabische Vertonung mit Zielkadenzen an den Versschlüssen. Ab der Verszeile »Kommet zuhauf« wird zudem der Rhythmus des Nander-Liedes »Lobe den Herrn« übernommen, ebenso in den folgenden Strophen. Ein weiteres Idiom der Geistlichen Musik zeigt sich im vorletzten Satz des »Berliner Requiems«, dem »Zweiten Bericht über den unbekanntenen Soldaten unter dem Triumphbogen«. Das orgelbegleitete Rezitativ des Baritons erinnert an den Rezitativstil Bachs, dessen Klanglichkeit um 1930 vor allem aus den Passionen bekannt war. Schließlich ist der dritte Satz des Werkes mit »Marterl«⁸ überschrieben, was Grabschrift meint, aber auch hier bleiben religiöse Texte aus – kein Bibelzitat zierte diese Grabschrift – und musikalisch handelt es sich um einen melancholisch gefärbten Boston-Walzer. Die Texte des »Berliner Requiems« stammen von Bertolt Brecht, der sie gemeinsam mit Weill aus bereits vorhandenen Gedichten auswählte. Der Titel »Requiem« scheint sich darauf zu beziehen, dass hier derjenigen Menschen gedacht wird, die im Ersten Weltkrieg zugrunde gingen. Gemeinsam mit dem Satz-Titel »Dankchoral« und dem Choral-Idiom lässt sich eine spöttische Kritik an der kriegsbefürwortenden Haltung der christlichen Religionen wahrnehmen. Schließlich ist eine Analogie des Titels »Berliner Requiem« zum »Deutschen Requiem« von Johannes Brahms (1833–1897) zu erkennen. Brahms hatte in seinem 1868/69 uraufgeführten deutschsprachigen Requiem den von Gott gespendeten Trost für die Hinterbliebenen ins Zentrum seines Werkes gestellt und sich von der Vorstellung des rächenden Gottes, wie sie sich besonders im »Dies irae« des katholischen Requiems präsentiert, abgewendet. Weill setzt diese Perspektivenveränderung fort, indem er den nun auch von der Religion verlassenen Menschen in seiner bitteren, vom Krieg geprägten Realität fokussiert.

Die Neuheit der Konzeption zeigt sich darin, dass politische und religiöse Bedenken die Erstsending dieses Auftragswerkes der Reichs-Rundfunkgesellschaft monatelang verzögerten. Die Ursending am 22. Mai 1929 wurde nur vom Frankfurter Sender ausgestrahlt, in Berlin war das Werk nicht zu hören und es gab keine weiteren Sendungen. In einem Kommentar für die Zeitschrift »Der deutsche Rundfunk« schreibt Weill am 17. Mai 1929:

Der Inhalt des Berliner Requiems entspricht unzweifelhaft den Gefühlen und Anschauungen breiter Bevölkerungsschichten. Es ist der Versuch gemacht worden, das auszudrücken, was der großstädtische Mensch unserer Zeit zu der Erscheinung des Todes zu sagen hat. Einige besonders strenge Zensoren des Rundfunks haben geglaubt, das bezweifeln zu müssen. Diese Einstellung zeugt von einer erschreckenden Unkenntnis der künstlerischen Bedürfnisse jener Schichten, die im Rahmen des Rundfunkpublikums den breitesten Raum einnehmen.

Über die sonderbaren Vorgänge hinter den Kulissen dieser Aufführung wird vielleicht später noch einiges zu sagen sein. Der Gesamteindruck der Aufführung muß ergeben, ob wir recht gehabt haben mit unserer Behauptung, daß es sich hier um ein ernstes unironisches

8 Ursprünglich stand an dieser Stelle eine Hommage an die ermordete Rosa Luxemburg.

*Werk handelt, um eine Art von weltlichem Requiem, um eine Äußerung über den Tod in Form von Gedenktafeln, Grabschriften und Totenliedern*⁹.

Mit diesem Kommentar beschwichtigt Weill auf zweierlei Weise: Zum einen verschweigt er jegliche Kriegskritik, die das Werk zweifellos enthält, zum anderen drängt er auch die Verhöhnung der kriegsbefürwortenden Kirchen zurück, indem er von einem *ernsten, unironischen Werk* spricht und den Inhalt auf Äußerungen über den Tod reduziert. Durch den zensurartigen Umgang mit dem Werk verärgert, beendete er mit diesem Kommentar seine vierjährige, umfangreiche Mitarbeit an der Zeitschrift.

Ein Schwesterwerk zum »Berliner Requiem« von Kurt Weill ist das »Deutsche Miserere« von Paul Dessau (1894–1979). Er hatte sich ebenso wie Weill eines sozialistischen Engagements mit musikalischer Komposition verschrieben. Sein Werk entstand zwischen 1944 und 1947 und nimmt Bezug auf den Zweiten Weltkrieg¹⁰. Dessau greift genau wie Weill im Titel auf einen Begriff aus der Liturgie zurück, gestaltet ebenso aber eine liturgie-unabhängige Komposition, genau wie Weill auf Texte von Brecht, die der Dichter aus bereits Geschaffenen montierte¹¹. Dessau wollte dezidiert ein Gegenstück zum »Deutschen Requiem« von Johannes Brahms schreiben¹². Mit dem Titel »Miserere« verweist er auf den Psalm 51, der vor allem in der Liturgie der Karwoche eine große Rolle spielt und seit 1500 eine Fülle von Kompositionen hervorgebracht hat¹³. Die Sündhaftigkeit des Menschen, um deren Erlösung in dem Psalm gebittet wird, fokussiert sich bei Brecht/Dessau auf die deutsche Schuld im Zweiten Weltkrieg.

Von den drei Teilen des Werkes, in dessen umfangreichem Mittelteil 28 Vierzeiler aus Brechts Kriegsfibel vertont sind, weisen vor allem die beiden Rahmenteile religiöse Elemente auf. Im ersten Teil ist von Deutschland als Mutter die Rede, deren Sohn vom eigenen Volk getötet worden ist – *er mußte noch sterben, der Sohn des uneinigen Volkes*, lautet der Text. Hier entstehen Assoziationen an die Passion Jesu. Musikalisch unterstrichen wird diese Bezugnahme durch eine barock-pathetische Passions-Klanglichkeit, die an Bach oder Händel erinnert, ohne doch unzweifelhaft an bestimmten Werken festgemacht werden zu können. Am Schluss des Werkes, nachdem in den Bildern der Kriegsfibel das Leid und die Unsinnigkeit des Krieges eindrücklich geschildert worden ist, folgt das umgekehrte Bild: Eine Mutter singt von einem Sohn, den sie im Leibe trug, der nun für eine gerechtere Welt sorgen soll. Hier lassen sich Elemente der weihnachtlichen Botschaft erkennen. Die Mutter wird vom Solo-Alt verkörpert, wie auch Maria in Bachs Weihnachts-Oratorium. Alles in allem ist Religion in Dessaus »Deutschem Miserere« aber mit Ausnahme des Titels nur marginal auszumachen. Viel entschiedener ist der musikalische Agitationsstil Eislers und Weills wahr zu nehmen.

Ganz anders liegt der Fall in einem weiteren Werk mit liturgischen Titeln, der 3. Symphonie des französischen Komponisten Arthur Honegger (1892–1955) aus dem Jahre 1945. Den drei Sätzen sind die Titel »Dies irae«, »De profundis clamavi« und »Dona

9 Kurt WEILL, Musik und Theater. Gesammelte Schriften, Berlin 1990, 289–291. – Jürgen SCHEBERA, Kurt Weill, Leipzig 1988, 109–113, dort auch ein Faksimile des Zeitschriftentextes.

10 Die Uraufführung fand erst 1966 statt.

11 *Und so montierte mir Brecht dieses Deutsche Miserere*, Dessau 1958 in einem Gespräch mit Hans Bunge, zit. nach Gerd RIENÄCKER, Eine Art Deutsches Requiem. Annäherungen zum »Deutschen Miserere« von Bertolt Brecht und Paul Dessau, in: Die dunkle Last. Musik und Nationalsozialismus, hg. v. Brunhilde SONNTAG, Hans Werner BORESCH u. Detlef GOJOWY, Köln 1999, 226. Die Texte Brechts sind dort (S. 228) angegeben.

12 Ebd., 226.

13 Vgl. Magda MARX-WEBER, Art. »Miserere«, in: MGG², Sachteil Bd. 6, 1997, 322–325.

nobis pacem« gegeben. Der Titel des Gesamtwerkes, »Symphonie liturgique«¹⁴, soll nach Honegger auf den religiösen Charakter seiner Symphonie hinweisen. Wenn ein Komponist 1945 ein Werk mit diesen Satzüberschriften konzipiert, dann lässt das auf einen deutlichen Bezug zum Ende des Krieges schließen. Und der Komponist sieht in diesem Werk eine »Auflehnung des modernen Menschen gegen die Flut der Barbarei und des Leidens«, allerdings ebenso gegen die Dummheit, den Maschismus und die Bürokratie. Damit zeigt er eine Tendenz, die Antikriegs-Musiken vielfach anhaftet: Sie sind zwar aus unmittelbarem Kriegs Anlass entstanden, werden aber schon von ihren Komponisten auf allgemeinere Bedeutungsebenen orientiert, um dem pejorativen Epitheton des »Gelegenheitswerkes« zu entgehen.

Der Titel des ersten Satzes stammt eindeutig aus dem Requiem, und hier aus dessen bedeutendstem Teil, der Sequenz. Bei dem Titel des zweiten Satzes, dem Beginn des 130. Psalms, handelt es sich ebenfalls um Requiem-Text, und zwar um eine der drei Tractus-Alternativen¹⁵, wie Honegger selbst bestätigt. Der Titel des dritten Satzes »Dona nobis pacem« stammt dagegen nicht, wie manchmal behauptet wird, aus dem Requiem – dort heißt es im Agnus Dei *dona eis requiem* –, sondern aus dem entsprechenden Teil der Messe. Der Komponist verzichtet auf die den Titeln zugehörigen gregorianischen Melodien und schafft an deren Stelle eigenes melodisches Material, dem die Titeltexte unterlegt werden können. Der erste Satz, das »Dies irae«, zeichnet ein Bild des Jüngsten Gerichts in der Tradition der großen vokalen Requiem-Kompositionen des 19. Jahrhunderts von Mozart über Berlioz bis zu Verdi. Aber auch die anderen beiden Sätze beginnen, wie der Komponist selbst erläutert, mit der Darstellung der negativen, den Menschen bedrückenden und den Geist tötenden Erscheinungen in der Welt. Am Schluss der drei Sätze tritt jeweils der Gesang eines Vogels in Erscheinung, nach Honeggers Worten *die Botschaft der Taube, der Olivenzweig, das Versprechen auf Frieden, das sie mitten im größten Chaos symbolisiert*. Auch das »Dona nobis pacem« beginnt mit einer langen Darstellung der entfesselten Barbarei. Aber in den Reihen der Opfer wird ein Aufstand organisiert, der in einem dreimal wiederholten unendlichen Schrei der unterdrückten Herzen mündet: *Dona nobis pacem*. Auch hier kann der Text den Akkordblöcken unterlegt werden. In die Pausen dieser Schreie tritt jeweils nochmal dumpf das Motiv der Barbarei hinein. *Und dann, so Honegger, wollte ich durch eine lange gesungene Melodie den Wunsch der leidenden Menschheit ausdrücken, [...] ›daß man uns von allem befreie!‹ und die Vision des innig ersehnten Friedens andeuten. Ich habe mich nicht festgelegt. Für die einen bedeutet dieser Friede die ewige Ruhe, das himmlische Glück. Für die anderen ist es das irdische Paradies, das bescheidene Paradies der Schönheit, des bescheidenen Glücks, nach dem alle Menschen streben: ›So könnte das Leben sein!‹ Die Wolken öffnen sich, und im Glanz der aufgehenden Sonne singt der Vogel zum letztmal. Auf diese Weise schwebt der Vogel des Friedens über der Sinfonie wie einst die Friedenstaube über der Unendlichkeit der Meere [...]*¹⁶.

Auch Paul Hindemith (1895–1963) griff auf einen liturgischen Titel zurück, als er sich am Ende des Zweiten Weltkrieges entschloss, ein Werk im Gedenken an dessen Opfer zu komponieren. Er nannte sein Werk »Requiem ›For those we love««. Als Text verwendete er eine Dichtung des Amerikaners Walt Whitman, der darin der Ermordung Abraham Lincolns 1865 gedenkt. Diese Dichtung aus der Kulturgeschichte Amerikas

14 So lautet das Werk auf der Partitur der Edition Salabert.

15 Vgl. Paul-Gerhard NOHL, *Lateinische Kirchenmusiktexte*, Kassel 1996.

16 Alle Zitate dieses Abschnitts entstammen: Willy TAPPOLET, Arthur Honegger, Zürich 1954, 204–211.

schien Hindemith angemessen, der nach seiner Emigration 1940 in den USA Aufnahme fand und besonders auch als Lehrer an der Yale University zu hoher Achtung gelangte. Im großen Chor in der Mitte (Nr. 7) erscheint ein Loblied auf Amerika, hier mit den Worten Manhattan und Ohio deutlich gekennzeichnet, musikalisch in einer Fuge gesetzt, die vielleicht das alte Europa als Pendant repräsentiert. Natureindrücke symbolisieren durch das gesamte Werk hindurch den Tod: das Abendlied des Vogels, der blühende Flieder, der versinkende Stern. Der Ich-Erzähler spricht diese Symbole als Kameraden an und versteht auch den Tod selbst in dieser Weise. Nur kurz wird der Krieg selbst in seiner Verderbnis erwähnt (Nr. 10), mit der Aussage, dass nicht die Gefallenen leiden, sondern die Zurückgebliebenen: Mütter, Weiber, Kinder. Hier tritt die Musik für kurze Zeit aus ihrer insgesamt lyrisch-melancholisch Grundhaltung heraus, und eine militärische Fanfare findet Verwendung. Der Titel »Requiem« dient ohne religiösen Bezug lediglich als Hinweis für einen Trauer- und Trostgesang.

Liturgische Form: Brittens »War Requiem«

Die wohl bekannteste Antikriegskomposition mit liturgischem Titel ist das »War Requiem« von Benjamin Britten (1913–1976). Das Werk wurde für die Einweihungsfeierlichkeiten der wiedererrichteten Kathedrale von Coventry komponiert und kam am 30. Mai 1962 dort im Rahmen eines mehrtägigen Kunstfestivals zur Aufführung¹⁷. Die Kathedrale war im Zweiten Weltkrieg von deutschen Fliegerbomben zerstört worden; der Angriff geschah in der Nacht des 14. November 1940 und war einer der ersten auf zivile Ziele. Brittens Werk benutzt im Gegensatz zu den bisher genannten Kompositionen nicht nur liturgische Titel, sondern den gesamten liturgischen Requiem-Text, und verknüpft ihn mit Gedichten von Wilfred Owen (1893–1918). Der junge englische Dichter hatte am Ersten Weltkrieg teilgenommen und war in den letzten Kriegstagen gefallen. Er brachte in zahlreichen Gedichten die Sinnlosigkeit und Niedertracht dieses Krieges zum Ausdruck, führte Anklage für die geopfert Jugend und die ungelebten Jahre. Schon die Konfrontation des Requiem-Textes mit diesen Gedichten bringt eine Fülle von Gedanken und Ideen hervor. Die liturgischen Aussagen werden durch die drastischen Texte aus dem Krieg kritisch hinterfragt, ironisiert und beißend konterkariert. Am Schluss tritt aber doch auf ergreifende Weise die Idee der Versöhnung in Erscheinung, und hier kommen auch die beiden Textebenen zueinander. Auf das liturgische »Libera me«, das die Bitte um Befreiung vom Fegefeuer thematisiert, versetzt das Owensche Gedicht »Strange meeting« in die Unterwelt, wo sich zwei Soldaten begegnen, die abermals die Sinnlosigkeit des Sterbens beklagen. »Durch meine Fröhlichkeit hätte mancher gelacht« erwägt einer der beiden. Und am Schluss bekennt er: *I am the enemy you killed, my friend. I knew you in this dark; for so you frowned yesterday through me as you jabbed and killed. I parried; but my hands were loath and cold*¹⁸. In das folgende »Let us sleep now« der beiden klingt das »In paradisum« des Knabenchors hinein.

Britten hat die verschiedenen Textebenen des Werkes unterschiedlichen Klangkörpern zugeordnet. Den liturgischen Requiem-Text trägt der erste Klangkörper vor, der

17 Als weiteres Auftragswerk kam zu diesem Anlass Michael Tippetts Oper »King Priam« zur Uraufführung.

18 Übersetzung: »Ich bin der Feind, den du getötet hast, mein Freund. Ich erkannte dich in dieser Dunkelheit, denn mit jenem finsternen Blick durchbohrtest du mich auch gestern, als Du zustießt und tötetest. Ich parierte, aber meine Hände waren unwillig und kalt.«

vom großen Chor, vom großen Orchester und vom Solo-Sopran gebildet wird. Diejenigen liturgischen Teile, die die Gedanken an Hoffnung auf Erlösung und an das Ewige Leben enthalten, repräsentiert der zweistimmige Knabenchor mit der Orgel. Dieser Klangkörper mit dem traditionell englischen Knabenchor tritt im Introitus, im Offertorium und im *Libera me* in Erscheinung. Den dritten Klangkörper, die Owen-Texte vortragend, bildet ein 12-köpfiges Kammerorchester mit Tenor- und Bariton-Solist. Die drei Klangkörper sollen räumlich voneinander getrennt aufgestellt sein, der Knabenchor möglichst in weiter Entfernung bei der Orgel. In dem Übergang vom »Strange meeting« zu »In paradisum« treten erstmalig alle drei Klangkörper gemeinsam auf, auch dies ein Zeichen der Versöhnung, hier mit der Verbindung von liturgischer und literarischer Inhaltlichkeit. Bei der Uraufführung sollten die drei Solisten aus drei verschiedenen, am Krieg beteiligten Nationen stammen. Den Tenor-Part übernahm natürlich der mit Britten eng befreundete große englische Tenor Peter Pears, die Bariton-Partie sang Dietrich Fischer-Dieskau. Für den Sopran-Part war die russische Sopranistin Galina Vishnevskaya vorgesehen. Allein sie erhielt, auf der Höhe des Kalten Krieges, keine Ausreisegenehmigung. Erst bei der Erst-Einspielung des Werkes konnte sie im Januar 1963 mitwirken.

Gegenüber Brittens »War Requiem«, das seine Besonderheit vor allem aus der Textkombination von liturgischem Requiem und Antikriegs-Lyrik gewinnt, sind zwei andere liturgische Werke mit Friedensthematik gänzlich unbekannt geblieben, Rudolf Mengelbergs (1892–1959) »Missa pro pace« von 1939 und Alfredo Casellas (1893–1947) »Missa solemnis pro pace« von 1944. In beiden Fällen wird hier lediglich der liturgische Messtext vertont.

Biblische Texte: Frank Martin und Ralph Vaughan Williams

Benjamin Britten benutzte religiöse Texte vor allem, um daran die Gegensätzlichkeit der Owenschen Perspektive herauszuarbeiten. Mit diesem Antagonismus soll die Verderbnis des Krieges deutlich werden, aber auch die Grenzen des katholischen Todesverständnisses in dieser Situation. Über weite Strecken liefert der liturgische Text also einen negativen Hintergrund. Ganz anders dagegen geht Frank Martin (1890–1974) in seinem Oratorio breve »In terra pax« vor, das innerhalb der Antikriegs-Musik des 20. Jahrhunderts der Religion die bedeutendste Rolle zuweist, weshalb es hier ausführlich berücksichtigt werden soll.

Die Geschichte des Werkes begann, als die alliierten Truppenverbände am 6. Juni 1944 in der Normandie gelandet waren, schnell nach Osten vordrangen, und das Ende des Zweiten Weltkrieges heranzunahen schien. Um das ersehnte Ende der Feindseligkeiten gebührend zu würdigen, entschloss sich Radio Genf, eine entsprechende Komposition zu veranlassen. Dessen Direktor René Dovaz erteilte den Kompositionsauftrag Anfang Juli 1944, also kurz nach der Landung der Alliierten, an Frank Martin. Besetzung und Dauer des etwa 45-minütigen Werkes waren vorgegeben. Entgegen dem Textvorschlag von Dovaz, der einen Entwurf einer Genfer Schriftstellerin beigefügt hatte, entschied sich Martin für die Bibel als Textquelle und gestaltete die Textkompilation innerhalb von fünf Tagen. An einigen Stellen, in denen die Gegenwart des Zweiten Weltkrieges gemeint sein soll, hat Martin den biblischen Text der aktuellen Situation angepasst: Wo die Bibel von Trümmern *Jerusalems* spricht, setzt er *die Stadt (Ruines de nos cités, Nr. 6)*, anstelle von *Heil unseres Gottes* erscheint *Frieden und Heil (la paix de notre*

Dieu, Nr. 6) und für *Zeit der Knechtschaft* steht *Zeit des Krieges* (*son temps de guerre*, Nr. 7). In der französischen Version¹⁹ unterstreicht Martin durch eine Textveränderung den Gedanken der Vergebung: Aus dem Bibeltext *Heureux les misericordieux, car ils obtiendront misericorde* wird im Oratorium *Heureux ceux qui pardonnent, car il leur sera pardonné*²⁰. Die Komposition hat nach Martins Konzeption vier Teile und gliedert sich in insgesamt elf Nummern:

Frank Martin: Oratorio breve »In terra pax« – inhaltlicher Aufbau

Erster Teil	Krieg als Zorn Gottes	
Nr. 1 Bariton / Chor	Die vier apokalyptischen Reiter <i>Dem ward gegeben die Macht, allen Frieden der Welt zu vernichten, auf daß alle Menschen sich töten untereinander</i>	Apokalypse 6, 1-5, 7-8, 12-17
Nr. 2 Chor	Gottverlassenheit <i>Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?</i>	Psalm 22, 2-3
Nr. 3 Bass solo – Chor	Die Strafe des Herrn <i>Er wird das Land zerstören und vernichten, er wird vertilgen die Sünder der Welt</i>	Jesaja 1, 4-5; 13, 9-11, 13
Nr. 4 Tenor / Alt / Chor	Anrufung Gottes <i>Des Nachts erfleh' ich Deine Hülff, und früh am Tag schrei ich zu Dir.</i>	Psalm 88, 2-4, 6-7, 11, 12, 14, 15 Psalm 22, 2
Zweiter Teil	Befreiung – Neue Hoffnung	
Nr. 5 Tenor / Chor	Bitte um Vergebung <i>Befreie mich von des Blutes Schuld!</i>	Jesaja 21, 11-12 Psalm 51, 3, 6, 9, 14, 16
Nr. 6 Bariton / Sopran / Tenor	Vision des neuen Lichts <i>Denn unser Gott wird trösten die Völker; und überall auf der leidenden Erde wird aufersteh'n Frieden und Heil.</i>	Jesaja 8, 23; 9, 1; 52, 7-10
Nr. 7 Chor / Sopran / Alt / Tenor / Bariton / Bass	Trost und Freude ob der Ankunft Jesu <i>...und kündigt allen laut, dass die Zeit des Krieges ist erfüllt, ...ein Sohn ist uns geschenkt. Und er wird genannt Friedensfürst der Welt!</i>	Jesaja 40, 1-8; 51, 17; 52, 1-2; 9, 5 Psalm 100

19 Martin hat für die französische und deutsche Sprache je eigene Rhythmisierungen geschaffen, so dass das Werk in beiden Sprache gleichberechtigt aufgeführt werden kann. Die Originalversion ist aber die französische, denn die Textauswahl entstammt einer französischen Bibelausgabe (La Sainte Bible, traduite [...] par Louis Segond, Ausgabe vor 1944, evtl. auch »Version d'Osterwald«, 1890) und das Werk war für eine französisch-sprachige Rundfunkstation konzipiert.

20 Im deutschen Text bleibt der Begriff »Barmherzigkeit« stehen und wird nicht durch »Vergabung« ersetzt.

Dritter Teil	Die Botschaft Jesu	
Nr. 8 Alt	Jesu trägt der Menschen Schuld <i>...er ist verwundet für uns're Sünde, zerschlagen für uns're Schuld</i>	Jesaja 42, 1-3; 52, 13-15; 53, 1-5, 7-8
Nr. 9 Tenor	Aufforderung zur Feindesliebe <i>Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.</i>	Matthäus 5, 4, 7, 9, 44, Lukas 23, 34
Nr. 10 Chor	Vater unser <i>...sondern erlöse uns von dem Übel.</i>	Matthäus 6, 9- 13
Vierter Teil	Zukunft	
Nr. 11 Soli / Chor	Der neue Himmel <i>Und er wird trocknen die Tränen ihrer Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, und es wird nicht mehr sein weder Leid, noch Schmerz, noch Klage. Denn alles, was da war, ist vergangen.</i>	Apokalypse 21, 1-5; 4, 8, 11; 7, 14, 16, 17 und Jesaja 6, 3

Das Werk wurde im März 1945 unter der Leitung von Ernest Ansermet eingespielt und am 7. Mai 1945 um 9 Uhr abends von Radio Genf gesendet, am folgenden Tag von der BBC und später auch in Frankreich. Die erste öffentliche Aufführung fand am 31. Mai 1945 in Genf statt.

Martin hat die ideelle Grundaussage seines Werkes in einem Vortrag zusammengefasst, den er anlässlich der Basler Aufführung von »In terra pax« am 2. Mai 1946 hielt. Darin heisst es:

Ich glaube nicht, dass ich, während ich dieses Oratorium komponierte, jemals irgendwelche Illusionen über die Art des Friedens hatte, der dem Ende des Krieges folgen würde. Aber dieser Mangel an Illusion konnte mich nicht an dem Versuch hindern, den Übergang von tiefster Verzweiflung zur Hoffnung auf eine leuchtendere Zukunft auszudrücken. Und das bedeutete dann, dass ich den Worten Christi die absolute Forderung nach Vergebung – wie sie in seiner Lehre enthalten ist – aussage, ohne die ein wirklicher Friede unfassbar ist. Aber diese Forderung ist so hoch, dass ihre allgemeine Verwirklichung auf Erden ohne das Wunder einer vollständigen Umwandlung des menschlichen Denkens und Fühlens nicht vorstellbar ist. So kann für uns ein wahrer Friede nur eine Hoffnung, eine Bestimmung, ein Glaube sein, eine Brücke, die in eine unsichere Zukunft geschlagen wird, eine Zukunft, die wir uns aber schon vorstellen müssen, wenn wir auch an ihre materielle und irdische Verwirklichung nicht glauben können.[...] Es ist, wenn man so will, ein Werk für eine bestimmte Gelegenheit. Ich selbst habe es nie als ein solches betrachtet: die Probleme, die Krieg und Frieden aufwerfen, sind ewig. Es gibt nicht nur militärische Kriege, und ist Friede nicht eine ständige Sehnsucht unserer Seelen?²¹

21 Zuerst erschienen in den Mitteilungen Basler Kammerorchester Nr. 15, 29. April 1946. Wieder abgedruckt in: A propos de. Commentaires de Frank Martin sur ses œuvres, publiés par Maria MARTIN, Neuchâtel 1984, frz. 65–67, dt. gekürzt 193f.

Wie Martin ausführt, liegt für ihn der zentrale Gedanke des Werkes in der Idee der Vergebung. Man muss sich vor Augen halten, dass er diesen Gedanken ersann, als sich der Zweite Weltkrieg in seiner furchtbarsten Phase befand. Dieser zentrale Gedanke ist dem Abschnitt Nr. 9 vorbehalten. Martin erreicht hier mit den einfachsten Mitteln eine fesselnde Wirkung und einen großen Reichtum an Bedeutungen. Der Sänger rezitiert die Worte auf natürliche Weise. Dabei entwickelt sich die Tonhöhe, unterstützt durch die Streicherbegleitung, in kleinsten Tonschritten immer weiter nach oben. Die kleinen Tonschritte signalisieren das langsame Schreiten in eine *unsichere Zukunft*, den mangelnden *Glauben an eine irdische Verwirklichung*. Im Anwachsen, sowohl in der Tonhöhe als auch in der Lautstärke lässt sich der *Übergang zur Hoffnung auf eine leuchtendere Zukunft* wahrnehmen: Vom Ausgangspunkt der Leidtragenden gelangt man zur zentralen Botschaft der Feindesliebe und der Vergebung.

Jede Orchesterphrase beginnt und endet mit einem Quint-Oktav-Klang. Die Oberstimmen setzen sich dazwischen in parallelen Quint-Quart-Klängen fort, der Bass schreitet abwärts und bringt Dissonanzen. In dieser Weise wurde komponiert, als um das Jahr 1200 die frühe Mehrstimmigkeit entstand und das abendländische Komponieren seinen Ausgang nahm. In dieser mittelalterlichen Technik kann man einen Fingerzeig sehen, sich zu den Ursprüngen zurückzuwenden und in jene ungewisse Zukunft voranzuschreiten, neu zu beginnen und zu vergessen was war. Mit der gleichen Orchesterphrase hatte Martin das Oratorium begonnen. Dann sprach der Text von den Siegeln, die das Lamm bricht, womit das Unheil der Feindseligkeit seinen Ausgang nimmt. Und noch einmal bringt Martin eine Erinnerung an diese Orchesterphrase, nämlich im Schlusssatz bei den Worten *Und er wird trocknen die Tränen ihrer Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, und es wird nicht mehr sein weder Leid, noch Schmerz, noch Klage. Denn alles was war, ist vergangen*²². Die Atmosphäre archaischer Reinheit verleiht der Ausgangsstimmung, zu der mit der Feindesliebe zurückgekehrt werden muss, eine Aura von Ewigkeitswert jenseits aller kurzlebigen Überzeugungen.

Noch ein weiterer Bedeutungsträger lässt sich in dieser Phrase wahrnehmen: Im Grundmotiv, dem schrittweisen Aufstieg mit dem Rhythmus Halbe-Viertel-Viertel-Halbe, scheint der Bach-Choral »Es ist genug«²³ hindurch, der genauso beginnt. Jeweils wird ein Tetrachord mit dem gleichen Rhythmus ausgeschritten, bei Bach eine übermäßige Quarte, bei Martin eine verminderte. Aber das Zitat ist wahrnehmbar, und im Zusammenhang von Kriegsende und Neubeginn erscheint der Text *Es ist genug* mehr als naheliegend.

Für den gleichen Anlass, das Kriegsende, wurde ein weiterer Kompositionsauftrag von einer Rundfunkanstalt vergeben: Die BBC beauftragte den Engländer Ralph Vaughan Williams (1872–1958). Er schuf ein fünfzehnminütiges Werk für Sopran, Sprecher, Chor und Orchester mit dem Titel »A Song of Thanksgiving«. Das Werk wurde bereits am 5. November 1944 für eine zukünftige Ausstrahlung aufgenommen. Die Erstsending fand im Rahmen einer speziellen Dankesfeier am Sonntagmorgen des 13. Mai 1945 statt. Als Textgrundlage sind Bibelstellen kombiniert, in die an zwei Stellen Worte englischer Schriftsteller integriert sind. Aus der Bibel entstammt der »Gesang der Drei Jüng-

22 Partitur, 171.

23 Schlusschoral der Kantate BWV 60 »O Ewigkeit, du Donnerwort«. Dieser Choral spielt eine zentrale Rolle in Alban Bergs 1935 entstandenem Violinkonzert, das im Zusammenhang mit dem Tod von Manon Gropius steht, der kindergelähmten Tochter von Alma Mahler-Werfel und Walter Gropius. Bernd Alois Zimmermann verwendete den gleichen Choral 1972 in seiner »Ekklesiastischen Aktion ›Ich wandte mich und sah an alles Unrecht, das geschah unter der Sonne« am Schluss.

linge im Feuerofen«²⁴ und Passagen aus Jesaja²⁵, als Engländer wurden William Shakespeare und Rudyard Kipling herangezogen. Shakespeare wird mit einem Ausspruch Heinrichs V. nach der siegreichen Schlacht von Agincourt (1415) in der Normandie zitiert, wobei die Parallele zur historischen Situation von 1944/45 ins Auge fällt. Nur Gottes Arm sei der Sieg zuzuschreiben, so lässt Shakespeare den englischen König ausrufen²⁶. Am Schluss des Werkes erklingt die folgende Kompilation von Worten Rudyard Kiplings und einem Jesaja-Zitat: *Land of our birth, our faith, our pride, for whose dear sake our fathers died; o motherland we pledge to thee, head, heart, and hand through the years to be*²⁷. *The Lord shall be thine everlasting light, and the days of thy mourning shall be ended*²⁸.

Vaughan Williams feiert patriotisch den Sieg Englands. Die Komposition – bis 1952 »Thanksgiving for Victory« betitelt²⁹ – steht in der Tradition der hymnischen Werke Händels für Siege und Friedensfeiern der englischen Nation. Bekannte Beispiele sind etwa das Utrechter und das Dettinger Te Deum. Idee und Stil finden sich auch in vielen Oratorien Händels wieder. Der hymnische Charakter wird hervorgerufen durch entsprechend gesetzte Blechbläserfanfaren, durch den Einsatz der großen Orgel und des großen Chores. Auch die Heranziehung von Knabenstimmen ist eine typisch englische Tradition und weist ebenfalls auf Händel und darüber hinaus zurück. Dem ewigen Gott wird gedankt und das Vaterland gefeiert – bei den großen Opfern seines Volkes eine verständliche Aussage. Der Frieden ist an die eigene militärische Überlegenheit gebunden, die mit Gottes Hilfe den Widersacher niederzwingt.

Gegenüber dem Engländer schlägt der Schweizer Frank Martin einen anderen Ton an. Sein Oratorium endet nicht im Jubelgeschrei, sondern im *pianissimo*, und das Tempo erfährt im Schlussteil eine fortwährende Beruhigung. Er hat eigene Auffassungen, wie Frieden sich in Zukunft gestalten kann, und bringt diese in seinem Werk zum Ausdruck. Er begleitet politische und gesellschaftliche Prozesse kritisch und offeriert eigene Lösungsvorschläge. So unterscheidet sich dieses Oratorium im Entwurf einer Friedensutopie von anderen Kompositionen, die als musikalische Reaktionen auf den Zweiten Weltkrieg entstanden sind. Rudolf Mauersberger (1889–1971) schrieb mit »Wie liegt die Stadt so wüst« eine ergreifende Klage-Motette – verständlich, vor dem Anblick des zerstörten Dresdens. Benjamin Brittens »War Requiem« ist eine reine Anklage des Krieges, lediglich am Schluss erscheint die Versöhnung von deutschem und englischem Soldat im Jenseits.

Gebetshaltung: Karl Amadeus Hartmann und Arnold Schönberg

Gesellschaftliche Prozesse kritisch zu begleiten und musikalisch zu kommentieren war auch die Absicht des Komponisten Karl Amadeus Hartmann (1905–1963), zumal in der Zeit des Nationalsozialismus, in der er sich aus dem öffentlichen Musikleben in die innere Emigration zurückzog und Werke für die Schublade bzw. für ausländische Auffüh-

24 Daniel 3, 52, 53, 55, 89.

25 Jesaja 61, 1–3; 62, 10–12; 61, 4; 60, 18, 20.

26 William Shakespeare, Henry V., Act 4, Scene 8.

27 Rudyard Kipling, Puck of Pook's Hill.

28 Jesaja 60, 20.

29 Vgl. Michael KENNEDY, *The Works of Ralph Vaughan Williams*. Second Edition. Oxford 1992, 348f.

rungen schuf. Hierzu gehört die Kantate »Friede Anno 48« aus dem Jahre 1936³⁰. Der Titel weist auf den Westfälischen Frieden von 1648 hin, und entsprechend sind Texte von Andreas Gryphius vertont. Im Empfinden des barocken Menschen kann es eine Thematisierung des Krieges ohne Gott nicht geben; entsprechend kommen in diesen sechs Texten immer wieder religiöse Aspekte zur Sprache. Am Schluss, nachdem die Verderbnis des Krieges in verschiedenen Facetten zu Gehör gebracht wurde, erscheint die Bitte um Frieden. Hartmann erzeugt hier die Atmosphäre des Gebetes, hervorgerufen durch den Rezitationsstil des chorischen Psalmmodierens, in den der Solo-Sopran ein individuelles Gebet hineinsingt.

Wenn hier nach der Rolle der Religion in dieser Musik gefragt wurde, so war mit Religion bisher ausschließlich die christliche gemeint, da sich die Ausführungen auf die europäisch-nordamerikanische Sphäre beziehen, wo diese Religion im Zentrum steht. Aber dort, wo es sich um die parallel zum Zweiten Weltkrieg vollziehende Judenvernichtung handelt, die zweifellos auch als Krieg aufgefasst werden kann, treten Elemente der jüdischen Religion in Erscheinung. Und es ist ein jüdisches Gebet, das in Arnold Schönbergs (1874–1951) bekannter Kantate »Ein Überlebender aus Warschau« von 1947 die entscheidende Funktion ausübt und der Aussage des Werkes die Richtung weist. Das Werk ist streng zweiteilig angelegt. Im ersten Teil berichtet ein Überlebender des Warschauer Ghettos in englischer Sprache über die dortigen Geschehnisse. Am Anfang wird schon auf den grandiosen Moment hingewiesen, als alle das alte Gebet zu singen begannen, auf das sie so lange Zeit verzichtet hatten. Anschließend werden die Maßnahmen der Deutschen berichtet, die Juden zu vernichten. Nachdem die Juden geschlagen worden sind, befiehlt der deutsche Feldwebel in deutscher Sprache mit deutlich Berlinerischem Akzent, dass die noch lebenden Juden abzählen sollen, damit er wisse, wie viel er zur Gaskammer abliefern. Aus dem immer schneller werdenden Abzählen entwickelt sich plötzlich das jüdische Gebet »Schma Israel«. Dieses traditionell jüdische Gebet hat jeder Jude morgens und abends zu beten, ferner wird es in der Todesstunde gebetet. Der Gegensatz dieses Gebetes zum Vorherigen wird von Schönberg aufs deutlichste herausgearbeitet: Sofort wahrnehmbar wird die Hebräische Sprache gegen Englisch und Deutsch und der kollektive Männerchor gegen den Einzelgesang. Auf tieferer kompositorischer Ebene arbeitet Schönberg im Gebet mit strenger Zwölftönigkeit, während der erste Teil viel weniger deutlich strukturiert ist. Das Gebet erscheint somit als etwas streng geordnetes, demgegenüber die Darstellung der deutschen Judenvernichtung unordentlich einhergeht. Insgesamt repräsentiert das gemeinsam gesungene Gebet die Würde, die Zusammengehörigkeit und den Lebensmut der Juden. In diesem Gebet zeigen sie ein Stück pazifistischen Widerstand. Ihre durch einen aktiv ausgeführten Glauben freigesetzte geistige Kraft erweist sich wirkungsvoller als die Waffengewalt einer militärischen Macht.

30 Zur Entstehungsgeschichte vgl. Andrew D. MCCREDIE, Karl Amadeus Hartmann. Sein Leben und Werk, Wilhelmshaven 1980, 46f. Hartmann hat das Werk selbst nicht veröffentlicht, für vernichtet erklärt und 1955 in einer gekürzten Umarbeitung als Lamento für Sopran und Klavier herausgegeben. Das ursprüngliche Werk wurde posthum wiederentdeckt und 1968 veröffentlicht.

Schluss: Zur Relevanz der Religion in der *Antikriegs-Musik* des 20. Jahrhunderts

Die hier skizzierten Werke zeigen auf, wie vielfältig die Rolle der Religion in Kompositionen ausgeprägt ist, die die beiden Weltkriege musikalisch kommentieren. Einerseits werden apokalyptische Visionen zur Darstellung des Krieges und seinen verheerenden Auswirkungen verwendet. Des Weiteren spielt die Trauer um den kriegsbedingten Verlust von Menschen eine große Rolle. Aber darüber hinaus ist noch entschieden eindringlicher die letztliche Wiedererreichung des Friedens zum Ausdruck gebracht. Häufig tritt hier die Idee der Versöhnung in den Mittelpunkt, bei Honegger mit der Friedenstaube, bei Martin mit der Feindesliebe und bei Britten mit der jenseitigen Versöhnung. Ein weiterer Weg, den Kriegszustand zu verlassen, ist das Gebet.

Das Gewicht der Religion im gesamten Spektrum der Antikriegs-Musik um die beiden Weltkriege herum zeigt sich konturenreicher, wenn auch diejenigen Werke erkennbar sind, in denen Religion kaum oder gar nicht auszumachen ist. Zu nennen wäre die »Leningrader Symphonie« von Dmitri Schostakowitsch (1906–1975) aus dem Jahre 1941, entstanden zu Beginn der deutschen Belagerung³¹. Sie bringt mit den größten symphonischen Mitteln die Brutalität der deutsche Invasion zum Ausdruck. Die positive Gegenwart, die in den religiös determinierten Kompositionen Versöhnung und Gebet eingenommen hatte, übernimmt hier die Darstellung der Schönheiten des heimatlichen Russlands. Ganz auf die Darstellung einer Gegenwart verzichtet Krzysztof Penderecki (geb. 1933) in seinem Instrumentalwerk »Threnos – Den Opfern von Hiroshima«. Es bildet ausschließlich Krieg und Klage ab: den Atombombenabwurf auf Hiroshima. Allerdings griff Penderecki, der polnische Katholik, später, als er mit seinem »Polnischen Requiem« ein großes Werk zur Shoah komponierte, entschieden auf religiöse Thematik zurück. Luigi Nono (1924–1990), der der KPI nahestehende italienische Komponist, verwendete anstatt religiöser Texte Briefzitate der von faschistischer Gewalt Betroffenen. In seiner Kantate »Il canto sospeso« von 1956 vertonte er Abschiedsbriefe zum Tode verurteilter antifaschistischer Widerstandskämpfer. Aber der Tenor der getroffenen Aussagen tritt in religiöse Nähe: Sie sterben in Frieden für eine gerechte Sache.

Wie deutlich wurde, werden in der überwiegenden Mehrzahl der »Antikriegs-Musik« des 20. Jahrhunderts religiöse Motive zur Darstellung herangezogen. Und es kann nicht entschieden genug hervorgehoben werden, dass religiöse Elemente in dieser Musik in einem erheblich größeren Anteil präsent sind als in der Musik der Epoche allgemein. Für religiös geprägte Komponisten lässt sich dieser Rückgriff nachvollziehen. So ist es nicht verwunderlich, dass der tiefgläubige französische Komponist Olivier Messiaen (1908–1992) auf religiöse Gehalte zurückgriff, als er 1940/41 in deutscher Kriegsgefangenschaft sein »Quartett für das Ende der Zeit« schrieb³². Fast sein gesamtes kompositorisches Œuvre ist religiös determiniert. Aber es sind keineswegs nur Komponisten, die dem Glauben nahestehen, die hier auf religiöse Inhalte zugreifen. Auch solche, die sich dem Sozialismus verschrieben haben und der Religion entsprechend fern

31 Vgl. Stefan HANHEIDE, Kämpfe gegen die Macht des Bösen. Zu Zimmermanns »Ekklesiastischer Aktion« und Schostakowitschs 7. Symphonie, in: Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 10, 2003, 105–113.

32 Vgl. hierzu Stefan HANHEIDE, Das »Junge Frankreich« und die Utopie des Friedens – Kompositionen nach der Kriegsniederlage 1940: André Jolivets »Les Trois Complaintes du Soldat« und Olivier Messiaens »Quatuor pour la Fin du Temps«, in: Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 7, 2000, 113–126.

standen, wandten sich hierbei religiösen Momenten vielfach zu, wie etwa Karl Amadeus Hartmann. Selbst dezidiert sozialistische Atheisten wie Weill und Dessau kehren davon immerhin nicht vollständig ab, auch wenn sie primär eine Kritik an den kriegsbefürwortenden Kirchen im Auge haben. Allerdings spielt für die Ausprägung und Intensität des Religiösen in diesen Werken die Nähe oder Ferne des Komponisten zur Religion in der Regel eine gewisse Rolle.

Die Antikriegsthematik – Kriegs-Gräuel sowie Kriegs-Trauer, ebenso die Bitte um Frieden und der Appell zur Versöhnung – scheint eine Affinität zu religiösen Bildern, Geschichten, Ritualen und Werte zu haben, wenn sie im musikalischen Werk Gestalt gewinnt. Musik scheint Religion hier aus bestimmten Gründen in gewisser Weise anzuziehen.

Ein erster Grund dürfte in der Tradition liegen: Trauerarbeit, Wertvermittlung und Gebet hat sich seit dem Gregorianischen Choral des Mittelalters immer wieder und verbreitet in der Musik ereignet. Seit der Renaissance finden sich Requiem-Kompositionen in großer Zahl, man denke nur an die »Musikalischen Exequien« (1636) von Heinrich Schütz (1585–1672), an Johann Sebastian Bachs (1685–1750) »Actus tragicus« (1707) und vor allem an die Requiem-Kompositionen von Mozart, Berlioz, Verdi und Fauré, nicht zuletzt an Brahms' »Deutsches Requiem«. Hieran schließen sich, wie ausgeführt, viele Antikriegs-Kompositionen an. Weitere religiöse Inhalte und Werte – Leid tragen und erlöst werden, Menschwerdung usw. – kommen im musikalischen Werk zum Ausdruck, in Messen und Motetten ebenso wie in Kantaten und Oratorien.

Ein zweiter Grund kommt der Allgemeingültigkeit zu: Es war seit jeher das Bestreben des musikalisch Schöpferischen, zweckungebunden und überzeitlich gültige Werke zu schaffen, in bewusster Abgrenzung von den sogenannten Gelegenheitswerken. Zwar sind viele Requiem-Kompositionen für den Tod bestimmter Personen vertont worden: Schütz schrieb für den Fürsten von Reuß, Bach für ein Familienmitglied, Verdi für den von ihm verehrten Dichter Manzoni, Brahms' Requiem wird in Verbindung mit dem Tod seiner Mutter und Robert Schumanns gebracht. Aber indem die Texte – allein – allgemeine christliche Inhalte aussagen und von jeglicher Personengebundenheit Abstand nehmen, präsentieren sich die Werke als ungebunden und allgemeingültig. Auch Händel vertonte in seinen Oratorien lediglich die Geschichte von Personen aus dem Alten Testament: Judas Maccabäus, Saul, Samson, Solomon, Jephtha, Joshua, Belshazzar, Susanna, Theodora. Zwar hörte jeder Engländer darin die Heldenhaftigkeit des eigenen Landes, aber unabhängig davon können sie bis heute als große Oratorien aufgeführt werden. Auch Frank Martin sah sich veranlasst, in dem oben zitierten Kommentar die Allgemeingültigkeit seines so situationsbezogenen Werkes hervorzuheben. Und tatsächlich tragen die von Weill und Dessau herangezogenen Brecht-Texte ihre Zeit in erheblich größerem Maße mit sich, während Frank Martin eine Botschaft leistet, die auch für gegenwärtige Konflikte Gültigkeit haben kann. Der Rückgriff und die bewusste Zentrierung auf religiöse Elemente leistet diese Distanzierung von zeitlicher Gebundenheit und fördert die Allgemeingültigkeit der zum Ausdruck gebrachten Werte.

EDGAR LEIN

Die Darstellung des Krieges im Werk von Otto Dix¹

Ich mußte auch erleben, wie neben mir einer plötzlich umfällt und, und weg, und die Kugel trifft ihn mitten. Das mußte ich alles ganz genau erleben. Das wollte ich. Also bin ich doch gar kein Pazifist. Oder vielleicht bin ich ein neugieriger Mensch gewesen. Ich mußte das alles selber sehen. Ich bin so ein Realist, wissen Sie, daß ich alles mit eignen Augen sehen muß, um das zu bestätigen, daß es so ist. Ich wußte's ja vorher, jeder Mensch weiß, wie alles vor [...], jeder Mensch, du und du und jeder, weiß, wie alles, wie das vorher ist. Aber er will es extra noch sehen. Verstehen Sie. Er will es extra noch sehen. Er will auch das ganz Unsympathische, das ganz stinkig Dreckige will er sehen. Alles will er sehen. Er will den ganzen Schmerz und das Leiden, alles will er sehen. Das ist nämlich menschlich. Er will das selber sehen und selber [erleben], nicht sich erzählen lassen, nicht wahr. Das Leiden Christi, das kannst du ja in der Bibel erzählen lassen. Aber eigentlich mußt du es selber erleben. Ganz selber mußt du es sehen. Und das ist ja richtig sehen.

Also bin ich eben ein Wirklichkeitsmensch. Alles muß ich sehen. Alle Untiefen des Lebens muß ich selber erleben. Deswegen gehe ich in den Krieg und deswegen habe ich mich überhaupt freiwillig gemeldet².

Mit diesen Worten beschrieb Otto Dix (1891–1969) im Dezember des Jahres 1963 rückblickend die Beweggründe für seine Teilnahme am Ersten Weltkrieg. Der Künstler hat die Schrecken des Krieges in zahlreichen Zeichnungen, Aquarellen und Gemälden festgehalten und schließlich zwischen 1929 und 1932 in dem Triptychon *Der Krieg* verarbeitet.

Bereits am 28. Juli 1914, wenige Tage vor den Kriegserklärungen Deutschlands an Russland und Frankreich, meldete sich der 22-jährige Otto Dix freiwillig zur Armee³. Am 22. August 1914 wurde er als Ersatz-Reservist zum Feld-Artillerie-Regiment 48 in Dresden eingezogen und erhielt eine Ausbildung für Feldhaubitze und schweres Ma-

1 Dies ist die überarbeitete und leicht veränderte Fassung meines Vortrags »Der Krieg in der modernen Malerei – Das Triptychon als sinnstiftende Form« vom 28. September 2004 auf der Studententagung »Christentum und Krieg in der Moderne« des Geschichtsvereins und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Weingarten. Aus der umfassenden Literatur zu Otto Dix seien empfohlen: Fritz LÖFFLER, *Otto Dix. Leben und Werk*, Wien/München 1967. – Diether SCHMIDT, *Otto Dix im Selbstbildnis*, Berlin 1978. – Dietrich SCHUBERT, *Otto Dix in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1980. – Otto Dix. Zum 100. Geburtstag 1891–1991. Ausstellungskatalog Galerie der Stadt Stuttgart und Nationalgalerie Berlin, hg. v. Wulf HERZOGENRATH u. Johann-Karl SCHMIDT, Stuttgart 1991. – Otto Dix: *Gemälde, Zeichnungen, Druckgrafik*, hg. v. Ulrike RÜDIGER, München 1997.

2 Otto Dix im Gespräch mit Freunden am Bodensee im Dezember 1963, zitiert nach SCHMIDT, *Dix im Selbstbildnis* (wie Anm. 1), 237.

3 Die Orte, an denen Dix stationiert war und kämpfte, sind detailliert aufgelistet bei Rainer BECK, *Otto Dix 1891–1969: Zeit, Leben, Werk*, Konstanz 1993, 50. Beck erwähnt nicht, dass Dix sich bereits vor dem offiziellen Eintritt Deutschlands in den Krieg zur Armee meldete. Siehe dazu auch Fritz LÖFFLER, *Otto Dix und der Krieg*, Leipzig 1986.

schinengewehr. Nach seiner Ernennung zum Gefreiten am 19. September 1915 meldete er sich freiwillig an die Front. Am 21. September des Jahres trat Dix in den Feld-Maschinen-Gewehr-Zug 390 ein, der noch am gleichen Tag an die Westfront ausrückte. Er nahm an zahlreichen Schlachten des Ersten Weltkriegs teil, wurde am 1. November 1915 zum Unteroffizier und am 8. Oktober 1918 zum Vizefeldwebel befördert. Für seine Verdienste erhielt er mehrere Auszeichnungen: am 12. November 1915 das Eiserne Kreuz II. Klasse, am 23. Mai 1917 die Friedrich-August-Medaille in Silber und am 30. Juli 1917 die Sächsische Verdienstmedaille mit Schwertern. Dix, der mehrfach erkrankte, wurde nur einmal, am 8. August 1918, leicht verwundet und danach erneut im Krieg eingesetzt, bevor er schließlich – nach dem Waffenstillstandsabkommen – am 22. Dezember 1918 aus der Armee entlassen wurde.

Seine ersten Erlebnisse an der Front, die der Künstler erst Jahrzehnte später aus der Erinnerung schilderte, waren offenbar ernüchternd: *Schon die Eindrücke auf dem Weg zur Front waren furchtbar. Verwundete und die ersten Gaskranken mit eingefallenen gelben Gesichtern wurden gerade nach hinten gebracht. Dann ging es hinein in das verbiesterte Grabensystem des Stellungskrieges, in die aufgewühlten kreideweißen Gräben der Champagne, wo man vom Leichengeruch der herumliegenden Toten gepeinigt, den Tag über in einem schlammigen Wellblechunterstand hockt und höchstens in der Nacht herauskommt. Grenzenlos und verwirrend durchzieht das Netz der unterirdischen Stellungen die Erde mit seinen Kampf- und Nebengräben, mit seinen Unterständen, Sappen, Stollen, kilometerlangen überdeckten Laufgräben. Endlos und öde, auf- und abwogend, höchstens von ein paar zerschossenen schwarzen Kiefern unterbrochen, dehnt sich davor eine weiße, graugelbe Totenlandschaft. – Später, an der Somme, war es ein Meer von Staub und Feuer, von platzenden Granaten⁴.*

Feldpostkarten und Zeichnungen⁵, die Dix während des Krieges an seine Eltern in Gera oder an Helene Jakob, die Tochter des Hausverwalters der Dresdener Kunstgewerbeschule, schickte sowie die Eintragungen in seinem Militärpass geben relativ genau Auskunft über die Orte seiner Stationierung. Ende September 1915 nahm er an der Herbstschlacht in der Champagne bei Reims teil, von November 1915 bis Juli 1916 wurde er im Stellungskrieg östlich von Reims eingesetzt. Im Sommer 1916 kämpfte er in der Schlacht an der Somme, im Spätsommer und Herbst des gleichen Jahres im Artois bei Arras. Er nahm an der Herbst- und Winterschlacht an der Somme teil und war im März 1917 wieder im Artois. Anfang April 1917 wurde Dix im Grenzschutz an der belgisch-holländischen Grenze eingesetzt, danach in den Stellungskämpfen an der Yser. Ende Mai war er am Kampf um den Wytschaetebogen beteiligt, im Juni wiederum im Grenzschutz an der belgisch-holländischen Grenze tätig, bevor er in der Schlacht an der Somme in Flandern kämpfte. Nach erneutem Einsatz im Grenzschutz erhielt er etwa zwei Wochen Fronturlaub und absolvierte in Gent einen Kurs zur Fliegerabwehr mit Maschinen-Gewehr. Im September 1917 kämpfte Dix wieder an der Somme und in Flandern, bevor er von Oktober bis Dezember an der Ostfront im nördlichen Belorussland eingesetzt wurde. Im April 1918 war er erneut im Artois und im Sommer und

4 Zitiert nach LÖFFLER, Dix und der Krieg (wie Anm. 3), 8.

5 Von September 1915 bis Dezember 1918 schuf Dix mehr als 500 Zeichnungen. Daneben schickte er 46 gezeichnete Feldpostkarten und 7 Fotografien an Helene Jakob, die heute in der Kunstgalerie Gera aufbewahrt werden. Siehe dazu Ulrike LORENZ, Grüße aus dem Krieg. Die Feldpostkarten der Otto-Dix-Sammlung in der Kunstgalerie Gera, anlässlich des 100. Geburtstages von Otto Dix, hg. v. Ulrike RÜDIGER, Gera 1991; Ulrike RÜDIGER, Grüße aus dem Krieg. Feldpostkarten für eine Gleichgesinnte – Otto Dix an Helene Jakob 1915–1918, in: Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 51–56.

Herbst desselben Jahres in Flandern. Im Oktober 1918 nahm er an den Nachhutkämpfen zwischen den Flüssen Yser, Lys und Schelde und am 31. des Monats an der Schlacht bei Oudenaarde teil. Am 6. November 1918 wurde er zur Flieger-Ersatz-Abteilung 2 nach Schneidemühl in Westpreußen versetzt, wo er das Ende des Ersten Weltkriegs erlebte. Am 22. Dezember 1918 wurde er nach Gera entlassen und feierte bei seiner Familie Weihnachten. Bereits Anfang des Jahres 1919 kehrte er nach Dresden zurück und wurde Meisterschüler bei Max Feldbauer (1869–1948) und Otto Gußmann (1869–1926) an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste.

Die von Otto Dix zeichnerisch gestalteten Feldpostkarten zeigen keineswegs die später geschilderten Gräuelpfeiler des Krieges, sondern sind vielmehr Belege für die künstlerische Experimentierfreude des jungen Malers, der auch an der Front den Vorbildern der Expressionisten, Kubisten und Futuristen nacheiferte. Sein *Selbstbildnis*⁶ aus dem Jahre 1916 zeigt den Künstler in klassischer Manier und Pose mit nachdenklich an die Schläfe gelegter Hand, andere Zeichnungen wie *Der Russe*⁷ sind deutlich vom Kubismus beeinflusst. Bestimmend für die Art des Zeichenstils war jedoch vor allem die Kunst des Expressionismus, dessen Einfluss sich auf zahlreichen Feldpostkarten nachweisen lässt. Aber auch auf den expressiv gestalteten Zeichnungen zeigt Dix nicht die Schrecken des Krieges, vielmehr gestaltete er die Kriegswelt nach seinem Willen neu. Die beiden auf dem Rücken liegenden Toten auf Feldpostkarte 32, die den Titel *Der Schütze*⁸ trägt, sind unversehrt dargestellt und ihre Körper dem expressiven Willen des Künstlers entsprechend geformt. Zwei Feldpostkarten aus dem Jahr 1916 zeigen Gräber, ein von Dix vergleichsweise selten dargestelltes Motiv. Die Zeichnung auf Feldpostkarte 11 ist mit *Ein schönes Grab in einem Granatloch*⁹ betitelt, die Feldpostkarte 10, auf der die durch Granateinschläge wieder freigelegten Stiefel eines bereits bestatteten Soldaten zu erkennen sind, heißt *Schlechtes Grab*¹⁰. Wieder andere Feldpostkarten – wie das um 1918 entstandene Aquarell *Das schwarze Dorf*¹¹ – sind in ihrer Gestaltung deutlich von Wassily Kandinsky beeinflusst.

Stärker noch als in den Feldpostkarten zeigen die in den Kriegsjahren in größerem Format geschaffenen Gemälde in Öl oder Gouache auf Papier und Pappe die Aufnahme und Verarbeitung zeitgenössischer Stilrichtungen durch den Maler Dix. In seinem 1914 geschaffenen *Selbstbildnis als Soldat*¹² zeigt sich Dix mit kahlrasiertem Schädel und verschattetem Gesicht, aus dem nur das Weiß der Augen herausleuchtet. Im Gemälde überwiegen die rotbraunen und blauvioioletten Farben, die nicht nur im Gesicht, sondern auch zur Gestaltung von Hemd und Hintergrund eingesetzt wurden. Die mit breitem Pinsel aufgetragenen kräftigen Rottöne könnten als eine Vorahnung des Künstlers auf ein be-

6 Feldpostkarte 31, Z 1916–27, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 55, rechts oben.

7 Feldpostkarte 33, Z 1917–3, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 55, links oben.

8 Feldpostkarte 32, Z 1917–2, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 55, links unten.

9 Feldpostkarte 11, Z 1916–8, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 54, Mitte rechts.

10 Feldpostkarte 10, Z 1916–7, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 54, Mitte links.

11 Feldpostkarte 41, Z 1918–5, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 54, links unten.

12 Werkverzeichnis Fritz Löffler 1914.4, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 59 u. 330.

vorstehendes Blutbad gedeutet werden. Zu dieser Zeit wurde Dix jedoch noch in Dresden ausgebildet und hatte keinerlei Kriegserfahrung. Daher spiegeln die verwendeten Farben und die gestisch-expressive Malweise wohl eher Nähe des Künstlers zum Expressionismus.

Das 1914 entstandene Gemälde *Der Krieg*¹³ zeigt die Kriegsmaschinerie mit Kanonen, Explosionen und Detonationen, aber auch dieses noch vor dem Kriegseintritt des Künstlers geschaffene Bild ist keine realistische Schilderung, sondern eine den Vorgaben des Futurismus folgende Studie, in der vor allem Bewegung dargestellt werden sollte. Die 1916 gemalte Gouache *Der Granatrichter*¹⁴ wurde zwar an der Front in Frankreich geschaffen, ist aber in so leuchtenden und fröhlichen Farben gemalt, dass die Schrecken des Krieges fast vollständig verdrängt werden. Nur die im Hintergrund zu erkennende, über die ganze Bildbreite verlaufende Reihe brauner Pfähle, die durch hängende Bögen miteinander verbunden sind, erinnert flüchtig an einen Sperrzaun aus Stacheldraht. Der Granatrichter, das eigentliche Bildthema, ist derart verfremdet, dass er wie eine große weiße Blüte inmitten einer Wiese mit bunten Blumen erscheint. Bedrohlicher ist die Stimmung in der Gouache *Der Schützengraben*¹⁵ aus dem Jahr 1917. Hier zeigt Dix die von Schützengräben und Sperrzäunen durchzogene Landschaft in fahlen Weiß- und Grautönen, auf die stellenweise Rot aufgesetzt wurde, während der Himmel in kräftigem Rot, Blau und Graugrün gegeben ist. Die Landschaft ist jedoch menschenleer und frei von in den Gräben hockenden Soldaten oder auf den Hügeln liegenden Leichen.

Menschen wurden von Dix auf dem im Jahre 1917 geschaffenen Gemälde *Leuchtkugel*¹⁶ dargestellt. Die düstere Stimmung des Bildes wird erzeugt durch das vorherrschende Schwarz der Nacht und die von den Leuchtkugeln grell beleuchteten weißgrünen Leiber der Menschen. Es handelt sich dabei offenbar um Leichen oder – wie der mit wenigen weißen Strichen angedeutete Stiefel im Vordergrund rechts beweist – um Körperteile, die aufgespießt zwischen den Pfählen der Sperrzäune hängen oder liegen und deren Hände nach allen Richtungen vergeblich ins schwarze Nichts greifen. Die Gouache ist eines der wenigen Beispiele für eine während des Ersten Weltkriegs von Otto Dix geschaffene Darstellung getöteter Menschen, aber auch dieses Bild ist keineswegs realistisch gemalt, sondern offenbart in der sternförmigen Anlage des Menschenknäuels, das in das umgebende Dunkel auszustrahlen scheint, eine künstlerische Umsetzung des Themas im Stil des Expressionismus und des Futurismus.

Zu der künstlerisch überhöhenden Darstellung seiner Kriegserlebnisse wurde Otto Dix wahrscheinlich durch zwei Ausstellungen angeregt, die in den Vorkriegsjahren in Dresden gezeigt worden waren. Bereits 1912 hatte Dix eine umfassende Ausstellung mit Werken Vincent van Goghs (1853–1890) besucht und unmittelbar vor Kriegsbeginn 1914 hatte er eine Werkschau mit Gemälden der italienischen Futuristen gesehen¹⁷. Tatsächlich scheint Dix die Verwüstungen und Zerstörungen während des Ersten Weltkriegs eher mit den Augen des Künstlers, denn als Realist, der er später sein wollte, wahrgenommen zu haben. Dem Text zweier Feldpostkarten ist zu entnehmen, dass er die schrecklichen Erlebnisse des Krieges sofort verdrängte und nur in Form der künstle-

13 Werkverzeichnis Fritz Löffler 1914.1, vgl. BECK, Otto Dix (wie Anm. 3), 54 links.

14 Werkverzeichnis Suse Pfäffle 1916/22, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 63 u. 338.

15 Werkverzeichnis Suse Pfäffle G 1917/25, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 65 u. 338.

16 Werkverzeichnis Suse Pfäffle G 1917/13, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 66 u. 338.

17 Vgl. LÖFFLER, Dix und der Krieg (wie Anm. 3), 6.

risch gestalteten Zeichnungen und Gemälde wahrnahm. Anfang 1916 schrieb Otto Dix an Helene Jakob: *Voll elementarer Wucht sind die Granattrichter innerhalb Dörfern. Alles in der Umgebung scheint der Dynamik dieser gewaltigen symmetrischen Trichter zu unterliegen. Es sind die Augenhöhlen der Erde, was drum herum kreiselt, sind irre schmerzlich phantastische Linien. Häuser sind das nicht mehr, niemand glaubt das im Ernst. Es sind Lebewesen von besonderer Art mit eigenen Gesetzen und Lebensbedingungen. Es sind lauter Löcher mit Steinen herum, oder lauter Skelette. Es ist eine eigene, seltene Schönheit, die hier redet*¹⁸. Menschen, verwundete Kameraden oder tote Soldaten erwähnt Dix nicht. Vielmehr schildert er die sichtbare Umgebung als eine zwar dynamische, aber auch symmetrisch geordnete Welt aus Bombentrichtern. Otto Dix wollte oder konnte offenbar während des Ersten Weltkriegs die Schrecken des Krieges nicht sehen, sondern verwandelte diese in seiner Phantasie zu Formen von eigener, seltener Schönheit, die er in Zeichnungen und Gemälden festhielt.

Erste realistische Werke mit Kriegsdarstellungen von Otto Dix entstanden 1920 und sind beeinflusst von George Grosz (1893–1959), den Dix in Berlin kennen gelernt hatte. Gemeinsam mit Grosz, Rudolf Schlichter (1890–1955) und John Heartfield (1891–1968) nahm er an der *Ersten Internationalen Dada-Messe* in Berlin teil¹⁹. Auf dem 1920 geschaffenen Collage-Bild *Die Skatspieler*²⁰ werden drei Kriegsversehrte beim Kartenspiel gezeigt. Durch die schonungslose Zurschaustellung der zerschossenen und nur notdürftig zusammengeflückten Köpfe und Leiber wird die Darstellung zu einer makaberen Schreckensszenerie. Der allgegenwärtige Tod wird durch einen im Glas der Laterne erscheinenden Totenschädel symbolisiert.

In den frühen 1920er Jahren begann Dix mit einer systematischen Aufarbeitung der Kriegserlebnisse. Drei Jahre lang arbeitete der Künstler an seinem heute verschollenen ersten Hauptwerk, dem 1923 vollendeten großformatigen Gemälde *Der Schützengraben*²¹ (Taf. 1). Das Bild, von dem es keine Farbaufnahmen gibt, zeigt den Anblick eines zerstörten, mit Leichen und Leichenteilen übersäten Schützengrabens. Walter Schmits, der das Bild kurz nach seiner Vollendung gesehen hatte, beschrieb es am 7. Dezember 1923 in der Kölnischen Zeitung mit den Worten:

Es enthüllt mit unbarmherziger Deutlichkeit die scheußlichste Fratze des vielgesichtigen Krieges. In dem kalten, fahlen, gespensternden Licht des Tagesgrauens, unter trübem Himmel, an dem ein blasser ironischer Regenbogen, die biblische Friedenskunde, winkt, tut sich ein Schützengraben auf, über den ein vernichtendes Feuer niedergegangen ist. Wie ein Lächeln der Hölle blinkt in der Tiefe eine giftige schwefelgelbe Lache, sonst ist der Graben ausgefüllt von grässlich verstümmelten Leichen und Menschenfragmenten. Aus geöffneten Schädeln quillt das Gehirn gleich dicker roter Grütze; zerrissene Glieder, Eingeweide, Uniformfetzen, Patronenkapseln bilden einen wüsten Haufen, den man, wenn man ein Stück daraus herauschneidet, mit seinen rätselhaften Formen und starken, schleimig gleißenden Farben vielleicht für die Darstellung eines Salzwasseraquariums voll abscheulicher Gebilde, halb Tieren, halb Pflanzen, halten würde. Zwischen die frischen, blutüberströmten Leichen mischen sich halbverweste Überreste von Gefallenen, die wohl in den Seitenwänden des

18 Zitiert nach RÜDIGER, Grüße aus dem Krieg (wie Anm. 5), 53.

19 Vgl. Renate HEINRICH, Material und Malerei. Dix und Dada, in: Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 85–91.

20 Werkverzeichnis Fritz Löffler 1920.10, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 94 u. 331.

21 Vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 159f.; und Wolfgang SCHRÖCK-SCHMIDT, Der Schicksalsweg des *Schützengraben*, in: Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 161–164.

*Grabens notdürftig verscharrt waren und durch explodierende Geschosse bloßgelegt worden sind. Ein Soldat ist aus dem Graben geschleudert worden und liegt oben auf den Pfählen aufgespießt; an anderen Pfählen klebt blutiges Leinen und formloses rötliches Geschlinge [...]*²².

Das Gemälde *Der Schützengraben* wurde jedoch nicht allein aus der Erinnerung an die Erlebnisse des Ersten Weltkriegs gemalt. Da Dix in diesem Bild die Schrecken des Krieges besonders realistisch darstellen wollte, begnügte er sich nicht damit, seine Erinnerungen an die Erlebnisse des Krieges zu verarbeiten, vielmehr begann er 1921 mit Studien in Dresdener Krankenhäusern, wo er menschliche Gedärme zeichnete und nach Modellen Verstorbener skizzierte²³.

Dix, der das Gemälde in Dresden begonnen, aber in Düsseldorf – wohin er im Herbst 1922 übersiedelt war – vollendet hatte, wollte das neu geschaffene Werk zuerst in Berlin zeigen. Dieses Vorhaben scheiterte jedoch an den Schwierigkeiten infolge der Besetzung des Rheinlandes durch die Franzosen. Statt dessen wurde das Bild dem Wallraf-Richartz-Museum in Köln überlassen²⁴. Bei der Neueröffnung des Museums am 1. Dezember 1923 war *Der Schützengraben* die Hauptattraktion. Das Gemälde wurde im Obergeschoss des Museums in einem eigenen Dix-Kabinett und hinter einem Vorhang gezeigt. Der Grund für die außergewöhnliche Präsentation des Bildes wird in der Presseerklärung des Museums mitgeteilt: *damit empfindsame Menschen nicht sagen können, sie wären beim Besuch des Museums gezwungen, einen so aufregenden Stoff zu sehen und nachzuerleben*²⁵. Der verhüllende Vorhang und die mit der Hängung des Bildes verbundenen besonderen Umstände werden das Interesse an diesem Bild noch gesteigert haben.

Im Dezember 1923 – nur fünf Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkriegs – wurde das Werk in der rheinischen Presse heftig diskutiert. Konservative Redakteure sprachen von pazifistischer Propaganda, welche *die unentbehrliche innere kriegerische Kraft des Volkes hemmt*²⁶, und forderten die Entfernung des Gemäldes. Die Befürworter des Gemäldes betonten seinen Wahrheitsgehalt, weil es zeige *was zum Sinn und Wesen des Krieges untrennbar gehört: Die Vernichtung*²⁷.

Neben diesem ersten großen Hauptwerk, das Otto Dix dem Thema Krieg gewidmet hatte, arbeitete der Künstler in den Jahren 1923 und 1924 an einer Serie von graphischen Blättern, die unter dem Titel *Der Krieg* veröffentlicht und zum Kauf angeboten wurden. Im August 1924 brachte der Kunsthändler Karl Nierendorf (1889–1947) in seinem Berliner Verlag fünf Mappen mit je zehn Blättern in einer Auflage von 70 Stück heraus. Darüber hinaus wurden von jedem Blatt drei Probeabzüge für den Künstler sowie vier

22 Walter SCHMITS, Ein Bild des Krieges, in: Kölnische Zeitung, 7. Dezember 1923, zitiert nach SCHRÖCK-SCHMIDT, Schicksalsweg (wie Anm. 21), 161.

23 Vgl. SCHRÖCK-SCHMIDT, Schicksalsweg (wie Anm. 21), 161; und Otto CONZELMANN, Der andere Dix – Sein Bild vom Menschen und vom Krieg, Stuttgart 1983, 135.

24 Dix' Kunsthändler Karl Nierendorf verhandelte mit Hans Friedrich Secker, der das Bild für die neue Abteilung des Wallraf-Richartz-Museum erwerben wollte. Wegen der angespannten Finanzlage des Museums tauschte Secker das Bild gegen ein Offiziersbild von Beechey, welches Nierendorf für 10000 Reichsmark verkaufen sollte. Vgl. SCHRÖCK-SCHMIDT, Schicksalsweg (wie Anm. 21), 161.

25 Zitiert nach SCHRÖCK-SCHMIDT, Schicksalsweg (wie Anm. 21), 161.

26 Ebd.

27 Ebd.

weitere Mappen gedruckt, von denen zwei an Dix und zwei an seinen Kunsthändler gingen²⁸.

Das zweite Blatt aus der zweiten Mappe zeigt unter dem Titel *Sturmtruppe geht unter Gas vor*²⁹ fünf Soldaten mit Helmen und Gasmasken, die sich zwischen Sperrzäunen und Stacheldraht auf den Betrachter zu bewegen. Die Gesichter der Männer bleiben hinter den Gasmasken unkenntlich, aber die hellen Masken mit ihren großen ovalen Augenöffnungen und dem Schutzfilter erinnern an bleiche Totenschädel und geben als mehrfaches Memento mori einen deutlichen Hinweis auf den Tod und die Vergänglichkeit des Lebens. Die symbolische Bedeutung des Totenschädels war Dix wohlbekannt, denn er hatte bereits 1911 im Alter von 19 Jahren in dem Stillleben *Blühen und Vergehen* eine Vase mit welken Blumen neben einem Totenschädel gemalt³⁰. Auf dem nächstfolgenden Blatt der zweiten Mappe ist eine *Mahlzeit in der Sappe*³¹ dargestellt. Vor einer von Granateinschlägen völlig verwüsteten Landschaft hockt ein Soldat in einem zerschossenen Laufgraben. Mit den Fingern isst er das in einer Henkeldose gelieferte Essen. Der Hinweis auf den allgegenwärtigen Tod ist hier durch das halb freigelegte Gerippe in der rechten Bildhälfte gegeben. Das sechste Blatt aus der dritten Mappe heißt *Sterbender Soldat*³² und zeigt den Kopf, den Oberkörper und den Arm eines Mannes. Kopf, Brust und Hand sind durch offene Wunden grässlich entstellt, das unversehrte linke Auge des Sterbenden ist halb geschlossen und aus seinem Mund scheint der letzte Atemzug zu entweichen.

Otto Dix schuf die Folge der druckgraphischen Blätter zum Thema *Der Krieg* in Aquatinta-Technik und verwendete bei einigen Arbeiten zusätzlich die Radierung. Die Aquatinta erlaubte ihm die Schaffung differenzierter Grautöne, mit denen er die düstere Stimmung in diesen Blättern auszudrücken vermochte. In der Wahl der künstlerischen Technik orientierte sich Dix offenbar ganz bewusst an dem von Francisco Goya (1746–1828) in den Jahren 1810 bis 1814 geschaffenen Zyklus *Las desastres de la guerra* (»Die Schrecken des Krieges«), der ebenfalls in Aquatinta ausgeführt ist. Für einige wenige Blätter in den von Dix geschaffenen Mappen lassen sich sogar unmittelbare motivische Übernahmen aus Goyas Werk nachweisen³³. Neben den künstlerischen Kriterien für die Wahl des druckgraphischen Mediums anstelle der Malerei waren für Otto Dix auch rein wirtschaftliche Aspekte ausschlaggebend. In der Inflationszeit war der Verkauf seiner Gemälde schwierig geworden. Bei der Herstellung von Graphik waren die Kosten für das Material und der Preis für das komplette Werk jedoch vergleichsweise gering, wodurch der Absatz der geschaffenen Werke erleichtert wurde. Infolge der durch das Vielfältigungsverfahren erreichten Gesamtauflage von 70 Stück zu je 5 Mappen konnte –

28 Vgl. Wulf HERZOGENRATH, Die Mappe *Der Krieg* 1923/24, in: Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 167–175, zum Vertrag vom 23. Juni 1924: 168.

29 Otto Dix, *Der Krieg*, II 2, *Sturmtruppe geht unter Gas vor* (1924), vgl. LÖFFLER, Dix und der Krieg (wie Anm. 3).

30 Werkverzeichnis Fritz Löffler 1911.1, vgl. die Farbabbildung im Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 43.

31 Otto Dix, *Der Krieg*, II 3, *Mahlzeit in der Sappe (Lorettohöhe)* (1924), vgl. LÖFFLER, Dix und der Krieg (wie Anm. 3).

32 Otto Dix, *Der Krieg*, III 6, *Sterbender Soldat* (1924), vgl. LÖFFLER, Dix und der Krieg (wie Anm. 3).

33 Wulf Herzogenrath bestreitet die Vorbildhaftigkeit der Werke Goyas für Dix. Vgl. HERZOGENRATH, Die Mappe *Der Krieg* (wie Anm. 28), 168f., obwohl Dix selbst auf Goya und andere Vorbilder verwies: *Goya, Callot, noch früher Urs Graf, von ihnen habe ich mir Blätter in Basel zeigen lassen [...]*, zitiert nach SCHMIDT, Dix im Selbstbildnis (wie Anm. 1), 252.

bei Verkauf aller Mappen – die Bezahlung des Künstlers gesichert und sein Bekanntheitsgrad gesteigert werden.

Der Termin für die Herausgabe der Mappen war offenbar bewusst gewählt worden, denn im Jahr 1924 wurde in ganz Deutschland an den zehn Jahre zurückliegenden Beginn des Ersten Weltkriegs erinnert. Obwohl der Verkauf der Mappen nicht so erfolgreich verlief, wie der Künstler und sein Galerist Karl Nierendorf sich das erhofft hatten, wurden die Blätter nicht nur von privaten Sammlern, sondern auch von den großen deutschen Museen in Berlin, Köln, Dresden, Barmen, Stuttgart, Mannheim und Düsseldorf erworben³⁴.

Mit diesen realistischen, aber dennoch künstlerisch gestalteten Werken versuchte Otto Dix, die Kriegserlebnisse zu verarbeiten. Als Grund für Entstehung des Gemäldes *Der Schützengraben* und der Mappe *Der Krieg* nannte Dix später: *Ich habe jahrelang, mindestens zehn Jahre lang, immer diese Träume gehabt, in denen ich durch zertrümmerte Häuser kriechen mußte, durch Gänge, durch die ich kaum durchkam. Die Trümmer waren fortwährend in meinen Träumen*³⁵. Otto Dix, der seit 1927 als Lehrer an der Dresdener Akademie tätig war, begann im Jahr 1929 mit der Arbeit an seinem *Kriegs-Triptychon*³⁶ (Abb. 2). Das in Mischtechnik auf Holztafeln gemalte Werk war 1932 vollendet. In einem 1964 veröffentlichten Interview begründete der Künstler die Arbeit an seinem Werk: *Das Bild entstand zehn Jahre nach dem ersten Weltkrieg. Ich hatte während dieser Jahre viele Studien gemacht, um das Kriegserlebnis künstlerisch zu verarbeiten. 1928 fühlte ich mich reif, das große Thema anzupacken, dessen Gestaltung mich mehrere Jahre beschäftigt hat. In dieser Zeit übrigens propagierten viele Bücher ungehindert in der Weimarer Republik erneut ein Heldentum und einen Heldenbegriff, die in den Schützengräben des ersten Weltkrieges längst ad absurdum geführt worden waren. Die Menschen begannen schon zu vergessen, was für entsetzliches Leid der Krieg ihnen gebracht hatte. Aus dieser Situation heraus entstand das Triptychon. Ich wollte ganz einfach – fast reportagemäßig – meine Erlebnisse der Jahre 1914 bis 1918 zusammenfassend sachlich schildern und zeigen, daß echtes menschliches Heldentum in der Überwindung des sinnlosen Sterbens besteht. Ich wollte also nicht Angst und Panik auslösen, sondern Wissen um die Furchtbarkeit eines Krieges vermitteln und damit die Kräfte der Abwehr wecken*³⁷.

Dix entwickelte sein großes Werk zuerst in Zeichnungen, bevor er mit der Umsetzung in die Malerei begann. Bereits die erste in Bleistift auf Papier ausgeführte Entwurfszeichnung³⁸ in der Städtischen Galerie Albstadt zeigt, dass das Werk als Triptychon geplant war. Auf dem linken Flügel sind Soldaten im Marsch an die Front dargestellt, das quadratische Mittelbild zeigt einen zerschossenen Schützengraben und der rechte Flügel die Bergung von Verwundeten.

Auf einem großformatigen Karton³⁹ (Abb. 3), der den Originalmaßen des Gemäldes entspricht und heute in der Hamburger Kunsthalle aufbewahrt wird, wurden die bereits im ersten Entwurf angelegten Szenen mit Kohle und Kreide detaillierter ausgearbeitet.

34 Vgl. HERZOGENRATH, Die Mappe *Der Krieg* (wie Anm. 28), 174.

35 Zitiert nach SCHMIDT, Dix im Selbstbildnis (wie Anm. 1), 252.

36 Otto Dix, Das Triptychon *Der Krieg*, 1929–32, Mitteltafel 204 x 204 cm, Flügel 204 x 102 cm, Predella 60 x 204 cm, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie Neue Meister.

37 Aus einem Interview mit Karl-Heinz Hagen, in: Neues Deutschland, Dezember 1964, zitiert nach SCHMIDT, Dix im Selbstbildnis (wie Anm. 1), 244f.

38 Werkverzeichnis Z 1929–1, vgl. Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 262 u. 345.

39 Werkverzeichnis Z 1929/1932–2.

Im Mittelbild sind nicht nur Reste einer zerstörten Stellung, sondern auch die Ruinen von Häusern zu erkennen, die in die endgültige Fassung des Gemäldes übernommen wurden. Im Vordergrund sind mehrere getötete Soldaten dargestellt, von denen einer auf Pfählen aufgespießt gespenstisch von links in den Himmel hineinragt. Außerdem werden in Vorder- und Mittelgrund drei bewaffnete Soldaten mit Gasmasken gezeigt, die den mit Giftgas geführten Angriff überlebt haben. Die gesamte Darstellung des Mittelbildes ist weniger grausam als das Gemälde *Der Schützengraben*, aber deutlich von diesem früheren Werk beeinflusst. Der Trupp marschierender Soldaten auf dem linken Flügel des Triptychons ist nunmehr so dargestellt, dass die Soldaten von links auf den Betrachter zuschreiten, sich dann jedoch umwenden und ins Bild hineinmarschieren. Der links im Vordergrund mitlaufende Hund wurde in der endgültigen Ausführung weggelassen. Statt dessen nahm Dix im Gemälde das Motiv des Wagenrads wieder auf, das er bereits im ersten zeichnerischen Entwurf angelegt hatte. Die im Karton auf dem rechten Flügel gezeigte Bergung der verwundeten Soldaten ist auf eine zweifigurige Gruppe im Vordergrund konzentriert. Neu hinzugekommen ist die bei einem sakralen Triptychon übliche Predellentafel, in deren Zentrum liegende Soldaten dargestellt sind, die links und rechts von fragmentierten Skeletten flankiert werden. Diese Szene wurde im Gemälde auf die schlafenden Soldaten konzentriert.

Das schließlich von Dix ausgeführte Triptychon *Der Krieg* (Abb. 2) ist in verschiedenen Brauntönen, aber auch in einem lichten Weißblau und unter Verwendung weniger Rottöne gemalt. Die auf dem linken Flügel marschierenden Soldaten sind – ganz ähnlich wie auf dem Karton – in zwei Gruppen als herannahende und ins Bild hineinschreitende Truppe dargestellt. Jedoch sind die auf der ersten Entwurfszeichnung und dem Karton noch deutlich zu unterscheidenden Personen im Gemälde zu gesichtslosen Wesen reduziert, deren Kopf ganz von den Stahlhelmen bedeckt wird. Die Landschaft, insbesondere der bewaldete Berg im Hintergrund rechts, wird unverseht gezeigt, aber der rote Himmel und die von links aufziehenden Wolken kündigen bereits das drohende Unheil an. Die ganze Szene ist durch bläulich-weißen Nebel verunklärt. Die Gestaltung der quadratischen Mitteltafel entspricht weitgehend der Zeichnung auf dem Karton. Die Schrecken des Krieges sind jedoch durch die im Vordergrund liegenden zerfetzten und bis zur Unkenntlichkeit entstellten Leichen sowie die rechts in den Himmel ragenden bleichen zerschossenen Beine des kopfüber liegenden toten Soldaten dramatisch gesteigert. Die Zweiergruppe auf dem rechten Flügel wurde entsprechend der Zeichnung auf dem Karton ausgeführt. Ergänzend wurden jedoch ein kauender Soldat links und der Leichnam eines liegenden Soldaten rechts vorn hinzugefügt. Bei der Gestaltung der Predella verzichtete Dix auf die im Karton angelegten Nebenszenen und konzentrierte sich ganz auf die Darstellung der drei schlafenden Soldaten, die in einem Bretterverhau unter einer aufgespannten Plane liegen. Auch die Gasmasken, der Laib Brot und der Vorratsbeutel, die auf dem Karton zu sehen sind, fehlen. Statt dessen befinden sich Ratten zu Füßen der Schlafenden.

Der auf dem linken Flügel des Triptychons gezeigte Marsch der Truppe wurde wahrscheinlich von einer Szene in Erich Maria Remarques (1898–1970) Roman *Im Westen nichts Neues* angeregt, in der es heißt: *Nebel und Geschützrauch stehen in Brusthöhe über den Wiesen. Der Mond scheint darauf. Auf der Straße ziehen Truppen. Die Stahlhelme schimmern mit matten Reflexen im Mondlicht. Die Köpfe und die Gewehre ragen aus dem weißen Nebel, nickende Köpfe, schwankende Gewehrläufe. Weiter vorn hört der Nebel auf. Die Köpfe werden hier zu Gestalten; – Röcke, Hosen und Stiefel kommen aus dem Nebel wie aus einem Milchteich. Sie formieren sich zur Kolonne. Die Kolonne marschiert, geradeaus, die Gestalten schließen sich zu einem Keil, man erkennt die einzelnen nicht mehr, nur ein dunkler Keil schiebt sich nach vorn, sonderbar ergänzt*

aus den im Nebelteich heranschwimmenden Köpfen und Gewehren. Eine Kolonne – keine Menschen⁴⁰. Ebenso könnte die Gestaltung des Predellenbild durch eine Szene im Roman angeregt worden sein, in der geschildert wird, dass Ratten in die Schlafkammer der Soldaten eindringen: *Sie scheinen recht hungrig zu sein. Bei fast allen haben sie das Brot angefressen. Kropp hat es unter seinem Kopf fest in die Zeltbahn gewickelt, doch er kann nicht schlafen, weil sie ihm über das Gesicht laufen, um heranzugelangen. Detering wollte schlau sein; er hatte an der Decke einen dünnen Draht befestigt und sein Bündel mit Brot daran gehängt. Als er nachts seine Taschenlampe anknipst, sieht er den Draht hin- und herschwanken. Auf dem Brot reitet eine fette Ratte*⁴¹. Die Romanvorlage wurde in diesem Fall jedoch nicht exakt in Malerei umgesetzt. Auf dem Predellenbild des Kartons sind die von der Decke herabhängenden Gegenstände, aber keine Ratten dargestellt, im ausgeführten Gemälde werden statt dessen die Ratten zu Füßen der Soldaten gezeigt.

Otto Dix ließ sich jedoch nicht nur von Passagen aus Remarques Roman *Im Westen nichts Neues* anregen, sondern nahm auch bei berühmten Gemälden alter Meister Anleihen zur Gestaltung seines *Kriegs-Triptychons*. Insbesondere die Darstellung der *Kreuzigung Christi* auf dem in den Jahren 1512 bis 1515 von Matthias Grünewald (um 1470/80–1528) geschaffenen *Isenheimer Altar* (Abb. 4) im Unterlindenmuseum in Colmar war für Dix prägend⁴². Auf dem Mittelbild des *Kriegs-Triptychons* ist zwar keine christliche Kreuzigung dargestellt, aber der an einem gebogenen Stahlträger hängende verwesende Leichnam eines Soldaten ist – wie Grünewalds toter Christus – frei vor den Himmelsgrund gesetzt. Der Zeigegestus der ausgestreckten Hand wurde zweifellos von Grünewalds Darstellung des Täufers Johannes auf dem *Isenheimer Altar* übernommen. So wie Johannes auf den über und über mit Blut und Wunden bedeckten Leichnam des Gekreuzigten weist, so verweist der Hängende bei Dix auf den kopfüber liegenden Leichnam eines getöteten Soldaten. Dieser wiederum ist eine freie Umsetzung des gekreuzigten Christus auf Grünewalds Altarbild. Der im rechten Winkel vom Körper ausgestreckte Arm mit der im Sterben verkrampften linken Hand des Soldaten wurde unmittelbar von Grünewalds Altarbild übernommen und auch seine von zahlreichen Einschüssen durchlöcherten und mit Spuren geronnenen Blutes versehenen Beine sind nach dem Vorbild Christi auf dem *Isenheimer Altar* gemalt. Einen Hinweis auf den Opfertod Christi gibt auch der mit einer Dornenkrone aus Stacheldraht umwickelte Kopf am linken unteren Bildrand. Die verkrampfte Hand des gefallen Soldaten befindet sich unmittelbar über einem Holzbrett, das durch seine Platzierung in den Schnitt-

40 Erich Maria REMARQUE, *Im Westen nichts Neues*, Berlin 1929, 60f., zitiert nach Dieter SCHOLZ, *Das Triptychon Der Krieg* von Otto Dix, in: Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 263.

41 REMARQUE, *Im Westen nichts Neues* (wie Anm. 40), 104f., zitiert nach SCHOLZ, *Das Triptychon Der Krieg* (wie Anm. 40), 266.

42 Matthias Grünewald, *Kreuzigung Christi* vom *Isenheimer Altar*, gemalt auf zwei Flügeln, 269 x 307 cm. Zum *Isenheimer Altar* vgl. Max SEIDEL, *Mathis Gothart Nithart Grünewald. Der Isenheimer Altar*, Stuttgart 1973, zur Darstellung der Kreuzigung siehe Ewald M. VETTER, *Die Kreuzigungstafel des Isenheimer Altars* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1968, 2. Abhandlung), Heidelberg 1968. Zu Dix und Grünewald vgl. SCHOLZ, *Das Triptychon Der Krieg* (wie Anm. 40), 263, außerdem Ingrid SCHULZE, *Die Erschütterung der Moderne. Grünewald im 20. Jahrhundert*, Leipzig 1991. – Otto Dix et les Matres Anciens, Ausstellungskatalog Musée d'Unterlinden, Colmar 1996, und Grünewald in der Moderne. Die Rezeption Matthias Grünewalds im 20. Jahrhundert, hg. v. Brigitte SCHAD u. Thomas RATZKA, Köln 2002.

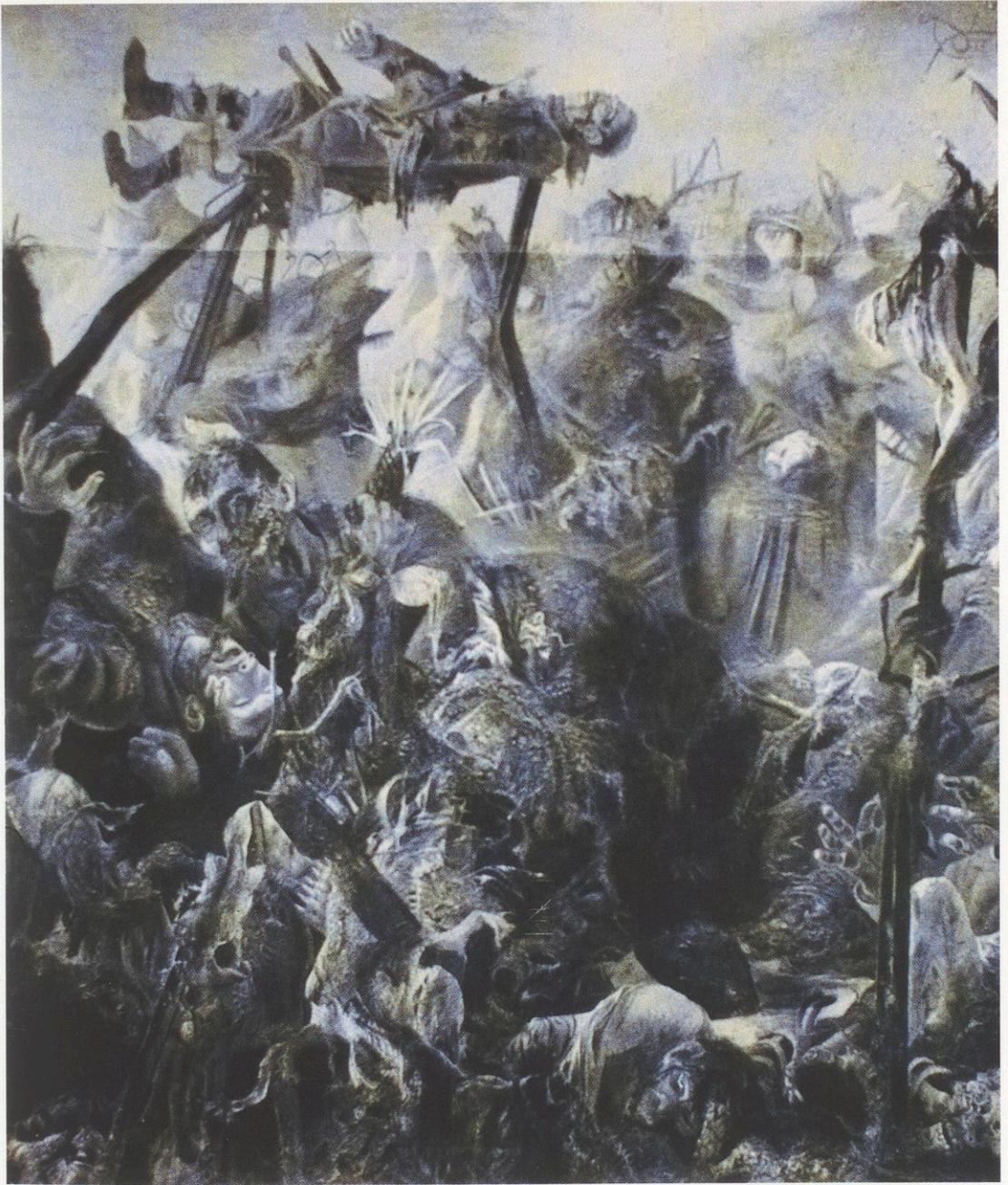


Abb. 1 Otto Dix, Der Schützengraben, 1923, verschollen

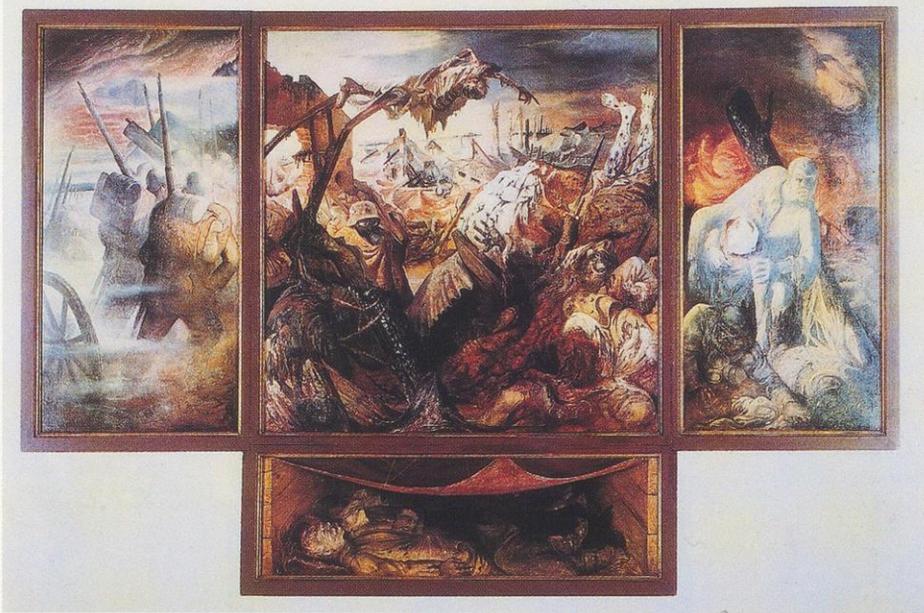


Abb. 2 Otto Dix, Triptychon Der Krieg, 1929–1932, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie Neue Meister

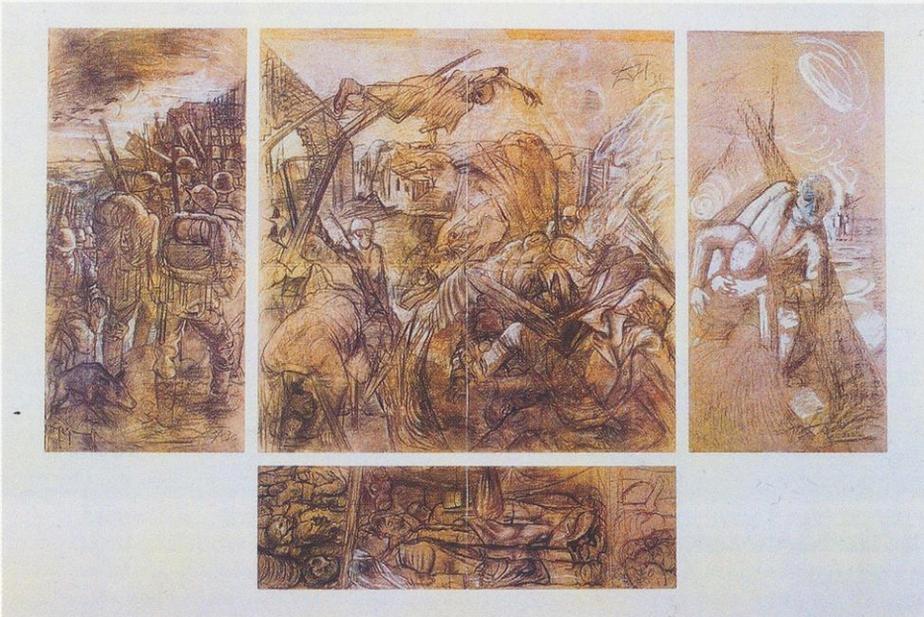


Abb. 3 Otto Dix, Karton zum Triptychon Der Krieg, Hamburg, Kunsthalle



Abb. 4 Matthias Grünewald, Isenheimer Altar in geschlossenem Zustand, 1512–1515, Colmar, Unterlindenmuseum

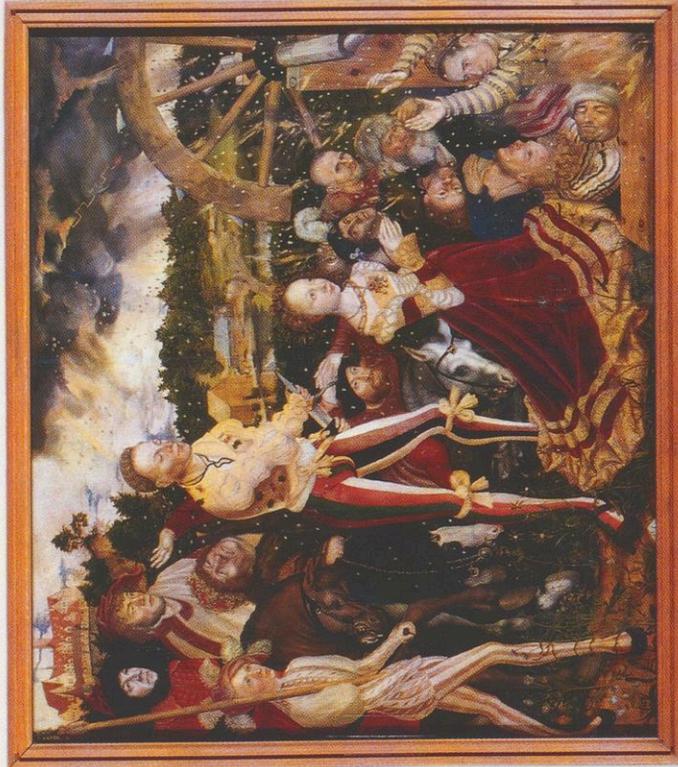


Abb. 5 Lukas Cranach, Katharinenaltar, 1506, Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie Alte Meister

punkten der Bilddiagonalen deutlich hervorgehoben ist. Im Zusammenhang mit der von Grünewalds Christus übernommenen Hand des toten Soldaten kann das Brett auch als Kreuzholz gedeutet werden, obwohl die beiden von links ins Bild hineinragenden gebogenen Stahlträger weit stärker an den Kreuzeskalken in Grünewalds Altarbild erinnern. Die Bezüge zwischen dem von Otto Dix geschaffenen Mittelbild des *Kriegs-Triptychons* und Grünewalds Kreuzigung am *Isenheimer Altar* sind so deutlich, dass eine christliche Deutung des von Dix gemalten Bildes möglich wird. Die geordnete christliche Welt war jedoch im Ersten Weltkrieg völlig aus den Fugen geraten. Die Umkehrung der bis dahin gültigen Verhältnisse und die Sinnlosigkeit des Tötens wurde von Otto Dix in der Figur des kopfüber liegenden toten Soldaten zum Ausdruck gebracht, die an den gekreuzigten Christus oder an Petrus, seinen Stellvertreter auf Erden, erinnert⁴³.

Es ist anzunehmen, dass Otto Dix den *Isenheimer Altar* kannte. Der Altar war im Ersten Weltkrieg nach München gebracht worden, um ihn vor Kriegszerstörung zu schützen und einer gründlichen Restaurierung zu unterziehen, und wurde anschließend in der Alten Pinakothek ausgestellt. Bei dieser Gelegenheit wurden sämtliche Teile fotografiert und publiziert⁴⁴. Bereits während des Ersten Weltkriegs erschien ein Büchlein mit Fotografien des *Isenheimer Altars*, das vielfach verschenkt wurde. In dem am 1. März 1918 verfassten Vorwort seines Grünewald-Buches schrieb Oskar Hagen: *Dankbar durchblättern unsere Frontkämpfer in Stunden der Rast die Abbildungen des prächtigen Achtzigpfennigbüchleins, das ihnen ein Münchner Verlag hinausschickt*⁴⁵. Es ist folglich sehr wahrscheinlich, dass Otto Dix sämtliche Tafeln des *Isenheimer Altars* gut kannte; vermutlich besaß auch er als Soldat im Ersten Weltkrieg ein solches Büchlein.

Die christlichen Bezüge im *Kriegs-Triptychon* finden sich nicht nur in der Mitteltafel, sondern auch auf den seitlichen Flügeln und in der Predella. Form und Ausrichtung des exakt zugeschnittenen Bretts im Zentrum des *Kriegs-Triptychons* werden in dem von Soldaten getragenen schweren Maschinengewehr auf dem linken Flügel des Triptychons beinahe exakt wiederholt. Der Zug der Soldaten und das dabei mitgeführte Maschinengewehr können demnach auch als Anspielung auf eine Kreuztragung Christi verstanden werden. Keineswegs zufällig ist folglich auch die Darstellung des mit dunklen Tannen bewachsenen Berges im Hintergrund rechts, der sich christlich als Hinrichtungsstätte Golgatha interpretieren lässt.

Weitere Anregungen zur Gestaltung seines *Kriegs-Triptychons* erhielt Otto Dix von Lucas Cranachs (1472–1553) *Katharinenaltar* (Abb. 5), einem 1506 vollendeten Triptychon in der Dresdener Gemäldegalerie Alte Meister⁴⁶. Die nach rechts ansteigende Schräge der Silhouette des Berges und ihr Abstand zum oberen Bildrand wurden ebenso wie die Höhe des Horizonts exakt nach dem Vorbild auf dem linken Flügel von Cranachs *Katharinenaltar* geschaffen. Schließlich übernahm Dix das im Vordergrund des linken Flügels des *Kriegs-Triptychons* so auffällig platzierte Wagenrad von Lukas Cra-

43 Die Darstellung des kopfüber liegenden Soldaten könnte auch als Hinweis auf den Apostel Petrus gemeint sein, der auf eigenen Wunsch mit dem Kopf nach unten gekreuzigt wurde. Dies bestärkt die christliche Deutung des Gemäldes.

44 Oskar HAGEN, Matthias Grünewald, München 1919.

45 HAGEN, Grünewald (wie Anm. 44), 10. Bei dem genannten Büchlein handelt es sich sehr wahrscheinlich um August L. MAYER, Grünewald. Der Romantiker des Schmerzes (Kleine Delphin-Kunstabücher 11), München o. J. [etwa 1918].

46 Lukas Cranach, *Katharinenaltar*, Mitteltafel 126 x 138 cm, Flügel je 124 x 67 cm. Zum *Katharinenaltar* vgl. Gemäldegalerie Alte Meister Dresden, Katalog der ausgestellten Werke, hg. v. Staatliche Kunstsammlungen Dresden 1979, 141f., und Gertrud RUDLOFF-HILLE, Lucas Cranach der Ältere – Katharinenaltar (Das kleine Kunstheft 1), Dresden 1953.

nachs *Martyrium der Heiligen Katharina*⁴⁷, dem Mittelbild des *Katharinenaltars*. Das Rad, welches als Foltergerät zur Marter der Heiligen Katharina verwendet werden sollte und ihren nahen Tod ankündigt, kann ebenso wie das an einen Kreuzesbalken erinnernde Maschinengewehr im *Kriegs-Triptychon* als Hinweis auf den bevorstehenden Tod der Soldaten gedeutet werden.

Die auf dem rechten Flügel des *Kriegs-Triptychons* dargestellte Bergung der Verwundeten und Toten wurde von Darstellungen der *Kreuzabnahme* oder der *Beweinung* des toten Christus angeregt⁴⁸. Ein berühmtes Beispiel der *Kreuzabnahme* ist Michelangelos sogenannte *Pietà* im Florentiner Dommuseum, bei der Nikodemus den Leichnam des vom Kreuz abgenommenen Christus in seinen Armen hält⁴⁹. Otto Dix, der im Frühjahr 1924 gemeinsam mit Arthur Kaufmann (1888–1971) eine mehrmonatige Italienreise unternommen hatte und unter anderem Mailand, Padua, Florenz, Venedig und Palermo besuchte, kannte sicher dieses Werk⁵⁰.

Schließlich sind die auf der Predella des *Kriegs-Triptychons* dargestellten schlafenden Soldaten von Matthias Grünewalds Aschaffenburg *Beweinung Christi* und noch deutlicher von Hans Holbeins (1497/8–1543) in den Jahren 1521/22 geschaffenen Gemälde *Der tote Christus im Grabe* beeinflusst, das im Baseler Kunstmuseum aufbewahrt wird⁵¹.

Der Vergleich mit den von Matthias Grünewald, Lukas Cranach und Hans Holbein geschaffenen Werken beweist, dass sich die im *Kriegs-Triptychon* dargestellten Details nicht nur formal, sondern auch inhaltlich auf christliche Bildthemen und ganz bestimmte Gemälde der altdeutschen Malerei zurückführen lassen. Folglich kann das gesamte Triptychon als eine von Otto Dix geschaffene moderne Interpretation von Kreuztragung (im linken Flügel), Kreuzigung (in der Bildmitte), Kreuzabnahme (im rechten Flügel) und Grablegung (in der Predella) interpretiert werden.

Das *Kriegs-Triptychon* wurde von Dix gemäß den Vorbildern in altmeisterlicher Technik gemalt. Der Grund für die Wahl dieser zeitaufwändigen Malweise, die eine gründliche Planung und einen wohlüberlegten Farbauftrag erforderte, aber keinerlei Spontaneität im Farbauftrag zuließ, dürfte wohl darin zu finden sein, dass Otto Dix seit dem Sommersemester 1927 als Professor für Malerei an der Akademie in Dresden tätig war und mit diesem Werk beweisen wollte, dass er es mit den großen altdeutschen Meistern aufnehmen konnte. Der bewusst vom Künstler gesuchte Wettstreit mit den alten Meistern geht so weit, dass Dix für sein Triptychon ebenfalls Holz als Malgrund

47 Vgl. SCHOLZ, Das Triptychon *Der Krieg* (wie Anm. 40), 263.

48 Dieter Scholz erkennt darin eine Rezeption der *Pasquino-Gruppe* in der Loggia dei Lanzi in Florenz, deren Gipsabguss im Dresdner Albertinum Dix kannte. Vgl. SCHOLZ, Das Triptychon *Der Krieg* (wie Anm. 40), 263–266.

49 Vgl. Harald KELLER, Michelangelo, Plastik, Architektur, Gemälde, Königstein im Taunus 1966, 13.

50 Zur Italienreise vgl. Andrea HOLLMANN u. Ralph KEUNING, Berühmt und berüchtigt. Otto Dix 1891–1969, in: Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 18.

51 Matthias Grünewald, *Beweinung Christi* (um 1524/25), 36 x 136 cm, Aschaffenburg, Stiftskirche, zu Grünewalds Aschaffenburg *Beweinung Christi* vgl. Wilhelm FRAENGER, Matthias Grünewald, München 1983, 120 u. Tafel 49. – Hans Holbein, *Der tote Christus im Grabe* (1521/22), 31 x 200 cm, Basel, Kunstmuseum, zu Holbeins *Der tote Christus im Grabe* vgl. Herbert von EINEM, Holbeins Christus im Grabe, in: Jahresbericht der Öffentlichen Kunstsammlung Basel 1961, 51–58. SCHOLZ, in: Das Triptychon *Der Krieg* (wie Anm. 40), 266, erkennt formale Übereinstimmungen zwischen der von Dix gemalten Predella und Holbeins Baseler Gemälde, kommt jedoch zu dem Schluss, dass Dix eine »Travestie auf Holbeins Christus« gemalt hat.

verwendete⁵². Vor allem der von Matthias Grünewald geschaffene *Isenheimer Altar* dürfte als sakrales Meisterwerk vorbildlich gewesen sein, weil dieser Altar – im Gegensatz zu den meisten modernen Triptychen – eine Predella aufweist, in der die Beweinung des toten Christus dargestellt ist. Mit dem *Kriegs-Triptychon* bezog sich Dix also ausdrücklich auf die christliche Bildform des Triptychons, die ausgehend von Italien seit dem 13. Jahrhundert in ganz Europa Verbreitung fand und – wie Klaus Lankheit es formulierte – zu einer »Pathosformel« geworden ist⁵³.

Die anfangs ausschließlich dem christlichen Altarbild vorbehaltene Form des Triptychons konnte zwar seit dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts auch für die Darstellung profaner Bildthemen verwendet werden, bleibt jedoch in der Frühen Neuzeit äußerst selten⁵⁴. Deshalb kann man in diesen Fällen nicht von einer Profanierung dieser traditionell kultischen Zwecken vorbehaltenen Bildform sprechen, sondern muss vielmehr davon ausgehen, dass die in Form eines Triptychons gestalteten weltlichen Bildthemen – bei Dürer oder Cranach – zu einer Sakralisierung der Dargestellten beigetragen haben.

Erst im 19. Jahrhundert war die dreiteilige Bildform nicht länger ausschließlich christlichen Bildthemen vorbehalten und wurde relativ häufig verwendet⁵⁵. In der deutschen Romantik war das Triptychon der Ausdrucksträger eines pantheistischen Naturgefühls⁵⁶. Unter den Neoklassizisten und Symbolisten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde das dreiteilige Bild zur bevorzugten Bildform. Hans von Marées (1834–1887) nutzte diese zur Vermittlung von paradiesischer Harmonie und zeitlosen menschlichen Werten⁵⁷. Etwa zur gleichen Zeit entstanden Triptychen, in denen abstrakte Begriffe wie *Das Leben*, *Die Nation*, *Das Weib* oder *Die Arbeit* zu Idealen der Gründerzeit, des Jugendstils und der Heimatkunst erhoben wurden⁵⁸. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts schufen die Maler der Künstlergruppe *Die Brücke* Max Pechstein (1881–1955), Ernst Ludwig Kirchner (1880–1938) und Erich Heckel (1883–1970) Triptychen.

52 Otto Dix, *Großstadt-Triptychon* (1928), Mitteltafel 181 x 200 cm, Seitenflügel 181 x 101 cm, Stuttgart, Galerie der Stadt Stuttgart. Auch die Form des Triptychons hatte Dix bereits bei diesem Werk verwendet. Auf dem Mittelbild des *Großstadt-Triptychons* sind Musiker sowie Tänzerinnen und Tänzer beim Charleston dargestellt, auf den beiden Seitenflügeln werden Kriegskrüppel zusammen mit Prostituierten gezeigt. Eine Predella, die bei christlichen Triptychen meist vorhanden ist, war beim *Großstadt-Triptychon* nicht vorgesehen. Zum *Großstadt-Triptychon* vgl. Hanne BERGIUS, Dix – Dionysos in der Kälte. Spuren von Mythen und Alten Meistern im Großstadt-Triptychon, in: Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 219–227, und Brigitte SCHWARZ, ›Otto Hans Baldung Dix‹ malt die Großstadt. Zur Rezeption der altdeutschen Malerei, in: Ausstellungskatalog Stuttgart und Berlin 1991 (wie Anm. 1), 229–238.

53 Vgl. Klaus LANKHEIT, Das Triptychon als Pathosformel. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1959, 4. Abhandlung), Heidelberg 1959.

54 Zur Verwendung des Triptychons in der altdeutschen Malerei vgl. Wolfgang PILZ, Das Triptychon als Kompositions- und Erzählform in der deutschen Tafelmalerei von den Anfängen bis zur Dürerzeit, München 1970. Pilz nennt für Deutschland nur vier Beispiele des profanierten Triptychons: Jakob Elsners *Imhoff-Bildnistriptychon* (nach 1486), Albrecht Dürers *Krel-Bildnistriptychon* (1499), Lucas Cranachs *Kurfürsten-Triptychon* (um 1535), und das *Stammbaum-Triptychon der Familie Pfeffinger* des Meisters von Mühldorf (1516).

55 Siehe das Stichwort ›Triptychon‹ in: Lexikon der Kunst, 7, 1994, 414f. Grundlegend zur Form des Triptychons ist LANKHEIT, Triptychon (wie Anm. 53).

56 Zum Beispiel Karl Friedrich Schinkels *Morgen-Mittag-Abend* (um 1810).

57 Zum Beispiel Hans von Marées *Die drei Reiter* (1881), *Die Hesperiden* (1885), *Die Werbung* (1885–87) und andere.

58 Zum Beispiel Leopold Graf von Kalckreuths *Unser Leben währet siebzig Jahre* (1898). Vgl. LANKHEIT, Triptychon (wie Anm. 53), 49 u. Tafel 32.

Otto Dix, der in seinem *Kriegs-Triptychon* eine altherwürdige christliche Bildform zur Präsentation profaner Bildthemen verwendete und sich nicht nur in einzelnen Motiven, sondern auch in seiner Malweise an den alten Meistern orientierte, wollte sein Werk mit der gewählten Bildform in den Rang eines Altarbildes erheben. Mit seinem bewussten Rückgriff auf die Form des christlichen Kultbildes wurde Dix zum Vorbild für zahlreiche andere Künstler, die sich mit dem Thema Krieg auseinandersetzen und zu diesem Zwecke ebenfalls die Form des Triptychons wählten. Als Gegenentwurf zu dem von Otto Dix geschaffenen *Kriegs-Triptychon* ist das von Wilhelm Sauter (1896–1948) gemalte Triptychon *Der Heldenschrein* zu verstehen, in dem das Bild des kämpfenden und im Kampf verwundeten oder getöteten Soldaten verklärt wird⁵⁹. Programmatisch ist die über der Predella eingefügte Mahnung: *Vergesst Sie nicht. Sie gaben ihr Bestes für Deutschland*.

In unmittelbarer Nachfolge und trotz aller Unterschiede sicher vom *Kriegs-Triptychon* beeinflusst steht das nach dem Zweiten Weltkrieg von Adolf Eiermann (1894–1959) für die Weltfriedenskirche in Hiroshima geschaffene *Triptychon mit Predella*⁶⁰, auf dessen drei großen Tafeln die Zerstörung der Stadt und des Landes durch die Atombombe mit Skeletten versinnbildlicht wird. Eiermanns traditionelle Malerei erstaunt umso mehr, weil Pablo Picasso (1881–1973) mit seinem Gemälde *Guernica*⁶¹ bereits 1937 ein kompromisslos modernes Mahnmal der Zerstörung der baskischen Stadt durch deutsche Bomber geschaffen hatte. Das dreieinhalb Meter hohe und fast acht Meter breite monumentale Werk ist zwar auf eine einzige Leinwand gemalt, aber auch dieses Gemälde ist aus der dreiteiligen Grundform des Triptychons entwickelt. Der Stier und die trauernde Mutter mit dem toten Kind (links) sowie die entsetzt ihre Arme zum Himmel streckende Frau (rechts) sind deutlich von dem großen Mittelbild getrennt. Die Form des christlichen Kultbildes wurde also in sehr freier Weise auch von Picasso aufgegriffen.

Deutlicher und bestimmender ist das *Kriegs-Triptychon* als Vorbild von deutschen Künstlern, insbesondere den in der DDR ausgebildeten Malern und ganz speziell von Willi Sitte (geb. 1921) rezipiert worden⁶². Als ein Beispiel sei stellvertretend auf Willi Sittes 1966/67 geschaffenen *Höllenstein in Vietnam*⁶³ verwiesen, auf dessen Mittelbild die Leiber stürzender und gefallener nackter Menschen dargestellt sind. Auf dem linken Flügel ist eine Erschießungsszene, auf dem rechten Flügel ein Trommler zu sehen. Durch die deutlich niedrigeren seitlichen Flügel und das Fehlen der Predella ist die Form des Triptychons jedoch weniger bestimmend.

59 Vgl. LANKHEIT, *Triptychon* (wie Anm. 53), 70–72 u. Tafel 36.

60 Ebd., 68f. u. Tafel 37.

61 Pablo Picasso, *Guernica* (1937), 349 x 776 cm, Madrid, Prado, vgl. Siegfried P. NEUMANN, *Pablo Picasso: Guernica und die Kunst – Das Bild zum Ende der Barbarei*, Frankfurt a.M., Berlin u.a. 1992.

62 Vgl. Jutta HAMMER, *Das Triptychon in der sozialistischen Malerei der DDR*, [maschinenschriftlich] Universität Jena 1967. Einige Beispiele: Horst Stempel, *Nacht über Deutschland* (1946), Bert Heller, *Entwicklungsstadien des Sozialismus in Deutschland* (1954), Willi Sitte, *Kampf der Thälmann-Brigade* (1958), Harald Hakenbeck, *Den Kindern Algeriens* (1962), Willi Sitte, *Die Überlebenden* (1963), Willi Sitte, *Brigade Heinecke* (1963/64), Willi Sitte, *Höllenstein in Vietnam* (1966/67), Heinz Zander, *Der Große Deutsche Bauernkrieg* (1971), Willi Sitte, *Jeder Mensch hat das Recht auf Leben und Freiheit* (1973/74), Heinz Plank, *Die Restauration findet nicht statt* (1975) und Gerhard Kurt Müller, *Memento España* (1976).

63 Willi Sitte, *Höllenstein in Vietnam*, 1966/67, Mittelbild 273 x 244 cm, Seitentafeln je 178 x 122 cm, Halle, Staatliche Galerie Moritzburg.

In dem von Otto Dix geschaffenen *Kriegs-Triptychon* (Abb. 2) wird der sinnlose Tod der Soldaten mit dem Opfertod Christi verbunden. Die christliche Weltordnung war zwar auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkriegs tief erschüttert worden, aber die christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung und Barmherzigkeit waren für Dix immer noch gültig. Mit dem *Kriegs-Triptychon* hatte er zeigen wollen: *dass echtes menschliches Heldentum in der Überwindung des sinnlosen Sterbens besteht*⁶⁴. Sinnlos war für Dix die Massenvernichtung des Ersten Weltkriegs, nicht jedoch der Tod Christi, der der Erlösung aller Menschen dient.

Zwar erscheint der Künstler in Selbstäußerungen wie *Ich weiß nicht, ob ich gläubig bin, oder ob ich ein Atheist oder sonst was bin. Ich weiß gar nichts*⁶⁵ als großer Zweifler und äußerte in einem Gespräch mit Freunden: *Ich bin kein Christ, denn das kann und will ich gar nicht halten, die große und wesentliche Forderung ›Folget mir nach*⁶⁶. Dennoch hat sich der Maler in seinem Werk immer wieder mit christlichen Themen auseinandergesetzt⁶⁷. Auch ist Otto Dix, der am 27. April 1892 in der Evangelischen Kirche St. Marien in Gera-Untermhaus getauft wurde, nie aus der Kirche ausgetreten. Im Taufregister sind die Namen des Kindes, seiner Eltern und seiner drei Taufpaten eingetragen, es findet sich jedoch kein Hinweis auf einen späteren Austritt aus der Kirche⁶⁸. Mit seinen von biblischen Geschichten inspirierten Werken und insbesondere mit dem *Kriegs-Triptychon* hat Otto Dix ein dauerhaftes Zeugnis seiner sehr persönlichen christlichen Weltansicht hinterlassen.

64 Aus dem oben ausführlich wiedergegebenen Interview mit Karl-Heinz Hagen, in: Neues Deutschland, Dezember 1964, zitiert nach SCHMIDT, Dix im Selbstbildnis (wie Anm. 1), 245.

65 Zitiert nach SCHMIDT, Dix im Selbstbildnis (wie Anm. 1), 238.

66 Ebd., 253.

67 Vgl. Fritz LÖFFLER, Otto Dix. Bilder zur Bibel und zu Legenden, zu Vergänglichkeit und Tod. Stuttgart/Zürich 1987.

68 Freundlicher Hinweis von Pastorin Petra Doering, Evangelisch-Lutherisches Pfarramt St. Marien Gera-Untermhaus, Brief vom 19. Oktober 2005.

WILFRIED SCHÖNTAG

Memoria, Traditionsbildung und Geschichtsschreibung in den schwäbischen Prämonstratenserstiften im 12. und 13. Jahrhundert

Einleitung¹

Die eigene heilsgeschichtlich bedeutsame Gründung gehörte zu den zentralen Ereignissen, die sich jede geistliche Gemeinschaft im Laufe des Kirchenjahres, mindestens am Tag der Weihe der Kirche, wahrscheinlich aber auch bei anderen Gelegenheiten, vergewärtigt und in Erinnerung gerufen hat. Die Gründungslegende oder die Gründungsgeschichte ist daher zu einer fest gefügten literarischen Gattung geworden, die mit bestimmten Motiven und Topoi arbeitet. Konnte diese Geschichte mündlich von Generation zu Generation weitergegeben werden, war dies bei dem liturgischen Gedenken an die große Zahl der Wohltäter und der verstorbenen Konventsmitglieder nicht mehr möglich. Die Namen mussten aufgeschrieben werden, bei den Namen der Wohltäter wurde darüber hinaus deren Leistung oder Schenkung vermerkt. Neben den biblischen und liturgischen Texten, die immer in geschriebener Form vorlagen, waren die Anniversare und die Verbrüderungsbücher zumeist die frühesten schriftlich festgehaltenen Texte, erst dann kamen die Gründungsgeschichten mit all den Verästelungen hinzu. Historische Reflexion setzte nicht erst mit der schriftlichen Überlieferung ein. In den Klöstern und Stiften gab es diese schon in der Zeit geringer Schriftlichkeit. Ausdeutende Erinnerung und Erklärung für die von Gott gegebene Entwicklung der eigenen geistlichen Einrichtung stehen als mündliche Tradition am Anfang und wurden möglicherweise erst spät aufgeschrieben. »Bei jeder größeren Gruppenbildung erscheint geradezu zwangsläufig eine Tradition, die hilft, die Gruppe zusammenzuhalten«². Neben die Memoria, neben das liturgische Gedenken wird daher die historische Tradition, wie sie Graus definiert hat, gestellt. Es handelt sich um eine Erzählung über Vergangenes, das von Bedeutung für die Gegenwart ist. Ob dies schon als Geschichtsschreibung betrachtet werden kann, soll zunächst dahingestellt bleiben. Im Einzelnen muss nachgewiesen werden, dass es sich bei diesen erzählenden Quellen entsprechend des neuzeitlichen

1 Der auf dem von Professor Dr. Edward Potkowsky, Universität Warschau, Instytut Informacji Naukowej i Studiów Bibliologicznych, am 5. Oktober 1998 in Warschau veranstalteten polnisch-österreichisch-deutschen Symposium »Geschichte – Gedächtnis – Schrift. Probleme der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Historiographie« gehaltene Vortrag »Memoria, tradycja historyczna i dziejopisarstwo w klasztorach premonstratensow XII i XIII wieku« wurde gedruckt in: Edward POTKOWSKI: Historia – Pamięć – Pismo. Studia z dziejów tradycji historycznej i historiografii (Kultura, Historia, Pismo 1), Warschau 2002, 35–60. Hier wird eine überarbeitete Fassung vorgelegt.

2 František GRAUS, Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen des Mittelalters, Köln/Wien 1975, 2.

Begriffs der Geschichtsschreibung um eine Beschreibung eines vergangenen Geschehniszusammenhanges handelt, »der als relevant für die eigene Gegenwart verstanden wird und insofern Auseinandersetzung mit der Geschichte zur Ortsbestimmung der Gegenwart bedeutet«³. Der Erzähler verwendete historische Tatsachen, verarbeitete diese für seine Zwecke »und legte besonderen Nachdruck auf die Funktion der Erzählung, auf ihre Bedeutung für seine Gemeinschaft«⁴. Im Folgenden werden die aus Prämonstratenserstiften stammenden Texte zunächst als Erzählung angesehen. Zu fragen ist dann nach der Funktion der Erzählung im Kontext oder im Zusammenhang mit der Lebenswirklichkeit des Erzählers. Weiterhin sind der Träger und jener Personenkreis zu ermitteln, der an der Weitergabe der Überlieferung ein Interesse besaß⁵, und die Gruppe, an die sich die Texte richteten. Im Hintergrund steht die Frage nach der Bildung eines kollektiven Gedächtnisses einer Gemeinschaft.

Um der Bedeutung und Verschiedenartigkeit erzählender Texte näher zu kommen, wird der Blick stark verengt auf Zeugnisse, die von Prämonstratenserchorherren im 12. und 13. Jahrhundert in schwäbischen Stiften niedergeschrieben worden sind. Die Texte sind in einer Zeit entstanden bzw. aufgeschrieben worden, in der sich die Schriftlichkeit nach und nach durchsetzte. Der regional und schichtenspezifisch differenzierte Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit stellt einen tiefen Einschnitt im Bewusstsein der Menschen dar. Was vorher innerhalb der verschiedenen Gruppen mündlich von Generation zu Generation weitergegeben wurde, wurde nun aufgeschrieben. Es wurde nicht nur vor dem Vergessen bewahrt, sondern vor allem als wahres Zeugnis schriftlich fixiert, wie es in den Arengen der Urkunden in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts immer wieder begründet wurde⁶. Der Text sollte nicht mehr der erzählerischen Freiheit des Autors ausgeliefert sein. Eine einmalige Interpretation bzw. Ausdeutung wurde nun festgehalten, *ut ejus integritas presentibus conservetur et posteris*⁷. Damit ist auch gesagt, dass die erstmals schriftlich festgehaltenen Erzählungen nicht am Beginn einer historischen Reflexion stehen, so dass zu fragen ist, warum sie gerade zu diesem Zeitpunkt niedergeschrieben wurden. Die Prämonstratenserchorherren gehörten zu den Personen, die lesen und schreiben konnten. Die unten zu behandelnden Texte zeigen, dass in den Konventen ein Übergang von der mündlichen Tradition zur schriftlichen Fixierung festzustellen ist. Obwohl man schreiben konnte, schrieb man nicht alles auf. Die mündliche Tradition wurde erst unter bestimmten Konstellationen niedergeschrieben.

Es sind nur wenige Texte aus schwäbischen Prämonstratenserstiften überliefert worden. Zunächst denkt man an die im Stift Steingaden verfasste Fortsetzung der Welfenchronik, dann an die Weltchronik des Propstes Burchard von Ursberg. Aus den späteren Jahrhunderten ist die Chronik des Abts Jakob Murer von Weißenau über die Ereignisse

3 Wilhelm WATTENBACH/Franz Josef SCHMALE, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Bd. 1 hg. v. Franz-Josef SCHMALE, unter Mitarbeit v. Irene SCHMALE-OTT u. Dieter BERG, Darmstadt 1976, XVIII.

4 GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie Anm. 2), 374.

5 Klaus GRAF, Der Ring der Herzogin. Überlegungen zur »Historischen Sage« am Beispiel der Schwäbisch Gmünder Ringsage, in: Babenberger und Staufer, hg. v. d. Gesellschaft für staufische Geschichte Göppingen (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 9), Göppingen 1987, 84–135, hier: 86, 121f.

6 Michel PARISSÉ, Un scribe champenois du XIIe siècle et l'évolution de son écriture, in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 29, 1983, 229–234, wertet Arengen aus den Jahren von 1169 bis 1196 aus. Reichte bei den Urkunden zunächst die Schriftlichkeit zur Fixierung der »Wahrheit« aus, war nach 1179 eine Beglaubigung durch das Siegel erforderlich.

7 Ebd., 233 Nr. 7.

im Bauernkrieg bekannt, diese Zeit kann jedoch nicht mehr behandelt werden. Die bisherige Forschung hat die Geschichtsschreibung in den Prämonstratenserstiften zumeist mit Personen in Verbindung bringen wollen. So ist Norbert Backmund in seiner 1972 vorgelegten Dissertation »Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens«⁸ vorgegangen. Auch wenn er im Titel von den Geschichtsschreibern, den schreibenden Prämonstratensern, spricht, gliedert er seine Arbeit nach Zirkarien und führt dann die einzelnen Abteien bzw. Stifte auf. So kommt er auf acht Nennungen, nämlich Steingaden, Weißenau, Windberg, Ursberg, Marchtal, Osterhofen, Schäftlarn und Adelberg. Diese große Zahl ergibt sich jedoch nur, weil er die um 1290 zusammengelegte schwäbische und bayerische Zirkarie⁹, die erst 1601 wieder getrennt wurde, in einem Kapitel behandelt. Mit unserem Thema eng verwandt ist die Arbeit von Hans-Werner Goetz über die Klosterchronistik des hohen Mittelalters¹⁰, da er auch Weißenau, Marchtal, Schussenried und Salem behandelt. Im Folgenden werden jedoch nur die bis 1290 zur schwäbischen Zirkarie gehörenden Stifte und Abteien behandelt. Das Zisterzienserkloster Salem muss einbezogen werden, da es Textabhängigkeiten gibt. Zur schwäbischen Zirkarie gehörte bis um 1290 noch das Stift Steingaden, das erst später der bayerischen Zirkarie zugeteilt wurde¹¹. In dieser Zirkarie waren die im Bereich des Herzogtums Schwaben liegenden Prämonstratenserstifte zusammengefasst. Auffällig ist, dass aus den großen und bedeutenden Mutterabteien Roggenburg und Rot an der Rot keine Texte aus dem 12. oder 13. Jahrhundert überliefert sind.

Wenn hier über den Beitrag der Prämonstratenserchorherren in Schwaben zur Traditionsbildung im Hoch- und Spätmittelalter gesprochen werden soll, so ist zunächst danach zu fragen, warum in den verschiedenen Stiften und Abteien Texte schriftlich fixiert wurden. Was war die Intention der Autoren, für wen haben sie geschrieben, an wen richten sich die Erzählungen und welche Funktion kam diesen Erzählungen im Leben der Zielgruppe zu? Unser Augenmerk richtet sich dabei auf das Stift oder die Abtei als »den Ort, der selbst zum Gegenstand geschichtlicher Bewusstseinsbildung wurde«¹². Dabei wird zu klären sein, was unter »geschichtlicher Bewusstseinsbildung« zu verstehen ist.

Im Folgenden wird nur die jeweils eigene Textproduktion behandelt. Was in den Skriptorien abgeschrieben worden ist, muss außer Acht bleiben. Dies wäre ein anderes Thema, das auf eine Analyse der Bibliotheken und der Produktion der Schreibstuben hinausliefe. Bei der überschaubaren Zahl der Texte erübrigt es sich, einen Überblick über die gängigen Hauptformen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung¹³ wie Analytik, Chronistik oder Viten vorzunehmen. Die Texte sind von zahlreichen Forschern behandelt und bestimmten literarischen Typen zugeordnet worden. Dabei wurden häufig die in den Handschriften vorliegenden Kompositionen aufgelöst und einzelne Teile verselbständigt¹⁴, ein methodisch fragwürdiges Unternehmen. Ein Vergleich der verschie-

8 Norbert BACKMUND, Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens (Bibliotheca Analectorum Praemonstratensium 10), Averboden 1972.

9 DERS., *Monasticon Praemonstratense*, Berlin 1983, Bd. 1, 4.

10 Hans-Werner GOETZ, Zum Geschichtsbewusstsein in der alamannisch-schweizerischen Klosterchronistik des hohen Mittelalters (11.–13. Jahrhundert), in: DA 44, 1988, 455–488.

11 BACKMUND, *Monasticon* (wie Anm. 9), Bd. 1, 28.

12 Hans PATZE, Klostergründung und Klosterchronik, in: BDLG 113, 1977, 89–121, hier 89.

13 Johannes SPÖRL, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, München 1935, 14; vgl. Herbert GRUNDMANN, *Geschichtsschreibung des Mittelalters. Gattung – Epochen – Eigenart*, Göttingen 1965, 7ff.

14 Heide DIENST, *Regionalgeschichte und Gesellschaft im Hochmittelalter am Beispiel Öster-*

denen Bestandteile der Kompositionen untereinander, auch unter Einbeziehung der Arbeiten anderer Ordenshäuser, wurde selten vorgenommen, ebenso wenig wurde die Situation der einzelnen Schreiber oder die Zeitumstände, in denen die Quellen verfasst worden sind, analysiert oder gar die Intentionen der Verfasser ermittelt. Die Forderung von Johannes Spörl, die »treibenden Ideen und stoffgestaltenden Prinzipien, die das einzelne Geschichtswerk [...] erfüllen [...]«¹⁵, darzustellen, ist weitgehend nicht berücksichtigt worden, und wird daher die folgende Untersuchung leiten.

Die Fortsetzung der *Historia Welforum* aus dem Stift Steingaden

Die bis zum Jahre 1167 reichende und um 1170 entstandene *Historia Welforum*¹⁶ wurde nach dem Tode Herzog Welfs VI. im Stift Steingaden¹⁷ bis zum Jahr 1191, dem Todesjahr Herzog Welfs VI., fortgeführt. Auf die Diskussion über den Urheber der *Historia Welforum*, der im Kreis der am Hofe Welfs lebenden Weltgeistlichen gesucht wird und aus der Perspektive der welfischen Ministerialen in Oberschwaben schrieb¹⁸, kann hier nicht eingegangen werden. Es handelt sich um das bedeutendste Zeugnis einer historiographischen Memoria für ein Geschlecht und für ein adeliges Haus¹⁹, das in den letzten Jahren immer wieder analysiert worden ist. War um 1170 der Übergang des schwäbischen Besitzes an Friedrich Barbarossa noch nicht absehbar, so zeigen die späteren Texterweiterungen und Überarbeitungen des bildlichen Stammbaumes die Veränderungen in der Zielrichtung der Schreiber²⁰. Indem sich die Staufer zu Erben der Welfen entwickelten, orientierte sich auch das historische Interesse an der Kontinuität von Besitz und Herrschaft.

Die in Steingaden liegende Handschrift wurde in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts von den Marchtaler Chorherren ausgeliehen. Damals beschäftigten sie sich

reichs (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 27), Wien/Köln 1990, 118f., bes. 125, 222; sie betont, dass die häufig in Editionen vorgenommene Auflösung der »intendierten Ordnung« der Traditionsbücher oder Mischbücher eine Interpretation stark erschwert. Allein die überlieferte Anordnung ist imstande, dem Benutzer die Intentionen derer zu vermitteln, die die Anlage veranlasst und/oder gestaltet haben. Vgl. auch Stephan MOLITOR, Das Traditionsbuch. Zur Forschungsgeschichte einer Quellengattung und zu einem Beispiel aus Südwestdeutschland, in: Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde 36, 1990, 61–92.

15 SPÖRL, Grundformen (wie Anm. 13), 13; zit. bei Jörg KASTNER, *Historiae foundationum monasteriorum. Frühformen monastischer Institutionengeschichtsschreibung im Mittelalter* (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 18), München 1974, 1.

16 *Historia Welforum*, neu hg. v. Erich KÖNIG (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 1), Sigmaringen ²1978, *Continuatio Staingadememensis*, 68–74. – WATTENBACH/SCHMALE, Deutschlands Geschichtsquellen (wie Anm. 3), Bd. 1, 298, 301f.

17 BACKMUND, *Monasticon* (wie Anm. 9), Bd. 1, 28–33.

18 *Historia Welforum* (wie Anm. 16), XXIf. – Otto Gerhard OEXLE, Selbstverständnis und seine Verknüpfung mit dem liturgischen Gedenken – das Beispiel der Welfen, in: ZGO 134, 1986, 47–75. – Bernd SCHNEIDMÜLLER, Die Welfen. Herrschaft und Erinnerung (819–1252), Stuttgart 2000, 24f.

19 OEXLE, Selbstverständnis (wie Anm. 18), 48f. – DERS.: *Historia Welforum und Stammbaum der Welfen aus Kloster Weingarten*, in: Heinrich der Löwe und seine Zeit. Katalog Braunschweig 1995, Bd. 1, 67f. Nr. B 3; weitere Arbeiten Oexles über die Welfenchronik im Literaturverzeichnis S. 683f.

20 SCHNEIDMÜLLER, Welfen (wie Anm. 18), 26.

mit ihren eigenen Ursprüngen und schrieben zumindest Teile der *Historia* für ihren Gebrauch ab.

Die Weltchronik des Propstes Burchard von Ursberg

Über die Bibliothek oder ein Skriptorium des Prämonstratenserstifts Ursberg²¹ liegen aus dem 12. und 13. Jahrhundert nur wenige Nachrichten vor. Propst Konrad von Lichtenau (1226–1240) soll die Bibliothek erweitert haben, Propst Ludwig II. (1301–1319) vermehrte die Bibliothek mit im Stift abgeschriebenen Büchern wie mit anderen²². Von den frühen Büchern ist nur das »Psalterium Davids« erhalten, zwischen 1196 und 1235 geschrieben²³.

Bekannt geworden ist Ursberg durch die von Propst Burchard verfasste Weltchronik²⁴, deren Bericht Mitte 1230 abbricht. Burchard begründet die Anlage seiner Kaisergeschichte und seine Arbeitsweise in der Einleitung zur Weltchronik und in einer Passage am Ende der Übernahme des Textes von Frutolf – Ekkehard. Er stellt sich darin in eine Reihe mit den Geschichtsschreibern, die Weltgeschichte geschrieben haben²⁵. In dem von ihm selbst verfassten Teil stehen die staufischen Könige und Kaiser im Mittelpunkt, die er aus der Perspektive eines staufischen Parteigängers darstellt. Die Grundlagen für dieses Weltbild hatte er sich wahrscheinlich schon vor seinem Eintritt in das Prämonstratenserstift Schussenried im Jahre 1207 erarbeitet, hielt er sich doch schon 1198 in Rom auf, »noch minderjährig und im Laienstand«²⁶, wie er selbst berichtet. In diesen Jahren lernte er einen Konrad kennen, einen Laien, der zu den kaiserlichen Vertrauten gehörte. Dieser trat dann als Chorherr in das Prämonstratenserstift Adelberg ein und wurde 1203 zum Propst von Weißenau gewählt. 1217 wurde er nach Frankreich gerufen und war schließlich von 1220 bis 1232 Abt von Prémontré²⁷. Hier erhalten wir einen kleinen Einblick in den Personenkreis um Burchard. Interessant ist an Burchards Darstellung, dass er nur Konrads herausragende Würde als Abt von Prémontré nennt, nicht aber die als Weißenauer Propst. Da Weißenau das Mutterstift von Schussenried war, ist zu schließen, dass Konrad Burchard gefördert hat, dass er möglicherweise seine Entscheidung beeinflusst hat, in den Prämonstratenserorden einzutreten.

Ausführliche Berichte über den Prämonstratenserorden, einzelne Stift oder Abteien passen nicht in Burchards Schema einer Weltgeschichte, daher fehlen sie weitgehend. Dagegen berichtet er im annalistischen Teil knapp über die wesentlichen Stationen sei-

21 BACKMUND, *Monasticon* (wie Anm. 9), Bd. 1, 79–84.

22 Alfred LOHMÜLLER, *Das Reichsstift Ursberg von den Anfängen 1125 bis zum Jahre 1802*, Weißenhorn 1987, 279.

23 Vgl. das Kapitel »Handschriften und Ursberger Schriftsteller« bei LOHMÜLLER, *Reichsstift Ursberg* (wie Anm. 22), 282f. Er führt S. 289 die Chronik des P. Johannes Weissung von 1524 als das älteste Geschichtswerk über die Abtei auf.

24 Burchard von Ursberg, *Chronicon*, hg. v. O. HOLDER-EGGER u. B. von SIMSON (MGH), Hannover 1916. – Carol L. NEEL, *The Historical Work of Burchard of Ursberg, I: The Ursberg »Chronicon«, Text in: Analecta Praemonstratensia 58, 1982, 97–129; II: The Ursberg »Cronicon« and the »Historia Welforum«, Tradition, ebd., 225–251.*

25 WATTENBACH/SCHMALE, *Deutschlands Geschichtsquellen* (wie Anm. 3), Bd. 1, 118.

26 Burchard, *Chronicon* (wie Anm. 24), 78 *Ego quoque, in minori etate et seculari vita constitutus adhuc, eo tempore constitutus Rome vidi eosdem. [...] Audivi etiam eo tempore, quod [...].*

27 *Acta Sancti Petri in Augia*, hg. v. Franz Ludwig BAUMANN, in: ZGO 29, 1877, 1–128, hier 97f.; ed. Georg WAITZ, MGH SS XXIV, 647f. – Burchard, *Chronicon* (wie Anm. 24), 75.

nes Lebens, 1202 Priesterweihe durch den Bischof von Konstanz, 1205 Hinwendung zum mönchischen Leben (*ad religionem veni*), 1207 Eintritt in den Prämonstratenserorden. Seine Zeit in Schussenried übergeht er vollständig, aus den Ursberger Jahren berichtet er mehr, da hier Reichsgeschichte darzustellen war. Bekannt ist die negative Darstellung König Philipps von Schwaben, der das Stift Ursberg verpfändet hatte, die jedoch als eine spätere Interpolation nachgewiesen worden ist²⁸.

Die Chronik Burchards hat weder zu seinen Lebzeiten noch in den darauf folgenden Jahrhunderten eine Verbreitung gefunden. Erst als der Augsburger Humanist Konrad Peutinger die Chronik, von der nur das Autograph als einzige Handschrift bekannt ist, entdeckt und 1517 hatte drucken lassen, wurde sie weiten Kreisen bekannt und gilt seitdem als bedeutendes Geschichtswerk der Stauferzeit.

Stift Adelberg

Es bedurfte zweier vergeblicher Anläufe, um in Adelberg ein Kloster bzw. ein Prämonstratenserstift zu gründen, erst der dritte Versuch war dann 1178 von Erfolg gekrönt²⁹.

In einem Adelberger Nekrolog finden sich Fragmente von Annalen³⁰. Die sieben Sätze enthalten Mitteilungen über die Jahre 1178 bis 1216, über die Wahl des ersten Propstes Ulrichs und dessen Todesjahr. Die anderen Nennungen beziehen sich auf König Konrad III., die Kaiser Friedrich I. und Heinrich VI. und die Geburt von Philipp und Friedrich II. Die Daten kommen auch in den im folgenden behandelten Quellen vor. Diese wenigen Sätzen erlauben keine weitergehenden Analysen.

Aus den Jahren um 1240 stammt ein Gründungsbericht³¹, der nur durch eine um 1499 angefertigte Abschrift überliefert worden ist. Ist die Überschrift *Testimonium de constructione huius coenobii 1499* von dem damaligen Kopisten formuliert worden, so hat er die Überschriften der Unterkapitel mit großer Sicherheit aus der Vorlage des 13. Jahrhunderts übernommen. Nach dem Bericht über die erste fehlgeschlagene Gründung, die Volknand von Staufen mit Zisterziensermönchen vornahm, versuchte er eine zweite, wiederum vergebliche Gründung zusammen mit Abt Otheno von Rot, die jedoch an den zu hohen Forderungen des Prämonstratensers scheiterte. Erst als Volknand die Prämonstratenser des Stifts Roggenburg um einen Gründungskonvent bat, gelang es,

28 Michael OBERWEIS, Die Interpolationen im Chronicon Urspergense: quellenkundliche Studien zur Privilegiengeschichte der Reform-Orden in der Stauferzeit (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 40), München 1990.

29 BACKMUND, *Monasticon* (wie Anm. 9), Bd. 1, 43–46. – Walter ZIEGLER, Der Gründer Adelbergs. Volknand von Staufen-Toggenburg, ein Vetter Barbarossas, in: Hohenstaufen. Veröffentlichungen des Geschichts- und Altertumsvereins Göppingen e.V. 10, 1977, 45–93.

30 Franz Ludwig BAUMANN, Adelberger Annalen, in: MGH *Necr.* I, 143f., 175; allgemein vgl. BACKMUND, *Monasticon* (wie Anm. 9), Bd. 1, 43–46. – BACKMUND, *Geschichtsschreiber* (wie Anm. 8), 54. – Botho ODEBRECHT, Kaiser Friedrich I. und die Anfänge des Prämonstratenserstifts Adelberg, in: ZWLG 6, 1942, 44–77, hier 65f.; Textabdruck *Testimonium de constructione huius coenobii 1499*, 68–77; vgl. die Textverbesserungen von Reinhold RAU, Zur Adelberger Gründungsgeschichte in Clm 15330, ebd., 476f.

31 WATTENBACH/SCHMALE, Deutschlands Geschichtsquellen (wie Anm. 3), Bd. 1, 311. – BACKMUND, *Geschichtsschreiber* (wie Anm. 8), 50–54, zu den *Notae Adelbergenses*. Backmund lässt offen, ob der Gründungsbericht eine Kompilation Schlossers oder insgesamt einer alten Vorlage entnommen ist. ODEBRECHT, Friedrich I. (wie Anm. 30), 49f. – ZIEGLER, *Gründer* (wie Anm. 29), 46.

wiederum mit Unterstützung Kaiser Friedrich Barbarossas, ein Prämonstratenserchorherrenstift einzurichten. Interessant ist, dass anlässlich des Wechsels von den Zisterziensern zu den Prämonstratensern der Autor mehrmals von dem neuen Konvent der Priester und Kleriker, von einem *monasterium clericorum* oder *conventum clericorum*, spricht. Um 1240 betonte der Schreiber den Charakter der Prämonstratenser als einer Gemeinschaft von Priestern und Klerikern, die nach der Augustinerchorherrenregel und der Regel von Prémontré lebten und damit eine andere Ausrichtung des spirituellen und täglichen Lebens im Konvent hatten als die Benediktiner- oder Zisterziensermönche. Dieser feine, durch die Regel bedingte Unterschied wird heute vielfach übersehen.

Als 1178 der Gründungskonvent nach Adelberg gekommen war, bemühte er sich, den vorgesehenen äußerst ungünstigen Platz durch einen besseren zu ersetzen. In der Erzählung folgt dann eine theologisch begründete Darstellung über die Auffindung eines geeigneten Ortes. Hierbei handelt sich um die literarische Form der Ursprungserzählung bzw. der Bauplatzlegende³². Der Ort, an dem die Kirche errichtet werden soll, wird durch Wunderzeichen, hier Prophezeiungen und Visionen, ermittelt. Dem Konvent wird hiermit versichert, dass die Gründung ihren Platz im Heilsplan Gottes gefunden habe.

Daran schließt die Überschrift *De dedicatione maioris altaris* an, gefolgt von dem Kapitel *De dedicatione maioris ecclesiae*, in dem die 1202 vorhandenen Reliquien aufgeführt werden. Ein Abschnitt über die 1228 erfolgte Erneuerung einer 1054 geweihten Ulrichskapelle (*De dedicatione vetuste capelle sancti Uoldarici et iterum per fratres Praemonstrati ordinis renovate*) schließt den Bericht über Bau und Weihedaten ab. Am Ende der Komposition steht ein Bericht über den Tod des ersten Propstes Ulrich (*De obitu Uodalrici primi prepositi huius monasterii*).

Der Verfasser umschreibt seine Absichten in der Einleitung. Da die Generationen kommen und gehen, will er die Erinnerung verfestigen und schriftlich festhalten, wer das Stift gegründet und damit Gottes Willen vollzogen hat ([...] *qui huius operis executores et divine voluntatis cooperatores extiterin* [...]) und welche Personen die Güter, Rechte und bewegliche Ausstattung gestiftet haben, die damit ja auch Gottes Heilsplan erfüllt haben. Es handelt sich um eine Gründungserzählung, die immer am Anfang der Traditionsbücher steht³³. Zentrales Anliegen ist es, die Erinnerung an die Personen zu bewahren, die Gottes Heilsplan erfüllt haben. Stiftung und Gedenken an die Stifter werden auf das engste verbunden. Dieses Erinnern findet im Konvent statt, so dass sich die Erzählung an den Konvent richtet. Es sind daher keine nach außen gerichteten Erzählungen, keine Absicherung weltlicher Rechte, keine historiographisch intendierten Zeugnisse³⁴, sondern eine gruppenbezogene, auf den Konvent ausgerichtete Erzählung, die Grundlage für die Memoria ist. Nicht zuletzt hier wird ersichtlich, dass die älteren Editionen, die Gründungsbericht und Traditionsvermerk trennten, die Forschung erschwert haben.

Auf einen weiteren Aspekt ist hinzuweisen. In der Gründungserzählung ist weniger von dem Urheber der Stiftung, Volknand, die Rede, sondern vor allem von dem Geschlecht der Herzöge von Schwaben, deren Stammsitz die Burg Staufen war und die als Könige und Kaiser des Reiches wirkten. Besonders Kaiser Friedrich Barbarossa, sein Sohn Heinrich und Philipp werden als die mächtigen Schutzherren des Stifts angespro-

32 Maria-Verena BLÜMMEL, Bauplatzlegende, in: Enzyklopädie des Märchens 1, 1977, 1401–1404.

33 MOLITOR, Traditionsbuch (wie Anm. 14), 79f.; zum sakralen Aspekt der Traditionsbücher, – *traditio* und *memoria* sind untrennbar verbunden –, 83f.

34 Ebd., 81, der die Interpretationen von Patze und Kastner in Frage stellt.

chen. Obwohl die Weihe Nachrichten bis 1227 reichen, bricht die »weltliche« Geschichte mit König Philipp ab. Die beiden Stränge der Erzählung über die geistliche Stiftung und über die weltliche Gründung verlaufen in unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen. Die weltliche Absicherung ist früher abgeschlossen als der Ausbau der Stiftskirche und der Kapellen. Erst beides aber führt zu einer gesicherten Gründung entsprechend des göttlichen Willens.

Backmund³⁵ stellt fest, dass der Verfasser staufferfreundlich gewesen sei. Dies ist zu vordergründig gesehen. Der Verfasser hat mit der starken Betonung der staufischen Unterstützung und Teilnahme an der Gründung Adelbergs eine deutliche Intention verfolgt. Der Verfasser des Gründungsberichts schrieb in einer Zeit, in der die staufische Macht zerfiel und Adelberg dadurch immer stärker zum Spielball der benachbarten Adeligen wurde. Der Gründungsbericht beruft sich daher immer wieder auf die Stauer, die nach Volknands Tod das Stift in ihren Schutz genommen hatten. Der Erzähler erinnerte den Konvent an die von Wundern begleitete und von den mächtigen Stauern begünstigte Gründung. Der Wille Gottes und die weltliche Macht waren damals auf ihrer Seite. Diese Gewissheit war in den Wirren der Jahre um 1240 ein hilfreicher Trost für die Gemeinschaft. Auch dieser Gedankengang zeigt, dass der Text für den Adelberger Konvent verfasst worden war und der Stärkung des Bewusstseins und der Selbstvergewisserung des Konvents diene. In diesem Sinne lässt sich auch die Begründung des Erzählers lesen. *Igitur quia generatio preterit, generatio advenit, presentium memoriae et succedentium notitie volumus commendare, qui huius operis executores et divine voluntatis cooperatores extiterint.* Er wendet sich an den gegenwärtigen und künftigen Adelberger Konvent. Die mit ihm zusammen lebenden Konventualen wissen noch um die Ereignisse. Ihre Erinnerung will er stärken. Für die künftigen Chorherren will er dagegen verlässliche Informationen über das Handeln Gottes in Adelberg bereitstellen. Mit den Worten *memoriae* und *notitie* zeigt er, dass es um Erinnerung, aber auch um Wissen geht. Die Wortwahl deutet darauf, dass es im Konvent eine mündliche Tradition gab, die nun aufgeschrieben wurde. Die erzählerische Verbindung³⁶ der Berichte über die Stauer mit ihren weltlichen Machtmitteln mit dem über die umfangreichen Reliquienschatze, die als das geistliche Pendant in Form eines Heiltumschatzes zu verstehen sind, richtet sich an den Konvent und nicht an eine wie immer gedachte Öffentlichkeit. Dass der Gründungsbericht auf Innenwirkung angelegt war, dass er den Konvent motivieren sollte, zeigt auch, dass der Text nur durch eine über das Mutterstift Roggenburg auf uns gekommene Handschrift überliefert worden ist.

Die Erzählung über die Gründung des Stifts Adelberg ist keine zuverlässige »[...] sachliche Schilderung der Geschehnisse«³⁷, sondern ein Text mit mehreren zeitlichen und inhaltlichen Ebenen. Die Intention des Erzählers und des Textes lässt sich nur erschließen, wenn dieser zunächst aus den Zeitumständen des Verfassers heraus interpretiert wird. Dann werden diese bisher als gering eingeschätzten Gründungserzählungen einzelner Institutionen lebendig. Die Erzähler berichten über vergangene Ereignisse. Aus der Art, wie dies erfolgt, aus der Auswahl der Fakten, aus deren Einbindung in theologische Aussagen, gewinnen wir wertvolle Hinweise auf die Situation des Erzählers und dessen historisches Umfeld. Die Funktion des Textes ist es daher, den Chorher-

35 BACKMUND, Geschichtsschreiber (wie Anm. 8), 52.

36 BACKMUND, Geschichtsschreiber (wie Anm. 8), 52, trennt die Gründungserzählung von den Dedikationsberichten und sieht keinen Zusammenhang. Dass diese eng zusammengehören, zeigen die Weißenaauer und Marchtaler Quellen.

37 Ebd., 52.

ren in einer schwierigen Zeit Sinngebung zu vermitteln und die einzelnen historischen Fakten heilsgeschichtlich zu deuten.

Stift Weißenau

Das 1145 von einem welfischen Ministerialen gegründete Prämonstratenserstift Weißenau³⁸, nahe der Stadt Ravensburg gelegen, weist eine umfangreiche Überlieferung auf. Diese ist vor allem in den so genannten *Acta Sancti Petri in Augia* zusammengefasst worden. Hierbei handelt es sich um eine erst im 16. Jahrhundert vorgenommene buchbinderische Zusammenfassung von drei erzählenden historischen Darstellungen aus dem 13. Jahrhundert und einer Kompilation mehrerer Güterbeschreibungen.

Weißenauer Gütergeschichte

Der erste Teil, heute als Weißenauer Gütergeschichte bezeichnet, ist unter Propst Ulrich (1217–1237) entstanden. Das Werk wurde wohl 1220 begonnen und um 1232 fertig gestellt³⁹. Das Vorbild hierzu waren die 1215 abgeschlossenen *Acta Salemitana*⁴⁰ des Zisterzienserklosters Salem. Der formale Aufbau und die Komposition des Textes wurde übernommen. Der um 1215 abgeschlossene Gründungsbericht des Zisterzienserklosters Salem⁴¹ ist vom Autor in Teil I. *De fundatione claustris* und II. *Codex traditionum* gegliedert. Die Vorlage enthielt eine Erzählung über die Gründung einschließlich der Nennung der Reliquien und eine Güteraufstellung. Die Prämonstratenserchorherren hatten jedoch nicht nur die Formalien von den Zisterziensern in Salem übernommen. Der Salemer Text muss in Weißenau vorgelegen haben, da in die Einleitung der Weißenauer Gründungserzählung weite Passagen übernommen worden sind⁴², z.B. wörtlich der erste Absatz mit der Begründung der Niederschrift und im folgenden Text weitere wörtliche Zitate⁴³. Teil I begründet die Anlage des Werkes damit, das Andenken an die Stifter zu erhalten und es an alle kommenden Generationen weiterzugeben. Dann folgen die Erzählung über die Stiftung und Übertragung an den Prämonstratenserorden (*de fundatione claustris*), über den Bau der Stiftskirche, die Weiheitenotizen und die Aufzäh-

38 BACKMUND, *Monasticon* (wie Anm. 9), I, 84–87. – Weißenau in *Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Peter EITEL, Sigmaringen 1983. – 850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau 1145–1195, hg. v. Helmut BINDER, Sigmaringen 1995.

39 Arno BORST, *Mönche am Bodensee*, Sigmaringen 1978, 213. Borst bezeichnet das Werk als »Hausbuch«, das nur den Zweck hatte, die Klostergüter zu erhalten (S. 214).

40 Franz Ludwig BAUMANN, *Acta Salemitana*, in: ZGO 31, 1879, 47–140, hier Einleitung 47; vgl. Edition von WAITZ, *Historiae Augiensis* in: MGH SS XXIV, 647–659, hier 643; vgl. BACKMUND, *Geschichtsschreiber* (wie Anm. 8), 2.

41 *Acta Salemitana* (wie Anm. 40), 51f. – MGH SS XXIV, 643–646; vgl. Werner RÖSENER, *Reichsabtei Salem. Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte des Zisterzienserklosters von der Gründung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* (Vorträge und Forschungen, Sonderband 13), Sigmaringen 1974, 20f.

42 WATTENBACH/SCHMALE, *Deutschlands Geschichtsquellen* (wie Anm. 3), Bd. 2, 307, vgl. zu Salem 293f. Edition der *Historia brevis monasterii Salemitani*, einer Einleitung zu einer Güterbeschreibung in Form eines Kopialbuches, von Franz Ludwig BAUMANN, in: ZGO 31, 1879, 51–59. Vgl. das Kapitel Weißenau *de fundatione claustris* S. 8f. mit dem Salemer Bericht S. 51f.

43 *Acta S. Petri in Augia* (wie Anm. 27), 8–10, die Übernahmen aus dem Salemer Text sind in Petit gesetzt.

lung der Reliquien in den sechs Altären. In gleicher Anordnung wird die Gründung des zugehörigen Chorfrauenstifts im benachbarten Maisental dargestellt. Erst nach dieser umfangreichen Auflistung des für das geistliche Leben der Chorherren und Chorfrauen zentralen Heiltumschatzes beginnt die Güteraufzählung, jeweils verbunden mit der Art der Erwerbung, der *Codex Traditionum*. Die Handschrift ist mit großem künstlerischem Aufwand angefertigt worden. Zahlreiche farbige Federzeichnungen der Pröpste und Wohltäter sind in den Text oder am Rand eingefügt worden.

Die Erzählung wendet sich an die Prämonstratenserchorherren und an den gesamten Konvent. Wiederum sind die beiden Stränge der Gründung, die geistliche und die weltliche, dargestellt. Die Erzählung ist in einer schwierigen politischen Zeit verfasst worden. Nachdem Friedrich Barbarossa die ihm testamentarisch übergebenen welfischen Güter übernommen hatte, war das Stift häufig Übergriffen staufischer Parteigänger ausgesetzt. Weiterhin zogen die Auseinandersetzungen zwischen Friedrich II. und seinem Sohn Heinrich (VII.) Oberschwaben in Mitleidenschaft. Auch hier also wurde in einer Zeit der Krise die erste Gründungserzählung niedergeschrieben, die das Leben im Konvent stabilisieren und den Prämonstratensern ein Ziel weisen sollte. Dass es um die Behebung einer Identitäts- und Sinnkrise ging, zeigt der Eingangssatz: *Naturale est, ut ille res minus curentur, quarum origo non cognoscitur, nam et in Esdra legitur, quod quidam querentes scripturas genealogie sue non inuenientes de sacerdotio proiecti sunt, et filii incerti, quorum uidelicet patres legitimi ignorantur, qui manzeres nuncupantur, sine hereditate ignominiose uiuunt*. Nur wer seine Ursprünge kennt, sorgt sich im richtigen Maße um die Dinge, sowohl die geistlichen wie die weltlichen.

Der Tenor der Erzählung steht im Übereinklang mit den sonstigen Berichten über das Vorgehen des Propstes Ulrich von Weißenau. Der Verfasser der *Vita* von Propst Ulrich weist zwar nicht auf die Geschichtserzählung hin, aber die Formulierungen *In acquirendis et augendis et conservandis ecclesie rebus agilis supra modum erat et fidelis*⁴⁴ schließen diesen Bereich ein. Ulrich war vorher Propst in St. Lucius in Chur gewesen und nach Weißenau gerufen worden, um hier für Ordnung zu sorgen. Er besorgte liturgische Bücher und liturgische Gewänder und kümmerte sich intensiv um die Verwaltung.

Weißenauer Chronik

Der zweite Teil der *Acta Sancti Petri in Augia* besteht aus einer vor 1266 entstandenen Chronik des Stifts, die von der Gründung bis in die Regierungszeit von Abt Heinrich (1257–1266) reicht. Die Überschrift lautet *De fundatore et fundatione Augiensis ecclesie sancti Petri apostoli*⁴⁵. Eine zweite Hand beendete den Text mit Weiheinschriften und Aufzählungen von Reliquien.

Der Einleitungssatz und die Begründung zur Anlage des Werkes sind teilweise wörtlich oder sinngemäß aus der Einleitung der Adelberger Gründungserzählung übernommen. Beide Texte beginnen mit einer Anrufung der heiligen Trinität und umschreiben mit ähnlichen Wendungen die Notwendigkeit, die Erinnerung an die Taten der Gründer, der geistlichen und weltlichen Personen, wachzuhalten, die den göttlichen Willen vollzogen haben. Wiederum werden Stifter (*de fundatore*) und Stiftung (*fundatione*), werden die erinnerungswürdigen Stifter und deren materielle Stiftung, die einzelnen Güter und Rechte, in eine enge Verbindung gebracht.

44 Ebd., 98; vgl. BORST, Mönche (wie Anm. 39), 213f.

45 Acta S. Petri in Augia (wie Anm. 27), 92; zur Datierung BORST, Mönche (wie Anm. 39), 224.

Die Arbeit wird damit begründet, dass Gottes Gnade das Leben den Chorherren in Weißenau möglich gemacht habe und dass er geistliche und weltliche Helfer zur Vollstreckung seines Willens gehabt habe, über die berichtet werden soll⁴⁶. Nach der Würdigung des weltlichen Stifters von Weißenau, Gebizo, und den Gründungsereignissen folgt eine Bericht über den Bau der Kirche und dann unter der Überschrift *De primo prelato Augiensis ecclesie et eius successoribus eorum uirtutibus* eine Würdigung der Propste bis zu dem 1257 gewählten Propst bzw. Abt Heinrich. Dann schließen sich Nachrichten über die Weihen der Kirchen und Altäre an, die durch Listen der Reliquien ergänzt werden, die genau so umfangreich sind wie die Propstvitene. Auch hier ist davon auszugehen, dass es sich um *exempla* handelt, in denen die Tätigkeit die Propste an einem Idealbild gemessen werden.

Das Werk soll die für die Existenz des Stifts und die für das Bewusstsein im Konvent wichtige »sakrale Konstituierung«, wie es Hans Patze einmal formuliert hat⁴⁷, ermöglichen. Es sollen die daraus fließenden Verpflichtungen der Memoria sichergestellt werden. Es handelt sich um eine theologische Aussage, um einen Lobpreis Gottes [...] *ad laudem et gloriam nominis sui suorumque sanctorum* [...]⁴⁸. Die Reliquien der Heiligen in den Altären sind für das geistliche Leben der Prämonstratenserchorherren von Bedeutung, – in späteren Jahrhunderten bezeichnet man diese Sammlungen als Heilumschatz –, daher werden sie genau aufgezählt. Die Bedeutung der Weihedaten und der Reliquien im spirituellen Leben der Prämonstratenser in der Mitte des 13. Jahrhunderts spiegelt auch die sog. Gütergeschichte wieder, die Propst Ulrich (1217–1237) anlegen ließ.

Auch diese Erzählung ist für den Konvent aufgeschrieben worden, der in den Jahren des Interregnums in einer unsicheren Zeit lebte.

Anweisung zur Feier der Jahrtage

Der dritte Teil der *Acta Sancti Petri in Augia* wird unterschiedlich bezeichnet. Der erste Herausgeber, Franz Ludwig Baumann, hat die Formulierung »Weißenauer Jahrtagsgeschichten« gewählt, die jedoch die Intention des Verfassers nicht trifft. Es handelt sich um einen liturgischen Text, nämlich um eine Anweisung, die Memoria für die Stifter und Wohltäter in rechter Weise zu feiern. Es ist eine »Anweisung zur Feier der Jahrtage«, eine Neuordnung der jährlichen liturgischen Gedenkfeiern für die Wohltäter des Stifts und die, die dem Konvent nahe stehen⁴⁹.

Der Text ist von Abt Hermann II. (1237–1257) verfasst worden. Bei diesem Teil steht außer Frage, dass er für den Weißenauer Konvent gedacht war.

46 *Acta S. Petri in Augia* (wie Anm. 27), 93: *Quos autem super omnia bonus deus bone voluntatis sue executores habuerit in fabrica istius cenobii et cooperatores tam spirituales, quam seculares, breuiter recitabitur*. Vgl. die Zusammenfassung der Gründungstexte bei Helmut BINDER, Die Quellen zur Gründung des Klosters, in: 850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau (wie Anm. 38), 37–59, hier 48f.

47 PATZE, Klostergründung (wie Anm. 12), 107.

48 *Acta S. Petri in Augia* (wie Anm. 27), 93.

49 BORST, Mönche (wie Anm. 39), 223f. – Karl PELLENS, Die Weißenau in der Zeit Propst Hermanns II. (1237–1257). »Bruder Hermann« ordnet Umfeld und Jahreskreis, in: 850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau (wie Anm. 38), 97–118, hier 101f.

Memoria und historische Tradition in Weißenau

Im Stift Weißenau entstanden zwei Gründungserzählungen, die als Kopftexte eine Güteraufzählung und eine nach der Regierungszeit der Pröpste gegliederte Geschichte einleiten. Jörg Kastner hat sich ausführlich mit den Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter befasst und die unter ganz unterschiedlichen zeitgenössischen Titeln überlieferten *Historiae foundationum monasteriorum* unter Bezug auf die Arbeit von Hans Reppich unter dem Begriff »Chartularchronik« zusammengefasst, »[...] die jene übergreifende Synthese aufweisen zwischen Urkunden und Akten, zwischen Rechtsdokumenten und narrativer Historiographie, die unserer herkömmlichen Sortierung des überkommenen Quellenbestandes so sehr widerspricht«⁵⁰. Da Kastner in seinen Überlegungen an die Traditionsbücher anknüpft und die Ausweitung der zunächst nur rudimentären historischen Aussagen zu einer umfassenden Gründungsgeschichte verfolgt, ist er stark den rechtlichen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten verpflichtet und wertet diese als historiographisch intendierte Erzeugnisse⁵¹. Dabei berücksichtigt er zu wenig, dass die Gründungserzählungen zumindest der oberschwäbischen Prämonstratenserstifte, aber auch anderer Klöster, im 13. Jahrhundert einer meist umfangreichen Güteraufstellung (Schenker und Objekt) zugeordnet sind. Sie haben einen relativ einheitlichen Aufbau, in den auch Wunderberichte, Weihe-notizen und Reliquienaufzählungen als integraler Bestandteil der jeweiligen Erzählung einbezogen sind. Zu erinnern ist daran, dass schon die Gründungsberichte der zum Hirsauer Reformkreis gehörigen Klöster, so der Codex Hirsaugiensis, nach der Gründungserzählung, der Äbtechronik und dem Verzeichnis der aus Hirsau hervorgegangenen Äbte und Bischöfe ein ausführliches Verzeichnis der Altäre und Reliquien enthalten. Im österreichischen Raum hat Heide Dienst diese Quellen untersucht und kommt zu ähnlichen Ergebnissen⁵². Eine Verbindung von Gründungserzählung und Reliquienverzeichnis findet sich auch in Kloster Salem und am Anfang eines Chartulars des Prämonstratenserstifts Windberg⁵³. Dass diese Kompositionsform auch in Adelberg verwendet wurde, ist oben dargestellt worden⁵⁴. Für das Leben der Benediktiner- und Zisterziensermönche wie der Prämonstratenserchorherren waren die heute häufig nicht mehr hinreichend berücksichtigten *Spiritualia* unverzichtbar.

Oben wurde schon die Frage nach der Zuordnung der hier besprochenen Texte gestellt. Liegt hier Geschichtsschreibung vor? Ich möchte dies verneinen. In der Vergangenheit hat man die Gründungsberichte positivistisch wie Urkunden als rechtliche und besitzgeschichtliche Dokumente interpretiert. Urkunden sind nach außen gerichtete Besitz- und Rechtstitel, die Gründungsberichte wandten sich dagegen an den eigenen Konvent. Die jeweiligen Prämonstratenserchorherren verfassten gemäß den Erfordernissen ihrer Zeit, also ihre Texte genauerhin für das Leben im Konvent, Texte, die sich mit vergangenen Ereignissen beschäftigten, die aber nicht als Geschichtsschreibung im modernen Sinne gedacht waren. Neben den Anniversaren und Nekrologen, die nur die

50 KASTNER, *Historia* (wie Anm.15), 4.

51 Vgl. die Kritik von MOLTOR, *Traditionsbuch* (wie Anm. 33), 81f.

52 DIENST, *Regionalgeschichte* (wie Anm. 14), 23ff., 105ff., Zusammenfassung 221f.; zu überprüfen ist die These, »daß es sich bei dieser Quellengattung [Mischformen mit Gründungserzählung, Reliquienverzeichnis, Memorialaufzeichnung usw.] [...] immer um eine sekundäre Bearbeitung schon vorhandenen schriftlichen Materials handelte« (S. 222).

53 *Monumenta Boica* XIV, 9–110; Gründungsbericht ed. Philipp JAFFÉ, in: MGH SS XVII, 559–565; vgl. PATZE, *Klostergründung* (wie Anm. 12), 103f.

54 Vgl. ebd., 6f.

Namen und die Zeitstellung enthielten, wurden umfangreichere Erzählungen verfasst, die die Hintergründe über die Person und die Schenkungen aufzeigten. Einmal werden diese Texte für die liturgische Feier der Memoria benötigt, dann sind es den Konvent zusammenhaltende Erzählungen, die Identität stifteten. Memoria und Traditionsbildung sind das »kulturelle Gedächtnis«⁵⁵, das für das Überleben im Konvent in schwierigen Zeiten des 13. Jahrhunderts wichtig war. Dass die aus dem 13. Jahrhundert stammenden Gründungserzählungen einschließlich der Stifter- und Güternennungen vor allem der Rechtssicherheit dienen sollten, ist nicht einsichtig, da es hierfür die Siegelurkunde gab⁵⁶. Wenn man seine unbewiesenen Rechte durchsetzen wollte, musste man eine Siegelurkunde fälschen, nicht aber einen erzählenden Text entwerfen. Die Postulierung eines Idealtypus »Chartularchonik« ist daher für das 13. Jahrhundert sehr zweifelhaft.

Dass es sich um gruppenspezifische Erzählungen handelte, die in einer bestimmten historischen Konstellation entstanden sind, zeigt die Entwicklung der literarischen Produktion. In Weißenau gab es Anfang des 13. Jahrhunderts eine bedeutende Bibliothek, und unter Propst Ulrich wurde zwischen 1217 und 1227 ein Bücherkatalog angefertigt⁵⁷. In den Propstvitien wird hervorgehoben, dass Propst Konrad Texte abschreiben ließ, die der Spiritualität und Geistigkeit des Lebens im Konvent entsprachen und benötigt wurden: *Libros ordines conformes fecit conscribere* [...]. Auch sein Nachfolger Propst Ulrich stattete die Kirche mit Büchern aus: *Libris quoque ecclesiasticis* [...] *ecclesiam gloriose perornavit*. Außer einer *Gesta Romanorum* werden keine historischen Werke genannt, sondern allein liturgische Texte und darüber hinaus Kirchenväter und der Werke der im Orden geschätzten Theologen des 12. Jahrhunderts.

In Weißenau bestand seit etwa 1180 ein bedeutendes Scriptorium, in dem illuminierte Handschriften hergestellt wurden⁵⁸. Man kann also nicht sagen, in Weißenau hätte es vor 1220 keine Grundlagen für eine literarische Tätigkeit oder gar Geschichtsschreibung gegeben. Allein die Intentionen der Chorherren waren auf andere Ziele ausgerichtet, sie benötigten Bücher für die Gestaltung des Gottesdienstes, für das Leben im Konvent und für die theologische Ausbildung. Der spirituelle Aspekt stand im Vordergrund. Auf diesem Hintergrund sind die Exempla der Propstvitien in der sog. Chronik zu verstehen, auf diesem Hintergrund ist auch die von Propst Hermann nach 1250 verfasste Anordnung zur Feier der Jahrtage der Wohltäter und Familiaren des Stifts zu interpretieren⁵⁹. Er legte hierfür kein Anniversar an – dieses gab es selbstverständlich auch –, sondern reihte die Wohltäter nach ihrem Stand, zunächst die Bischöfe, dann die Kaiser,

55 Otto Gerhard OEXLE, Fama und Memoria. Legitimation fürstlicher Herrschaft im 12. Jahrhundert, in: Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–1235. Katalog der Ausstellung Braunschweig 1995, München 1995, Bd. 2 Essays, hg. v. Jochen LUCKHARDT u.a., 62–68, hier 68. Die von Jan Assmann geprägte Formulierung »kulturelles Gedächtnis«, die Oexle auf Herrschaft und Erinnerung, Memoria und Fama anwendet, d.h. auf weltliche Herrscherfamilien, ist auch für die geistlichen Konvente tragfähig. Auch diese mussten eine identitätsstiftende Tradition entwickeln. Vgl. MOLITOR, Traditionsbuch (wie Anm. 33), 84f., der die enge Verbindung von *memoria* und *traditio* herausarbeitet.

56 Dies stellt auch DIENST, Regionalgeschichte (wie Anm. 14), 111, fest.

57 Paul LEHMANN, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, München 1918, Bd. 1, 410–412. – Helmut BINDER, Bibliotheca Weissenaviensis. Aus der Geschichte der Klosterbibliothek, in: Weißenau in Geschichte und Gegenwart (wie Anm. 38), 231–244, hier 232f.

58 Solange MICHON, Le Grande Passionnaire enluminé de Weißenau et son scriptorium autour de 1200, Gent 1990. – BINDER, Quellen (wie Anm. 46), 39.

59 Acta S. Petri in Augia (wie Anm. 27), 104f., unter dem Titel »Weissenauer Jahrtagsgeschichte«. Der Autor setzte die Überschrift: *De annuversariis sollempnibus benefactorum et familiarum nostrum*; vgl. BORST, Mönche (wie Anm. 36), 222f. – PELLENS, Weißenau (wie Anm. 46), 97–118.

Könige, Fürsten usw. Er bildete 34 Gruppen von Wohltätern, derer an je einem Tag im Kirchenjahr gedacht wurde. Er ging damit von der benediktinischen Tradition ab, jedes Wohltäters einzeln zu gedenken. Er übernahm jedoch nicht die Gewohnheit der Zisterzienser, die alle Wohltäter summarisch würdigten⁶⁰. Auch der Gütergeschichte lag eine geistliche Intention zugrunde, sie diene der Erinnerung an die Schenker und Wohltäter⁶¹.

Der Inhalt der jeweiligen Einträge in den verschiedenen Weißenauer Texten unterschied sich kaum, die Aufbereitung dagegen sehr. In der Anordnung zur Feier der Jahrtage war der Leitbegriff die Person, in der Gütergeschichte das übertragene Objekt. Der Grund für die Anlage war immer ein geistliches, ein liturgisches Anliegen. Diese Texte hatten eine bestimmte Funktion innerhalb des Lebens im Konvent und dienten ihrem spirituellen Leben. Die Propstvitene dienten als Exemplum für die Chorherren, ähnlich sorgsam für das Wohl des Stifts zu sorgen. In einer politisch unsicheren Zeit, in Jahren der Kämpfe zwischen der staufischen und der päpstlichen Partei in Oberschwaben wurde ein Bild der Stiftsentwicklung und eine Vorstellung der Gründergeneration entworfen, die für den Konvent auch in schwierigen Zeiten eine Vorbildfunktion haben sollte.

Das Bild, das sich die einzelnen Generationen von den Gründungsereignissen machten, lässt sich rekonstruieren. Abgesehen von den Gründungsberichten in den Urkunden liegen aus den Jahren nach 1180 Eintragungen in liturgischen Büchern vor, die auf die Gründung Bezug nehmen. Um 1180 schrieb ein Prämonstratenserchorherr in eine Handschrift fünf Verse, die auf den Gründer Gebizo und eine Schenkung Herzog Welfs Bezug nehmen⁶². Ein weiterer aus heutiger Sicht als Gründungsbericht anzusehender Eintrag steht in einer Handschrift mit biblischen Texten am Ende der Apostelgeschichte und vor dem frühesten Bibliothekskatalog⁶³. Der Text berichtet von der Gründung im Jahr 1145 und der Grundsteinlegung der Kirche im Jahr 1156. Wird dieser Text in Verbindung mit dem Bibliothekskatalog gesehen, dann deutet dies darauf, dass hier dem Verlust von Erinnerung vorgebeugt werden sollte. Nachdem die zweite oder dritte Generation im Konvent lebte, wurde die mündliche Tradition als nicht ausreichend angesehen und eine schriftliche Fixierung vorgenommen. Die Weißenauer Gütergeschichte (1217–1237) besteht aus einer erweiterten Gründungsgeschichte, die über die Jahreszahlen hinaus mehr über die handelnden Personen weiß als die vorhergehenden Texte. Die zwischen 1250 und 1266 verfasste Gründungsgeschichte bringt dann noch mehr Einzelheiten. Der Verfasser malt die Ereignisse breit aus und bringt den 100 Jahre später lebenden Chorherren und Chorfrauen sein Bild, seine Interpretation der Gründungszeit nahe. Hier war also das Bedürfnis entstanden, das was früher in aller Ausführlichkeit erzählt worden war, schriftlich festzuhalten. Wie schon gesagt, ist dies eine Ausmalung, eine Interpretation des Erzählers, nicht unbedingt die historische Wahrheit. Das Jahrtagsverzeichnis verzichtet dagegen auf eine historische Einleitung und ordnet die Fakten den jeweiligen Personen zu.

In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts war es wichtig geworden, sich seiner Geschichte zu vergewissern, die Teil des göttlichen Heilsgeschehens war. Die Weißenauer Umgebung hatte sich gravierend geändert. Oberschwaben war in den Auseinandersetzungen zwischen der staufischen und der päpstlichen Partei zum Kriegsschauplatz geworden. Die staufische Vogtei, die über Jahrzehnte hinweg Sicherheit bedeutete hatte,

60 BORST, Mönche (wie Anm. 39), 223.

61 DIENST, Regionalgeschichte (wie Anm. 14), 111f., betont die Memorialfunktion dieser Aufzeichnungen. Sie stellt jedoch neben die geistliche bzw. liturgische Memoria eine »materielle« Memoria im Sinne einer rechtlichen Kontrolle.

62 BINDER, Quellen (wie Anm. 46), 39, Text 43, aus Handschrift St. Petersburg Erm. lat. 22, Bl. 172r.

63 Ebd., 39, 44, Handschrift St. Petersburg Erm. lat. 5 Bl. 54v.

war gefährdet. Die lokalen Gewalten beanspruchten Herrschaftsrechte. Daher musste der Gründungsbericht die Päpste, Kaiser, Könige, Herzöge und Bischöfe hervorheben, die einvernehmlich an der Gründung beteiligt waren. Es ging nicht um die chronologische Darstellung der Gründung, sondern allein um das herausragende Ereignis im Heilsplan Gottes unter Beteiligung der damals mächtigsten Herren. Dies erklärt auch, warum alle Gründungsberichte mit dem Bau der Kirche enden und über die folgenden Jahrzehnte schweigen. Die Verschriftlichung der Gründungsereignisse hatte, darauf deutet die fragmentarische Darstellung, vor allem den Zweck, dem Konvent eine bestimmte Sichtweise der Gründung und der Bedeutung des Stifts zu vermitteln. So wie die weltlichen Großen genannt werden, werden anschließend die Reliquien aufgezählt, die zahlreichen Heiligen als Fürsprecher in der Not. In diesen Erzählungen gab sich eine Gemeinschaft Rechenschaft über ihre Anfänge⁶⁴, und diese fiel je nach den Zeitumständen unterschiedlich aus.

Stift Schussenried

Von dem 1183 von Weißenau aus gegründeten Stift Schussenried⁶⁵ gibt es einen kurzen Gründungsbericht, der mitten in der Weißenauer Gütergeschichte⁶⁶ steht.

Erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts schrieb Pater Ulrich Liezbach eine Geschichte von Schussenried: *De fundatione et destructione atque secunda edificatione cenobii Schussenried quid et vocatur Soreth regnante domino Friderico imperatore*⁶⁷. Er schreibt Geschichte aufgrund der im Archiv vorliegenden Urkunden und Aufzeichnungen, die sich in der Intention von dem bisher dargestellten wesentlich unterscheidet.

Stift Marchtal

Die bisher besprochenen Texte wurden vor allem daraufhin befragt, welchen Stellenwert sie im Leben des damaligen Konvent gehabt haben könnten. Mag der eine oder andere diese Gedankengänge, die der Frage nach der zeitgenössischen Funktion der Erzählungen nachgegangen sind, skeptisch beurteilen, so soll dies an einem anderen Beispiel aus dem Prämonstratenserchorherrenstift Marchtal⁶⁸ vertieft werden. Es handelt sich hierbei um den von den Herausgebern als *Historia* oder *Annales Marchtalensis* bezeichneten Text⁶⁹. Nur Schöttle verwendet die Bezeichnung *Liber fundationis*, ein zeitgenössischer

64 DIENST, Regionalgeschichte (wie Anm. 14), 118.

65 BACKMUND, Monasticon (wie Anm. 9), Bd. 1, 75–78.

66 Acta S. Petri in Augia (wie Anm. 27), 658f.

67 Sog. Kettenbuch, HStAS H 14 Bd. 230; Abschrift in B 505 Bü. 8; Druck: Ch. L. HUGO, Sacri ordinis Praemonstratensis Annales, Nancy 1736, Bd. 2, 820f.

68 BACKMUND, Monasticon (wie Anm. 9), Bd. 1, 61–64. – Wilfried SCHÖNTAG, Prämonstratenserchorherren in Marchtal, in: Marchtal: Prämonstratenserabtei, Fürstliches Schloß, Kirchliche Akademie. Festgabe zum 300jährigen Bestehen der Stiftskirche St. Peter und Paul (1692 bis 1992), hg. v. Max MÜLLER, Rudolf REINHARDT u. Wilfried SCHÖNTAG, Ulm 1992, 31–48. – DERS., Vom bregenz-tübingsischen Hausstift zum Eigenstift des Hochstifts Konstanz. Zur Geschichte des Prämonstratenserstifts Marchtal bis um 1300, in: Von Schwaben bis Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte, hg. v. Sönke LORENZ u. Ulrich SCHMIDT (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts 61), Sigmaringen 1995, 261–283.

69 Liber fundationis seu Annales ecclesiae Marchtelanensis ab anno 992–1299, hg. v. Johannes E.

Begriff, den der um 1299 schreibende zweite Marchtaler Chronist für den ersten von Walter von Schmalstetten verfassten Teil verwendet. Auch bei dieser Erzählung steht die Entwicklung eines Stifts im Mittelpunkt. Kastner hat das Werk der Chartularchronik zugeordnet, und Immo Eberl weist ihm den Charakter eines Traditionskodex zu⁷⁰. Von Wattenbach über Backmund bis hin zu beiden genannten Forschern, die sich zuletzt mit diesem Text beschäftigt haben, wird der Text als glaubwürdig, und »der Inhalt der Chronik als ein Beweis der Rechte Obermarchtals« angesehen⁷¹. Wattenbach-Schmale fasst als Urteil zusammen: »Insgesamt ist die Chronik, ohne literarischen Ehrgeiz geschrieben, in hohem Maße glaubwürdig und beruht für die erste Zeit auf der (verfälschten) Gründungsurkunde, auf Schenkungsurkunden oder einem Güterverzeichnis und auf mündlicher Tradition«⁷².

Wenden wir uns dem Text zu. Es liegen zwei jeweils mehrere Jahrzehnte behandelnde Werke vor. Der von einem um 1230 schreibenden Chorherrn Walter verfasste Text wurde von einem anderen um 1299 tätigen Fortsetzer teilweise ausradiert und verändert. Die beiden Erzählungen, die in zeitgenössischer Fassung überliefert worden sind, liegen in einer später vorgenommen buchbinderischen Zusammenfassung vor. Keine der bisher vorliegenden Editionen hat diese Komposition bisher erschöpfend dargestellt.

Das heute in der Württembergischen Landesbibliothek liegende Werk besteht aus folgenden, ursprünglich nicht zusammengehörigen Texten, deren Verhältnis zueinander nicht immer klar beschrieben wird⁷³:

Fragmente aus der Historia Welforum

Es handelt sich um einen Pergamentstreifen, auf dem Abschnitte aus den Kapiteln 3 bis 8 der *Historia Welforum* stehen⁷⁴ und ein auf einer Seite vollständig beschriebenes Blatt mit dem Ende des Textes der Steingadener Fortsetzung⁷⁵. Weiterhin liegt eine vereinfachte Darstellung des Stammbaums der Welfen vor. Dieses Blatt ist höher als die anderen gewesen und daher unten umgefaltet worden. Der Text ist von der Hand geschrieben, die auch den zweiten Teil der Chronik wie auch den moralisierenden Text niedergeschrieben hat, d.h. vor oder um 1300.

Die Lesart der Fragmente stimmt mit der 1503 angefertigten Stuttgarter Handschrift 2° Nr. 359 überein, die auf einen Codex aus dem Stift Steingaden zurückgeht.

SCHÖTTLE, in: FDA 4, 1869, 153–199. – *Historia monasterii Marchtelanensis*, in: WGQ 4, 1891, 3–30. – *Historia monasterii Marchtelanensis*, hg. v. G. WAITZ, in: MGH SS XXIV, 1879, 662–683; wenn nicht anders angegeben, wird nach WAITZ zitiert.

70 KASTNER (wie Anm. 15), 25–31. – Immo EBERL, *Die Historia Monasterii Marchtelanensis. Untersuchungen zur Chronik des oberschwäbischen Prämonstratenserstifts Obermarchtal*, in: *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter*, hg. v. Karl HAUCK u. Hubert MORDEK, Köln/Wien 1978, 468–489, hier 472.

71 EBERL, *Historia Monasterii* (wie Anm. 70), 470.

72 WATTENBACH/SCHMALE, *Deutschlands Geschichtsquellen* (wie Anm. 3), 310.

73 WLB, Cod. hist. 4° Nr. 261. – BACKMUND, *Geschichtsschreiber* (wie Anm. 8), 34: dem Prolog gehe ein Welfenstammbaum voran; S. 37: nachdem der zweite Verfasser ein Stück aus der Welfenchronik eingeschoben habe, schliesse er mit einem Appendix ab.

74 *Historia Welforum* (wie Anm. 16), 8–12. Bei dem Pergamentstück handelt es sich ursprünglich um eine rechte Seite, die jetzt als linke Seite eingebunden bzw. geklebt ist; II enthält einen Schriftstreifen mit Text aus Kapitel 3 Z. 6f. bis Kapitel 5 Z. 9, I die Kapitel 5 Z. 13 f. bis Kapitel 8 Z. 3.; vgl. G. WAITZ, in: *Neues Archiv* 4, 1879, 166f.

75 Am Ende des Bandes, moderne Zählung S. 35; *Historia Welforum, continuatio Staingademensis* (wie Anm. 16), 70 Z. 23–74.

Das Interesse der Prämonstratenser an der Welfengeschichte war sicherlich genealogisch und besitzgeschichtlich bedingt, war doch Wulfhild von Bregenz, die Mutter der Stifterin Elisabeth von Tübingen, eine Welfin, aus deren Erbschaft umfangreicher Besitz an die Prämonstratenser gelangt war. Von Bedeutung ist, dass die Handschrift am Ende des 13. Jahrhunderts von einer aus Steingaden stammenden Vorlage abgeschrieben worden ist. Damals setzten sich Chorherren intensiv mit der Gründungsgeschichte auseinander und suchten eine Sprachregelung für den Entzug der Stifervogtei der Pfalzgrafen von Tübingen und die Unterstellung unter das Hochstift Konstanz. Nachdem Marchtal ein Eigenstift der Bischöfe von Konstanz geworden war, war die Geschichte der Stifterfamilie nicht mehr von Bedeutung und die Handschrift wurde makuliert und das Pergament dem Buchbinder überlassen. Da sich die Prämonstratenser nach 1520 wieder mit ihrer Geschichte auseinandergesetzt und diese in ihren Wappen sichtbar gemacht haben⁷⁶, muss dieser Vorgang vor 1500 erfolgt sein.

*Moralisierender Text über das Stiftsleben, geschrieben von einem
»Ego siquidem H. nullius ecclesie episcopus«*

Auf der leeren Rückseite des Blattes mit dem Welfenstammbaum hat die Hand, die um 1299 die 1230 einsetzende Erzählung geschrieben hat, einen weitschweifigen Text über das Leben im Stift gesetzt, der auf der Rückseite des vollständig erhaltenen Blattes der Welfenchronik endet⁷⁷. Hier nennt sich der Autor *Ego siquidem H. nullius ecclesie episcopus* [...].

Auf dem ersten Blatt ist am unteren Rand ein gespaltener Schild als Verweiszeichen mit der Erläuterung angebracht, dass der Text auf dem zwölften Blatt fortgesetzt werde. Auf dem letzten Blatt findet sich über dem Text der entsprechende Verweis, dass der erste Teil zwölf Blätter vorher stehe. Waitz geht davon aus, dass auf diesen dazwischen befindlichen zwölf Blättern die Welfenchronik gestanden habe. Dann wäre das Blatt mit dem Stammbaum eine linke Seite und die leere Seite eine rechte Seite gewesen, die von H. beschrieben worden ist. Dies würde bedeuten, dass es kein Titelblatt der Welfenchronik gegeben hätte, dass mit einer linken Seite, dem Stammbaum, die Handschrift begonnen wurde und auf einer rechten Seite der Text eingesetzt hätte. Es gibt aber noch eine andere Interpretationsmöglichkeit, dass nämlich die Fragmente der Welfenchronik als Umschlag für den Liber foundationis verwendet wurden, und zwar für den ursprünglichen Teil mit den Kapiteln 1–73, d.h. ohne die Nachträge von den verschiedenen Händen.

Liber foundationis des Chorherren Walter von Schmalstetten

Der Text ist bis zum Kapitel 66 *de tribus familiis Marchtelanensis* von einer Hand geschrieben, ab dem erhaltenen Kapitel 74 wechseln dann die Hände. Auch ändert sich der Stil. Es folgen einzelne Nachträge bis zum Jahr 1229, dem Todesjahr von Propst Rudolf und der Wahl von Walter zum Propst. In diesem letzten Eintrag wird Walter als Schreiber genannt: *postea cedente frater W., qui hec scripsit, ei canonice successit*.

⁷⁶ Wilfried SCHÖNTAG, Stifterfamilie und Wappengestaltung. Die Entwicklung des Wappens der Prämonstratenserabtei Marchtal, in: Aus der Arbeit des Archivars. Festschrift für Eberhard Gönner, hg. v. Gregor RICHTER (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 44), Stuttgart 1986, 437–453, hier 439f.

⁷⁷ Moderne Zählung S. 2, 36. Ediert von SCHÖTTLE, Liber foundationis (wie Anm. 69), 193–199.

In diesem Text ist die Gründungsurkunde von 1171 ausradiert und von der Hand des zweiten Teils durch eine erweiterte Fassung ersetzt worden. Weiterhin fehlen die Kapitel 10–16 und 66–73. Es dürfte sich hierbei um jeweils ein Blatt gehandelt haben. Wann diese Blätter entfernt worden sind, wird uns später noch beschäftigen.

Erzählung eines Marchtaler Chorherren über die Ereignisse der Jahre 1230 bis 1299

Der Text wurde von einer Hand auf Pergamentblätter geschrieben, die später mit dem *Liber foundationis* zusammengebunden worden sind. Der Text ist nach den Regierungsjahren der Pröpste gegliedert.

Die Pergamentblätter vor allem des ersten Teils sind sehr stark beschnitten, so dass mehrfacher Textverlust vorliegt. Da die ersten Seiten nur noch als Blätter, nicht mehr als Lagen vorhanden waren, wurden diese auf Pergamentfalze geklebt, die aus einer zerschnittenen Handschrift stammen.

Kommen wir zur Diskussion des Inhalts. Chorherr Walter begründet im ersten Teil sein Vorhaben ausführlich in einem Prolog. Dort stellt er fest, dass er zwei Ziele verfolge. Einmal wolle er die Namen der Wohltäter überliefern, damit der Konvent für sie fortwährende Fürbitte vornehmen könne (*memoria*). Dann wolle er für den Konvent aufschreiben, worin die Rechte und Güter des Stifts bestünden, die fortwährend von weltlichen Personen beansprucht würden. Es ist hier nicht so sehr die Rechtssicherheit gemeint, sondern es geht um die Einschwörung des Konvents auf eine bestimmte Sicht der Gründung, die mit der Aufforderung verbunden wird, dieses Ziel, diese Sichtweise nicht aus den Augen zu verlieren. Der Chronist Walter schreibt für seine Nachfolger, *successorum nostrorum* und für den Marchtaler Konvent, *cum congregationem eiusdem loci non lateant nomina benefactorum* [...]. Die Memoria und die die Gemeinschaft zusammenhaltende Sicht der Stiftung steht im Mittelpunkt. Daher ist wiederum die Frage nach der Intention zu stellen. Was will er dem Konvent vermitteln? Wie ist seine Sicht der Geschichte des Prämonstratenserstifts Marchtal und des Vorgängerstifts?

Die Überschrift des ersten Kapitels *Incipit prologus de ecclesiis et ducibus et prelati Marchtelanensibus* lässt schon aufhorchen. Er will von Kirchen, von Herzögen und Prälaten bzw. Pröpsten in Marchtal sprechen. Das Prämonstratenserstift war von Pfalzgraf Hugo II. von Tübingen und seiner Frau Elisabeth, einer geborenen Gräfin von Bregenz, gegründet worden. Wer ist mit den Herzögen gemeint? Es sind die schwäbischen Herzöge, die kurz vor 1000 in ihrer Burg in Marchtal ein weltliches Chorherrenstift eingerichtet hatten, das im 12. Jahrhundert darniederlag. Die Tübinger Stiftung war eine Neugründung auf den »Ruinen« des weltlichen Chorherrenstiftes, als dessen Rechtsnachfolger sich die Prämonstratenser betrachteten. Dieser Anspruch bezieht sich vor allem auf die Ausstattung des Stiftes mit Kirchen und Gütern, den sieben Präbenden, die im 12. Jahrhundert auf dem Erbweg an verschiedene weltliche Personen gelangt waren. In Kapitel 6 formuliert Walter den Anspruch unmissverständlich. Nachdem die Ausstattung des früheren Stiftes, – es handelte sich um sieben Präbenden –, in die Hände von weltlichen Großen gelangt war, übertrugen die Pfalzgrafen ihren Anteil auf das von ihnen gestiftete Prämonstratenserstift, nämlich drei Präbenden. Walter forderte nun die Prämonstratenser auf, das früher dazugehörige Pfründgut wieder in ihre Gewalt zu bringen, *qui ibidem dispersa congregarent et congregata conservarent*. In ihrem Selbstverständnis erweiterten die Prämonstratenser das Stiftungsgut von den drei Präbenden auf die gesamte Ausstattung. Dieser Anspruch der Prämonstratenser auf alle Güter und Rechte des alten Stifts und der Auftrag zur Restitution schlägt sich in der von Papst

Coelestin III. 1192 ausgestellten Bulle nieder⁷⁸. Dort heißt es: *Decimas preterea et possessiones ad ius ecclesiarum vestrarum spectantes, que a laicis detinentur, redimendi et legitime liberandi de manibus eorum et ad ecclesias ad quas pertinent revocandi, libera sit vobis de auctoritate nostra facultas*. Die Prämonstratenser beanspruchten eine Kontinuität von altem und neuem Stift und versuchten, von den aus ihrer Sicht im Unrecht stehenden Weltlichen die Rechte an den Präbenden zurückzugewinnen. Hiermit greifen wir die Ursache für die bis um 1300 andauernden Streitigkeiten mit den umwohnenden weltlichen Großen und die für die Auseinandersetzung verfälschten und gefälschten Urkunden. Die Prämonstratenser betrachteten ihr Stift in den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts nicht mehr allein als ein Stiftung der Pfalzgrafen von Tübingen, sondern auch der Herzöge von Schwaben. Hier deutet sich ein langsames Abrücken von den Pfalzgrafen an, die wohl nicht mehr in der Lage waren, dem Stift in den territorialen Auseinandersetzungen dieser Jahre hinreichenden Schutz zu gewähren.

Es ist immer wieder festgestellt worden, dass die Geschichte des in der Mitte des 12. Jahrhunderts dahinwelkenden Chorherrenstifts, die Walter aus einem alten Büchlein *in quodam vetustissimo libello* abgeschrieben habe, als eigener Teil der Chronik anzusehen sei. Dies ist nicht der Fall. Dieser Bericht ist ein notwendiger Bestandteil der Gründungsgeschichte der Prämonstratenser in Marchtal, ohne den der Anspruch der Prämonstratenser auf die gesamte Ausstattung der Vorgängereinrichtung und ohne den der Gründungsauftrag der Pfalzgräfin Elisabeth von Tübingen und ihres Mannes Hugo nicht zu verstehen ist.

Die Erzählung über die ersten Jahrzehnte ist nach der Amtszeit der Pröpste gegliedert, zahlreiche Unterkapitel behandeln einzelne Gesichtspunkte, die mit dem Aufbau des Stifts und der Güterrestitution zusammenhängen. Walter will also keine »ersten Charakterstudien« der Pröpste vorlegen, wie es Immo Eberl erschließt⁷⁹. Auch wenn der Verfasser sehr viele interessante Begebenheiten aus dem Stiftsleben und zum Leben der einzelnen Pröpste erwähnt, so ist sein roter Faden doch die Geschichte der Restitution sowie der Aufbau und Ausbau des zunächst bettelarmen Stifts. Hieran werden die Pröpste gemessen. An einer Stelle spricht es Walter unverblümt aus: *Taliter sex prebende Marhtalensi ecclesie sunt collecte; det Deus, ut et septima fratribus restituatur!*

Walter hat seine detaillierten Schilderungen 1229 oder 1230 abgeschlossen. Wie schon gesagt, war sein Anliegen, den damals lebenden und den künftigen Prämonstratenserchorherren vor Augen zu halten, dass der Ursprung der Gründung auf einem Gelübde des Pfalzgrafen Hugo beruhte. Hiermit war die Verankerung im göttlichen Heilsplan ausgewiesen. Diese Heilsgewissheit war es, die Pröpsten und Chorherren die Kraft gab, die entbehrensreiche und schwierige Aufbauphase zu bewältigen. Und auch 60 Jahre nach der Gründung bestand immer noch die Forderung, die siebte Präbende zurückzugewinnen und wachsam gegenüber den weltlichen Großen zu sein. Diese Darstellung als Klosterchronik zu bezeichnen, die »gleichsam an die Stelle sowohl eines Besitzverzeichnisses wie eines Gedenkbuchs, dessen Blütezeit längst überschritten war«⁸⁰, gestellt wird, ist zu kurz gegriffen. Es handelt sich um eine verschleierte Darstellung von Ereignissen.

Dass eine der Gründungsurkunden von 1171 auf Rasur steht, wird in den kritischen Editionen vermerkt. Dass wesentliche Kapitel fehlen, deren Inhalt anhand der Über-

78 WUB II, Nr. 474, 281f., hier 282.

79 EBERL, *Historia* (wie Anm. 70), 479; vgl. 472.

80 GOETZ, *Geschichtsbewußtsein* (wie Anm. 10), 463, der hier das Urteil von KASTNER, *Historiae foundationum* (wie Anm. 15), 27f. übernimmt.

schriften im Inhaltsverzeichnis erschlossen werden kann, wurde bisher nicht problematisiert. Was es damit auf sich hat, lässt sich erklären, wenn wir uns dem zweiten Teil der Chronik zuwenden, der die Jahre von etwa 1230 bis 1299 erfasst.

Der weitschweifig, teilweise in Reimen schreibende, viele Zitate aus dem Alten und Neuen Testament und dem Brevier benutzende Verfasser kann nur erschlossen werden. Die Schreiberhand hat auch die erweiterte Gründungsurkunde von 1171 und den Text auf den Umschlagseiten geschrieben. In letzterem nennt er sich *H. nullius ecclesie episcopo*. Daher setzt die bisherige Forschung einen Chorherren H(einrich) mit dem Verfasser und dem Schreiber gleich.

Der Verfasser schließt seinen Bericht an den unter dem zehnten Propst Walter von Schmalstetten abgeschlossenen *Liber fundationis* an. Ohne Umschweife berichtet er, dass Propst Walter von Graf Wilhelm von Tübingen und seinen beiden Söhnen Rudolf und Ulrich die von ihnen widerrechtlich ausgeübten Vogteirechte über das Stift für 200 Mark Silber gekauft und dem Bischof von Konstanz übertragen habe. Der Gründer Marchtals, Pfalzgraf Hugo II., habe dem Stift nachweislich einer im Archiv vorliegenden Urkunde die Vogtfreiheit eingeräumt. Seine Nachfolger hätten dieses Recht usurpiert, nun sei der ursprüngliche Rechtszustand wieder hergestellt worden.

Allein anhand dieser knappen Darstellung kann die Intention des Verfassers des zweiten Teils entschlüsselt werden. Unter bislang nicht ganz geklärten Umständen ging die Vogtei in den Jahren zwischen 1241 und 1243 von den Pfalzgrafen bzw. Grafen von Tübingen an das Hochstift Konstanz über. Drei gefälschte Urkunden stellen diesen Vorgang dar. Nimmt der Verfasser sonst keinen Bezug auf die im Archiv liegenden Urkunden, so bezieht er sich jetzt ausdrücklich auf eine Urkunde Pfalzgraf Hugos II. aus dem Jahr 1171, in der er Marchtal von der Vogtei- und allen Herrschaftsrechten befreit haben soll. Diese Urkunde liegt als Fälschung vor, der Wortlaut ist im *Liber Fundationis* nachgetragen worden. In der inhaltlich erweiterten Urkunde schenkt der Pfalzgraf dem Stift unter anderem auch die vier Pfarrkirchen in Obermarchtal, Kirchbierlingen, Untermarchtal und Ammern.

Ohne auf die verwickelte Restitutions- bzw. Fälschungsaktion einzugehen, ist festzustellen, dass im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts die Marchtaler Prämonstratenser zusammen mit dem Hochstift bzw. Bischof von Konstanz die siebte Präbende, zu der die Pfarrei Wachingen gehörte, von den Herren von Emerkingen erstritten hatten. Damit waren alle Güter und Rechte des ehemaligen weltlichen Chorherrenstiftes in die Verfügung der Prämonstratenser gelangt. Viel schwieriger war es jedoch, in den Urkunden und erzählenden Aufzeichnungen den Übergang der Vogtei von den Pfalzgrafen von Tübingen auf das Hochstift Konstanz und den Erwerb mancher anderer Rechte zu begründen und rechtlich einwandfrei darzustellen. Hierzu mussten Urkunden Hugos II. ge- und verfälscht werden, im *Liber Fundationis* der Text einer echten Urkunde radiert und durch einen erweiterten Text ersetzt werden. Und im Zuge dieser Arbeiten wurden die Kapitel, die den alten Rechtszustand dokumentierten, die sich aber nur schwer verändern ließen, herausgeschnitten und vernichtet. Hierzu gehörten z.B. die Kapitel *De possessionibus quas libere possederunt* (Kap. 10), *De prebenda domine Salome* (Kap. 11), *De oblatione fundatricis* (Kap. 12) oder die Kapitel 66–75 über die Familia oder den Tausch von Kirchen.

Die Intention des Verfassers des zweiten Teils bestand also darin, die Geschichte des Prämonstratenserstifts Marchtal so darzustellen, wie es der neuen Rechtslage um 1295/1300 entsprach. Parallel dazu wurden zahlreiche Urkunden gefälscht. Der Verfasser hat seine Aufgabe sehr gut gelöst, indem er die mit der Gründungsgeschichte nicht mehr übereinstimmenden Sachverhalte geschickt in eine Darstellung einfließen ließ, die nach den Regierungszeiten der Pröpste gegliedert war.

Das Vorgehen stimmt mit dem des Vorgängers Walter überein. Dieser hatte ja ebenfalls eine tendenziöse Darstellung vorgelegt, nämlich die mit dem Recht nicht übereinstimmende Kontinuität von aufgehobenem weltlichem Chorherrenstift und Prämonstratenserstift. In beiden Fällen wurde die historische Darstellung als Mittel eingesetzt, um dem Marchtaler Konvent eine bestimmte Ansicht zu vermitteln und ihn darauf einzuschwören. Innerhalb von etwa 70 Jahren wurden dem Konvent zwei in zentralen Punkten sich unterscheidende, aber jeweils auf dem göttlichen Heilsplan beruhende Gründungserzählungen vorgelegt. Es ging jeweils um Selbstvergewisserung und um die Darstellung der Marchtaler Geschichte im göttlichen Heilsplan. Die von den Prämonstratern beanspruchte Rechtsgrundlage, die ja der Wirklichkeit diametral gegenüberstand, wurde über Jahrzehnte hinweg schrittweise umgesetzt und gegen alle berechtigten Widerstände des umliegenden Adels durchgesetzt. Der *Liber Foundationis* und die Fortschreibung waren nur für den Konvent bestimmt und sollten dessen Bewusstsein formen, um im Alltag entsprechend der darin formulierten Ziele zu handeln. Ein auf dem göttlichen Heilsplan aufbauendes verbindlich formuliertes Bild der Gründung zeigte Wirkung und wurde als Handlungsanweisung zu einer gefährlichen Waffe gegenüber den benachbarten weltlichen Familien.

Auf weitere narrative Quellen aus Marchtal kann nur am Rande hingewiesen werden. Es sind dies die zahlreichen erzählenden Passagen in den ge- und verfälschten Urkunden, die teilweise mit dem Text des zweiten Teils verschränkt worden sind und die damit eine teilweise neue Geschichte des Prämonstratenserstifts von der Gründung 1171 bis um 1290 entwerfen. Die Stellung zur Stifterfamilie, die Vogteifrage und die Besitzgeschichte wurden umgedeutet. Teilweise sind der oder die Autoren so geschwätzig, dass trotz der märchenhaften Geschichten auch heute noch mancher Historiker keinen Anstoß an den Inhalten genommen hat.

Traditionsbildung in Zeiten des Umbruchs

Die Prämonstratenser in den Stiften der schwäbischen Zirkarie haben seit dem Ende des 12. und im 13. Jahrhundert Werke unterschiedlichen Charakters verfasst. Burchard von Ursberg stellte sich in die Tradition derer, die Weltgeschichte und Kaisergeschichte schrieben, die sich an einen großen Personenkreis wendet. Eine ordensspezifische Ausrichtung der Chronik kann nicht festgestellt werden, wenn diese Formulierung überhaupt zulässig ist. Die Impulse für diese Arbeit hatte der Verfasser erhalten, bevor er in den Orden eingetreten war.

Dass die Welfenchronik im Stift Steingaden fortgesetzt wurde, muss nicht weiter begründet werden. Hier wurde Herzog Welf VI. begraben und daher lag es nahe, die im Umkreis des Welfenhofes entstandene *Historia* bis zu seinem Tode fortzusetzen. Dieser Text stand in einer Tradition der adeligen Hausgeschichtsschreibung und war für einen weiten Personenkreis gedacht.

Die Prämonstratenserchorherren in Adelberg, Marchtal und Weißenau verfassten ihre Texte in Zeiten der Gefährdung ihrer Stifte infolge des sich verändernden machtpolitischen Umfelds. Die Auseinandersetzungen zwischen Kaiser Friedrich II. und seinem Sohn Heinrich und später mit dem Papsttum führten zu einer Schwächung der staufischen Macht. Die lokalen Gewalten nutzten dies für den Ausbau ihrer Herrschaften aus, und darunter hatten auch die Prämonstratenserstifte zu leiden. Auf diesem Hintergrund ist auch die häufig geäußerte Aussage zu bewerten, es handele sich um stauferfreundliche Geschichtsschreibung. Die meisten von ihnen hatten unter stauferischem Schutz ihre Gründungsphase absolviert. Nun hatte dieser keinen Bestand mehr und man musste sich

mit den lokalen Mächten auseinandersetzen. Die Gründungserzählungen beschwören daher den alten Zustand, preisen die Stauer und ermahnen den Konvent, sich nicht mit den neuen Herren, den Usurpatoren einzulassen. Es waren Chorherren der zweiten oder dritten Generation seit der Gründung der Stifte, die die bis dahin mündlich weitergegebene Tradition schriftlich festhielten. Die Texte entstanden, um die Memoria für die Stifter und Förderer würdig begehen zu können. Das Gebetsgedenken und der liturgische Zweck standen im Vordergrund. In allen Stiften kamen darüber hinaus die Deutung und Sinngebung der Geschichte der Stiftungen hinzu, um den Konventen in einer kritischen Situation ein Ziel aufzuzeigen und der faktischen Entwicklung einen Sinn zu geben. Die Ursprungserzählungen, seien es Wunder oder Gelübde, dienten der Heiligung der Stifte und vermittelten den Konventualen immer wieder, dass sie in einem durch Wunder ausgezeichneten sakralen Mittelpunkt lebten. In der jeweiligen Erzählung vergewisserte sich der Konvent seiner sakralen Identität. Grundlage hierfür war eine bestimmte spirituelle Haltung, eine besondere Memorialkultur und ein Gruppenverständnis, die sich im 13. Jahrhundert veränderten. Daher wurden Texte dieser Art nach der Mitte des 13. Jahrhunderts nicht mehr verfasst. Den Umbruch belegen die beiden Marchtaler Erzählungen. Der zweite Autor war schon stärker rational eingestellt. Die Aussagen werden durch Urkunden belegt, das Wunder hat in dieser Art der Darstellung keinen Platz mehr.

Memoria wird hier im Sinne von Gebetsgedenken verstanden. Bei einer Ausweitung auf einen allgemeinen kulturellen Begriff, als Erinnerung für den praktischen Gebrauch⁸¹, verliert er seine Trennschärfe und ermöglicht keine Abgrenzungen mehr. Es sind keine Stiftschroniken im Sinne humanistischer Geschichtsschreibung, es sind keine Anfänge einer Landesgeschichtsschreibung oder Diskurse über die weltlichen Stifterfamilien. Hierzu wurden sie erst durch eine von dem Primärzweck losgelöste Auswertung in der Neuzeit.

Der immer wieder betonte Aspekt der Rechtssicherung, der sicherlich für die Traditionsbücher des 11. und 12. Jahrhunderts gilt, trifft für diese seit dem Ende des 12. Jahrhunderts entstandenen Texte nicht mehr zu. In diesen Jahrzehnten hatte sich im schwäbischen Raum die Siegelurkunde durchgesetzt, sie stellte allein Rechtssicherheit her. In der Forschungsdiskussion blieb der Gesichtspunkt der Rechtssicherheit jedoch weiterhin im Vordergrund, weil die Kompositionen aufgelöst wurden und vor allem die die Güter betreffenden Passagen interessierten. Die wechselseitige Verweisung von Stifter und Stiftungsgut, die in der Memoria untrennbar verbunden sind⁸², war einseitig aufgelöst worden. Memoria schafft Kontinuität und Identität: Kontinuität durch die regelmäßige Wiederholung im Ablauf der Jahre und Identität durch die Einbeziehung der kommenden Generationen. Die Memorialüberlieferung und das Schriftgut des Rechtslebens und der Wirtschaftsführung beruhen auf ganz verschiedenen Grundlagen.

Es ist davon auszugehen, dass die in einem Prämonstratenserstift vorhandenen Texte auch in den anderen Stiften bekannt waren. Der Austausch von Kanonikern und Pröpsten innerhalb der Stifte der schwäbischen Zirkarie war im 12. und 13. Jahrhundert beträchtlich. Weiterhin handelte es sich in der Regel um Männer mit hohem Bildungsstand. Mit Burchard von Ursberg und Konrad von Weißenau, später Abt von Prémontré, wurden zwei Lebensläufe angesprochen, die nicht untypisch gewesen sein dürften. Zu nennen wäre auch Propst Manegold von Marchtal (1191–1204), der zunächst als Kaplan von Herzog Welf wirkte, dann zwei Jahre als Prämonstratenser in

81 Vgl. z.B. DIENST, Regionalgeschichte (wie Anm. 14), 112.

82 MOLITOR, Traditionsbuch (wie Anm. 14), 83f.

Steingaden lebte und von dort nach Marchtal geholt wurde. Die Prämonstratenserchorherren waren im 12. und 13. Jahrhundert den Umgang mit dem Buch, das Schreiben von Texten und die Herstellung von Büchern gewohnt. Bezeichnend hierfür ist ein Beschluss *Contra Proprietarios* des Generalkapitels aus den Jahren um 1247, der das Verbot des Eigentums einschränkte und aufführte, was die Chorherren für ihren Bedarf besitzen durften, nämlich ein Buch, eine Schreibtafel und einen Schreibgriffel⁸³. Schreiben gehörte also zu ihrem Alltag. Die Frage war nur, was sie geschrieben bzw. abgeschrieben und was sie selbst verfasst haben. Das theologische, liturgische und soziale Umfeld und die Einstellung des jeweiligen Konvents zu diesen Bereichen muss in die Analyse einbezogen werden.

Die Verwendung moderner Begriffe wie *Gesta Abbatum*, *Chartularchronik*, *Lokal- oder Universalgeschichte*⁸⁴ oder »klösterliche Historiographie«⁸⁵ ist sicherlich legitim. Zunächst muss jedoch der jeweilige Text auf seine Intentionen und Hintergründe hin untersucht werden. Unzulässig ist z.B. das Vorgehen von Kastner, der die Arbeiten von Burchard von Ursberg und Walter von Marchtal vergleicht. »Trotz ähnlicher Voraussetzungen bei beiden Chronisten Walter und Burchard (Zeitgenossen, schwäbische Herkunft, Pröpste benachbarter Prämonstratenserstifte, persönliche Bekanntschaft, Romreise) spiegeln die Werke zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten und Interessen wider«⁸⁶. Dennoch schreibe der eine Lokal- und der andere Universalgeschichte. Auch führt die Zuordnung des Marchtaler *Liber Foundationis* zur Lokalgeschichte zu Fehlinterpretationen, da nur das vordergründig Faktische gesehen wird.

Die seit dem 19. Jahrhundert geläufige Frage nach dem Primärzweck einer Quelle und nach den ursprünglichen Zielen und Gründen für die Entstehung und die Fragen nach den Entstehungszusammenhängen sind zunächst zu beantworten. Dann erst ist eine Auswertung ertragreich. Zunächst muss analysiert werden, warum zu bestimmten Zeiten bestimmte Texte fixiert und aufgeschrieben wurden. Die Intention des Verfassers und die Funktion der Erzählung ist zu ergründen und der Personenkreis zu bestimmen, an den sich die Erzählung richtete und der ein Interesse an der Überlieferung hatte. Die historische Konstellation ist zu analysieren und die zeitgebundene Funktion zu ermitteln. Es ist davon auszugehen, dass die Inhalte vorher schon mündlich verbreitet worden sind. In einer bestimmten Konstellation wurden diese Texte dann aufgeschrieben, der Inhalt fixiert und dadurch eine einheitliche Bewusstseinsbildung im Konvent vorgenommen. Die Memoria für die Stifter und Wohltäter war damit gesichert, aber auch eine Selbstvergewisserung des Konvents, eine Ausrichtung auf eine gemeinsame Geschichte und eine daraus entwickelte Zukunftsperspektive.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, dass es ähnliche Erzählungen und Kompositionen auch in anderen Klöstern und Stiften verschiedener Orden gegeben hat und dass die hier vorgetragenen Folgerungen auch für diese gelten. Die anhand der Überlieferung aus Prämonstratenserstiften dargestellte Entwicklung ist nicht ordensspezifisch, sondern Gemeingut des 13. Jahrhunderts.

83 J. B. VALVEKENS, *Acta et Decreta Capitulum Generalium Ordinis Praemonstratensis*, in: *Analecta Praemonstratensia* 42, 1966 bis 44, 1968, Beilagen Nr. 13, 14–17, hier 15: [...] *neque habere aliquam rem ad usum proprium et privatum, utpote codicem, tabulam, graphium, sed nihil omnino quod abbas vel praelatus [...] non iuste concesserit* [...].

84 GOETZ, *Geschichtsbewußtsein* (wie Anm. 10), 484, 487 ordnet er den Marchtaler Text als *Gesta Abbatum* ein.

85 DIENST, *Regionalgeschichte* (wie Anm. 14), 12, 119f.

86 KASTNER, *Historiae foundationum* (wie Anm. 15), 150, Anm. 339.

GREGOR KLAPCZYNSKI

Das »Wesen des Katholizismus«
oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontifikalamt hielt ✓
Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch (1869–1940)*

I.

Warum hielt Paulus in Korinth kein Pontifikalamt? Vielleicht hatte ihm Petrus, der Apostelfürst – in päpstlicher Vollmacht, versteht sich – die *missio canonica* für die griechische Hafenmetropole entzogen? Oder traf die Korinther selbst Schuld, weil sie, aufgrund welchen kanonistischen Sachverhalts auch immer, am Empfang der Sakramente rechtlich gehindert waren? Waren dem Völkerapostel gar bei der Anreise Stab und Mitra, seine bischöflichen Pontifikalien also, verloren gegangen? Das Szenario mutet den Geschichtskundigen befremdlich an: Ausübung päpstlicher Universalgewalt, Vollstreckung kirchenrechtlicher Bestimmungen, Verwendung liturgischer Amtsinsignien – zu Zeiten des Paulus? Feierte das Urchristentum überhaupt »Pontifikalämter«? Umgekehrt und grundsätzlicher gefragt: Haben Pontifikalämter, hat die katholische Kirche von heute überhaupt noch etwas mit dem Urchristentum gemein, und wenn ja, dann was? Noch einmal anders und nun endgültig gewendet: Was war vor rund 2000 Jahren und ist noch heute »katholisch«? Was ist und worin besteht es: das »Wesen des Katholizismus«?

Von Beginn an waren Vertreter der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät – Johann Sebastian Drey (1777–1853)¹, Johann Adam Möhler (1796–1838)², Carl Joseph

* Überarbeitete und leicht erweiterte Fassung eines Vortrages, gehalten anlässlich der Verleihung des Carl-Joseph-von-Hefele-Preises im Rahmen der Jahresversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim am 26. November 2005. Für die kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich meinen Kollegen Dr. des. Holger Arning und Stefan Voges M.A.

1 1806 Professor für naturwissenschaftliche Fächer am Lyzeum in Rottweil, 1812 Professor für Theologische Enzyklopädie, Dogmatik und Dogmengeschichte in Ellwangen, 1817–1846 in Tübingen; vgl. zu ihm *Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule*, hg. v. Michael KESSLER u. Ottmar FUCHS (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 22), Tübingen 2005; zum vorliegenden Zusammenhang vgl. Johann Sebastian DREY, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, in: *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, hg. v. Joseph Rupert GEISELMANN, Mainz 1940, 193–234.

2 1822 Privatdozent, 1826 außerordentlicher, 1828 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, seit 1835 in München; vgl. zu ihm Harald WAGNER, *Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 20)*, Paderborn 1996; zum vorliegenden Zusammenhang vgl. Johann Adam MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1825.

von Hefeke (1809–1893)³, um nur einige der großen Namen zu nennen – um eine Antwort auf diese Frage bemüht. Und es war ein Charakteristikum ihrer Antwortversuche, dass sie nicht allein auf spekulativem und dogmatischem, sondern auch und gerade auf historischem Wege unternommen wurden. Das geschichtliche Verhältnis von Urchristentum und Katholizismus: am Neckar ein theologischer Dauerbrenner!

Das Fiasko kam mit dem I. Vatikanischen Konzil (1869/70), das bekanntlich zwei »neue« Glaubenssätze proklamierte: die lehramtliche Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat des Papstes⁴. Beide Lehren, bis zuletzt Gegenstand leidenschaftlich geführter theologischer Kontroversen, gehörten von nun an zum ausdrücklich dogmatisierten Wesensbestand der katholischen Kirche. Bischof Hefeke hatte in der Konzilsaula ein Mitspracherecht für die Geschichte eingefordert, wenn es um die Bestimmung dessen ging, was wesentlich katholisch sei. Doch er stand auf verlorenem Posten. Das Dogma besiegte, wie es damals hieß, die Geschichte⁵. *Ich glaubte der katholischen Kirche zu dienen*, klagte Hefeke im Anschluss an die Kirchenversammlung, bevor er sich dann schließlich doch ihren Beschlüssen unterwarf⁶, doch [ich] *diente dem Zerrbild, das der Romanismus und der Jesuitismus daraus gemacht haben. Erst in Rom wurde mir recht klar, dass das, was man dort treibt und übt, nur mehr Schein und Namen des Christenthums hat, nur die Schale; der Kern ist entschwunden, alles total veräusserlicht*⁷.

Was also war Kern, was nur Hülle am Katholizismus? Auch für die Generationen, die nach Hefeke kamen, blieb die damit vorgegebene Problemexposition virulent. Dem Kirchenhistoriker Hugo Koch⁸, einem wissenschaftlichen Enkel des Professors Hefeke und Spross der Tübinger Fakultät, sollte sie zum Lebensthema werden. In den verschiedenen Antworten, die er im Lauf von Jahrzehnten – teils direkt, teils indirekt – auf die Frage gab, ob Paulus in Korinth Pontifikalämter gehalten habe, spiegeln sich die Licht- und Schattenseiten einer überaus bewegten Theologenbiographie. Sie erhellen zugleich auf höchst eigentümliche Weise Ab- und Umwege der Reflexion über das »Wesen des Katholizismus« zwischen spätem 19. und frühem 20. Jahrhundert.

3 1835 Professoratsverweser am Gymnasium in Rottweil, 1836 Privatdozent, 1837 außerordentlicher, 1840 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, 1869 Bischof von Rottenburg; vgl. zu ihm: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefeke (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994; zum vorliegenden Zusammenhang vgl. etwa Carl Joseph von HEFEKE, Der Protestantismus und das Urchristentum, in: DERS., Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Bd. 2, Tübingen 1864, 38–76. Einen eigenständigen Entwurf zur Frage nach dem »Wesen des Katholizismus« hat Hefeke nicht vorgelegt.

4 Vgl. Klaus SCHATZ, Vaticanum I 1869–1870 (Konziliengeschichte A), 3 Bde., Paderborn u.a. 1992–1994.

5 Der Ausspruch des damaligen Erzbischofs von Westminster und späteren Kardinals Henry Edward Manning (1808–1892) wird überliefert von QUIRINIUS [= Ignaz von DÖLLINGER], Römische Briefe vom Concil, München 1870, 61.

6 Vgl. Hubert WOLF, Indem sie schweigen, stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma, in: DERS., Zwischen Wahrheit und Gehorsam (wie Anm. 3), 78–101.

7 Schreiben Carl Joseph von Hefeles [an Franz Heinrich Reusch] vom 25. Januar 1871, zit. nach: Johann Friedrich von SCHULTE, Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und andern authentischen Quellen dargestellt, Gießen 1887, 227f., hier 228.

8 Vgl. zu ihm Gregor KLAPCZYNSKI, Hugo Koch (1869–1940). Skizze einer »Modernisten«-Biographie, unveröffentlichte Diplomarbeit, Münster 2004. – DERS., Ein zoologisches Kriterium der Kirchengeschichte? Zu den frühen Jahren des »Modernisten« Hugo Koch (1869–1940). Ein Brief an P. Odilo Rottmanner OSB, in: RJKG 22, 2003, 235–248.

II.

Geboren wurde Hugo Koch am 7. April 1869 in Andelfingen. Nach Besuch der Lateinschule in Riedlingen, dann von Konvikt und Obergymnasium in Ehingen, wechselte er 1887 nach Tübingen: Die geistliche Laufbahn lockte. Als Zögling des Wilhelmsstiftes betrieb er theologische Studien, dazu noch solche der Geschichte und der Altphilologie. 1891 promovierte der gerade einmal 22-Jährige zum Doktor der Philosophie, kurz darauf bestand er die akademische Schlussprüfung in Theologie – als Primus seines Kurses. 1892 geweiht, kehrte Hugo Koch bereits 1893, nach einem Vikarsjahr in Schwäbisch Gmünd und Ulm, ans Wilhelmsstift zurück, wo er nun als Repetent der Philosophie, später der Kirchengeschichte und Patrologie dozierte. Seine freie Zeit nutzte er zur Erarbeitung einer theologischen Promotionsschrift.

Koch schloss sich zu diesem Zweck, seiner wissenschaftlichen Neigung folgend, Franz Xaver Funk (1840–1907)⁹ an, dem Nachfolger Hefeles auf dem Tübinger kirchenhistorischen Lehrstuhl. Funk verfolgte ein anderes Konzept von Kirchengeschichte als sein Vorgänger. Denn wenn, wie es das I. Vatikanum gezeigt und Hefeles bitter hatte erfahren müssen, das Dogma im theologischen Bereich die Geschichte einfach »besiegen« konnte, dann musste sich nach Funks Verständnis die Geschichte eben ganz auf den ihr eigenen, historischen Bereich zurückziehen und theologische Ansprüche weitgehend aufgeben. Funk schied also Theologie und Geschichte reinlich voneinander. Er betrieb Geschichte auf interkonfessionell und international konkurrenzfähigem Niveau. Über das Recht und den Ort der Disziplin »Kirchengeschichte« im binnentheologischen Diskurs wusste er hingegen wenig zu sagen¹⁰. Genau diese Trennung zwischen Theologie und Geschichte als eine Folge des I. Vatikanums wollte Hugo Koch überwinden helfen. Kirchengeschichte sollte, wie bei Funk, strenge Wissenschaft sein, aber dabei Theologie bleiben dürfen, und zwar genuin historische Theologie.

Es ist sicher kein Zufall, dass diese Intention Hugo Kochs, die der Sache nach an »vorkonziliare« Denktraditionen der »alten Tübinger« anknüpfte, sich inhaltlich in einem Promotionsprojekt manifestierte, das ebenfalls an ein tübingsches Standardthema rührte: das bereits erwähnte historische Verhältnis von Urchristentum und Katholizismus. Dionysius der Areopagit hieß die frühchristliche Gestalt, mit deren Schriften sich Koch intensiv beschäftigen wollte¹¹. In seinen Werken hatte der Areopagit die Hierarchie und andere kirchliche Einrichtungen seiner Zeit beschrieben, und zwar so, wie man sie noch in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts zu kennen meinte. Da Dionysius aber seit Jahrhunderten als jener Schüler des Paulus galt, der sich dem Völkerapostel nach dessen Rede auf dem Athener Areopag angeschlossen hatte (Apg 17,34), war die Autorität seiner Schriften eine urchristliche, ja quasi-apostolische. Dionysius konnte als der schlagende Beweis gelten: Schon das Urchristentum war katholisch!

Seit dem 16. Jahrhundert jedoch war, vor allem in Humanismus und Reformation, der Verdacht immer lauter geworden, hinter Dionysius Areopagita stecke kein Zeitzeu-

9 Seit 1869 Vertretung des Lehrstuhls, 1870 außerordentlicher, 1875 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Tübingen; vgl. zu ihm Hermann TÜCHLE, Franz Xaver Funk (1840–1907), in: *Katholische Theologen*, Bd. 3, 276–299.

10 Vgl. Bernhard STEINHAUF, *Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus* (Bamberger Theologische Studien 8), Frankfurt a.M. u.a. 1999, 275–277.

11 Vgl. zu ihm Beate Regina SUCHLA, *Dionysius Areopagita*, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. Siegmund DÖPP u. Wilhelm GEERLINGS, Freiburg i.Br. u.a. 1998, 174–177.

ge des Apostels Paulus, sondern ein Fälscher aus späterer Zeit. Wenn Dionysius aber kein Urchrist war, sondern, wie sich nach und nach herausstellte, ein Schriftsteller, der die Sprache des griechischen Neuplatonismus führte, dann musste seine Darstellung der Hierarchie, mussten alle seine »katholisierenden« Anschauungen Produkte eines späteren Zeitalters als des urchristlichen sein. Hatte Dionysius das ursprüngliche Christentum gar durch Aufnahme außerchristlicher, heidnisch-philosophischer Elemente verfälscht und erst dadurch »katholisiert«? War das Urchristentum (noch) christlich, Dionysius Areopagita aber (schon) katholisch?

Hugo Koch konnte beweisen, dass Dionysius Areopagita ein Fälscher war, ein Pseudo-Dionysius aus dem 5. oder 6. nachchristlichen Jahrhundert. Sein »Katholizismus« war also nicht urchristlich. Sollte damit aber im Umkehrschluss schon bewiesen sein, dass das Urchristentum nicht »katholisch« war? Koch verneinte, denn zwischen Urchristentum und Katholizismus bestand ja, wofür er Dionysius als Bürgen nahm, eine geschichtliche Kontinuität. Das Christentum hatte zwar, bis es vollends katholisch wurde, Wandlungsprozessen unterlegen, einer historischen Entwicklung. Entwicklung bedeutete aber nicht Verfremdung, sondern Entfaltung; Entfaltung des katholisch-theologischen Wesenskerns des Christentums. Dionysius der Areopagit war somit als das glänzende Beispiel eines *aggiornamento*, einer Inkulturation des Christentums (wie man heute vielleicht sagen würde), zu betrachten. Sein Denken, so Koch, sei der großartige Versuch, *christliche Dogmen in neuplatonische Formen zu fassen, christliche Glaubenswahrheiten und neuplatonische Theoreme zu amalgamieren*¹². Der »Katholizismus« des Areopagiten stand mithin in keinerlei Widerspruch zum Urchristentum, sondern war, indem er sich außerchristlicher Formen und Gedanken als Ausdrucksmittel bediente, die legitime Fortentwicklung urchristlicher Wurzeln.

Ein theologisch justierter Entwicklungsgedanke, wie er hier anklingt, wurde zur Schlüsselkategorie der historischen Theologie Hugo Kochs. Mit ihm ließ sich, wie gesehen, Anschluss an das Geschichtsdenken der »alten Tübinger« finden. Ganz auf ihren Spuren führte Koch einmal aus: *Unsere Darlegung hat gezeigt, daß die Ursprünge der katholischen Kirche bedeutend weiter zurückreichen, ihre Lebensquellen im Evangelium Jesu Christi sprudeln und in der Predigt und Missionstätigkeit der Apostel erstmals in die weite Welt ausströmen. Es ist zuzugeben*, räumte Koch ein, *daß es eine »Hierarchie« im Urchristentum dem Namen nach gar nicht, der Sache nach nur in den ersten Anfängen, noch ferne von der späteren Ausbildung, gegeben hat. Man darf dort – drastisch gesprochen – keinen Bischof suchen, der mit Stab und Mitra ein Pontifikalamt feiert. Und doch brachte [d]ie nachfolgende Entwicklung nichts Heterogenes ins Christentum, führte keinen Fremdkörper in die Kirche ein, sondern war nur eine konsequente, naturgemäße Auswirkung der ersten Ansätze, des ursprünglich Gegebenen. Der Heiland selbst habe ja, als er von ihr sprach, die Kirche mit einem Senfkorn verglichen, das aus unscheinbaren Anfängen zum großen Baume heranwächst*¹³.

Urchristentum war für Koch also Katholizismus im Keimstadium. Entscheidend aber war, dass auch in umgekehrter Blickrichtung der Katholizismus, wie er sich in der zeitgenössischen Gegenwart darstellte, als legitime Entfaltung des urchristlichen Keimlings begriffen werden durfte. Koch repristinierter, so scheint es, den vorvatikanischen Entwicklungsgedanken als nachvatikanische Vermittlungskategorie zwischen Theologie

12 Hugo KOCH, Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1, H. 2/3), Mainz 1900, 258.

13 DERS., Die Hierarchie der Urkirche, in: Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 7, 1906, 1–10; 33–41, hier 40f.

und Geschichte. Die Fähigkeit der historischen Theologie, Fakten der Geschichte so zu perspektivieren, dass eine theologische Entwicklung sichtbar wurde, die sich als Kirchengeschichte erzählen ließ, vermochte sogar noch das I. Vatikanum und seine Beschlüsse geschichtsharmonisch mit einzubegreifen – und konnte so die Wunden heilen helfen, die Hefele einst erlitten hatte. Auch das Papsttum habe eben, schrieb Koch, *eine große geschichtliche Entwicklung durchgemacht ... [A]ber bei dieser reichen Entwicklung und Veränderung zeigt sich doch wieder eine gewisse Unveränderlichkeit, die Unverwüstlichkeit seines innersten Kernes und Wesens*. Und er ergänzte: *Mit dem Diadem der lehramtlichen Unfehlbarkeit gekrönt, übt es heute seine Macht über die Gewissen der Gläubigen so stark, ja stärker als jemals in der Vergangenheit*¹⁴. Die päpstliche Unfehlbarkeit – für den frühen Koch eine Konsequenz urchristlicher Anlage!

Im Jahre 1900 erlangte er mit seiner vielbeachteten Arbeit¹⁵ den Doktor der Theologie und war fortan als Stadtpfarrer in Reutlingen tätig. 1904 erfüllte sich sein Wunsch, den akademischen Lehrberuf ergreifen zu dürfen. Das preußische »Lyceum Hosianum« berief Koch als Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht nach Braunsberg im Ermland.

III.

An der Braunsberger Hochschule erwarteten Koch sechs *Jahre akademischen Lehrens und Lernens*, vor allem aber auch *Jahre fortgesetzter Kränkungen und Enttäuschungen*¹⁶. Es zeigte sich, dass von ihm angestrebte Berufungen an die größeren Universitäten von Prag (1906) und Münster (1909) keine Aussicht auf Erfolg hatten. Insbesondere aber seine Nachfolge auf dem kirchenhistorischen Lehrstuhl in Tübingen, der seit dem Tod des »liberalen« Funk im Jahre 1907 verwaist war, wurde von ultramontanen Kreisen in Rottenburg und Tübingen hintertrieben, deren hochschulpolitischer Einfluss in den Jahren seiner Abwesenheit von der Heimat stetig gewachsen war¹⁷. *Wo ehedem das milde Feuer der alten Tübinger Schule brannte, da macht sich jetzt der blinde Kurialismus [...], die strebsame Scholastik [...] breit*¹⁸, musste Koch resigniert feststellen. Er sah sich, was seine Karriere anbelangte, in der ostpreußischen Ferne kaltgestellt. Vermutlich begegnete ihm bereits in diesen *trüben Tagen* jener *heilende[r] Engel*¹⁹, den er, der Priester, wenige Jahre später zur Frau nehmen sollte. Nicht plötzlich, sondern ganz allmählich deutete sich in der Biographie Kochs eine krisenhafte Wendung an, die jedoch nicht allein aus seiner beruflich und privat prekären Situation abgeleitet werden kann. Als es schließlich 1910 zu seinem Bruch mit dem Katholizismus kam, suchte Koch selbst die Ursachen jedenfalls anderswo: im Scheitern nämlich, das seinem historisch-theologischen Vermittlungsprogramm auf gesamtkirchlicher Ebene widerfahren war, und in dem Umdenken, das dieses Scheitern ihm aufgezwungen hatte. Wie war es dazu gekommen?

14 DERS., Papsttum und Kultur, in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1906, Nr. 27, 209–212; Nr. 28, 219–224, hier 209, 223.

15 Vgl. DERS., Pseudo-Dionysius (wie Anm. 12).

16 DERS., Koch Hugo, in: Geistiges und Künstlerisches München in Selbstbiographien, hg. v. Wilhelm Zils, München 1913, 209–210, hier 209.

17 Vgl. zum Ultramontanismus: Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela FLECKENSTEIN u. Joachim SCHMIEDL (Einblicke 8), Paderborn 2005.

18 Hugo Koch, Ketzergericht an einem Toten, in: Der romfreie Katholik 2, 1913, 377f., hier 378.

19 DERS., Koch (wie Anm. 16), 210.

Im Jahre 1907 hatte Papst Pius X. (1903–1914)²⁰ in Gestalt der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* den Versuch unternommen, eine Vielzahl innerkirchlicher Verfalls- und Krisenphänomene seiner Zeit, die er wahrzunehmen glaubte, auf eine einzige ihnen zugrunde liegende Ursache hin durchsichtig zu machen: den von ihm so genannten »Modernismus«, die *Zusammenfassung aller Häresien*²¹. Indem also Pius bestimmte Tendenzen innerhalb des Katholizismus, die aus heutiger Sicht als ein komplexes und widerspruchsvolles Geflecht binnenkatholischer Modernisierungsprozesse interpretiert werden können, theologisch qualifizierte und auf den systematischen Begriff brachte – als »modernistische« Megahäresie eben – rief er Geister, die er mit dem lehramtlichen Zauberstab wieder loszuwerden hoffte²².

Die Tücke der päpstlichen Definition des »Modernismus« bestand darin, dass ihr zufolge, wer auch nur eine einzelne »modernistische« Anschauung vertrat, als fertiger »Modernist«, als Vertreter des häretischen Gesamtsystems »Modernismus« dastand²³. Nicht zuletzt sprach aus dem Lehrschreiben auch das Misstrauen, das der Papst gegenüber der modernen historischen Kritik hegte, die ihm als ein Risiko des rechten katholischen Glaubens erschien. Insbesondere zählte zu den verdächtigten Auffassungen der für Koch so zentrale, theologisch gewendete Entwicklungsgedanke²⁴. Wer beispielsweise, so war in der Enzyklika zu lesen, die Wahrheit des Katholizismus historisch dadurch beweisen wollte, dass er »dem ursprünglichen Christentum vollkommener [als

20 Giuseppe Sarto (1835–1914), 1884 Bischof von Mantua, 1893 Patriarch von Venedig und Kardinal, 1903 Papst; vgl. zu ihm: Pio X. e il suo tempo, hg. v. Gianna LA BELLA (Percorsi), Bologna 2003.

21 Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, über die Lehren der Modernisten (8. September 1907: »Pascendi dominici gregis«). Autorisierte Ausgabe, Freiburg i. Br. u.a. 1907, 83; vgl. Claus ARNOLD, Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* (1907), in: Theologie und Philosophie 80, 2005, 201–224. – DERS., Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras, in: HJ 125, 2005, 153–168.

22 Vgl. für einen Überblick: 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.

23 Denn »[d]ie Modernisten [...] gebrauchen den schlaun Kunstgriff, ihre Lehren nicht systematisch und einheitlich, sondern stets nur vereinzelt und aus dem Zusammenhang gerissen vorzutragen«. Rundschreiben (wie Anm. 21), 7.

24 Vgl. ebd., passim. »Pascendi« nahm ausdrücklich die gängige Metapher aufs Korn, mit der der theologische Entwicklungsgedanke üblicherweise plausibilisiert werden sollte, um sie sogleich mit dem Stigma des »Modernismus« zu versehen. Pius X. zufolge wollte der »modernistische« Apologet nämlich zeigen, »daß die katholische Religion, so wie sie jetzt ist, ganz die gleiche sei, die Christus gestiftet hat, d.h. daß sie nichts anderes ist als die fortschreitende Entfaltung jenes Keimes, den Christus gepflanzt hat. Zunächst ist also die Beschaffenheit dieses Keimes zu bestimmen. Hierauf muß gezeigt werden, wie dieser Keim, stets immanent und permanent, in der katholischen Religion, allmählich nach der Geschichte sich entwickelt und den jeweiligen Umständen angepaßt habe [...] Allein das eine ist bei diesem Raisonement doch übersehen: die Bestimmung des ursprünglichen Keimes rührt ganz vom Apriorismus des agnostisch-evolutionistischen Philosophen her, und dieser Keim wird von ihnen [den »Modernisten«, G. K.] willkürlich so umschrieben, wie es ihrer Sache dient.« Ebd., 73–75. Hugo Koch empfand durch derlei Verurteilungen nicht nur sich selbst, sondern zugleich die »alten Tübinger« getroffen, deren Erbe er sich besonders verpflichtet fühlte: *Ein Vorkämpfer des Katholizismus wie Möhler gälte mit der Art und Weise, wie er sich die Entwicklung der kirchlichen Verfassung zurechtlegte, um den geschichtlichen Tatsachen einigermaßen gerecht zu werden, heutzutage als Hauptmodernist*. Hugo KOCH, Die feindlichen Brüder im Ultramontanismus, in: Das freie Wort 12, 1912/1913, 5–14, hier 13f.

andere christliche Konfessionen, G. K.] entspreche«²⁵; wer also, anders formuliert, den Katholizismus in seinem Wesenskern dadurch bestimmen zu können hoffte, dass er ihn als eine geschichtliche Fortentwicklung des Urchristentums begriff, der durfte sich künftig nicht mehr mit Stolz einen »Tübinger«, sondern bestenfalls noch einen latenten »Modernisten« nennen.

Nicht nur in Rom und jenseits der Alpen, sondern auch in Kochs Rottenburger Heimatbistum machten sich die Zeichen der neuen, antimodernistischen Zeit bald bemerkbar. Gerade jene, die wiederholt versucht hatten, Kochs akademische Laufbahn zu behindern und ihn als »Liberalen« zu desavouieren, gerierten sich nun in Tübingen und Rottenburg als Fanfarenbläser des kirchlichen Antimodernismus. Ihnen galt der Funk-Schüler als tendenziell modernismusverdächtig. Koch zeigte freilich – wie viele andere von den Vorgängen Betroffene damals auch – im Bewusstsein seiner redlichen Absichten keinerlei Neigung, sich vorschnell als »modernistischer Erzketzer« zu bekennen und freiwillig aufs Schafott zu steigen. [A]ll die unerfreulichen Erscheinungen, die heute in der katholischen Kirche zutage treten und unter denen so viele Mitglieder der Kirche leiden, kommentierte er die Zeitläufte mit hörbar Hefeleschem Zungenschlag, sind nicht echte Früchte des Katholizismus, sondern Auswüchse, Wucherungen, Parasitengewächse, die der Kirche aufgepfropfte Ultramontanismus gezeitigt hat und die nun am Lebensmark des Baumes zehren. Mag auch die ultramontane Strömung in der Kirche heutzutage noch so groß und reißend, mag sie von der römischen Kurie noch so gefordert und gefördert werden und fast als die allein berechnete Ausprägung des katholischen Kirchentums erscheinen – sie ist in Wirklichkeit doch nur eine Entstellung, eine Verzerrung nicht nur des Christentums, sondern auch des ursprünglichen, altkirchlichen Katholizismus, eine Verzerrung, die ihren höchsten Grad erreicht hat im Jesuitismus²⁶. Ob nicht manche, orakelte er schließlich, wie Bischof Hefeles auf dem vatikanischen Konzil, einsehen werden, daß sie bisher nur einem öden und herzlosen Kurialismus gedient [haben], während sie der Religion und Kirche Gottes zu dienen glaubten?²⁷

Zwischen 1907 und 1910 vollzog sich in Kochs wissenschaftlicher Gesamtanschauung eine grundlegende Wandlung. Durch bibelkritische, kirchen- und dogmengeschichtliche Studien sei in ihm, erinnerte er sich später, die Überzeugung gereift, daß die kirchlich-dogmatischen Vorstellungen über Entstehung und Entwicklung des Christentums und der Kirche, ihrer Verfassung, ihrer Lehre, ihres Kultus in entscheidenden Punkten wissenschaftlich unhaltbar sind²⁸. In seiner Bekenntnis-Schrift »Cyprian und der römische Primat« aus dem Jahre 1910 verschaffte er seiner neuen Sichtweise erstmals und unmissverständlich Ausdruck. Seine Kritik am römischen Katholizismus setzte genau dort an, wo seinerzeit Hefeles hatte resignieren müssen: bei der historischen Rückfrage nach den Dogmen vom Papsttum, wie sie das I. Vatikanum beschlossen hatte. Cyprian von Karthago – so die Quintessenz des Werkes –, die Stimme Nordafrikas, ja praktisch des gesamten Abendlandes im dritten nachchristlichen Jahrhundert, kannte kein Papsttum, weder in der Dogmatik noch im Rechte²⁹. Was ob der großen Lücke, die damit in die Tradition gerissen war, im Umkehrschluss nur heißen konnte: *Das Dogma, daß Jesus Christus Matth. 16,18f. das Papsttum eingesetzt, und daß es darum von Anfang an einen Rechtsprimat und Universalepiskopat in der Kirche gegeben habe, der von*

25 Rundschreiben (wie Anm. 21), 27.

26 Hugo KOCH, *Katholizismus und Jesuitismus*, München 1913, 12.

27 DERS., *Pius X. und die Pfarrer*, in: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, 445–451, hier 448.

28 DERS., *Koch* (wie Anm. 16), 210.

29 DERS., *Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 35,1), Leipzig 1910, IV.

*Petrus auf den Bischof von Rom übergegangen sei – dieses Dogma steht mit der Geschichte in unversöhnlichem Widerspruch*³⁰. Jesus habe, so Koch weiter, überhaupt weniger ›gestiftet‹ und ›eingesetzt‹, als gewöhnlich geglaubt wird, und für den Primat speziell versagen die ersten Jahrhunderte so gut wie vollständig. Das Papsttum ist nicht von Christus [...] gestiftet [...] Es ist ebensowenig direkt aus Matth. 16,18f. hervorgegangen. Es war, in einem Wort, ein Produkt der Geschichte³¹.

Nun sei aber, setzte Koch seine Überlegungen an anderer Stelle fort, bei den kirchlichen Dogmen wegen der beanspruchten Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit alles auf eine Karte gesetzt: mit einem Dogma stürzt der ganze Bau; hat die Kirche in einem Dogma geirrt, so kann sie auch für die andern keine Gewähr mehr bieten. Und wenn sie trotz der Tradition, auf die sie so gerne pocht, in Fragen ihrer eigenen Geschichte in die Irre gegangen ist und unhaltbare Konstruktionen und Fiktionen zu Dogmen erhoben hat, wie sollten ihre metaphysischen Lehrsätze die Geltung absoluter, ewiger Wahrheiten beanspruchen können?³²

Der Katholizismus schien, je näher ihn Koch betrachtete, auf einem Irrtum zu beruhen, der zum Prinzip erhoben worden war, auf der Vorstellung nämlich, dass es – wie es dann im »Antimodernisteneid« aus dem Jahre 1910 explizit hieß – eine »absolute und unveränderliche Wahrheit« gebe, »die durch die Apostel von Anfang an verkündigt wurde«³³. Es sollten also, spottete Koch, die Apostel schon die Unfehlbarkeit des Papstes, die unbefleckte Empfängnis Mariens, ihre Würde als ›Gottesmutter‹, die Transsubstantiation, den Ablass, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und des heiligen Geistes mit Vater und Sohn, die zwei Naturen in Christus gepredigt [haben] [...] Von solcher Geschichtsstimmung, bemerkte er höhnisch, ist zu der Vorstellung, daß Paulus in Korinth ein Pontifikalamt hielt, mit Chorrock und Stola Beichte hörte [und] bei Reservatfällen von Petrus die Absolutionsvollmacht einholte [...] kein großer Schritt mehr³⁴. Nun stand schon in Gefahr, als Modernist angesehen zu werden, wer noch zwischen einem Pontifikalamt und dem altchristlichen Abendmahl einen kleinen Unterschied³⁵ fand.

Angesichts dieser Sachlage erschien Koch das Unterfangen einer historischen Theologie nicht länger als die Lösung, sondern als ein Teil des Problems. Denn der Versuch, Theologie und Geschichte durch einen Entwicklungsgedanken miteinander zu versöhnen, der sich an theologischen Ambitionen ausrichtete, hatte sich endgültig als idealistische Utopie erwiesen, die an der Realität zerbrochen war. Es blieben nurmehr zwei Al-

30 Ebd., 146.

31 Ebd.

32 DERS., Dogma und Kritik. Erörterungen zum Antimodernisteneid, in: Das Neue Jahrhundert 4, 1912, 530–532; 541–544; 554–558; 566–570, hier 568f.

33 Vgl. DH 3549: *Proinde fidem Patrum firmissime retineo et ad extremum vitae spiritum retinebo, de charismate veritatis certo, quod est, fuit eritique semper in ›episcopatus ab Apostolis successione; non ut id teneatur, quod melius et aptius videri possit secundum suam cuiusque aetatis culturam, sed ut ›numquam aliter credatur, numquam aliter intelligatur absoluta et immutabilis veritas ab initio per Apostolos praedicata*. Koch übersetzte den lateinischen Text so, dass dem Antimodernisteneid zufolge ›die absolute Wahrheit von Anfang an durch die Apostel gepredigt wurde, daß sie weder gewachsen ist, noch auf einen anderen Sinn ausgedehnt wurde‹. Damit ist, und auf diese Pointe wollte er durch seine recht freie Übertragung wohl um so deutlicher hinauskommen, selbst der theologische Entwicklungsgedanke eines Vinzenz von Lerinum und eines Newman abgewiesen. Hugo KOCH, Die theologischen Fakultäten, in: Münchener Neueste Nachrichten, Nr. 485 vom 16. Oktober 1910.

34 Ebd.

35 Hugo KOCH, Franziskaner, in: März 5, 1911, 504–511, hier 508.

ternativen: Dem ahistorischen »Dogmatismus«, für den sich der Katholizismus antimodernistischer Prägung entschieden zu haben schien, setzte Koch einen »Historismus« entgegen, den er im Sinne Ernst Troeltschs (1865–1923)³⁶ als ein umfassendes Paradigma der Historisierung konkretisierte³⁷. *Die Geschichte durch das Dogma zu überwinden*,³⁸ hielt er auf die Dauer für unmöglich. Koch war zu der Gewissheit gekommen: Am Ende würde sich das Gegenteil bewahrheiten und das Dogma sich in Geschichte auflösen lassen. Denn [w]ie die katholische Kirche als geschichtliche Größe geworden ist, kann historisch noch deutlich genug gezeigt werden, und die Relativität ihrer ganzen Erscheinung, ihrer ›Wahrheiten‹ und ›Güter‹ offenbart sich ebenfalls in ihrer Geschichte, in den grossen und wesentlichen Entwicklungen, Umschlägen, Veränderungen, Revolutionen, die sie mitgemacht haben³⁹.

Damit hatte sich Koch bewusst aus dem theologischen Diskurs seiner Zeit verabschiedet. In zahlreichen theologie- und dogmengeschichtlichen Abhandlungen unternahm er in der Folgezeit den Versuch, die Entstehungsbedingungen und Entwicklungsphasen von Lehre, Kultus, Verfassung und Disziplin der katholischen Kirche historisch zu rekonstruieren. Er wollte den Nachweis der Historizität, des geschichtlichen Gewordenseins des Katholizismus erbringen, um dessen vorgebliche Geschichtsüberhoheit effektiv zu konterkarieren. Seine neue Grundthese lautete: Der Katholizismus konnte sich nicht, wie bislang angenommen, auf einen geschichtlichen Ursprung berufen, aus dem er organisch hervorgegangen war. Auf seine Entwicklung hatten Faktoren Einfluss genommen, die dem ursprünglichen Christentum innerlich fremd waren. *Wesentliche Bestandteile des Katholizismus* [seien] *eben nicht durch wurzelechte Entwicklung, sondern nur durch regelrechten Umschlag urchristlicher Gedanken möglich geworden*⁴⁰. Das Evangelium Jesu, bemühte sich Koch am Beispiel des religiösen Kultes zu demonstrieren, war etwa noch *rein von allem Mysterienzauber, es [kannte] keine ›Sakramente‹ im katholischen Sinne, keine magische[n], unter gewissen juristischen Voraussetzungen unfehlbar wirkende[n] Applikationen. Beim Urchristentum kann man streiten. Jedenfalls trat von der damaligen, an orientalischer Mysterienweisheit be-*

36 1892 außerordentlicher Professor für Systematische Theologie in Bonn, 1894 in Heidelberg, 1915 Professor für Kultur-, Geschichts-, Gesellschafts- und Religionsphilosophie und christliche Religionsgeschichte in Berlin; vgl. zu ihm Friedrich Wilhelm GRAF, Ernst Troeltsch (1865–1923), in: *Klassiker der Theologie*, Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner, hg. v. DEMS., München 2005, 171–189.

37 Vgl. Ernst Troeltschs »Historismus«, hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien 11), Gütersloh 2000.

38 KOCH, Cyprian (wie Anm. 29), IV.

39 DERS., Dogma und Geschichte im Antimodernisteneid, in: *Das Neue Jahrhundert* 3, 1911, 361–366, hier 362.

40 DERS., Rez. zu Albert EHRHARD, Urchristentum und Katholizismus. 3 Vorträge, Luzern 1926, in: *ThLZ* 51, 1926, 606–609, hier 609. Kochs Position erhellt auch aus folgendem Zitat: *Wenn Jesus Christus die katholische Kirche, ihre Hierarchie in den Grundzügen, ihr Opfer und ihre Sakramente ›gestiftet‹ und ›eingesetzt‹ hat, so muß sie und müssen sie sofort auch geschichtlich in Erscheinung getreten sein. Christus hat nicht etwa nur die Anregung zu diesen Einrichtungen gegeben, nur Gedanken ausgestreut, aus denen diese dann hervorgewachsen wären, sondern er hat sie wirklich geschaffen und ins Leben gerufen. Petrus war – nicht dem Worte, aber der Sache nach – wirklich der erste ›Papst‹, er wußte, daß er es sei, und wurde als solcher anerkannt. Die Apostel und die von ihnen ›geweihten‹ ἐπίσκοποι (πρεσβύτεροι) waren ›Bischöfe‹ im heutigen Sinne, wirkliche ›Priester‹, die beim Abendmahl Brot und Wein ›konsekrierten‹, und das Abendmahl wurde als wirkliche ›Opferfeier‹ begangen. Das und nichts anderes ist der Sinn des katholischen Dogmas.* Ebd., 607.

rauschten, in Sakramenten schwelgenden und nach Sakramenten lechzenden griechisch-römischen Kulturwelt die Versuchung frühzeitig an das Christentum heran. Die Versuchung war, so Koch weiter, umso gefährlicher, als ihr gewisse spätjüdische Stimmungen, die das Christentum als erbliche Belastung mitbrachte, entgegenkamen. Die Einfallstore waren naturgemäß Taufe und Abendmahl, und dass diese Tore nicht lange ganz verschlossen blieben, zeigt schon die paulinische Tauf- und Abendmahlsmystik. Freilich ist noch ein weiter Weg bis zur [katholischen, G. K.] Gedankenwelt eines Dionysius Areopagita!⁴¹

Der Katholizismus konnte in religionsgeschichtlicher Betrachtung als eine ungemein komplizierte, über einen langen Zeitraum gewachsene Synthese unterschiedlicher, zunächst unvereinbar erscheinender kulturell-religiöser Bestände aufgefasst werden. Er war eine geschichtliche Hybridbildung, eine *complexio oppositorum*. Der Synkretismus-Begriff ist die fachterminologische Chiffre für diese Einsicht⁴². Katholizismus – das sei, so Koch, die letzte und bedeutendste der synkretistischen Mysterienreligionen, die der Umarmung des Orients [hier: des Judentums] mit Hellas [dem Griechentum, G. K.] entsprangen⁴³. Was also das »Wesen des Katholizismus« ausmachte, war – in Hefeles Bild gesprochen – nicht so sehr der (christliche) Kern als vielmehr die Hülle, die sich historisch daran angelagert hatte. Zum Zuge war nicht das Evangelium Jesu [gekommen], nicht das Christentum Christi, nicht die Religion des Geistes und der Kraft, nicht der geistige Gottesdienst, nicht die Freiheit der Kinder Gottes, sondern die Kirche, wie sie bis dahin geworden war, eine Mischung von Evangelium und Philosophie, Kirche und Welt, Christentum und Paganismus, Monotheismus und Polytheismus, eine Religion des Buchstabens und menschlicher Schwäche, ein sinnlich-materieller Kult, Autorität und Hierarchie⁴⁴, kurz, und nochmals Koch: ein immer bunter werdende[s] Gemisch von Christentum, Unchristentum und Antichristentum⁴⁵.

Man rechnet mich zu den Modernisten und mag es tun, fügte Koch sich schließlich in das Schicksal, das ihm beschieden zu sein schien. Aber mein »Modernismus« besteht einfach darin, daß ich die voraussetzungslose historisch-kritische Methode auch auf die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung anwende, für eine Reglementierung des wissenschaftlichen Denkens und des religiösen Lebens durch römische Priester und mittelalterliche Gesetze keinen Bedarf habe, und das Zerrbild, wozu der Ultramontanismus die Religion gemacht hat, von Herzen verabscheue⁴⁶. Sein »Cyprian«-Buch und andere seiner Schriften gelangten zwar niemals auf den »Index der verbotenen Bücher«. Ein in

41 KOCH, Dogma und Geschichte (wie Anm. 39), 362.

42 Entscheidende Vorarbeit für die Vorstellung, der sich Koch damit anschloss, hatte der evangelische Kirchenhistoriker Adolf von Harnack geleistet; vgl. die Einschätzung von Paul TSCHACKERT, Art. Synkretismus, in: RE³ 19, 1907, 239–243, hier 242f.: *Neuerdings ist der Synkretismus von akuter Wichtigkeit geworden, indem durch die religionsgeschichtliche Richtung in der Theologie[.] (Gunkel) das Christentum schon in seinen Anfängen als eine synkretistische Erscheinung beurteilt wird, während Ad[olf] Harnack erst das alte katholische Christentum etwa um 250 n. Chr. als eine synkretistische Religion aufgefaßt hat.* Tschackert führt als Referenzwerke für die Position Harnacks dessen 1902 in Leipzig erschienenes Werk »Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhundert« an.

43 Hugo KOCH, Der Antimodernisteneid, in: Der Tag, Ausgabe A, Nr. 85 vom 9. April 1911; Nr. 86 vom 11. April 1911, hier Nr. 85 vom 9. April 1911; vgl. auch DERS., Dogma und Geschichte (wie Anm. 39), 361f.

44 DERS., Konstantin der Große und das Christentum. Ein Vortrag, München 1913, 34.

45 DERS., Kaiser Konstantin und das Mailänder Edikt, in: Münchener Neueste Nachrichten, Nr. 273 vom 31. Mai 1913.

46 DERS., Koch (wie Anm. 16), 210.

Rom gegen ihn angestregtes Zensurverfahren blieb ohne Ergebnis. Überhaupt wurde Koch kirchlicherseits weder suspendiert noch interdiziert oder exkommuniziert. Unmittelbar nach der Veröffentlichung seines »Cyprian« hatte er jedoch bei der preußischen Regierung um Beurlaubung nachgesucht. Ihrem Rückhalt hatte er es zu verdanken, dass er schließlich im Jahre 1912 unter Belassung von Rang und Gehalt emeritiert wurde. Auf dem Zenit seiner wissenschaftlichen Schaffenskraft war Koch somit eine gesicherte Existenz als Privatgelehrter ermöglicht worden – wenn auch um den Preis seiner Braunsberger Doktion. In München, wo er sich in demselben Jahr standesamtlich verehelicht hatte, hoffte er, die neu gewonnene Freiheit genießen zu können.

IV.

*Katholizismus ist Synkretismus – das ist die fundamentale Erkenntnis, welche die dogmen- und religionsgeschichtliche Forschung der drei letzten Jahrzehnte uns vermittelt hat*⁴⁷. Auch der Religionshistoriker Friedrich Heiler (1892–1967)⁴⁸, der dies im Jahre 1920 schrieb, war überzeugt, mit der Synkretismusthese den Schlüssel zu einer angemessenen Deutung des Katholizismus in den Händen zu halten. Heiler hatte seit 1911 in München studiert. Hier war Joseph Schnitzer (1859–1939)⁴⁹ für ihn ein wichtiger akademischer Lehrer geworden, der schon damals neben Hugo Koch als der zweite deutsche »Modernist« gehandelt wurde⁵⁰. Im Wintersemester 1914/15 hörte er Schnitzer über das Thema sprechen: *Der religiöse Synkretismus der hellenistischen Zeit und die Entstehung des Christentums*⁵¹. Auch Koch selbst besuchte, wie Mitschriften belegen, diese und andere universitäre Lehrveranstaltungen Schnitzers, seines Freundes und Trauzeugen. Der Einfluss, den Koch und Schnitzer auf den jungen Friedrich Heiler ausübten, darf also, was hier nur angedeutet werden kann, nicht unterschätzt werden. Von ihnen dürfte er jedenfalls die These vom katholischen Synkretismus übernommen haben, ohne die seine späteren Schriften

47 Friedrich HEILER, Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden, München 1920, 9.

48 1920 außerordentlicher, 1922–1960 ordentlicher Professor für Vergleichende Religionsgeschichte und -philosophie in Marburg, seit 1962 Lehrauftrag in München; vgl. zu ihm Hans HARTOG, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers, Mainz ²1996. – Annette KLEMENT, Versöhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die eine Kirche im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 4), Frankfurt a.M. u.a. 1997.

49 1892 Dozent, 1893 außerordentlicher Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte am Lyzeum in Dillingen, 1902 ordentlicher Professor für Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik in München, 1913 als Honorarprofessor von der Katholisch-Theologischen in die Philosophische Fakultät versetzt; zu Schnitzer vgl. Norbert TRIPPEN, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg i.Br. u.a. 1977.

50 Vgl. exemplarisch Sebastian MERKLE, Vergangenheit und Gegenwart der katholisch-theologischen Fakultäten, in: Akademische Rundschau 1, 1912/13, 16–25; 74–87, hier 82. – J. NEYSES, Turnier mit dem Modernismus. Kritische Parade der Vorstöße Prof. Schnitzers in seiner Rede zu Bernkastel-Kues. Diskussion mit Prof. Bares und in seiner Schrift »Katholizismus und Modernismus«, Trier 1913, 7.

51 Vgl. die Vorlesungsmitschrift von der Hand Hugo Kochs, in: Bayerische Staatsbibliothek Kochiana 186. – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 505.

über das »Wesen des Katholizismus« nicht denkbar gewesen wären⁵². Im Jahre 1919 trat Heiler vom katholischen zum evangelischen Bekenntnis über. Im vorliegenden Kontext erscheint es daher besonders reizvoll, am Beispiel Kochs und Heilers, die beide von der katholischen »Innenperspektive« in eine »Außenperspektive« überwechselten, zwei unterschiedliche »Fremddeutungen« des »Wesens des Katholizismus« aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg vergleichend in den Blick zu nehmen. Bestand ein Zusammenhang zwischen der individuellen Interessenlage der beiden Forscher und dem Deutungsrahmen, in den sie ein und denselben historischen Befund – Katholizismus ist Synkretismus – jeweils einspannten? Auf diese Weise kommen eine spezifisch politische Katholizismusinterpretation Kochs auf der einen Seite und eine spezifisch religiöse Variante Heilers auf der anderen in den Blick.

Was zunächst Koch betrifft, so erwies sich der Schnitt, mit dem er seine katholische Nabelschnur durchtrennt hatte, als irreversibel. Der Tod Papst Pius' X., die Wahl Benedikts XV. (1914–1922)⁵³ und der Kriegsausbruch im Jahre 1914 vermochten zwar das vorläufige Ende der katholischen »Modernismuskrise« herbeizuführen, nicht aber eine Wiederannäherung des »Modernisten« Hugo Koch an den Katholizismus. Schon in den Wirren der ersten Nachkriegszeit bezog er Orientierung nicht mehr aus einem religiösen, geschweige denn dem katholischen Muster der Welt- und Lebensdeutung. Überraschend früh und überraschend gründlich verfiel er der Rhetorik von alternativen Sinn-spezialisten – den Ideologen der politischen Rechten. Verschiedene Zeitungsbeiträge in der antisemitischen »Süddeutschen Zeitung« (1918/19), der »Großdeutschen Zeitung« (1924), im »Völkischen Kurier« (1925) und seit 1929 im »Völkischen Beobachter« dokumentieren eindrücklich, wie rasch die politische Radikalisierung Kochs vorstatten ging⁵⁴. Schon 1925 konnte er sich rühmen, *vielen, sehr vielen Versammlungen Hitlers angewohnt*⁵⁵ zu haben. Man hat behauptet, dass die »Setzung neuer Werte« durch den Nationalsozialismus für viele Kulturwissenschaftler ein »Ende des lebensweltlichen und wissenschaftlichen Relativismus«⁵⁶ bedeutet habe, der zum Signum der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg geworden war. Koch kann für diese Hypothese als das beste Beispiel dienen. Ihm gelang es in der Tat, die theologisch funktionslos gewordene »[Geschichts-] Wissenschaft im Ganzen [...] wieder als sinnhaft«⁵⁷ zu erleben, indem er seine Fachkompetenz in den Dienst der neuen, nationalsozialistischen Weltanschauung stellte. Vorbehaltlos diente er sich dem »Chefideologen« der »Bewegung«, Alfred Rosenberg (1893–1946)⁵⁸, als Katholizismus-Experte an. So entstand Kochs in drei Auflagen erschienenes

52 Vgl. Friedrich HEILER, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über »Das Wesen des Katholizismus«, München 1923. – DERS., *Wesen des Katholizismus* (wie Anm. 47); vgl. auch WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 51), 505.

53 Giacomo della Chiesa (1854–1922), 1907 Erzbischof von Bologna, 1914 Kardinal und Papst; vgl. zu ihm Georg SCHWAIGER, *Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II.*, München 1999, 161–192.

54 Sämtliche publizistischen Artikel sind in der Bibliographie Hugo Kochs nachgewiesen; vgl. KLAPCZYNSKI, Koch (wie Anm. 8), 203–237.

55 RICHFRIED LICHGER [= Hugo Koch], *Das »Denkschema« des Herrn Dr. Gerlich. »Chiliasmus« und völkische Bewegung*, in: *Völkischer Kurier*, Nr. 27 vom 29. Januar 1925; Nr. 29 vom 31. Januar 1925; Nr. 32 vom 3. Februar 1925, hier Nr. 32 vom 3. Februar 1925.

56 Otto Gerhard OEXLE, *Meineckes Historismus. Über Kontext und Folgen einer Definition*, in: DERS., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 116)*, Göttingen 1996, 95–136, hier 113.

57 Ebd.

58 1923 Hauptschriftleiter des »Völkischen Beobachter«, seit 1930 Herausgeber der »Nationalsozialistischen Monatshefte«, seit 1933 Leiter des Außenpolitischen Amtes der NSDAP (»Amt Ro-

Auftragswerk »Rosenberg und die Bibel« als eine gezielte Erwiderung auf die katholischen Angriffe, die im Jahre 1934 auf den »Mythus des XX. Jahrhunderts« verübt worden waren⁵⁹. Auch bei den Planungen für ein nationalsozialistisches Kompendium des Katholizismus konnte Rosenberg auf Koch als einen bewährten Mitarbeiter zurückgreifen. 1940, im Sterbejahr Hugo Kochs, erschien der erste (und letzte) Band des »Handbuchs der Romfrage«⁶⁰.

Ein glühender Nationalsozialist der ersten Stunde, ein Kämpfer an vorderster ideologischer Front – auch das war also Hugo Koch. Scheinbar problemlos arrangierte er sich mit den Grundannahmen einer nationalsozialistischen Historiographie. Auf diese Art Geschichte zu schreiben bedeutete, endlich wieder über deutungsstarke Kriterien historischer Sinnbildung zu verfügen, die nicht religiös kontaminiert waren. Mit ihnen ließ sich Geschichte – auch die Geschichte des Katholizismus – gegenwartsrelevant re-interpretieren, ohne auf einen Transzendenzbezug rekurrieren zu müssen. Die Einleitung des eben genannten Rosenberg'schen »Handbuchs der Romfrage« führte genau zu diesem Punkt programmatisch aus: *Eine rassenkundlich-religionsgeschichtliche Betrachtungsweise kann an der auch dem katholisch Erzogenen selten bewußten oder noch seltener bekannten Tatsache nicht vorübergehen, daß gerade die zentralen Glaubensvorstellungen und dogmatischen Verkündigungen der Kirche einer bemerkenswerten Wandelbarkeit unterworfen waren und zum mindesten eine lange, von vielen Menschlichkeiten bestimmte Entwicklungsgeschichte religionspsychologischer und rassenseelischer Art hinter sich haben. Völkische Religionswissenschaft müsse daher, so das »Handbuch« weiter, den Lebensbereich der christlichen Kirche und ihr theologisches Selbstverständnis einer religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Betrachtung und Einordnung unterziehen [...]; sie vermag dann auch die rassischen Untergründe des jüdisch-christlichen Weltbildes aufzudecken, aus Bibel und Tradition zu belegen und an der Entwicklung des kirchlichen Dogmas [...] zu erläutern*⁶¹.

Man wird annehmen dürfen, dass Koch mit dieser Ausrichtung des »Handbuchs« und zumal mit seinem antirömischen Affekt voll und ganz übereinstimmte. Unter den Bedingungen der neuen Ideologie kam nun alles darauf an, nicht etwa das religiöse, sondern das (rassen-)politische Profil des Katholizismus zu eruieren und es aus seiner eigenen Geschichte heraus zu belegen. Die Antwort auf die Frage, ob und warum Paulus in Korinth Pontifikalämter gehalten habe oder nicht, interessierte Koch nicht mehr. Sie

senberg«), seit 1934 Beauftragter des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, 1941–1945 Reichsminister für die besetzten Ostgebiete, 1946 zum Tode verurteilt; vgl. zu ihm Ernst PIPER, Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe, München 2005.

59 Vgl. Hugo KOCH, Rosenberg und die Bibel. Zum Streit um den »Mythus des 20. Jahrhunderts«, Leipzig 1935, ²⁻³1936. – Alfred ROSENBERG, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München 1930. – Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts (Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Münster, Amtliche Beilage), Münster 1934. – Der Apostel Paulus und das Urchristentum. Nachtrag zu den Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts (Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Münster, Amtliche Beilage), Münster 1934; vgl. zum Ganzen Raimund BAUMGÄRTNER, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg (VKZG.B 22), Mainz 1977, 154–168.

60 Vgl. Handbuch der Romfrage, Bd. 1, hg. v. Alfred ROSENBERG, München 1940; vgl. dazu Wolfgang DIERKER, Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941 (VKZG.B 92), Paderborn u.a. 2002, 225.

61 Matthes ZIEGLER, Die Aufgaben des Handbuchs, in: Handbuch der Romfrage (wie Anm. 60), VIII–X, hier IXf.

setzte ja faktisch das »Wesen des Katholizismus« als etwas voraus, das primär ein religiöses Interesse verdiente.

Für die Menschheit, urteilte Koch demgegenüber in seiner Spätphase, wäre es in jedem Falle besser gewesen, *wenn der Pharisäer Saulus in Tarsus geblieben wäre und dort seine Zelte verfertigt und die jüdische Jugend unterrichtet hätte*⁶². Was hatte Gutes dabei herauskommen können, als er in der Hafenstadt Korinth auf *ein Rassegemisch* [stieß] *wie etwa im heutigen Marseille*⁶³? *Im paulinisch-dogmatischen Christentum*, folgerte Koch, *habe sich Jüdisches und Unevangelisches wie eine »ewige Krankheit« in die kirchliche Gegenwart fortvererbt*⁶⁴. Symptome dieser »Krankheit« machten sich – spätestens seit dem Sieg des Ultramontanismus und Jesuitismus auf dem I. Vatikanischen Konzil⁶⁵ – auch und gerade in der katholischen Kirche bemerkbar. Denn es sei *jüdischer Geist, aus dem heraus der Jesuitismus geboren wurde und aus dem er fort und fort seine Kraft bezog*⁶⁶. Jesuitismus sei gewissermaßen *der aus dem Orient stammende Grundkern der Kirche*⁶⁷. *Wie aber nach Schopenhauer die Natur mit dem Juden, so [sei] die römische Kirche mit dem [Jesuitismus] in eine Sackgasse geraten, aus der sie kaum mehr einen Ausweg finden könne*⁶⁸. Noch die Politik des jüngst verstorbenen Papstes Pius' XI. (1922–1939)⁶⁹ verrate, so Koch, den jesuitischen Einfluss, dem dieser die Tiara verdanke: *Seine Stellungnahme zu dem die Religion als solche bekämpfenden und zerstörenden Bolschewismus einerseits und zu dem die Religion selbst beschützenden und nur den Mißbrauch der Religion zu politischen Zwecken abwehrenden Nationalsozialismus andererseits, seine Politik im spanischen Bürgerkrieg, in der österreichischen und sudeten-deutschen Frage könne allein aus den Zielen einseitiger römisch-kirchlicher Machtpolitik erklärt werden, deren höchstes nun einmal hieß: Mag die Religion zum Teufel gehen, wenn nur der römisch-kirchliche Machtbereich zunimmt*⁷⁰. Der Jesuitismus verstand es laut Koch meisterhaft, die katholische *complexio oppositorum*, die Fähigkeit des Katholizismus zur Vereinbarung von Gegensätzen, zum diplomatischen »sowohl als auch« und »je nach dem«, zum gleichzeitigen »ja und nein«, für seine eigenen machtpolitischen Zwecke auszunützen. Nirgends trete der *römische Universalismus* so ungeschminkt zutage wie hier. Auf diesem Wege sei es der *romkirchliche[n] Politik* noch stets gelungen, *den Kräften der Wirklichkeit Rechnung*⁷¹ zu tragen. Synkretismus war, so gesehen, nicht nur das historische, sondern vor allem auch das politische *Wesen des romkirchlichen Systems*⁷².

62 KOCH, Rosenberg (wie Anm. 59), 70.

63 Ebd., 85.

64 Ebd., 89.

65 Vgl. dazu schon KOCH, Katholizismus (wie Anm. 26), 10f.

66 RATHER [= Hugo KOCH], Juden und Jesuiten, in: Großdeutsche Zeitung, Unterhaltungsbeilage, Nr. 17 vom 26. März 1924; Nr. 18 vom 2. April 1924, hier Nr. 17 vom 26. März 1924.

67 [Hugo KOCH], Art. Jesuitismus, in: Handbuch der Romfrage (wie Anm. 59), 674–678, hier 678. Die Artikel im »Handbuch der Romfrage« sind nicht namentlich gezeichnet. Die Autorschaft Kochs kann für die hier verwendeten Artikel jedoch mit einiger Sicherheit behauptet werden.

68 Ebd.

69 Achille Ratti (1857–1939), 1918 Apostolischer Visitator, 1919 Apostolischer Nuntius in Polen, 1919 Titularerzbischof von Lepanto, 1921 Erzbischof von Mailand und Kardinal, 1922 Papst; vgl. zu ihm Yves CHIRON, Pie XI (1857–1939), Paris 2004.

70 KOCH, Jesuitismus (wie Anm. 67), 675; vgl. zu diesem Motiv auch KOCH, Katholizismus (wie Anm. 26), passim.

71 [Hugo KOCH], Art. Complexio oppositorum, in: Handbuch der Romfrage (wie Anm. 60), 287f.

72 Ebd.

Wenn es aber daran gehen sollte, *den unheilvollen Einfluß des Judentums aus dem Völkerleben auszuschalten*, dann konnte auch *der Weg, auf dem es in religiöser Vertarnung und damit unter dogmatischem Schutze eingedrungen ist, nicht unangefochten bleiben*⁷³. Geradezu prophetisch nahm sich in Kochs Ohren die Stimme solcher Katholiken aus, die früher als viele andere die zunehmende »Verjesuitung« ihrer Religion geißelt hatten: *Ich glaubte der katholischen Kirche zu dienen*, durfte so Bischof Hefele auch in Rosenbergs »Handbuch der Romfrage« seufzen, *und diente dem Zerrbild, das der Romanismus und Jesuitismus daraus gemacht haben [...]*⁷⁴.

Auch Friedrich Heiler war mit diesen Worten des Rottenburger Oberhirten vertraut. Auch er lehnte die römisch-ultramontan-jesuitische Verengung des Katholizismus schroff ab⁷⁵. Die Folgerungen, die er daraus ableitete, waren aber weder die, die Hefele, noch die, die Koch daraus gezogen hatte. Heiler hielt an einer historischen Betrachtungsweise des Katholizismus fest, ohne aber die Geschichte als solche gegen ihn zu wenden. *Die gläubigen Katholiken zittern vor dieser geschichtlichen Erkenntnis*, bemerkte Heiler in Bezug auf die Synkretismusthese, *weil sie durch sie ihre Überzeugung von der Göttlichkeit, Übernatürlichkeit und Unfehlbarkeit ihrer Kirche im Herzen getroffen glauben*. Doch es führe kein Weg an dem Eingeständnis vorbei: *Dieses Kirchensystem ist nicht vom historischen Jesus gestiftet, nein, es ist allmählich geworden wie andere große Erscheinungen; es stammt nicht vom Himmel, sondern von der Erde. Es bedurfte einer jahrhundertlangen Entwicklung, bis jenes widerspruchsvolle und doch so einheitlich erscheinende Kirchengebilde vollendet war, das uns heute im Katholizismus entgegentritt, bis aus dem Evangelium Jesu und dem apostolischen Jesus das katholische Kirchentum geworden war*⁷⁶. Heiler instrumentalisierte diese Prämisse jedoch nicht, wie Koch, zugunsten einer politischen Ideologie. Seine Deutung stand vielmehr im Zeichen einer bestimmten religiös-theologischen Option. Von Nathan Söderblom (1866–1931)⁷⁷, dem Religionshistoriker, protestantischen Erzbischof von Uppsala und späteren Friedensnobelpreisträger, hatte Heiler gelernt, den Traum einer »evangelischen Katholizität« zu träumen⁷⁸, einer »versöhnten Verschiedenheit« der christlichen Konfessionen. Entsprechend gingen seine Bestrebungen darauf hinaus, das, was historisch über den Katholizismus gesagt werden konnte, in ein ökumenisches Koordinatenkreuz einzuordnen. Wohl glaubte auch Heiler, verschiedene »Hauptbestandteile« und »Wesenselemente« unterscheiden zu können, aus denen sich der katholische Synkretismus geschichtlich zusammengefügt habe. Sein Schluss aber lautete: *Dort [...], wo der Historiker ein kompliziertes Zusammenwirken mannigfaltiger geschichtlicher Kräfte erblickt, einen Synkretismus, da sieht der Gläubige und der Theologe die Entfaltung eines einheitlichen Grundprinzips*⁷⁹. Heiler erblickte in der katholischen Kirche keinen politischen, sondern

73 KOCH, Rosenberg (wie Anm. 59), 89.

74 Zit. nach: KOCH, Jesuitismus (wie Anm. 67), 678.

75 Vgl. HEILER, Katholizismus (wie Anm. 52), 633, 311–316.

76 HEILER, Wesen des Katholizismus (wie Anm. 47), 9.

77 1901 Professor für Theologische Vorbegriffe und Enzyklopädie in Uppsala, 1912–1914 zusätzlich Professor für Religionsgeschichte in Leipzig, 1914 Erzbischof von Uppsala, 1930 Friedensnobelpreis; vgl. zu ihm *The relevance of theology. Nathan Söderblom and the development of an academic discipline. Proceedings from a conference held in Uppsala, April 14–16 2002*, hg. v. Karl Reinhold BRÄKENHELM (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala studies in faiths and ideologies 11), Uppsala 2002.

78 Vgl. HEILER, Wesen des Katholizismus (wie Anm. 47), 92–115. – DERS., *Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 1: *Evangelische Katholizität*, München 1926.

79 DERS., *Katholizismus* (wie Anm. 52), 623.

einen grandiosen religiösen Universalismus sowohl in zeitlich-räumlicher als auch in geistig-inhaltlicher Ausdehnung, der [i]m Drange, alle religiösen, ja, alle Lebenswerte zu umfassen und fruchtbar zu machen, [...] starke Anleihen bei der außerchristlichen Umwelt gemacht habe⁸⁰. Mit einer ökumenischen Pointe versehen bedeutete diese Einsicht für ihn, dass dem Katholizismus die Aufgabe zu[falle], der ›christlichen Religion die ganze Fülle religiösen Kapitals, vor allem die ›complexio oppositorum‹ [...] und damit die beispiellose Universalität zu erhalten‹. Das evangelische Christentum dagegen habe die Aufgabe, unaufhörlich für die Schlichtheit, Ursprünglichkeit und Einfachheit des Christentums zu kämpfen. Der Katholizismus müsse das Christentum vor Vereinseitigung, der Protestantismus vor Verunreinigung [...] bewahren⁸¹. Heiler fasste diese Dialektik der Konfessionen in ein Bild: *Der Kampf zwischen katholisch und evangelisch ist die diastolisch-systolische Bewegung im Herzen des Christentums*⁸².

Die Wirkungsgeschichte, die den beiden miteinander in diametralem Widerspruch stehenden Katholizismusdeutungen Kochs und Heilers widerfuhr, kann nur in gebotener Kürze angesprochen werden. Hugo Koch befand sich mitten in den Arbeiten für den zweiten, nie erschienenen Band des »Handbuchs der Romfrage«, als er im Juli 1940 verstarb. Zu einem Nachruf auf ihn konnten sich lediglich Rosenbergs »Nationalsozialistische Monatshefte« entschließen⁸³. Seinem zwar von theologischen Avancen befreiten, weltanschaulich aber alles andere als neutralen Ansatz, demzufolge sich in der katholischen Kirche nichts weiter manifestierte, als jüdisch-jesuitisches Machtkalkül, das mit allen Mitteln zu bekämpfen sei, gehörte – zumal nach dem Ende des »Dritten Reiches« – nicht die Zukunft. Bald geriet Koch in Vergessenheit. Besser erging es demgegenüber Friedrich Heiler, der die Frage nach dem »Wesen des Katholizismus« als eine solche verstanden hatte, die sowohl über eine historische als auch über eine (ökumenisch-)theologische Seite verfügte. Im katholischen Lager stießen seine Einlassungen freilich, wie kaum anders zu erwarten, zunächst auf energischen Widerstand. Von Romano Guardini (1885–1968)⁸⁴ etwa wurde Heiler als ein typischer Vertreter des »Historismus« wahrgenommen, für den, wie er bemängelte, die *katholische Religion* [...] keine innere, sondern nur eine äußere Einheit [sei], zusammengehalten durch eine gewisse geschichtliche Beharrungskraft⁸⁵. Heilers ökumenisches Grundanliegen verhalte indes weitgehend resonanzlos. Dem Tübinger Dogmatiker Karl Adam (1876–1966)⁸⁶, einem früheren Lehrer Heilers⁸⁷, lag es eigenem Bekunden zufolge fern, dem Religions-

80 Ebd., 600.

81 Ebd., 643f.

82 Ebd., 644.

83 [Joseph ROTH], Professor Dr. Hugo Koch †, in: Nationalsozialistische Monatshefte 11, 1940, 635f.

84 1923–1939 Professor für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin, 1945 Professor für Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung in Tübingen, 1948–1963 in München; vgl. zu ihm Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens, Kevelaer 2005.

85 Romano GUARDINI, Universalität und Synkretismus, in: Jahrbuch der deutschen Katholiken 1920/21, 150–151, hier 151. Guardini bezieht sich hier auf HEILER, Wesen des Katholizismus (wie Anm. 47); vgl. Alfons KNOLL, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn u.a. 1994, 126f.

86 1908 Privatdozent, 1915 außerordentlicher Professor für Moraltheologie in München, 1917 in Straßburg, 1919–1949 ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Tübingen; vgl. zu ihm Hans KREIDLER, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams (Tübinger Theologische Studien 29), Tübingen 1988.

87 Vgl. KLEMENT, Versöhnung (wie Anm. 48), 85–108; 187–197. – Robert Anthony KRIEG, Karl Adam. Catholicism in German culture, Notre Dame/Ind. u.a. 1992.

historiker die Freude zu vergällen, das innere Wachstum des Katholizismus an den Jahresringen abzulesen, die er ansetzt, und all jene Bestandteile namhaft zu machen, die sich seine Lebenskraft aus fremdem Boden aneignete. Aber, wandte auch er ein, wir [Katholiken] lehnen es ab, in diesen aufgezählten Elementen die Wesensform des Katholizismus zu erblicken. Nur der lebendig gläubige Katholik sei, so Adam, imstande, eine wissenschaftliche Wesensforschung des Katholizismus⁸⁸ durchzuführen. Unmerklich verschob sich in den Äußerungen Guardinis und Adams der Problemhorizont. Ihr Einwand gegen Friedrich Heiler richtete sich nicht mehr gegen eine historisch-kritische Betrachtungsweise des Katholizismus, letzten Endes auch nicht gegen die These vom religiösen Synkretismus selbst. Ihnen ging es lediglich um die theologische Deutung, die einer solchen historischen Erkenntnis aus katholischer Sicht gerecht werden konnte. Unisono verglichen sie den Katholizismus mit einem Samenkorn, das durch die Geschichte hindurch zur Pflanze bzw. zum Baum ausgereift sei⁸⁹. Bewusst oder unbewusst rekurrten sie mit dieser organischen Bildsprache, deren sich schon die »alten Tübinger« und der junge Koch befeißigt hatten, um Theologie und Geschichte im »Wesen des Katholizismus« in Einklang zu bringen, auf eine Denktradition, die im kirchlichen Antimodernismus schon endgültig gescheitert zu sein schien. Lässt sich auch eine gewisse Stagnation in der theologischen Begriffsbildung nicht verkennen, so ist gleichwohl also ein Fortschritt festzustellen, der kaum hoch genug veranschlagt werden kann: Die verheerenden Folgen, die die Maßnahmen Pius' X. gegen den »Modernismus« vor allem im Grenzgebiet von historischer und dogmatischer Denkform gezeitigt, und die einst Hugo Koch aus der Bahn geworfen hatten, waren offenkundig ausgestanden. Auch wenn das problematische Verhältnis von Theologie und Geschichte, von Urchristentum und Katholizismus damit keineswegs schon bewältigt war (und es bis auf den heutigen Tag noch nicht ist!), so taugte der historische Entwicklungsgedanke nun immerhin wieder als theologisches Argument.

88 Karl ADAM, Das Wesen des Katholizismus, Augsburg 1924, 2f. Adam reagierte mit dieser Schrift in erster Linie auf HEILER, Katholizismus (wie Anm. 52).

89 Für Guardini war es bezeichnend, daß Christus, als er vom Wachstum des Reiches Gottes sprach, das Bild vom Samenkorn wählte. Gleich die Form der entwickelten Pflanze der des Samens? Sie ist von dieser grundverschieden, und doch liegt das nämliche Wesen vor. [...] Und ferner: Kann man im Bestand der Pflanze die Elemente ihrer Umgebung aufzeigen? Gewiß; und doch ist die Pflanze kein Gemisch aus ihnen, sondern eine eigentätige Einheit, denn sie ist lebendig. Das Leben ergreift die Stoffe, macht sie seinen eigenen Bau- und Wirkungsgesetzen dienstbar, und, geschweige daß seine Individualität bei solcher Aufnahme verloren ginge, kommt sie vielmehr erst darin zu voller Entfaltung. Das Gleichnis ist klassisch und sagt für die Kirche alles. GUARDINI, Universalität (wie Anm. 85), 152f. Guardini nahm die Synkretismusthese in der von Heiler vorgetragenen Form zum Anlass einer philosophischen Reflexion. 1925 erschien in Mainz seine berühmt gewordene Studie »Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten«. Karl Adam meinte in seiner Heiler-Replik, katholische Christen könnten durchaus zugeben, ohne zu erröten, ja wir bestätigen mit Stolz: der Katholizismus ist nicht schlechtweg und in jeder Hinsicht mit dem Urchristentum oder gar mit der Botschaft Christi zu identifizieren, so wenig wie der ausgereifte Eichenbaum mit der kleinen Eichel. [...] Die Botschaft Christ, führte Adam das Bild weiter aus, wäre kein lebendiges Samenkorn, wenn es ewig das kleine Samenkorn vom Jahr 33 bliebe und nicht Wurzeln schlänge und nicht fremde Stoffe assimilierte, und wenn es mit Hilfe dieser fremden Stoffe nicht zum Baume ausreife, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. ADAM, Wesen des Katholizismus (wie Anm. 88), 1f. Seine Schrift »Das Wesen des Katholizismus« aus dem Jahre 1924, mit der Adam auf Heiler reagierte, wurde zu einem bis heute gelesenen theologischen Klassiker.

Auch wenn Heiler zu den weitgehend vergessenen Ökumenikern des 20. Jahrhunderts zählt, so gingen von ihm doch Anstöße aus, die erst aus heutiger Sicht angemessen gewürdigt werden können. Denn es war wiederum seine Anregung, auf die hin der Berliner Bischof Nicolaus Bares (1871–1935)⁹⁰ zu einer Zeit, als dies keineswegs üblich war, über Pfingsten 1934 zu einem ökumenischen Austausch in die Räumlichkeiten seines Priesterseminars einlud. Es sei dahingestellt, ob die so genannten »Hermsdorfer Gespräche« wirklich, wie Heilers Biograph annimmt, die »ersten bischöflich genehmigten, ja geförderten theologischen Gespräche[s] seit der Reformation«⁹¹ waren. In jedem Falle debattierten hier prominente Vertreter von katholischer und evangelischer Seite – unter den Diskutanten der Initiator Friedrich Heiler und sein einstiger Kritiker Romano Guardini – sowie einige anglikanische Beobachter vier Tage lang den Gnadentraktat, jenes theologische Lehrstück also, an dem die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts häufig festgemacht wurde⁹². Die Gespräche blieben ohne sichtbares schriftliches Ergebnis. Dennoch resümierte Heiler später: *Dieses Gespräch, an dem römische Katholiken, deutsche und schwedische Lutheraner und Anglikaner teilnahmen, löste eine Kettenreaktion aus; es entstanden immer mehr Una-Sancta-Kreise, zuerst in Deutschland, dann auch in anderen Ländern, und schließlich wurde der ökumenische Dialog zu einem zentralen Anliegen der Päpste und des II. Vatikanischen Konzils*⁹³. Ohne Übertreibung können die »Hermsdorfer Gespräche« als ein erster Schritt auf jenem Weg betrachtet werden, auf dem die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« am 31. Oktober 1999 in Augsburg durch Katholiken und Lutheraner eine weitere, bedeutendere Etappe war⁹⁴.

V.

Die Biographie Hugo Kochs steht, ausgespannt zwischen dem Erbe der »alten Tübinger«, den Stürmen der Modernismuskrise und den Vorgaben der nazistischen Ideologie, eher für die Ab- und Umwege, die der historische Diskurs über das »Wesen des Katholizismus«, wie eingangs schon bemerkt wurde, einschlagen konnte. Sein Beispiel illustriert den massiven Problemdruck, unter dem das theologische Geschichtsdenken und die Praxis theologischer Geschichtsdeutung seit dem I. Vatikanum standen. Verwendete Koch alle Mühen darauf, den seit diesem Konzil vermeintlich kompromittierten Standpunkt der »alten Tübinger« zu rehabilitieren und Theologie und Geschichte in ein har-

90 1909 Professor für neutestamentliche Exegese und Apologetik in Trier, 1918–1929 Regens des dortigen Priesterseminars, 1920 Domkapitular, 1929 Bischof von Hildesheim, 1934 von Berlin; vgl. zu ihm Thomas FLAMMER, »... mit geistig unbedeutenden Personen ist wenig gedient«. Die Bischofswahlen von Nikolaus Bares und Joseph Godehard Machens im Spiegel der neuzugänglichen vatikanischen Akten, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 72, 2004, 217–257.

91 HARTOG, Katholizität (wie Anm. 48), 67.

92 Der Verfasser hofft, sich in näherer Zukunft mit den »Hermsdorfer Gesprächen« eingehender beschäftigen zu können.

93 Friedrich HEILER, Vom Werden der Ökumene. Zwei Vorlesungen von Friedrich Heiler † (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 6), Stuttgart 1967, 21f.

94 Vgl. Karl LEHMANN, Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation. Eröffnungsreferat bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre. 21. September 1998 (Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz 19), Bonn 1998.

monisches, Urchristentum und Katholizismus in ein Kontinuitätsverhältnis zu setzen, so schien der kuriale Antimodernismus die Inkompatibilität von dogmatischer und historisch-kritischer Methode zur Doktrin zu erhöhen. Die These vom Katholizismus als einem religiösen Synkretismus war der wissenschaftliche Ausdruck einer »historistischen« Oppositionshaltung der kirchlichen Orthodoxie gegenüber, zu der Koch nun gelangte. Das Diskontinuitätsverhältnis von Urchristentum und Katholizismus, das er damit statuierte, sollte den geschichtlichen Gegenbeweis zu den »dogmatistischen« Ansprüchen des katholischen Lehramts liefern. Der Topos vom selbstentfremdeten Katholizismus zog sich seit dieser Zeit geradezu leitmotivisch durch die einschlägigen Äußerungen Kochs. Dass er ihn durch den Mund seines Tübinger »Gewährsmanns« Hefele artikulierte, auch als er im Bann der nationalsozialistischen Ideenwelt stand, zeigt, wie stark Koch bis zuletzt unter dem Einfluss jener Wurzeln stand, von denen er sich losgesagt zu haben glaubte. Friedrich Heiler öffnete den Synkretismusgedanken dagegen von neuem für die theologischen Aspekte der Rückfrage nach dem »Wesen des Katholizismus«. Die katholischen Antwortversuche, die er provozierte, sind in den theologischen Neuaufbrüchen im Gefolge des Ersten Weltkrieges zu verorten, die ihrerseits in das unmittelbare Vorfeld des II. Vatikanums eingeordnet werden können. Aus ihnen erhellt, dass die Frage nach der Vermittelbarkeit von Theologie und Geschichte dort nicht stillgelegt werden kann und darf, wo über das »Wesen des Katholizismus« nachgedacht wird. Die Frage nach dem »Wesen des Katholizismus« war und ist nicht nur, aber sie ist immer auch eine historische Frage. Nach »Geist und Wesen des Katholizismus« [zu fragen], klingt theoretisch und abstrakt«, äußerte jüngst Walter Kasper, ein »Tübinger« unserer Tage. In Wirklichkeit, so der derzeitige Präsident des päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, sei dieses Thema aber gerade »heute neu aktuell«⁹⁵. In der Tat: In Anbetracht und im Interesse des ökumenischen Dialogs erscheint es dringend geboten, an diesem Brennpunkt katholisch-konfessioneller Identitätsbildung weiterzudenken. Das Beispiel Hugo Kochs ist dabei lediglich ein theologiegeschichtliches Teilkapitel, eines allerdings, aus dem man seine Lehren ziehen mag.

95 Walter KASPER, »Vom Geist und Wesen des Katholizismus«. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, in: Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das »Studium der Theologie«, hg. v. Michael KESSLER u. Max SECKLER, Tübingen u.a. 2003, 61–83, hier 61, 73.

JUDITH SCHEPERS

Widerspruch und Wissenschaft

Die ungleichen Brüder Wieland im Visier kirchlicher Zensur (1909–1911)¹

Euerer Exzellenz [g]estatte ich mir, hiermit einige Zeilen zu unterbreiten mit der ergebensten Bitte, diese einer gütigen Beachtung würdigen zu wollen. Ich schreibe als Bruder des gewesenen Subregens Dr. theol. Franz Wieland in Dillingen und des gewesenen Vikars Konstantin Wieland in Lauingen. Zum Voraus kann ich versichern, dass wir einer treukatholischen Familie entstammen und dass meine beiden Brüder aus reinstem Idealismus katholische Priester geworden sind².

Mit diesen Worten eröffnete der Rechtsanwalt Bruno Wieland (1868–1935), der Älteste der drei Wieland-Brüder, ein Schreiben an den Münchner Nuntius, Erzbischof Andreas Frühwirth (1907–1916) und versuchte, Verständnis für seine Brüder Franz (1872–1957) und Konstantin (1877–1937) zu wecken³. Denn durch ihre Weigerung, den »Antimodernisteneid« zu leisten⁴, den Papst Pius X. (1903–1914) mit dem Motu Proprio *Sacrorum Antistitum*⁵ vom 1. September 1910 eingeführt hatte, hatten sie sich in Opposition zur päpstlichen Autorität gegeben. Ebenso hatten sie sich – zumindest in den Augen vieler – zum Modernismus bekannt und avancierten so zu Kirchenfeinden ersten Ranges. Schließlich galt der Modernismus als *Gift aller Häresie*⁶, dessen Gefährlichkeit

1 Der vorgelegte Aufsatz basiert auf im Rahmen meiner Diplomarbeit begonnenen und in meinem Dissertationsprojekt erweiterten Untersuchungen. Die Diplomarbeit mit dem Titel »Franz S. (1872–1957) und Konstantin (1877–1937) Wieland. Elemente einer »modernistischen« Parallelbiographie« war für den Bischof-Karl-Joseph-von-Hefele-Preis des Jahres 2005 eingereicht und durch das Kuratorium mit einer Belobigung ausgezeichnet worden. In der Dissertation werden die Lebenswege der Brüder Wieland, die römischen Verfahren gegen sie und darüber hinaus Entstehung wie Rezeption des Motu Proprio *Sacrorum Antistitum* erarbeitet.

2 Bruno Wieland an Nuntius Frühwirth vom 22. März 1911, in: Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura Apostolica in Monaco 271, Fasz. 18, Bl. 4r–7v, hier 4r.

3 Bisher zu den Brüdern Wieland v.a. Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 410–439. Hierauf beruhen auch die Artikel von Weiß zu den Brüdern Wieland in: BBKL, 13, 1083–1089. Ferner kürzlich DERS., *Franz Sales (1872–1957) und Konstantin Wieland (1877–1937)*, in: *Lebensbilder aus dem Bistum Augsburg. Vom Mittelalter bis in die neueste Zeit*, hg. v. Manfred WEITLAUFF in Zusammenarbeit mit Walter ANSBACHER (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 39), Augsburg 2005, 415–431.

4 Vgl. zu den Gründen für die Eidverweigerung wie zu den auf sie erfolgten Reaktionen und lehramtlichen Schritten mein Dissertationsprojekt. Einige Informationen bietet bereits WEISS, *Modernismus in Deutschland* (wie Anm. 3), 418–422, 428–433.

5 Vgl. die offizielle Publikation des Motu proprio in: AAS 2, 1910, 655–680. Vgl. auch den ausführlichen zeitgenössischen Kommentar: Julius BESSMER, *Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili und des Eides wider den Modernismus*, Freiburg i.Br. 1912.

6 Papst Pius X. im öffentlichen Konsistorium vom 17. April 1907, zit. nach: *Stimmen aus Maria*

gemäß der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907⁷ in philosophischen »Systemvoraussetzungen« gründete: Aus den Prinzipien des Agnostizismus und der vitalen Immanenz⁸ speisten sich die modernistischen Charakteristika, so dass die lehramtliche Definition vornehmlich von zwei typologischen Akzenten im Modernismus spricht – einem rational-wissenschaftlichen und einem empirisch-mystischen. Einerseits werden die »Modernisten« als Verfechter der historisch-kritischen Methode wie der Dogmenentwicklung qualifiziert, denen die scholastisch-thomistische Philosophie als Grundlage für die theologische Wissenschaft fehle⁹. Andererseits wird ihnen eine religiöse Subjektivität und damit die Betonung der persönlichen Erfahrung wie des offenen, sogar grundlegend demokratischen Charakters der Kirche und ein umfassender Katholizismusbegriff zugesprochen, was eine gewisse Autonomie jedes Gläubigen und eine Distanzierung von der hierarchischen Struktur der Kirche beinhaltet¹⁰. Mit diesen »häretischen« Positionen in Zusammenhang gebracht zu werden, zeitigte für das Priesterbrüderpaar Wieland – trotz aller Fürsprache ihres älteren Bruders – Konsequenzen: beide wurden lehramtlich gemäßregelt und von ihren Ämtern suspendiert.

Im Folgenden werden Aspekte der schicksalhaften Verstrickung von Franz und Konstantin Wieland in die Modernismuskontroverse in den Blick genommen, wobei sich die Darstellung an einigen Publikationen der Wielands und den darauf antwortenden Reaktionen in der Öffentlichkeit und vom kirchlichen Lehramt abarbeitet. Vor allem, wenn man die Bedeutung der Buchzensur im diözesanen wie gesamtkirchlichen Kampf gegen den Modernismus hinzunimmt¹¹, ist eine Analyse von Intention und Wir-

Laach 52, 1907, 478.

7 Etwa zwei Monate zuvor waren bereits durch das Dekret der Römischen und Universalen Inquisition *Lamentabili sane exitu* vom 3. Juli 1907 als modernistisch zu verdamme Propositionen vorgelegt worden. Vgl. die zeitgenössische lateinisch-deutsche Ausgabe beider Dokumente in Anton MICHELITSCH, *Der biblisch-dogmatische »Syllabus« Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus und dem Motu proprio vom 18. November 1907*, Graz/Wien ²1908, und Claus ARNOLD, »*Lamentabili sane exitu*« (1907). Das Römische Lehramt und die Exegese Alfred Loisy, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 11, 2004, 24–51. – DERS., Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* (1907), in: *Theologie und Philosophie* 80, 2005, 201–224. Einführend zum Modernismus: Otto WEISS, *Modernismus*, in: *LThK* ³ 7, 367–370. – DERS., *Modernismus in Deutschland* (wie Anm. 3). – Bernard R. G. REARDON, *Modernismus*, in: *TRE* 23, 130–138. – *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. Zum Forschungsstand vgl. Claus ARNOLD, *Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche*, in: *Theologische Revue* 99, 2003, 91–104.

8 Zur römischen Definition der Lehren des Agnostizismus', demgemäß die menschliche Erkenntnis streng auf den Kreis der sichtbaren Erscheinungen beschränkt ist, so dass übersinnliche Erkenntnisse und damit vor allem die Erkennbarkeit Gottes bestritten werden, und der vitalen Immanenz, dergemäß die Erklärung der Tatsache Religion, da jede äußere Offenbarung abgewiesen wurde, im Menschen selbst zu suchen ist, vgl. die Ausführungen zur modernistischen Philosophie in *Pascendi* § 4f., zit. nach: MICHELITSCH, *Syllabus* (wie Anm. 7), 289–292.

9 Vgl. ebd., 339–341.

10 Vgl. Peter NEUNER, *Ein mißlungener Versuch der Begegnung mit der Neuzeit. Die Modernismus-Kontroverse und ihre Folgen*, in: *Kirche im 19. Jahrhundert*, hg. v. Manfred WEITLAUFF (Themen der katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 1998, 186–206, hier bes. 190, 200–203.

11 Vgl. *Pascendi* § 33, zit. nach: MICHELITSCH, *Syllabus* (wie Anm. 7), 343: *Im allgemeinen, ehrwürdige Brüder [die Bischöfe], und das ist der Hauptpunkt, tut alles, um verderbliche Schriften von euren Diözesen fernzubalten, und schreiet, wenn's not tut, auch zur feierlichen Verurteilung. Der Heilige Stuhl unterläßt nichts, um Schriften dieser Art unschädlich zu machen; aber ihre Zahl*

kung der Schriften, die die beiden Wielands in den Jahren um die Einführung des Antimodernisteneides mit der Absicht publizierten, ihre Ansichten in eine breite Öffentlichkeit zu transportieren, hilfreich zu ihrer Verortung im Koordinatensystem des Modernismus. So soll nicht nur untersucht werden, in welchem biographischen Kontext die Publikationen stehen und inwieweit sie als modernistisches Gedankengut angesehen wurden, sondern auch in welcher Weise das kirchliche Lehramt auf sie reagierte und welche Position die Buchzensur im Gesamt der Maßregelungen der Wielands einnahm.

I. Man ist, was man schreibt? Zum Hintergrund der römischen Beschäftigung mit Schriften der Brüder Wieland¹²

Blickt man auf die streng-katholische Prägung im Haus des Ravenburger Gymnasialprofessors Joseph Wieland (1835–1896) und seiner Frau Maria (1846–1920), auf die Jahre der Ausbildung ihrer beiden Söhne sowie auf deren erste Zeit im priesterlichen Dienst¹³, erscheint ein Konflikt zwischen den Brüdern Wieland und »Mutter Kirche« kaum vorstellbar: Franz wurde nach seiner Priesterweihe 1894 für weitere Studien freigestellt, die er zwei Jahre später mit einer patristischen Promotion¹⁴ zum Dr. theol. abschloss. Nach kurzer Tätigkeit in der Seelsorge konnte er seine Studien in Alter Kirchengeschichte und Archäologie in Rom fortsetzen. Er wählte sich den altchristlichen Altar als Forschungsthema, womit er sich nach seiner Berufung zum Subregens am Priesterseminar in Dillingen/Donau im Jahr 1898 nebenbei weiter beschäftigte in der Hoffnung, sich mit diesen Studien für einen Lehrstuhl zu qualifizieren. Der Werdegang des älteren Wieland scheint also vorherbestimmt: Er hatte sich im Studium als förderungswürdig erwiesen, legte mit seiner Dissertation eine Arbeit vor, die »durch klare Gedankenführung und wissenschaftliche Genauigkeit überraschte«¹⁵ und Großes von ihm erhoffen ließ; von seinem Ordinarius Bischof Maximilian von Lingg (1902–1930) in die Priesterausbildung einbezogen hatte er den ersten Schritt auf dem klassischen, vom Bischof unterstützten Weg zu einer wissenschaftlichen Karriere bereits getan.

Wenn auch weniger gradlinig, so doch nicht minder überzeugt fand Konstantin Wieland seinen Weg ins priesterliche Amt. Zwar versuchte er sich zunächst in der Jurisprudenz – und dies erfolgreich, wie seine Anstellung als Richter im Jahr 1904 verdeutlicht –,

ist heutzutage so groß, daß es über seine Kräfte geht, sie alle zu zensurieren. Vgl. dazu auch folgenden Kommentar in Franz HEINER, Die Maßregeln Pius' X. gegen den Modernismus nach der Enzyklika Pascendi vom 8. Sept. 1907 in Verbindung mit dem Motu proprio vom 1. Sept. 1910, Paderborn 1910, 54: *Wahrlich, der Papst würde schlecht seines obersten Lehr- und Hirtenamtes walten, wenn er der Ausbreitung des Modernismus, dieses »Komplexes von Irrlehren«, durch die Literatur desselben ruhig zusehen würde und nicht gerade hier die Gläubigen durch das Verbot der Lektüre derartiger Schriften schützen und vor Anfechtungen zu bewahren suchte!*

¹² Die folgenden Ausführungen zum biographischen Hintergrund orientieren sich an WEISS, Modernismus in Deutschland (wie Anm. 3), 410–439.

¹³ Es sei darauf hingewiesen, dass Franz wie Konstantin Wieland nicht in ihrer Heimatdiözese Rottenburg blieben, sondern in das Nachbarbistum Augsburg wechselten, was zu dieser Zeit allerdings nicht unüblich war. Vgl. zur Abwanderung von Priesternachwuchs aus der Diözese Rottenburg Claus ARNOLD, Zwischen Zentrum und Peripherie – die Rottenburger Diözesanidentität (1919–1978), in: RJKG 24, 2005, 35–50, bes. 38–40.

¹⁴ Franz WIELAND, Die genetische Entwicklung der sogenannten Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten, RQ Suppl. Heft 7, Rom/Freiburg i.Br. 1897.

¹⁵ WEISS, Modernismus in Deutschland (wie Anm. 3), 411.

zeigte aber von jeher ein leidenschaftliches Engagement für die Kirche, wobei ihm vor allem die Integration der gebildeten Laienwelt ein Anliegen war, die sich, beheimatet in den Errungenschaften der Moderne, in der traditionellen Ausrichtung von Glauben und Kirche nur bedingt zuhause fühlte. »Ihr religiöses Leben erschien ihm »zur leeren Form und Gewohnheitssache« erniedrigt. Den Grund sah er darin, daß die Gebildeten in der Seelsorge zu wenig Beachtung fänden«¹⁶. Hieran etwas zu verändern, dürfte ein Hauptmotiv für seinen Eintritt ins Priesterseminar gewesen sein. Nach nur zweijährigem Studium empfing er 1906 die Priesterweihe und wurde zunächst Kaplan in Neu-Ulm, im Jahr 1909 dann Benefiziat in Lauingen/Donau. Auch von dem begeisterungsfähigen, mitreißenden jüngeren Wieland hatte der Ordinarius von Augsburg eine hohe Meinung¹⁷.

Wegen ihrer Ideale – der eine aufgrund seines Anspruchs auf wissenschaftliche Präzision, der andere aufgrund seiner Vision von einer Versöhnung zwischen Moderne und Glauben – schienen die Brüder der Traum eines jeden Bischofs zu sein. Dass gerade diese Grundüberzeugungen Franz und Konstantin Wieland zu Beginn des 20. Jahrhunderts anfechtbar machen sollten, stellte sich heraus, als sie, angewandt auf konkrete Einzelfragen, schriftlich fixiert und so für die Leserkreise der Wieland'schen Abhandlungen greifbar wurden.

Auf dem Weg zu einer wissenschaftlichen Karriere¹⁸ war die Publikation seiner in Rom begonnenen und im Lauf der Jahre präzisierten Studien für Franz Wieland ein überaus wichtiger Schritt. Als er 1906 mit der Schrift »Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. Der Altar in der vorkonstantinischen Kirche« erste Ergebnisse zu Auftreten und Gebrauch des Altars und damit auch zum frühchristlichen Eucharistieverständnis vorlegen konnte, traf er damit den Puls der Zeit, denn die *altchristlichen Liturgien* [...] bildeten] *einen Hauptanziehungspunkt für die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung*¹⁹. Dieser wissenschaftliche Boom hatte zahlreiche Abhandlungen und Neuansätze²⁰ zur Folge, die heftigst diskutiert wie kritisiert

16 Ebd., 426.

17 Vgl. Bischof von Lingg an Nuntius Frühwirth vom 15. April 1908. ANM 271 (wie Anm. 2), Bl. 102r–103v, hier 102v.

18 Dass sich Franz Wieland um eine solche bemühte, zeigt u.a. das Berufungsverfahren zur Neu-besetzung des Lehrstuhles für Patrologie an der Universität Würzburg 1906–1907. Vgl. O. Braun an A. Ehrhard vom 22. Dezember 1906, Abtei Scheyern Nachlass Ehrhard, zit. nach: Wolfgang WEISS, *Modernismuskontroverse und Theologenstreit. Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und des Hochstifts Würzburg 56), Würzburg 2000, 450: *Die Liste lautet nun: an erster Stelle meine Wenigkeit; an zweiter Regens Niederhuber – Passau u. Subregens Wieland – Dillingen.*

19 Franz WIELAND, *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München II. Reihe 2), München 1906, V.

20 Vgl. u.a. folgende Studien Pierre BATIFFOL, *Les origines de l'Eucharistie*, Paris 1909. – Louis DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latin avant Charlemagne*, Paris 1889. – Franz S. RENZ, *Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Paderborn 1892. – DERS., *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs oder Der alte Glaube und die Neuen Theorien über das Wesen des Unblutigen Opfers*, Bde. 1–2, Freising 1901–1902. – Adolf STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie*, Wien 1905. Zu deren Rezeption vgl. u.a. Wilhelm IMKAMP, *Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des zweiten Weltkrieges*, in: *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte*, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, Bd. 3, St. Ottilien 1991, 539–651, hier 575–581. – Helmut MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dog-*

wurden. So erging es auch der Wieland'schen Studie, die mit ihren Untersuchungen zu Liturgieart und -ort, zum Opferbegriff und natürlich zum Altar selbst Zündstoff für die überkommene Meinung bot. Denn Wielands unbefangener historisch-kritischer Umgang mit den Quellentexten ließ ihn eine Entwicklung erkennen, die, so seine These, über die Trennung der Eucharistie von der Agape und über die Entstehung eigener Kirchenbauten *allmählich, aber sicher auch zu einer Heilighaltung der mensa eucharistica selbst* geführt habe, die in apostolischer Zeit nicht denkbar gewesen wäre²¹. Ausschlaggebend für diese Verehrung des Altars selbst sei vor allem eine Veränderung im Opferverständnis der frühen Christen gewesen. Bei Irenäus von Lyon († um 200) sei *der Schwerpunkt des Opferbegriffs von den rein geistigen Eucharistiegebeten auf die materiellen Opfertgaben übergegangen*²², wodurch die in der Gegenreformation manifestierte Vorstellung einer *selbständigen Opferhandlung der Christen im Sinn einer objektiven Darbringung* erst ermöglicht worden sei²³.

Obwohl bereits die generelle Annahme einer Lehrentwicklung von der neuscholastischen Schultheologie skeptisch bis ablehnend betrachtet wurde²⁴, so war dieser Argwohn nichts im Vergleich zu der »dogmatischen« Empörung, die den Wieland'schen Beobachtungen zum Opfercharakter der Eucharistie entgegenschlug²⁵. Vor allem der Innsbrucker Professor für Dogmatik und später für Fundamentaltheologie, Pater Emil Dorsch SJ (1867–1934), wandte sich vehement gegen die Annahme einer geschichtlichen Entwicklung des Opferbegriffs und trat mit Franz Wieland in eine nicht selten polemisierende Kontroverse²⁶. Ausgehend von der Überzeugung, das Konzil von Trient habe den Opfercharakter der Eucharistie als Darbringung definiert²⁷, wies Dorsch die Wieland'sche These einer Veränderung des Opferbegriffs zur Zeit Irenäus' zurück, da das, was (heute) von der Gesamtkirche gelehrt werde, als auf die apostolische Zeit zurückgehend angenommen werden könne²⁸. Während Dorsch also den Vorwurf erhob, Wieland

mengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon, Köln/Bonn 1975.

21 Vgl. WIELAND, *Mensa* (wie Anm. 19), 36, 114, Zitat 117.

22 Ebd., 56.

23 Ebd., 23.

24 Vgl. Oskar KÖHLER, *Die Auffassung von der Kirchengeschichte*, in: HKG 6/2, 328–334, hier 332–334.

25 Vgl. u.a. die Rezension in: *Pastor Bonus* 19, 1906–1907, 191f. wie auch die Kontroverse zwischen Franz Wieland und Adolf Struckmann in: *Theologische Revue* 6, 1907, 624–627; 7, 1908, 59–61; 9, 1910, 337–340.

26 Am Beginn der Auseinandersetzung steht die Rezension von Dorsch »Altar und Opfer. Bemerkungen zur Studie Dr. Fr. Wielands über mensa und confessio«, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 32, 1908, 307–352, worauf Wieland mit der Replik »Die Schrift *Mensa und Confessio* und P. Emil Dorsch SJ in Innsbruck. Eine Antwort« (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München III. Reihe 4), München 1908, antwortete. Daraufhin legte Dorsch eine umfassende Gegenschrift unter dem Titel »Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abwehr« (Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck 4), Innsbruck 1909 vor, der Wieland seine Abhandlung »Der vorirenäische Opferbegriff« (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München III. Reihe 6), München 1909, entgegensetzte und seinerseits die Kontroverse beschloss. Mit der Dorsch'schen Rezension »Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des »vorirenäischen Opferbegriffs«, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 34, 1910, 71–117, 307–347, endete die Kontroverse.

27 Vgl. u.a. DORSCH, *Opfercharakter* (wie Anm. 26), 146.

28 Vgl. ebd., 187, 304.

stehe im Widerspruch zu Tradition und Tridentinischem Konzil²⁹, hielt dieser seinem Gegner entgegen, dass eine lehramtliche Definition des Gabencharakters der Eucharistie (noch) nicht erfolgt sei, bezeichnete seine durch historisch-kritische Analyse gewonnene vorirenäische Messopfertheorie als *einzig logisch und theologisch völlig einwandfreie Erklärung* der tridentinischen³⁰ und kritisierte, Dorsch gehe von der Fiktion aus, *als ob eine nachträgliche Entwicklung, welche früher Abgelehntes in den Begriff des Opfers hereinbezogen, mit der Kontinuität des Dogmas unvereinbar sei*³¹. Dass beide Kontroversparteien aus denselben historischen Fakten sich bisweilen diametral entgegenstehende Schlüsse zogen, lenkt den Blick auf das eigentliche, in methodischen Differenzen zu suchende Konfliktpotential: Dorsch vertrat die Position, alle Quellen müssten solange im Sinn der Oblationsopferdefinition verstanden werden, bis eine andere Interpretation eindeutig als überzeugender erwiesen werden könne, und gab eine bestimmte Definition bereits vor, die er aus den Quellen zu belegen versuchte³². Dementgegen richtete sich der Wieland'sche Blick, den Ansprüchen der historisch-kritischen Methode an wissenschaftliche Präzision genügend, unvoreingenommen auf die Quellen und orientierte sich nicht zuvor an Schulmeinungen und Dogmen. Als Historiker dürfe man, so Franz Wieland, nicht lehren, was man als Historiker nicht beweisen könne; so dürften Tatsachen, welche dem Dogma zu widersprechen scheinen, nicht verschwiegen oder aus dogmatischer Rücksicht umgedeutet werden. Vielmehr habe man eine aus den geschichtlichen Befunden eruierte Dogmenentwicklung anzuerkennen³³. Da ein solches Bekenntnis zur historisch-kritischen Methode und zur Dogmenentwicklung als Charakteristikum einer modernistischen Position angesehen wurde, nimmt es nicht wunder, dass Dorsch, als glühender Verfechter eines neuscholastisch-dogmatischen und bisweilen ahistorischen Denkens, Franz Wieland mit dem Modernismus in Verbindung brachte³⁴. Aber gegen den Eindruck von Franz Wieland, Dorsch wolle *den »Modernisten« treffen und vernichten in seinem wissenschaftlichen Ruf, seinem ehrlichen Namen und in seiner Stellung*³⁵, ist festzuhalten, dass Dorsch eine solche Verurteilung Wielands als »Modernist« ablehnte, da *dazu doch etwas mehr gehöre, als daß ein Autor in einem einzelnen Satz, vielleicht ohne es zu wollen, sich mit der modernistischen Lehre berühre*³⁶. Darüber hinaus wurde in keiner anderen Rezension zu den Kontroversschriften der Modernismuskritik gegen Franz Wieland erhoben – die Annahme einer Verbindung des älteren Wieland zum Modernismus war folglich zu dieser Zeit in der Öffentlichkeit nicht verbreitet.

29 Vgl. ebd., 155.

30 WIELAND, Opferbegriff (wie Anm. 26), 181.

31 WIELAND, Schrift Mensa und Confessio (wie Anm. 26), 5.

32 Vgl. DORSCH, Opfercharakter (wie Anm. 26), bes. 58, 187, 195, 210–219, 247.

33 Vgl. Franz WIELAND, Der Modernisteneid, in: Augsburger Abendzeitung 1911, Nr. 21, 3.

34 Gemäß der Ansicht von Emil Dorsch steht die Wieland'sche These mit dem 49. Satz des Dekretes *Lamentabili* auf gespanntem Fuße, da Wieland zum einen von einer Entwicklung der Eucharistie zu einer liturgischen Feier ausgehe und der von diesem vertretene Mahlcharakter der Eucharistie zum anderen keinen Priester im technischen Sinn zulasse. Vgl. *Lamentabili* Satz 49, zit. nach: MICHELITSCH, Syllabus (wie Anm. 7), 202. – DORSCH, Opfercharakter (wie Anm. 26), 157–161. Darüber hinaus vertrete Wieland die in der Enzyklika *Pascendi* verworfene Weiterentwicklung des christlichen Kultus durch außerchristliche Sitten. Vgl. *Pascendi* § 8, zit. nach: MICHELITSCH, Syllabus (wie Anm. 7), 314f. – DORSCH, Opfercharakter (wie Anm. 26), 174f.

35 WIELAND, Schrift Mensa und Confessio (wie Anm. 26), 1.

36 DORSCH, Opfercharakter (wie Anm. 26), 175.

Obwohl er durch seine Anstellung als Kaplan gänzlich in die Seelsorge eingebunden war und keine Ambitionen zu einer wissenschaftlichen Karriere hatte wie sein Bruder, begann Konstantin Wieland an einer Abhandlung über die Soteriologie zu arbeiten. Dass er seine Arbeit bereits 1907, nur ein Jahr nach Abschluss seines Studiums, unter dem Titel »Die Heilstat Christi als Neuschöpfung und Wiedergeburt« vorlegte, zeigt, wie sehr ihm das Thema unter den Nägeln brannte. Konstantin Wieland wollte – anders als sein Bruder Franz, dem es um die wissenschaftliche Erarbeitung eines Themas ging – einen quasi katechetischen Beitrag zur Kommunikation christlicher Glaubensinhalte leisten. Entsprechend bewegte er sich auf populärwissenschaftlichem Niveau und wandte sich an einen großen Adressatenkreis³⁷. Um das Heilsgeheimnis zu erklären, setzte er sich bewusst von der bis in die Neuscholastik hinein nahezu ausschließlich rezipierten Erlösungslehre Anselms von Canterbury (1033–1109) ab: Die juridische Vorstellung einer stellvertretenden Genugtuung durch Christi Sterben stehe mit der Heiligen Schrift, die einzig Rechtfertigung aus Gnade kenne, auf gespanntem Fuß, sie widerspreche der Unveränderlichkeit Gottes und erkläre nicht, welche Bedeutung der Auferstehung Christi für die menschliche Erlösung zukomme, da ihr gemäß der Verdienst allein durch das Kreuz erfolgt sei. Diese Schwierigkeiten würden behoben, wenn man sich die Erlösung als Regeneration, als Wiedergeburt vorstelle. Dadurch, dass Gott in der Inkarnation *den Fluch der Sünde* mit den Menschen teile, in seinem Kreuz die *verdorbene Natur* des Menschen auflöse und in seiner Auferstehung den Menschen neu schaffe, so der Wieland'sche Ansatz, geschehe Erlösung³⁸. Mit dieser Theorie, die sich auf die fast in Vergessenheit geratenen Erlösungsansätze der östlichen Kirchenväter stützte, wollte Konstantin Wieland *auf eine neue Fährte zur Erkenntnis des Heilsgeheimnisses aufmerksam* machen³⁹. Durch sein Bemühen, Reizthemen wie die Erbsünde verständlich zu machen, sowie durch seinen wortgewandten, metaphernreichen und bisweilen pathetischen Stil wird die Intention des jüngeren Wieland deutlich: Dem gebildeten, kritischen Menschen der Moderne sollte der christliche Glaube wieder nahegebracht werden – als mit den Standards modernen Denkens einholbar und vor allem als den Menschen zuinnerst treffendes Mysterium. Auch wenn Konstantin Wieland »bisweilen weitschweifig und umständlich [argumentiert] und von einer gewissen Verworrenheit nicht freizusprechen ist«, erweist er sich als »Theologe von spekulativer Kraft und Selbständigkeit«⁴⁰, dem sein Abweichen von der Lehrmeinung durchaus bewusst war. So stellte er im Vorfeld der notwendigen Einholung der kirchlichen Druck-erlaubnis⁴¹ an das bischöfliche Generalvikariat Rottenburg die Anfrage, ob eine Schrift das Imprimatur erhalten könne, die sich *gegen die hergebrachte Satisfactionstheorie der*

37 Vgl. Konstantin WIELAND, *Die Heilstat Christi als Neuschöpfung und Wiedergeburt*, Leipzig 1907 (Manuskript), 3.

38 Vgl. ebd., 68–77.

39 Ebd., 3. Vgl. u.a. die Ansätze von Athanasius von Alexandrien oder Gregor von Nyssa. Dazu einführend: Harald WAGNER, *Erlösung. III. dogmen- u. theologiegeschichtlich*, in: LThK³ 3, 805–808, hier 806.

40 WEISS, *Modernismus in Deutschland* (wie Anm. 3), 426.

41 Zur Erteilung des Imprimatur vgl. u.a. Karl HILGENREINER, *Die kirchliche Vorcensur und das Partikularrecht*, Wien 1901, 19f. – Joseph HILGERS, *Der Index der verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt*, Freiburg i.Br. 1904, 6. – Johannes B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg i.Br. 21909, 467. Vgl. zudem die Konstitution Leos XIII. »Officiorum ac munerum« vom 25. Januar 1897, in: ASS 29, 1896–1897, 388–400.

scholastischen Erlösungslehre [wende]⁴². Nachdem dies nicht ausgeschlossen wurde⁴³, reichte Wieland sein Manuskript bei Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) ein, da die Studie nicht veröffentlicht werden sollte, *bevor die zuständigen Behörden des kirchlichen Lehramtes ihre Billigung ausgesprochen* [hätten]⁴⁴. Wie aus einer handschriftlichen Notiz auf der Anfrage Wielands hervorgeht, war die Entscheidung in Rottenburg rasch gefallen: Aufgrund des vom beauftragten Zensor Dr. Eberhard Dentler (1865–1931) erstellten Gutachtens habe man sich zur Erteilung des Imprimatur nicht entschließen können⁴⁵. Auch eine Intervention des ältesten Wieland-Bruders Bruno im März 1908 beim Münchner Nuntius⁴⁶ brachte die Erteilung der Druckerlaubnis nicht voran. Im Gegenteil: sie weckte das Misstrauen Frühwirths, so dass er nach der Lektüre der Schrift die Anfrage an den Augsburger Bischof stellte, ob Konstantin Wieland *die Eigenschaften* [besitze], *als Stadtkaplan angestellt zu sein*, da er die katholische Lehre von der Genugtuung nicht wahr⁴⁷. Dass seine Erlösungstheorie keine ernsthaften Konsequenzen für den jüngsten Wieland zeitigte, war der rückhaltlosen Unterstützung seines Bischofs zu verdanken, der Wielands Engagement in Seelsorge und Studium betonte und dessen aufsehenerregenden Thesen als letztlich harmlosen Übereifer verstand⁴⁸. Obwohl die Abkehr von der (neu)scholastischen Lehrtradition Konstantin Wieland die kirchliche Druckerlaubnis kostete, brachte sie ihm dennoch keinen Modernismusvorwurf ein.

Dies änderte sich auch nicht, als er im April 1910 nochmals um das Imprimatur für eine überarbeitete Fassung der »Heilstat Christi« mit der Begründung ersuchte, dass sich Tag für Tag die Angriffe auf die christliche Erlösungslehre verschärften und er diese mit seiner Studie verteidigen helfen wolle⁴⁹. Wie schon bei der ersten Anfrage wurde Dentler mit der Begutachtung betraut und sprach sich ein weiteres Mal gegen die Erteilung des Imprimatur aus. Wieland habe sich zwar bemüht, *seine Auffassung mehrfach zu*

42 Konstantin Wieland an das bischöfliche Generalvikariat Rottenburg vom 7. August 1907. DAR G 1.1, D 1.4b 1904–1908: Druckerlaubnisse, Einzelfälle. Bevor Konstantin Wieland ein Verfahren zur Erteilung der Druckerlaubnis in Rottenburg anstrebte – es ist anzunehmen, dass er sich in seiner Heimatstadt Ravensburg einen Verleger suchen wollte –, hatte er sich an seinen Diözesanbischof von Lingg gewandt, da er die Schrift zunächst in Ulm drucken lassen wollte. Als es in Augsburg zu einer Verfahrensverzögerung kam, weil zunächst die Maßnahmen der Enzyklika *Pasce* bezüglich der Vorzensur umgesetzt werden sollten, verzichtete Wieland auf eine Approbation in Augsburg. Zu den genaueren Umständen vgl. Bischof von Lingg an Nuntius Frühwirth vom 15. April 1908. ANM 271 (wie Anm. 2), Bl. 102r–103v. Im Bistumsarchiv Augsburg sind keine Unterlagen zur Beantragung des Imprimatur aus der Zeit vor 1913 erhalten.

43 Vgl. Bischöfliches Generalvikariat Rottenburg an Konstantin Wieland vom 20. August 1907. DAR G 1.1 (wie Anm. 42).

44 Konstantin Wieland an Bischof von Keppler o.D. Ebd.

45 Vgl. die Notiz in ebd. Das genannte Gutachten Dentlers wurde auf Anfrage an den Münchner Nuntius geschickt, der es am 21. Februar 1911 wieder zurücksandte. Dennoch konnte es weder im Diözesanarchiv noch im Nuntiaturchiv aufgefunden werden. Vgl. Bischof von Keppler an Nuntius Frühwirth vom 14. April 1908 sowie die Minute eines Schreibens von Nuntius Frühwirth an Bischof von Keppler vom 21. Februar 1911. ANM 271 (wie Anm. 2), Bl. 100r–101r, 90r, DAR G 1.1, A 14 2b: München Nuntiaturs 1894–1922.

46 Vgl. Bruno Wieland an Nuntius Frühwirth vom 30. März 1908. ANM 271 (wie Anm. 2), Bl. 95r–96r.

47 Minute eines Schreibens von Nuntius Frühwirth an Bischof von Lingg vom 14. April 1908. Ebd., Bl. 99r.

48 Vgl. Bischof von Lingg an Nuntius Frühwirth vom 15. April 1908. Ebd., Bl. 102r–103v.

49 Vgl. Konstantin Wieland an das Bischöfliche Generalvikariat Rottenburg vom April 1910. DAR G 1.1 (wie Anm. 42). Die Tagesangabe fehlt bei diesem Schreiben.

der traditionellen kirchlichen Anschauung in größere Annäherung zu bringen, aber in seiner Regenerationstheorie bleibe der Sühnopfercharakter des Todes Christi unterbelichtet⁵⁰. Ausgehend vom verbreiteten Erlösungsverständnis nahm Dentler eine rein defensive Haltung ein: Er sah die anselmianische Satisfaktionstheorie als Doktrin an, die es, obwohl sie nicht dogmatisch festgeschrieben war, gegenüber gefährlichen, modernen Ansätzen zu bewahren galt, ohne diese einer ergebnisoffenen, kritischen Analyse zu unterziehen. Dass er Wieland bei diesem Argumentationsmuster und im Kontext der sich zuspitzenden Modernismuskrise nicht als Neuerer qualifizierte oder ihn explizit mit dem Modernismus in Zusammenhang brachte, spricht für die Annahme, auch Dentler habe – ähnlich wie Dorsch in der Auseinandersetzung mit Franz Wieland – die Ansicht vertreten, zum Modernismus gehöre mehr, als sich in einzelnen Punkten mit der modernistischen Lehre zu berühren.

Konstantin Wieland war 1910 allerdings nicht mehr bereit, sich dem negativen Urteil der zuständigen Behörden zu unterwerfen. Die Schrift wurde durch seinen Bruder Bruno in Ravensburg herausgegeben und durch Franz Wagner in Leipzig ausgeliefert. Es scheint, der jüngste Wieland sei sich nach Aufgabe seiner anfänglichen Opposition gegen die Genugtuungslehre keines Verstoßes gegen die Glaubensdoktrin mehr bewusst gewesen und meinte, seinen Ansatz, den er lediglich als Weiterführung der Satisfaktionstheorie verstand⁵¹, aufgrund der Anfechtungen des Erlösungsglaubens publizieren zu müssen. Obwohl die Schrift nicht als Apologie des katholischen Glaubens aufgenommen wurde, sondern einem Rezensenten der Theologischen Revue vielmehr als *durch und durch häretisches System mit pantheistischen Tendenzen* galt⁵², wurde auch in der öffentlichen Meinung kein expliziter Modernismusvorwurf gegen Konstantin Wieland erhoben.

Ebenfalls 1910 erschien eine weitere Publikation des jüngsten Wieland, mit der er sich bewusst von der »modernistischen« Methode distanzierte. Unter dem Titel »Hat Jesus geirrt? Ein Lösungsversuch zur Parusiefrage«⁵³ wandte er sich gegen die – beispielsweise von Joseph Schnitzer (1859–1939)⁵⁴ angestellten – historisch-kritischen Überlegungen zur Naherwartung Christi und verteidigte die durch diese gefährdete Gottessohnschaft Jesu. So zeigte er in Abgrenzung zu der Annahme, Jesus habe geirrt, da er das baldige Weltgericht zwar lehrte, dieses aber nicht eingetreten sei, dessen Irrtumlosigkeit in dogmatisch-neuscholastischer Manier auf. Durch eine mitunter recht willkürliche Aneinanderreihung von Bibelzitaten versuchte Wieland seine vorgefasste dogmatische These von der Gottessohnschaft zu belegen und argumentierte so an den Fragen

50 Gutachten von Eberhard Dentler vom 18. April 1910. Ebd. Das Gutachten ist nicht vollständig im Archiv erhalten.

51 Konstantin Wieland an Bischof von Keppler vom 20. April 1910. Ebd.

52 Bernhard DÖRHOLT, Die Heilstat Christi als Neuschöpfung und Wiedergeburt (Rezension), in: Theologische Revue 8, 1911, 246–249, hier 248.

53 Erschienen im Selbstverlag in Dillingen/Donau und ohne Imprimatur.

54 Vgl. Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer aus den Jahren 1901–1913, hg. v. Norbert TRIPPEN u. Alois SCHNITZER, in: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, hg. v. Georg SCHWAIGER, Göttingen 1976, 139–222, hier 150: *Es zeigte sich, daß Jesus, der Herr, von der Überzeugung beherrscht war, das Weltende mit dem Gericht stehe unmittelbar bevor [...] Jesus hat demnach etwas vorausgesagt, was sich nicht erfüllte; es bleibt nun nichts anderes übrig als: Entweder haben die Apostel den Herrn mißverstanden [...] oder Jesus teilte eben die gemeinsame Überzeugung seiner jüdischen Zeitgenossen und bewegte sich mit ihnen im Irrtum [...] Wohin führt nicht schon die unleugbare Tatsache: Jesus hat sich geirrt? Wie reimt sich ein solcher Irrtum mit der Gottheit Jesu zusammen?*

der radikalen Bibelkritik vorbei⁵⁵. Dennoch ist Wielands Ansatz, das »Paschaereignis als Beginn der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes« zu sehen, durchaus als modern einzustufen⁵⁶. Dass Konstantin Wieland immer wieder nach neuen Erklärungsmodellen suchte und sich zugleich vor der radikalen Zuspitzung der kritischen Glaubenszweifel auf den sicheren Boden der Dogmatik »flüchtete«, lässt sein Anliegen hervortreten: Einer Versöhnung zwischen Christentum und Moderne sollte der Weg bereitet und der Glaube im gleichen Zug davor bewahrt werden, von der modernen Kritik ernsthaft angezweifelt oder gar ad absurdum geführt zu werden. Zur Erfüllung dieser selbst gewählten Vermittlerrolle griff Wieland, wie die beiden besprochenen Schriften zeigen, auf unterschiedliche Methoden zurück und machte damit deutlich, dass er – anders als sein Bruder Franz – keinen Beitrag zu einem wissenschaftlichen Diskurs leisten, sondern von allgemeinreligiösen Sehnsüchten und dem Wunsch nach Unsterblichkeit ausgehend⁵⁷ das Christentum als plausibel aufweisen und wieder erfahrbar machen wollte.

Die Beschäftigung mit den Schriften der Wielands zeigt, dass Stil wie Zielsetzung der Brüder zutiefst unterschiedlich waren: Während es Franz Wieland um die Wissenschaft ging, um eine methodisch-sachlich konsequente, vorurteilsfreie Quelleninterpretation, ist das von Konstantin Wieland vermittelte Bild vom Widerspruch geprägt – von dem Willen, sich nicht mit der Kluft zwischen Moderne und Christentum abzufinden. Selbst vom Glauben zuinnerst angerührt, wollte er diesen dem modernen Menschen wieder nahebringen und nahm dafür auch »Widersprüchlichkeiten« in seiner Positionierung in Kauf. Die Realisierung dieser Ziele führte beide Brüder zur Abkehr vom neuscholastischen Mainstream und dessen Engführung der Theologie, weshalb ihre Publikationen als Beiträge zu einer modernen Theologie gelten dürfen und ihren Zeitgenossen de facto gegolten haben, wie die kritische Rezeption der Schriften demonstriert. Obgleich die Wieland'schen Bemühungen, sich mit ihren Neuansätzen auf dogmatisch gesichertem Terrain zu bewegen, nicht ausreichend gewürdigt wurden – sei es in der Kontroverse Wieland/Dorsch, sei es im Rottenburger Präventivzensurverfahren zur »Heilstat Christi« –, begegnet der offene Vorwurf der Häresie oder des Modernismus in der deutschen Diskussion zu diesem Zeitpunkt nur selten und blieben die Wielands unbehelligt von disziplinarischen Maßnahmen.

II. Verboten oder nicht? Die Schriften der Brüder Wieland und die römische Buchzensur 1909–1911

1. Franz Wieland und die Indexkongregation

Bereits im Sommer 1909, als die Kontroverse zwischen Franz Wieland und Emil Dorsch – mit der Publikation der ersten umfassenderen Replik Wielands im Jahr 1908 und der frisch erschienenen monumentalen Entgegnung des Jesuitenpaters – ihrem Höhepunkt

55 Vgl. WEISS, Modernismus in Deutschland (wie Anm. 3), 427f. Vgl. auch Alfons STEINMANN, Hat Jesus geirrt? (Rezension), in: Theologische Revue 17, 1911, 510: *Der Lösungsversuch des Verf. ist hervorgegangen aus dem berechtigten und löblichen Bestreben, sich selber über Jesus, seine Irrtumslosigkeit oder seine Irrtumsfähigkeit klar zu werden. So gut das an sich ist, so muß doch vor der Meinung gewart werden, als seien Probleme, an denen sich bislang die gesamte Theologie abgequält hat, im Handumdrehen zu lösen.*

56 WEISS, Modernismus in Deutschland (wie Anm. 3), 428.

57 Vgl. WIELAND, Heilstat (wie Anm. 37), 38.

entgegensteuerte, wurde die Kongregation für den Index⁵⁸ aufmerksam auf den älteren Wieland-Bruder. So notierte der Sekretär der Kongregation, Pater Thomas Esser OP (1850–1926), am 4. Juli 1909 in sein zur Dokumentation der Kongregationsabläufe geführtes Diarium: »Weil auch in Deutschland⁵⁹ ein Buch über die hl. Eucharistie [Wielands »Mensa und Confessio«] herausgekommen ist, das Kontroversen und Skandale hervorrief, beauftragte der Pater Sekretär den nämlichen Pater Bund, dass er die über diesen Gegenstand veröffentlichten Bücher kaufe und über sie ein Votum verfasse«⁶⁰. Schon die hier skizzierte Verfahrenseröffnung ist als ungewöhnlich einzustufen, da Esser zwar die inhaltliche Motivierung des Vorgehens gegen Franz Wieland festhält, ohne aber auf eine Denunziation zu verweisen, die einem Verfahren vor der Indexkongregation zumeist voranging⁶¹. Da ihm die Tatsache einer Denunziation kaum entfallen sein dürfte, wenn dem Indexsekretär die Begründung einer Behandlung der Kontroverse im Gedächtnis geblieben ist, und da er sich zudem als Kenner und genauer Beobachter der deutschen Theologie erwies⁶², darf man in ihm den Initiator des Verfahrens sehen. Jemandem, der wie Esser ein Auge auf die theologische Diskussion in Deutschland hatte, konnte die Kontroverse Wieland/Dorsch aufgrund ihrer Beachtung in der wissenschaftlichen Presse nicht verborgen bleiben. So wundert es nicht, wenn er die »Kontroversen und Skandale« hervorrufende Schrift Wielands zum Auslöser für eine Untersuchung seitens der Indexkongregation nimmt. Unerwartet erscheint hingegen der Auftrag an den Konsultor Pater Jacques Bund SSCC (1853–1913), sich neben den Wieland'schen Schriften »Mensa und Confessio« sowie »Mensa und Confessio und Pater Emil Dorsch« auch die Dorsch'sche Replik »Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt« *pro voto* zu beschaffen. Wollte Esser durch die Berücksichtigung beider Seiten ein faires und

58 Zum Verfahren der römischen Buchzensur zu Beginn des 20. Jahrhunderts vgl. u.a. die Konstitution *Sollicita ac provida* Benedikts XIV. vom 9. Juli 1753, von der 2007 eine von Hubert Wolf und Bernward Schmidt, Münster, bearbeitete kritische Edition erscheinen soll. Vorläufig zur Konstitution Hans PAARHAMMER, »Sollicita ac provida«. Neuordnung von Lehrbeanstandung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, in: Ministerium Iustitiae. FS für Heribert Heinemann, hg. v. André GABRIELS u. Heinrich J. F. REINHARDT, Essen 1985, 343–361; die bereits genannte Konstitution *Officiorum ac munerum* Leos XIII. sowie Hubert WOLF, Einleitung 1814–1917 (Römische Inquisition und Indexkongregation Grundlagenforschung: 1814–1917), Paderborn u.a. 2005, 32–38. – Claus ARNOLD, Der Beginn des Falles Turmel vor der Indexkongregation (1900/01). Mit Seitenblicken auf Alfred Loisy und einem Gutachten von Laurentius Janssens, in: Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS für Herman H. Schwedt hg. v. Peter WALTER u. Hermann-Josef REUDENBACH (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 10), Frankfurt a.M. 2000, 83–104. – DERS., Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrisis (1893–1903), in: RQ 96, 2001, 290–324.

59 Der durch das Wort »auch« artikulierte Vergleich dürfte sich auf den vorangehenden Diariumseintrag vom 1. Juli beziehen, der von den Schriften des Franzosen Pierre Batiffol handelt, die ebenfalls die Eucharistie zum Gegenstand haben. Vgl. Diariumseintrag vom 1. Juli 1909. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Index Diari 23, 1908–1914, 72f.

60 Diariumseintrag vom 4. Juli 1909. Ebd., 73: *Cum etiam in Germania liber de ss. Eucharistia prodierit, qui controversias et scandala creavit, P. Secr[etar]ius eidem Rev[erendissi]mo P. Bund commisit, ut libros de hac re publicatos emat et de eis votum conscribat.*

61 Vgl. WOLF, Einleitung (wie Anm. 58), 34f.

62 Vgl. etwa in der Diskussion um die unter dem Pseudonym Clericus Germanicus erschienene Schrift »Der Modernisteneid«; dazu die private Korrespondenz zwischen Pater Esser und Nuntius Frühwirth im Januar 1911. ASV, ANM 280, Fasz. 11, Bl. 148r–151r, 161r–162r, oder auch Essers Rolle im Gewerkschaftsstreit. Vgl. dazu Otto WEISS, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden: zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998, 183–186 u.ö.

theologisch zumindest äußerlich unvoreingenommenes Verfahren ermöglichen, das den Raum offen ließ, auch in der von dogmatischen Kreisen zumeist gelobten Abhandlung Dorschs Irrtümer zu finden? Sollte auf diese Weise die in Deutschland geführte Kontroverse als solche in den Blick genommen und die über den zentralen Glaubensinhalt »Eucharistie« angestoßene Diskussion durch eine römische Entscheidung beendet werden? Oder war die Abhandlung Dorschs in das Verfahren aufgenommen worden, um die als Gegenschrift konzipierte zweite Wieland-Schrift in ihrem Kontextbezug besser verstehen und vielleicht sogar widerlegen zu können?⁶³

Aufschluss hierüber liefert die Reaktion des Indexsekretärs, als Bund am 24. August 1910 sein Gutachten einreichte und in diesem die dritte Schrift Wielands »Der vorirenäische Opferbegriff«, die – im Juli 1909 abgeschlossen⁶⁴ – kurz nach der Beauftragung des Konsultors erschienen war, anstelle der Dorsch'schen Schrift behandelte. Denn obwohl sich im Diarium keine Notiz findet, die eine Revision des Auftrages respektive eine Übergabe des »vorirenäischen Opferbegriffs« an Bund belegt oder das Außenvorlassen der Monographie Dorschs begründet, ist weder ein Erstaunen noch eine Verärgerung Essers ob des modifizierten Prüfungsgegenstandes festzustellen, die sich bei seinem Stil der Diariumsführung durchaus in diesem hätte niederschlagen können. Der Eintrag des Dominikaners erweckt vielmehr den Eindruck, er habe nichts anderes als ein Votum zu den drei Wieland-Schriften erwartet⁶⁵. Dass die Nichtbegutachtung des Dorsch'schen »Opfercharakters« folglich als offiziell gebilligt zu werten ist, lässt vermuten, die Schrift habe im Verfahren letztlich als dogmatisches Instrumentarium zur Widerlegung Wielands fungiert. An ihrer statt die soeben publizierte dritte Kontroversschrift Wielands im Gutachten zu berücksichtigen, war naheliegend und dürfte zu einem besseren Verständnis des Wieland'schen Ansatzes beigetragen haben, da sie als dessen Präzisierung galt und von Wieland selbst als Nachweis seiner Rechtgläubigkeit angesehen wurde⁶⁶.

Die Auffälligkeiten zu Beginn des Verfahrens, zum einen dass die Kongregation für den Index aus sich heraus aktiv geworden sein dürfte und zum anderen dass im Rahmen einer Beschäftigung mit der deutschen Eucharistiekontroverse die Wieland'sche Position als die zu prüfende ermittelt worden war, gaben dem Verfahren, bevor es auf Basis des Gutachtens zur eigentlichen Beratung über die Schriften kam, bereits eine gewisse Zielgerichtetheit.

Als die Causa Wieland am 22. Dezember 1910 in der Versammlung der Konsultoren, der Congregatio Praeparatoria, die den Kardinälen der Kongregation zu jedem Fall eine Beschlussvorlage mit empfehlendem Charakter unterbreitete⁶⁷, verhandelt wurde, sprachen sich die anwesenden Konsultoren einstimmig für ein Verbot der Schriften aus⁶⁸. Im

63 Diese Vermutung wird durch die Annahme Essers gestützt, die Monographie von Dorsch sei vor der zweiten Wieland-Schrift – nämlich 1907 in Freiburg und nicht 1909 in Innsbruck – erschienen. Vgl. Diariumseintrag vom 4. Juli 1909. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 73. Da Dorsch mit seiner Abhandlung ausdrücklich auf »Mensa und Confessio und Pater Emil Dorsch« reagiert (vgl. DORSCH, Opfercharakter [wie Anm. 26], 1), ist die Annahme des Indexsekretärs als falsch zurückzuweisen.

64 Vgl. WIELAND, Opferbegriff (wie Anm. 26), XII.

65 Diariumseintrag vom 24. August 1910. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 112: *Rev[erendissi]mus P. Bund votum de opusculis D[omin]i Wieland absolvit.*

66 Vgl. WIELAND, Opferbegriff (wie Anm. 26), XI.

67 Vgl. WOLF, Einleitung (wie Anm. 58), 36.

68 Vgl. Diariumseintrag vom 22./23. Dezember 1910. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 121: *Omnes steterunt in voto: opuscula esse prohibenda.* Bei den unter dem Vorsitz des Indexsekretärs tagenden Konsultoren handelte es sich um Francesco Alessandrini OP (1857–1914), Jacques Bund, Enrico

Unterschied zu manch anderer in dieser Sitzung verhandelten Schrift – etwa zum Manuskript der vierten Auflage des Werks »L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation« von Pierre Batiffol – dokumentierte der Indexsekretär keine inhaltliche Diskussion des Wieland'schen Ansatzes: Allen Konsultoren schien angesichts des erstellten Gutachtens eine Indizierung der Schriften opportun zu sein. Schließlich sensibilisierte Bund bereits zu Beginn des Votums seine Kollegen im Konsultorenamt für die mit der Wieland'schen Theorie einer Entwicklung des Opferbegriffes verbundenen Gefahr⁶⁹ und gab auf diese Weise einen präjudizierenden Blickwinkel auf die Studien Wielands vor, den auch der Gesamtduktus des Gutachtens weiter forcierte. So hatte die für die Gutachtenschreibung typische Zusammenfassung der zu prüfenden Schriften in Propositionen⁷⁰ vor allem aufweisenden Charakter: Indem der Konsultor die historische Argumentation Wielands auf Einzelaussagen verkürzte, erweckte er den Anschein, Wieland selbst habe unumstößliche Propositionen im Sinn der dogmatischen Methode aufstellen wollen. So wird weder deutlich, dass Wielands Ergebnisse letztlich einer genauen, denkbare Alternativmodelle berücksichtigenden Untersuchung der einschlägigen Kirchenvätertexte erwachsen, noch kann diese Art der Darstellung den Geltungsanspruch der Wieland'schen Überlegungen widergeben: Als Resultate einer historisch-kritischen Quellenanalyse können sie, so sah es Wieland selbst, ein letztes hypothetisches Moment niemals ablegen – ganz gleich, wie überzeugend ihre Begründung ist –, weil die Möglichkeit einer Widerlegung aufgrund neuer Befunde grundsätzlich offen gehalten werden müsse⁷¹. Da Bund das historisch-kritische Vorgehen Wielands völlig fremd, wenn nicht gar suspekt war⁷², kam er zu einem negativen Urteil: Der Verfasser bemühe sich vergeblich um den Nachweis seiner Übereinstimmung mit dem Dogma, da sein System in vielen Punkten von der Lehre des Tridentinums abweiche⁷³. Über diesen Widerspruch zur kirchlichen Lehre hinaus begünstige der Wieland'sche Ansatz eine Dogmenentwicklung und schmecke daher nach Modernismus, was Bund durch einen Verweis auf die Enzyklika *Pascendi* untermauert⁷⁴. Entsprechend lautete sein Gesamturteil: Die These Wielands sei falsch; sie widerspreche der Lehre des Tridentinums bezüglich des Messopfers, sie schmecke nach der »Häresie der Reformatoren« und sei dem Modernismus günstig, weshalb die Schriften »*absolut* verboten werden müssen«⁷⁵.

Buonpensiere OP (1853–1929), Serafino Cimino OFM (1875–1928), Gioacchino Corrado OMD (1835–1925), Michele De Maria SJ (1836–1913), Isidoro Donzella OSBCass (1845–1931), Alphonse Eschbach CSSp (1839–1923), Enrico Gismondi SJ (1850–1912), Laurentius Janssens OSB (1855–1925), Pie de Langogne OFMCap (1850–1914), Arcangelo Lolli CRLat (1857–1922), Giuseppe Maria da Monterotondo OFMCap (1869–1942) und Francesco Zanotto (1839–1929) sowie um den Magister Sacri Palatii Alberto Lepidi OP (1838–1925), der qua Amt Mitglied des Konsults war.

69 Vgl. Gutachten von Jacques Bund o.D. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Index Protocolli 140, 1910–1911, Nr. 137, 1f.

70 Vgl. zu diesem Typus ARNOLD, Indexkongregation (wie Anm. 58), 305, 310.

71 Vgl. WIELAND, Modernisteneid (wie Anm. 33), 3. – WIELAND, Die Schrift Mensa und Confessio (wie Anm. 26), 32.

72 Vgl. Gutachten. Index Protocolli 140 (wie Anm. 69), Nr. 137, 25: *Res ardua videtur, quia sub aspectu Theologis non assueto, sed novo, exhibetur notio sacrificii eucharistici.*

73 Vgl. ebd.: *Conatus inutiles! Systema Wielandi a doctrina Tridentini in plurimis deflectit.*

74 Ebd., 28: *Systema Wielandi evolutioni essentiali dogmatis favet, adeoque modernismum sapit. [...] Nonne tali evolutioni, causatae per ideas praeconceptas circa sacrificia, quam in Ecclesiam introduxissent, populi neo-conversi, propositio a Pio PP. X in Encyclica Pascendi damnata convenit.* Hervorhebung im Text.

75 Ebd., 29: *Thesis Wielandi est falsa; doctrinae a Concilio Trid. circa sacrificium Missae sanctitae adversatur; haeresim Reformatorum sapit et modernismo favet. [...] Tre libri itaque sunt absolute*

Dieses Votum überzeugte die Konsultoren nicht nur, sondern dürfte einige von ihnen zu weiteren Forderungen animiert haben, die den Kompetenzbereich der Indexkongregation überschritten. So wurde vorgeschlagen, die »Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München«, die Reihe, in der die Wieland-Schriften erschienen waren, der bischöflichen Präventivzensur zu unterstellen⁷⁶. Nach Ansicht einiger Konsultoren wären die Werke Wielands wohl nicht veröffentlicht worden, wenn ein Ersuchen um das Imprimatur notwendig gewesen wäre, da sie die kirchliche Druckerlaubnis wohl kaum erhalten hätten. Ferner wurde durch den Wunsch, Wieland möge aus seinem Amt des Subdirektors entfernt werden⁷⁷, die Sorge artikuliert, ein Ausbilder, der solche Ansichten vertritt, könne die Alumnen gefährden. Dass solche Personalfragen in keiner Weise in die Kompetenz der Kongregation für den Index fielen, führt die Härte des Urteils der Congregatio Praeparatoria über die Causa Wieland vor Augen und wird noch genauer in den Blick zu nehmen sein.

Als sich am 2. Januar 1911 die Kardinäle in der Congregatio Generalis, der eigentlichen Kongregation⁷⁸, zusammenfanden, wies der im Fall Wieland referierende Kardinal Della Volpe insbesondere auf die mit der Lehre einer Dogmenentwicklung einhergehende Gefahr hin, plädierte – wie die Konsultoren – für das Verbot der Schriften und regte ebenfalls an, dass der Bischof Wieland aus seinem Amt entferne, falls dieser nicht von selbst zurücktrete⁷⁹. Während die Indizierung der Schriften in keiner Weise zur Debatte stand, diskutierten die Kongregationsmitglieder allerdings, ob es dem Dikasterium zustehe, einem Bischof Anweisungen zur Amtsenthebung eines seiner Kleriker zu machen. Da die Meinungen in diesem Punkt von einer Übergabe der Angelegenheit an die für die Disziplin des Klerus' zuständige Konsistorialkongregation bis zu der Ansicht reichten, die Sache auf sich beruhen zu lassen, weil sie sich von selbst regeln würde, wurde keine Entscheidung getroffen⁸⁰. Der Papst, dem das letzte Urteil zustand und durch dessen Anerkennung die Beschlüsse erst Rechtsverbindlichkeit erlangten⁸¹, bestätigte sämtliche Beschlüsse und ordnete die Publikation des Verurteilungsdekretes an⁸².

Der einseitige Zugang zur historischen Studie Wielands, der wiederholte Rekurs auf den Modernismus in der Urteilsfindung und das unisono gefällte Urteil selbst spiegeln in gewisser Weise eine generelle Radikalisierung des Standpunktes der Congregatio In-

prohibendi [...]. Hervorhebung im Text.

76 Vgl. Diariumseintrag vom 22./23. Dezember 1910. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 121f.

77 Ebd., 122: *Nonnulli etiam auctorem (Wieland) ab officio vicerectoris Seminarii removeri desiderant.*

78 Vgl. WOLF, Einleitung (wie Anm. 58), 36f. Folgende Kardinäle waren anwesend: Francesco di Paolo Kard. Cassetta (1841–1919), Francesco Salesio Kard. Della Volpe (1844–1916), Casimiro Kard. Gennari (1839–1914), Benedetto Kard. Lorenzelli (1853–1915), Sebastiano Kard. Martinelli OSA (1848–1918) und José Calasanzio Kard. Vives y Tutó (1854–1913). Der Präfekt der Indexkongregation, Francesco Kard. Segna (1836–1911), fehlte wegen schwerer Krankheit. Vgl. Diariumseintrag vom 2. Januar 1911. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 126.

79 Diariumseintrag vom 2. Januar 1911. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 126: *E[minentissimi]mus Card. Della Volpe perquam egregie de his opusculis retulit, eorum errores indicavit et periculum ostendit, quod sub doctrina de mutato et evoluto dogmate latet. Opuscula omnino proscribenda esse censuit, atque auctorem a munere, quod in Seminario Clericorum obtinet, ab Ordinario removendum esse, si ipse sponte non abscedat.*

80 Vgl. ebd., 126f.

81 Vgl. WOLF, Einleitung (wie Anm. 58), 37.

82 Vgl. Diariumseintrag vom 3. Januar 1911. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 128.

dicis, die in Parallele zur Zuspitzung der Modernismuskrise gesetzt werden kann⁸³. Während sich in der langen Diskussion der Indexkongregation (und des Sanctum Officium) über die historisch-kritische Exegese Alfred Loisy (1857–1940) und über den dogmengeschichtlichen Ansatz Joseph Turmels (1859–1943) zunächst keine streng einheitliche Position gegenüber den modernen Methoden ausmachen lässt, wurde eine erste Etappe des Antimodernismus eingeleitet, als die Werke Loisy im Dezember 1903 durch das Sanctum Officium verboten wurden. Sie führte zur »antimodernistischen Offensive von ›Lamentabili‹, ›Pascendi‹ und ›Sacrorum Antistitum‹, [die] leistete, was im Jahr 1901 noch nicht gegeben war: eine Definition des ›Modernismus‹ als System, eine dogmatische Basis, die weitreichendsten Gegenmaßnahmen rechtfertigte«⁸⁴. Vor diesem Hintergrund konnte es in den Jahren 1909 bis 1911 zur Indizierung Turmels kommen und konnte es auch im zeitgleich laufenden Verfahren gegen die Schriften Franz Wielands nur ein geschlossenes Vorgehen geben. In diese antimodernistische Kernphase sind auch die skizzierten Besonderheiten des Prozessverlaufes, die Eigeninitiative des Indexsekretärs in der Verfahrenseröffnung wie die Debatte um die Amtsenthebung Wielands, zu verorten⁸⁵: In der Hochphase der Modernismuskontroverse, genauer wenige Wochen nach der Leistung des Antimodernisteneides durch die Mitglieder der Indexkongregation⁸⁶, mussten der Wieland'sche Rekurs auf die historisch-kritische Methode wie auf die Idee der Dogmenentwicklung – beides Ansätze, denen in der Eidesleistung unter Gefahr des Meineides »abgeschworen« werden musste⁸⁷ –, ebenso wie die für neuscholastisch-dogmatische Kreise eindeutige Nähe zum Protestantismus und die damit einhergehende Unvereinbarkeit mit dem Tridentinum als modernistische Lehre verstanden und verurteilt werden. Als Franz Wieland, dessen Eidverweigerung zeitlich parallel zur Promulgation des Verbotes durchsickerte, der Aufforderung des Bischofs sich innerhalb von 14 Tagen der Indizierung zu unterwerfen nicht nachkam⁸⁸, bestätigte sich in den Augen vieler diese Interpretation der Kongregation.

2. Konstantin Wieland und die Indexkongregation

Während Sekretär Esser die Indizierung der Schriften von Franz Wieland als »providentiell« bezeichnete⁸⁹, als ihm dessen Eidverweigerung bekannt wurde, und so konstatierte, dass die sich in den Schriften des älteren Wieland lange abzeichnenden mo-

83 Vgl. zu Folgendem ARNOLD, Indexkongregation (wie Anm. 58). – ARNOLD, Beginn (wie Anm. 58).

84 ARNOLD, Beginn (wie Anm. 58), 98.

85 Vgl. dazu auch III. in diesem Aufsatz.

86 Vgl. u.a. Diariumseintrag vom 30. November 1910. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 118.

87 Vgl. Sacrorum Antistitum Kap. 1 § 4, Kap. 2 v.a. § 2 und 3, zit. nach: BESSMER, Philosophie (wie Anm. 5), 548, 555, 570f., 586.

88 Vgl. Bischof von Lingg an Nuntius Frühwirth vom 17. Januar 1911. ANM 271 (wie Anm. 2), Bl. 62r–63v, hier 62r. Zur Begründung der Wieland'schen Weigerung vgl. Dr. Wielands Erklärung gegenüber dem Index, in: Neues Jahrhundert 3, 1911, 71: *Er verweigerte die Unterwerfung mit der Begründung, dass er sich keines Verstosses gegen ein Dogma bewusst sei. Solange die katholische Theologie selbst keine befriedigende Erklärung der Messe geben könne, wie jedes beliebige Lehrbuch der Dogmatik zeige, vermöge er nicht einzusehen, warum seine Theorie nicht ebensoviel Berechtigung haben solle, wie die 12 bis 13 übrigen. Da er zudem von der Richtigkeit seiner Theorie völlig überzeugt sei, könne er, ohne unwahrhaftig zu sein, niemals bekennen, dass er ihre Zensurierung für berechtigt und gerecht halte.*

89 Sekretär Esser an Nuntius Frühwirth vom 17. Januar 1911. ANM 280 (wie Anm. 62), Bl. 148r–149v, hier 148v.

dernistischen Tendenzen nun nicht mehr von der Hand zu weisen seien, war die Situation völlig anders, als die römische Kurie erstmalig auf eine Publikation des jüngsten Wieland-Bruders aufmerksam gemacht wurde: Denn nicht nur die Eidverweigerung Konstantin Wielands war lange bekannt, sondern er war auch durch besonders scharfe Proteste gegen die Eidesforderung aufgefallen. Als schließlich am 21. Januar 1911 eine erste Besprechung seiner Abhandlung »Eine deutsche Abrechnung mit Rom. Protest gegen den päpstlichen Modernisteneid« in den Münchner Neuesten Nachrichten erschien und die Schrift als *von streng katholisch-gläubigem Standpunkt aus* verfasste Rechtfertigung der Eidverweigerung und als *bittere und sarkastische Kritik* an der neuscholastischen Engführung der Dogmatik feierte⁹⁰, war die Aufmerksamkeit des Augsburger Bischofs bereits geschärft: So kündigte er dem Münchner Nuntius eine Prüfung der Schrift an und hoffte, Wieland aufgrund der Broschüre exkommunizieren und damit ein klares Signal gegen dessen Proteste setzen zu können⁹¹. Tatsächlich bestätigte sich diese Vermutung für von Lingg, als er die Protestschrift eine Woche später in den Händen hielt; denn Wieland ging in dieser Abhandlung weit über das kritische Potential seiner ersten Schrift hinaus: So zog er bereits im Vorwort sämtliche Register und diffamierte den Eideshandel *als ein Produkt und ein[en] Beweis der Todesangst, welche die römische Kurie befallen hat, [da diese] die altersgrauen Säulen ihrer Weltmacht wanken [siehe und hoffe,] durch drakonische Maßnahmen den Zusammenbruch des mittelalterlichen Kirchengebäudes aufhalten zu können*⁹². *Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, so führt Wieland nachfolgend aus, wird zur inhaltslosen Phrase. All das finstere Gefolge, welches die Vermenschlichung einer göttlichen Institution nach sich zieht: Gewissenszwang, Verketzerung, Verfolgung, Unterdrückung wahren, aufrichtigen Forschens lastet auf der gläubigen Jüngerschaft. Man darf nur das finden, was das angemäste, für kirchliche Lehre ausgegebene Schulsystem rechtfertigt*⁹³. Vor dem Hintergrund dieser *Anmaßung* arbeitet er heraus, dass im Unterschied zur Verabsolutierung der Neuscholastik nur die streng apostolische Tradition, zu deren Bewahrung das kirchliche Lehramt den Beistand des Heiligen Geistes erhalten habe, als Glaubensquelle anerkannt werden dürfe. Rom habe verschwiegen, wie eng gesteckt die Grenzen der päpstlichen Unfehlbarkeit, des Kennzeichens für den Beistand des Geistes, eigentlich seien und habe – insbesondere in der Eidesforderung – die Infallibilität im eigenen Interesse zu übertreiben versucht⁹⁴. Die Beobachtung, dass in vielen von Rom gebilligten Lehrentwicklungen, sei es beim Zölibatszwang, sei es bei der Heiligenverehrung oder bei der Unterwerfung der Laien unter einen herrschsüchtigen Klerus, *Theologen- und Nonnenweisheit für Gotteswort* ausgegeben werde⁹⁵, führt den Verfasser zu einer finalen Abrechnung mit Rom: Jene Theologen, die die Lehre von ihrer Verfälschung durch Menschensatzung zu befreien sowie für den modernen Menschen wieder annehmbar zu machen bestrebt sind, als *verwegene Neuerer* zu bezeichnen und Beifall zu klatschen, wenn sie *zwischen die Räder der heili-*

90 Eine deutsche Abrechnung mit Rom (Rezension), in: Münchner Neueste Nachrichten Jg. 64, 21. Januar 1911, 1.

91 Vgl. Bischof von Lingg an Nuntius Frühwirth vom 22. Januar 1911. ANM 271 (wie Anm. 2), Bl. 65r–66v hier 65r: *Ich werde die Broschüre mir verschaffen, und den Verfasser wegen dieser Haltung nach kurzem Prozesse exkommunizieren, vorausgesetzt, daß die Broschüre genügendes Material hierfür bietet, was nach den »N[eu]sten N[ach]richten« nicht zu bezweifeln ist.*

92 Konstantin WIELAND, Eine deutsche Abrechnung mit Rom. Protest gegen den päpstlichen Modernisteneid, München ²1911, XIIIff.

93 Ebd., 3.

94 Vgl. ebd., 38f., 43.

95 Vgl. ebd., 42–54, Zitat 45.

gen *Inquisition* geraten, diene nicht dem Schutz des Katholizismus, sondern führe ihn vielmehr immer tiefer in die Krise⁹⁶. Aufgrund der Wieland'schen Absicht, die römische Amtskirche in einem kämpferischen, anklagenden und bisweilen hetzenden Stil des Missbrauchs wie der Vergiftung des Glaubens zu überführen und in dezidiertem Widerspruch zu ihr und ihren antimodernistischen Maßnahmen zu treten, und aufgrund des durchschlagenden Erfolges der Schrift – die erste Auflage war sofort vergriffen⁹⁷ –, nimmt es nicht wunder, dass von Lingg seinen Diözesankleriker wie angekündigt der von selbst eintretenden, dem Papst reservierten Exkommunikation verfallen erklärte und dessen Abhandlung dem Sanctum Officium denunzieren wollte⁹⁸. Doch nicht nur der Ordinarius, sondern auch der Münchner Nuntius forderte Taten, nachdem er das Vorwort und einige Seiten der »Abrechnung« gelesen hatte und diese irrtumslos »als eine der schlimmsten bisher in Deutschland publizierten« Schriften qualifizieren zu können glaubte. Daher regte er beim Kardinalstaatssekretär Rafael Merry del Val (1865–1930) an, die Schrift »schnellstmöglichst auf den Index zu setzen« und den Verfasser – trotz der wahrscheinlichen Exkommunikation durch den Augsburger Bischof – direkt durch den Heiligen Stuhl zu exkommunizieren⁹⁹, wovon sich Frühwirth eine besondere Außenwirkung versprochen haben dürfte. Nachdem der Nuntius seine Aufforderung zu einem die Möglichkeiten der kirchlichen Strafgewalt voll ausschöpfenden römischen Vorgehen um die Übergabe der ohne Imprimatur erschienen Schriften »Hat Jesus geirrt?« und »Die Heilstat Christi« ergänzt hatte, damit alle Publikationen des jüngeren Wieland für das Verfahren vorlägen¹⁰⁰, war abzuwarten, wie sich die Causa Wieland in Rom entwickeln würde. Da eine Denunziation diesen Stils durch einen päpstlichen Delegaten nicht unbeachtet bleiben konnte, übergab der Kardinalstaatssekretär die Angelegenheit an das Sanctum Officium, welches wiederum die Schriften Konstantin Wielands an die Kongregation für den Index weiterleitete¹⁰¹.

Vor dem Hintergrund, dass Nuntius Frühwirth trotz seines Wissens um das bischöfliche Einschreiten gegen die »Abrechnung« und ihren Verfasser eine umfassende römische Stellungnahme forcierte, muss das Vorgehen der Indexkongregation allerdings ernüchternd erscheinen: Denn da Konstantin Wieland nach seiner Eidverweigerung bereits seines Amtes enthoben und aufgrund der Häresie in der »Abrechnung« als der Exkommunikation verfallen erklärt worden sei, war der über die Verfahrenseröffnung entscheidende Congressus¹⁰² nicht der Ansicht, »dass in Bezug auf diese Schriften weiteres

96 Vgl. ebd., 66f.

97 Vgl. WOLFGANG [Pseudonym], Möchten wir doch die Kirche nicht verlieren, in: Neues Jahrhundert 3, 1911, 66.

98 Bischof von Lingg an Nuntius Frühwirth vom 28. Januar 1911. ANM 271 (wie Anm. 2), Bl. 74r–75v, hier 74r.

99 Minute eines Schreibens von Nuntius Frühwirth an Kardinalstaatssekretär Merry del Val vom 28. Januar 1911. Ebd., Bl. 73 hier 73v: [...] *uno dei peggiori [opuscoli] pubblicati finora qui in Germania. Io sarei di subordinato parere che tale opuscolo fosse al più presto messo all'indice, e che l'autore, il quale con ogni probabilità sarà excommunicato dal Vescovo, venga direttamente excommunicato dalla Santa Sede.*

100 Vgl. Nuntius Frühwirth an Kardinalstaatssekretär Merry del Val vom 1. Februar 1911. ASV, Segretaria di Stato epoca moderna, 1911 Rubrica 255, Fasz. 4, Bl. 160r.

101 Vgl. Minute eines Schreibens von Kardinalstaatssekretär Merry del Val an Kardinal Rampolla vom 31. Januar 1911. Ebd., Bl. 155r–156v; Diariumseintrag vom 14. Januar 1911. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 133. Obwohl eine Zusammenschau der Dokumente beider Kongregationen zeigt, dass der Sekretär der Indexkongregation diesen Eintrag falsch datiert hat, konnte die Notiz als inhaltlich korrekt nachgewiesen werden.

102 Vgl. zu diesem Gremium § 8 der Konstitution *Sollicita ac provida*, zit. nach: PAARHAMMER,

unternommen werden müsse¹⁰³. Dieses Vorgehen, mit dem die Kongregation trotz der vehementen Indizierungsforderungen durch Nuntius Frühwirth von einem Verbot ab sah, ist insbesondere vor dem Hintergrund, dass der Wieland'schen Replik auf den Antimodernisteneid ähnliche Schriften indiziert wurden¹⁰⁴, durchaus bemerkenswert und soll nun genauer in den Blick genommen werden.

III. *Schwere Übel verlangen immer energische Mittel.*¹⁰⁵ Zur Rolle der römischen Buchzensur im Antimodernismus am Beispiel der Brüder Wieland

Fügt man die Geschehnisse im Vorfeld der Konflikte zwischen den Brüdern Wieland und der Indexkongregation und die kongregationsinternen Abläufe zu einem Gesamtbild zusammen, so fallen gewisse Diskrepanzen auf. Während bis weit in das Jahr 1910 hinein in der öffentlichen Wahrnehmung zwar gewisse Berührungspunkte zwischen den Wielands und dem Modernismus erkannt wurden, es aber letztlich keine offenen Modernismuskorrekturen gab, stellte sich die Wahrnehmung der Indexkongregation im 1909 begonnenen Prozess gegen die Studien Franz Wielands anders dar: In einem formal korrekten Verfahren kam es mit antimodernistischer Ausrichtung zu einem harten Durchgreifen gegenüber den nach Meinung der Kongregation »dem Modernismus günstigen« Schriften. Vor diesem Hintergrund hätte man gegen die Abhandlungen Konstantin Wielands, die nur wenige Wochen nach dem Urteil gegen Franz Wieland bei der Behörde eingingen, ein ähnlich konsequentes Vorgehen erwartet, vor allem weil sich die Affinitäten des jüngeren Wieland zum Modernismus durch Eidverweigerung und Protest sowie Suspendierung und Exkommunikation zu handfesten Indizien entwickelt hatten. Berücksichtigt man zudem den expliziten Auftrag von Pius X., dem Modernismus auch durch die Buchzensur den Kampf anzusagen¹⁰⁶, ist man zu fragen geneigt, ob die Indexkongregation hier überhaupt einer Logik folgte. Dass dies tatsächlich so war, wird ersichtlich, wenn man die Abhängigkeiten zwischen dem »Image« der Wielands und den Entscheidungen der Indexkongregation herausarbeitet.

Sollicita (wie Anm. 58), 349. Zur Bezeichnung dieses Gremiums, das gemäß der *Sollicita* aus dem Sekretär der Kongregation und zwei Konsultoren bestehen sollte, verwendete Sekretär Esser den Begriff *congressus*.

103 So in den von Sekretär Esser für den Präfekten Kardinal Della Volpe erstellten Notizen zur Papstaudienz am 23. Februar 1911. Index Protocolli 140 (wie Anm. 69), Nr. 205: *Non sembra dunque che si debba fare altro intorno a quegli opuscoli*. Vgl. auch den Diariumseintrag vom 14. Januar 1911. Index Diari 23 (wie Anm. 59), 133.

104 Vgl. die Indizierung folgender Schriften: Adolf TEN HOMPEL, Uditore Heiner und der Antimodernisteneid. Aphorismen und Eröffnungen zu Dr. Franz Heiners Schrift über die Maßregeln Pius X. unter Berücksichtigung einer brieflichen Äußerung Herman Schells (Grenzfragen 1), Münster 1910, verboten per Dekret der Indexkongregation vom 2. Januar 1911 und CLERICUS GERMANICUS [Pseudonym], Der Modernisteneid. Ein Appell an deutsche Priester, Augsburg 1910, verboten per Dekret der Indexkongregation vom 5. Juni 1911. Die entsprechenden Verbotsplakate finden sich in: Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation 1814–1917. Auf Basis von Vorarbeiten von Herman H. SCHWEDT bearbeitet von Judith SCHEPERS u. Dominik BURKARD, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation Grundlagenforschung I: 1814–1917), Paderborn u.a. 2005, 547–550, 553f.

105 BESSMER, Philosophie (wie Anm. 5), 520.

106 Vgl. Pascendi § 33, zit. nach: MICHELITSCH, Syllabus (wie Anm. 7), 343–345.

Der ältere Wieland, der mit seinem streng historisch-kritischen Vorgehen, mit seiner zumindest argumentativ überzeugend präsentierten Versicherung, sich mit seinen Studien innerhalb der *doctrina sana* zu bewegen, und mit der zumeist sachlichen wie elaborierten Vorstellung seines Ansatzes durchaus seriös und glaubwürdig in seiner Position als Subregens wirkte, passte perfekt in das antimodernistische »Jagdschema«: Denn die vom Modernismus drohenden Gefahren wurden für umso größer erachtet, je mehr die Modernisten sich Mühe gaben, jeden äußeren Bruch mit der Kirche zu meiden, ja geradezu in ihren Ämtern zu verharren, um die Gläubigen der katholischen Wahrheit abgespenstig zu machen¹⁰⁷. Vor allem die zentrale Position der Protektion des Klerikernachwuchses in der antimodernistischen Kampagne¹⁰⁸ und das Faktum, dass die Indekongregation darüber diskutierte, ob dem Augsburger Bischof eine Entfernung Wielands aus seinem Amt und damit aus der Priesterausbildung zu empfehlen sei, legen die Vermutung nahe, der Kongregation schien ein klares Einschreiten gegen die Schriften auch aufgrund ihres Verfassers notwendig zu sein. Man könnte gar die These aufstellen, dass mit der Indizierung seiner Studien auch ein klares Zeichen gegen Franz Wieland gesetzt, er als »Wolf im Schafspelz« entlarvt werden sollte: Gerade weil er zur Zeit des Verfahrens in der öffentlichen Wahrnehmung nicht als »Modernist« galt, durfte es aus Sicht der Indekongregation, auch abgesehen von den vorgestellten inhaltlichen Gründen für die Indizierung, nur ein geschlossenes Vorgehen gegen diesen bisher unentdeckten *Feind im eigenen Hause*¹⁰⁹ geben.

Dass die Kongregation ihre Funktion im Antimodernismus auch über eine solche Kennzeichnung von »Modernisten« definiert haben dürfte (auch wenn dies mit der Konstitution Benedikts XIV. zur Buchzensur *Sollicita ac provida* auf gespanntem Fuß stand, dergemäß es nur indirekt, nämlich mittels der Publikationen um einen Autor gehen sollte¹¹⁰), wird insbesondere auch an der seltsam anmutenden Ablehnung eines Verfahrens gegen die Schriften Konstantin Wielands deutlich. Auf ein Verfahren zu verzichten, obwohl zumindest die »Abrechnung« und wohl auch die »Heilstat Christi« den römischen Behörden, wenn auch anders, so doch gewiss nicht weniger modernistisch gegolten haben dürfte als die Studien des älteren Wieland, kann nur logisch erscheinen, wenn die in der Begründung für die Ablehnung genannte Eidverweigerung, Suspendierung und Exkommunikation als hinlängliche »Entlarvung« von Konstantin Wieland als »Modernist« interpretiert wurde. Ansonsten hätte die inhaltliche Kritik an den Schriften zusammen mit der Indizierungsforderung des Nuntius' und mit dem erfolgten Verbot vergleichbarer Schriften zumindest zu einer Indizierung der »Abrechnung« führen dürfen. Dass sich der jüngere Wieland für Viele obendrein selbst ins Abseits manövrierte durch seinen polemisch-emotionalen Widerspruch, der zu einer strikten Ablehnung sämtlicher Maßnahmen des päpstlichen Antimodernismus und zu einer Generalkritik an lehramtlich approbierten theologischen Traditionen führte, schien ein explizites Verbot tatsächlich in gewisser Weise überflüssig zu machen¹¹¹.

107 BESSMER, Philosophie (wie Anm. 5), 517.

108 Vgl. etwa im disziplinarischen Teil der Enzyklika *Pascendi* §§ 30–33, zit. nach: MICHELITSCH, Syllabus (wie Anm. 7), 339–345. Vgl. zudem HEINER, Maßregeln (wie Anm. 11), 55f.

109 *Pascendi* § 2, zit. nach: MICHELITSCH, Syllabus (wie Anm. 7), 287.

110 Vgl. *Sollicita ac provida* § 10, zit. nach: PAARHAMMER, *Sollicita* (wie Anm. 58), 350f.

111 Dies vielleicht auch deshalb, weil Wieland sich nach Ansicht der kirchlichen Obrigkeit so weit vom rechten Weg entfernt hatte, dass ihm durch weitere Maßregelungen ebensowenig beizukommen sei wie durch die bereits erfolgten. Vgl. Kardinalstaatssekretär Merry del Val an Nuntius Frühwirth vom 18. Februar 1911. ANM 271 (wie Anm. 2), Bl. 88r: *È veramente deplorabile la campagna che fa il suddetto Ecclesiastico [Konstantin Wieland], a danno specialmente della gio-*

Angesichts dieser Beobachtungen bleibt zu den Wielands und ihren hier untersuchten Publikationen erstens festzuhalten, dass die Schriften vor allem dem kirchlichen Lehramt zur Verortung der Brüder in das Koordinatensystem des Modernismus' dienten. Dies gilt in besonderer Weise für die Indizierung der Schriften von Franz Wieland, aber auch für Konstantin Wieland, dessen Exkommunikation auf seine in der »Abrechnung« vertretenen Positionen zurückzuführen ist. Zweitens wird deutlich, dass in der lehramtlichen Auseinandersetzung mit den Wielands ihre Kennzeichnung als »Modernisten« das vornehmliche Ziel gewesen sein dürfte, hinter welches die Bewertung der in den Schriften transportierten Inhalte zurücktreten konnte. Während bei Franz Wieland die Indizierung seiner Studien in der lehramtlichen Wahrnehmung auch diese Signalfunktion zu übernehmen hatte und sie – dafür spricht die Diskussion um seine Amtsenthebung – wohl tatsächlich übernahm, war sie im Fall des jüngeren Wieland durch seine Suspendierung in Folge der Eidverweigerung und durch seine Exkommunikation bereits ausgeführt worden und ließ eine Indizierung seiner Schriften – trotz ihres vielfach kritisierten Inhalts – nebensächlich erscheinen¹¹².

Alles in allem bestätigt der lehramtliche Umgang mit den ungleichen Brüdern Wieland allerdings das Bild, mit dem die Situation der Kirche in der Modernismuskrise als »Kessel unter Hochdruck« charakterisiert wird, »auf den Lehramt und Kurie durch Indizierung, Exkommunikation, Suspendierung, Ausgrenzung und andere Verfolgungsmaßnahmen den Deckel hielten«¹¹³.

ventù, contro la Santa Sede e contro le disposizioni della medesima. Non resta pertanto che raccomandare quell'infelice sacerdote alla divina misericordia, affinché lo illumini e lo richiami sulla retta via. An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass es im Mai 1912 zu einer erneuten Beschäftigung der Indexkongregation mit Konstantin Wieland kam, die von seiner Schrift »Das sechste Gebot und die Ehe. Ein offenes Wort an Eheleute, Eltern, Erzieher, Aerzte und Geistliche«, Augsburg 1912 ausgelöst worden war. Auf Bestreben der Kongregation kam es zu einem Verbot der aus Sicht katholischer Sexualmoral verderblichen Schrift durch den Bischof von Augsburg. Da diese Auseinandersetzung nicht im unmittelbaren Kontext der Diskussion um den Modernismus des jüngeren Wieland stattfand, bleibt sie hier unberücksichtigt. Genauer dazu in meinem Dissertationsprojekt.

112 Von dieser Einschätzung zum Fall Konstantin Wieland ausgehend wäre eine Untersuchung dazu lohnend, ob sich die Ansicht, die Eidverweigerung von Autoren und ihre disziplinarischen Folgen reichten aus, um Katholiken von der Lektüre ihrer Schriften abzuhalten, zu einem Handlungsschema der Indexkongregation entwickelte.

113 Hubert WOLF, Einleitung: (Anti-)Modernismus und II. Vatikanum, in: Antimodernismus (wie Anm. 7), 15–38, hier 34.

ROMAN JANSSEN

Enzklösterle – zwei verkümmerte Klostergründungen des 12. und 13. Jahrhunderts

Die Anfänge von Enzklösterle im Nordschwarzwald geben Rätsel auf. An der Existenz eines Klosters, wie ihn der Name anzeigt, besteht zwar kein Zweifel, aber alle konkreten Fragen: wann und durch wen es zur Gründung für welche Ordensleute kam und ob sich diese klösterliche Ansiedlung überhaupt über ihre Anfänge hinaus und wenn in welcher Weise hat entfalten können, das alles ist offen geblieben und teils mehr oder weniger un-scharf bis phantasievoll beantwortet worden¹. Dies soll Anlass sein, die in der Tat äußerst spärliche Überlieferung nochmals einer Prüfung zu unterziehen².

Die Annalen des Klosters Blaubeuren

Die erste Nennung ist in den Annalen des Klosters Blaubeuren überliefert, welche der nachmalige Abt Christian Tubingius 1521 abgeschlossen hat. Sie lautet³: *Christi nati anno millesimo centesimo quadragésimo quinto nonis Septembris dedicata est ecclesia in loco qui dicitur Enza in nigra sylva ab eo qui supra notato Hermanno Constantiensi episcopo in honore sanctorum Isicii, Laurentii, Georgii, Udalrici et Faustii.*

1 Beschreibung des Oberamtes Neuenbürg, hg. v. dem Königlichen statistisch-topographischen Bureau, Stuttgart 1860, 151f. – Das Königreich Württemberg. Eine Beschreibung nach Kreisen, Oberämtern und Gemeinden, hg. v. dem K[öniglichen] Statistischen Landesamt, Bd. 2: Schwarzwaldkreis, Stuttgart 1905, 266. – Friedrich LUTZ, Beiträge zur Siedlungsgeschichte des nördlichen Schwarzwaldes, in: Württembergische Jahrbücher 1936/37, 151ff., hier 164. – Hans Joachim KERN, Das Kirchspiel Altensteig. Ein Beitrag zur Geschichte der bäuerlichen Waldgenossenschaften (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 7), Stuttgart 1966, 138f. – Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands, Bd. VI: Baden-Württemberg, Stuttgart ²1980, 184. – Das Land Baden-Württemberg. Amtliche Beschreibung nach Kreisen und Gemeinden, hg. v. der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. V, Stuttgart 1976, 515. – Der Landkreis Calw, hg. v. Günter PFEIFFER (Heimat und Arbeit), Stuttgart 1979, 277. – Dietmar WAIDELICH, Zur Geschichte des Klosters von Enzklösterle, in: Der Landkreis Calw. Ein Jahrbuch 6, 1988, 45–55. – DERS., Die Geschichte Enzklösterles bis 1600, in: Das Heimatbuch Enzklösterle. Eine Schwarzwaldgemeinde 1145–2003, hg. v. der Gemeinde Enzklösterle, Enzklösterle 2003, 27ff.

2 Das Ergebnis ist vorab vom Verfasser publiziert in: Württ. Klosterbuch, 232f.

3 Christian TUBINGIUS, Burrensis Coenobii Annales. Die Chronik des Klosters Blaubeuren. Textherstellung und Versuch einer Erläuterung von Gertrud BRÖSAMLE, deutsche Übertragung von Bruno MAIER (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 3), Stuttgart 1966, 178: »Im Jahre 1145 nach Christi Geburt, am 5. September, wurde die Kirche am Enz genannten Ort im Schwarzwald von dem schon genannten Bischof Hermann von Konstanz zu Ehren der heiligen Isichius, Laurentius, Georg, Ulrich und Faustus geweiht.«

Die späte Tradition aus zweiter Hand, die zeitliche Diskrepanz zur erst 1323 einsetzenden urkundlichen Überlieferung und scheinbare inhaltliche Widersprüche zwischen beiden haben allgemein zu einer kritischen bis ablehnenden Einschätzung der Weihenotiz geführt und damit namentlich den Blick auf ihre Herkunft aus Blaubeuren verstellt⁴. Indes, betrachtet man die Mitteilung im Zusammenhang der Annalen genauer, so gibt es keinen Grund, daran zu zweifeln, dass Tubingius exakt auf eine Vorlage zurückgegriffen hat: Die Weihe dieser Kirche, die mit *ecclesia* nicht weiter qualifiziert ist, aber eben auch nicht mit einem *monasterium* in Verbindung gebracht wird, ist der einzige Eintrag zum Jahr 1145 und einer von insgesamt nur neun notierten Weihehandlungen, von denen die beiden ersten die Klosterkirche selbst 1124 und den dortigen Heiligkreuzaltar im folgenden Jahr sowie die beiden letzten die Kirche des zugehörigen Nonnenkonvents 1155 nebst derjenigen zu Hohenstein betreffen; dazwischen sind zu 1133 die Weihe der Kirche in Heuhof und zu 1142 – unmittelbar eingetragen vor der Kirche an der Enz – die der Kirchen in Egelsee und Treffenbuch eingetragen, die zudem als alter, jedoch abhanden gekommener Blaubeurener Besitz namhaft gemacht werden⁵. Zur Begründung vermerkt Tubingius ausdrücklich, dass er deren beider Weihe Nachrichten *ex vetustissimo inscripta breviario*, und zwar in einer Handschrift, die seines Erachtens bereits der erste Abt Azilo aus Hirsau mitgebracht hatte, exzerpiert habe, um anschließend die in der Vorlage nicht mitgeteilte ursprüngliche Beziehung zu Blaubeuren durch weitere historische Nachrichten bis hin zum zeitgenössischen Ondit zu untermauern⁶. Ohne Zweifel stammen alle bei ihm überlieferten Weihe[n] aus diesem Kurzverzeichnis, zumal sie gleichförmig nach klassischem Schema: Datum, Ort, Bischof, Series der Patrone, festgehalten sind. Dabei hatte Tubingius bei der Kirche *in loco Enza* offensichtlich keine konkrete Ortsvorstellung, da er die Formulierung der Vorlage und nicht die seit dem 15. Jahrhundert übliche Bezeichnung »Enzklösterle« verwandt hat. Von daher ist auch die Patrozinienfolge mit dem zumindest in dieser Funktion singulären Titularheiligen Isichius als ein weiterer Echtheitsbeweis zu bewerten⁷.

Aufgrund dieses Befundes kann nur der Schluss gezogen werden, dass die Kirche am Ort Enz in einer besonderen Beziehung zum Kloster Blaubeuren stand, die in der Quelle des Tubingius nicht näher konkretisiert und zu seiner Zeit längst in Vergessenheit geraten war. Eine Verbindung, die das Kloster am Ostrand der Alb und die Kirche im Zentrum des Nordschwarzwalds in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zusammenspannt, ist eigentlich allein denkbar über die Grafen von Tübingen, welche Blaubeuren 1085 an der Ostflanke ihres Einflussbereichs gestiftet und in noch zeitlich enger

4 Wie Anm. 1; Hermann TÜCHLE, *Dedicationes Constantiensis. Kirch- und Altarweihen im Bistum Konstanz bis zum Jahre 1250*, Freiburg 1949, führt sie nicht einmal an.

5 TUBINGIUS, *Annalen* (wie Anm. 3), 162f.: Weihe der Klosterkirche und ihrer Altäre durch Bischof Ulrich 1124 (o.T.); 166: Weihe des Heilig-Kreuz-Altars in der Klosterkirche 1125 Juli 9; 172f.: Weihe der Kirche zu Heuhof 1133 Juli 28 durch Bischof Ulrich III.; 174f.: Weihe der Blaubeurener Kirchen in Egelsee und Treffenbuch durch Bischof Heinrich 1142 Dezember 10 und 11; 182f.: Weihe der Kirche der Nonnen des Blaubeurener Doppelklosters und der Kirche in Weiler durch Bischof Gerold von Oldenburg, ferner der Kirche in Hohenstein 1155 September 2 und 3.

6 TUBINGIUS, *Annalen* (wie Anm. 3), weist auch sonst gelegentlich auf ihm vorliegende alte Aufzeichnungen des Klosterarchivs hin, so S. 194 zu 1160 direkt: *a nostris annotatum invenio scriptum*, S. 196 zu 1163 durch Beschreibung: *propter scripturae incuriam obscuritatemque (vix enim dinosci et legi poterant)*, ferner 86ff. und 92ff. zu den Mortuarien und Seelbüchern.

7 Zu beachten wäre zur Bewertung der Notiz auch die generelle Arbeitsweise des Tubingius gewesen, die man als durchgehend quellenbezogen, wenngleich nicht im modernen Sinne quellenkritisch bezeichnen kann und keine Parallele enthält, die ein Verdikt der Weihenotiz rechtfertigen würde.

Folge eine weitere Klostergründung, die offensichtlich von Blaubeuren aus besiedelt werden sollte, im Nordwesten ihrer Herrschaft geplant und begonnen hatten; konkret ist dann an Graf Hugo (III.), 1125, als Pfalzgraf seit etwa 1145 Hugo I. zu denken. Das gewinnt vor allem deswegen Sinn, weil es die Anfänge von Enzklösterle mit der Erschließung des inneren Schwarzwalds in Zusammenhang bringt, und unter diesem Aspekt weist tatsächlich wieder eine Spur nach Blaubeuren, insofern die am Nagoldursprung in Urnagold für die Rodungsorte südlich von Enzklösterle unter pfalzgräflichem Patronat errichtete Pfarrkirche das Patrozinium Johannes Baptist erhielt, eben dasjenige also des Klosters, wobei dies das einzige Täufer-Patrozinium einer *ecclesia parochialis* im nordöstlichen Schwarzwald war⁸.

Dass die Gründung des Klosters großzügig angegangen wurde, ergibt sich aus dem zur Verfügung gestellten Areal, dessen Bezirk erstmals 1330 überliefert ist und aufgrund seiner noch sehr altertümlichen Fixierung mit »nassen Grenzen« und wenigen markanten Geländepunkten als der ursprüngliche angesehen werden darf. Er wurde im Osten von der Großen Enz, im Süden vom Unterlauf des Rohnbachs – hier an den pfalzgräflichen Schwarzwald grenzend – und im Norden vom Dietersbach markiert; der westliche Grenzverlauf ist nicht mehr ganz genau auszumachen, verlief aber ein Seitental (Aichbach) aufwärts bis zu einer »Eselspfuhl« genannten Stelle, von dort zur Straße nach Gernsbach (Schwarzwald), diese ostwärts entlang bis zur »Schneesleife« (Wasserscheide) auf dem Viereichensattel, um dann zum Dietersbach abzubiegen⁹. Insgesamt kann man, vorsichtig geschätzt, von einer Fläche von 15 bis 20 qkm ausgehen –

8 Vgl. Gustav HOFFMANN, Kirchenheilige in Württemberg (Darstellungen aus der württembergischen Geschichte, Württembergische Kommission für Landesgeschichte 23), Stuttgart 1932, 272f. mit 146ff. – Alois SELER, Studien zu den Anfängen der Pfarrei- und Landdekanatsorganisation in den rechtsrheinischen Archidiakonaten des Bistums Speyer (VKBW.B 10), Stuttgart 1959, 231f. – Man beachte dazu ferner, dass das Kirchspiel Urnagold, in das Göttingen (mit Filialkapelle), Hochdorf, Schernbach und Besenfeld eingepfarrt waren, das einzige frühe im nordöstlichen Schwarzwald gewesen ist, das gegenläufig zum üblichen, den Siedlungsvorgang spiegelnden Bild von Westen nach Osten orientiert war; vgl. Roman JANSSEN, Die Kirche im nordöstlichen Schwarzwald bis zur Reformation, in: Der Nordschwarzwald. Von der Wildnis zur Wachstumsregion, hg. v. Sönke LORENZ, Filderstadt 2001, 122ff., hier Karte 129. Weiterhin gibt das Patrozinium einen Hinweis auf die Zeitstellung der siedlungsmäßigen Erschließung des Raums zwischen Königswart und Enzklösterle, die gegen oder um die Mitte des 12. Jahrhunderts anzusetzen ist. Das Kirchspiel selbst ist direkt zuerst 1228 bezeugt, WUB III, Nr. 752, 239f., sodann 1275 als dem Dekanat Herrenberg zugehörig, Gerlinde PERSON-WEBER, Der Liber Decimationis des Bistums Konstanz. Studien, Edition und Kommentar (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 44), Freiburg/München 2001, 199, 202.

9 HStAS A 602 WR 9254; vgl. WR 9544 (1497), H 102/32, Bd. 1, 729ff. (1557, im Westen mit einigen zusätzlichen, jedoch nicht exakt zu lokalisierenden Punkten). Die Enz gehörte vom Dietersbach bis Enzklösterle halb, von dort bis zum Rohnbach ganz zum Bezirk, bei beiden Bächen verlief die Grenze in der Mitte. – Skizze bei WAIDELICH, Zur Geschichte des Klosters von Enzklösterle (wie Anm. 1), 47; die hier wie schon bei KERN, Kirchspiel Altensteig (wie Anm. 1), 138f. mit Karten nach 157, angesprochenen Zusammenhänge mit dem Kirchspiel Altensteig, aus dem der Klosterbezirk herausgebrochen sei, blieben noch kritisch unter dem Aspekt von Siedlung und Pfarrorganisation zu prüfen, können hier aber außer Acht gelassen werden, weil sich kein Widerspruch zu einer Gründungsinitiative der Tübinger erkennen lässt. Jedenfalls fällt auf, dass der Klosterbezirk im Schnittpunkt des Schwarzwalds Pfalzgraf Rudolfs I. (1128/1236) und des Kirchspiels Altensteig liegt, das sich durch Aufrodung dorthin ausgewachsen hat; vgl. Sönke LORENZ, Neubulach auf dem Weg in die Geschichte: vom frühen ins späte Mittelalter, in: Neubulach. Eine Stadt im Silberglanz, hg. v. S. LORENZ u. A. SCHMAUDER (Gemeinde im Wandel 12), Filderstadt 2003, 12ff., hier 58ff.

Berge, Täler und Wälder, wie es heißt, umfassend. Der am nordöstlichen Eckpunkt an der Einmündung des Dietersbachs in die Enz gelegene spätere Weiler Nonnenmiß könnte übrigens in seinem – in der Grenzbeschreibung nicht enthaltenen – Namen vielleicht noch die Erinnerung an eine anfänglich zumindest beabsichtigte und eventuell bereits begonnene Doppelklosteranlage bewahren, wie sie ja auch in Blaubeuren gegeben war, doch fehlt es an weiteren Hinweisen¹⁰.

Eine spezielle Frage wirft der heilige Hesychios/Isichius auf, der die Reihe der Titelheiligen 1145 anführt. Welcher der Heiligen dieses Namens gemeint ist, bleibt ungewiss, in Frage dürften aber nur die beiden bekanntesten kommen: entweder Hesychios von Jerusalem, ein bedeutender Exeget in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts und ein Ostkirchenheiliger, oder eher noch der auch in der lateinischen Kirche verehrte Hesychios der Asket, der im 8. Jahrhundert als wundertätiger Eremit am Berge Maja in Bithynien lebte¹¹, und natürlich können beide auch noch miteinander vermengt worden sein. Als Kirchenpatron scheint Hesychios mit Enzklösterle ein Unikum in Südwestdeutschland zu sein, und außerdem fehlt er – im Gegensatz zu seinen Konpatronen – unter den Blaubeurener Altarheiligen. Da nun die Weihe jedoch den Besitz von Reliquien voraussetzt, ist sehr wahrscheinlich ein Import aus dem Heiligen Land oder wenigstens aus Byzanz anzunehmen, wozu die diversen militärischen Aktionen ebenso wie das in Mode gekommene Wallfahrtswesen nach dem ersten Kreuzzug hinreichend Gelegenheit geboten haben können. Anders gesagt, der Impuls zur Gründung des Klosters am Oberlauf der Großen Enz kann auch in persönlichen Erlebnissen aus diesem Umfeld eine Mitwurzel gehabt haben. Der an letzter Stelle genannte Konpatron Faustus ist hingegen vielleicht aufgrund einer Verschreibung als Faustinus zu deuten, welcher unter den Blaubeurener Altarheiligen erscheint; sein kultischer Schwerpunkt in Brescia lag übrigens auch an einem der Kreuz- und Wallfahrerwege im Vorfeld Venedigs¹².

Nicht ob, sondern für welche Zeit und in welcher Qualität es zu einer monastischen Ansiedlung gekommen ist, muss aufgrund der Quellenlage offen bleiben. Allem Anschein nach ist es ein eher kurzlebiges Provisorium gewesen, das entgegen den hochgespannten Gründungsplänen zum Trotz realisiert werden konnte. Nicht von ungefähr fehlt ja in der als zeitgenössisch erwiesenen Blaubeurener Weihenotiz jede Zweckbestimmung der *ecclesia*, und sei es nur in Bezug auf eine Siedlung. Da nun aber andererseits die Kirche in ihrer Bau- und Anfangsphase betreut worden ist, wird man wohl für diese Zeit zunächst nur eine bescheidene Truppe von Bauleuten unter mönchischer Leitung annehmen müssen, die mit dem Auf- und Ausbau des Klosters betraut waren. Dieses Ziel ist jedenfalls erreicht worden, denn anders hätte nicht, wie noch aufzuzeigen sein wird, im Jahre 1330 von der Wiederbelebung eines Klosters (*monasterium*) die Rede

10 »Nonne« kann allerdings auch ein verschnittenes weibliches Tier, vorzüglich bei Schweinen, bezeichnen, Nonnenmiss mithin auch eine feuchte Niederung bedeuten, wohin man die Schweine zur Suhle trieb; vgl. Hermann FISCHER, Schwäbisches Wörterbuch, Bd. IV, Tübingen 1914, 2056f., wo die Flurnamen und Ortsstellenbezeichnungen nicht getrennt sind. Träfe dies bei Enzklösterle zu, so wäre das im nordöstlichen Schwarzwald und den angrenzenden Gäulandschaften ein fast singulärer Fall, während die – insgesamt seltenen – Namen mit »Nonne-« sich hier ansonsten auf Markungen befinden, wo die Existenz oder der Besitz von Frauenklöstern oder -sammlungen nachweisbar ist. Für freundliche Auskünfte danke ich Herrn Dr. Gustav Schöck, Landesstelle für Volkskunde, Stuttgart.

11 LThK 5, 1960, 308f.

12 Wie Anm. 5; bis auf Hesychios waren diese Heiligen auch auf den Altären des Blaubeurener Mutterklosters Hirsau vertreten: Codex Hirsaugiensis, fol. 21af., ed. Eugen SCHNEIDER (WGQ 1), Stuttgart 1887, 21ff.

sein können. Doch wie es auch immer war: Stagnation und Niedergang – selbst der Kirche – mögen durchaus noch ins ausgehende 12. Jahrhundert datieren. Dazu werden kaum allein die abgeschiedene Lage in der wenig erschlossenen Einöde und die Entfernung vom Mutterkloster, sicher schon mehr aber die Konkurrenz der Abtei Hirsau und ihres Priorats Reichenbach sowie namentlich des um 1148/49 gestifteten, rasch aufblühenden Zisterzienserklosters Herrenalb insofern nämlich, als der regionale Niederadel in seinem Stiftungsverhalten diesen treu geblieben sein dürfte und die Neugründung nicht im erwarteten Maße bedacht hat, in Betracht kommen. Das Entscheidende indes dürfte eine Umorientierung der Pfalzgrafen von Tübingen in ihrer Klosterpolitik und ihr mittelfristiger Rückzug aus dem Schwarzwald gewesen sein, der anscheinend mit der oft besprochenen Tübinger Fehde 1164/65 eingeleitet wurde¹³. Diese jedenfalls wandten sich in der Folge entschieden den Prämonstratensern in Marchtal seit 1171 und der Gründung des Klosters Bebenhausen seit 1183 zu.

Wiederbelebungsversuch durch die Herren von Wöllhausen

In den Besitz jenes Enz genannten Ortes gelangten die Vögte von Wöllhausen, ein Geschlecht, das im Zuge der Erschließung des Schwarzwalds offenbar aus lokalen Führungsaufgaben im Bereich nördlich der oberen Nagold in den Dienstadel aufgestiegen war und seit dem 13. Jahrhundert als ein mehrfach verzweigter und durch Konnubium mit weiteren Familien liierter Verband fassbar ist, der ein tragendes Element in der Verwaltung der Dynasten wie der Pfalzgrafen von Tübingen oder der Grafen von Hohenberg darstellte. Es waren dies die Herren von Wöllhausen, welche den Namen des Stammsitzes bei Ebhausen bewahrten, die von Hornberg und von Vogtsberg (Fautsberg), die (jüngeren) Herren von Berneck und die Vögte von Altensteig¹⁴. Es ist letztlich nicht auszuschließen, dass ihre Vorfahren bereits begleitende Teilnahme an dem ersten Klosterprojekt an der oberen Großen Enz geübt hatten. Konkret treten sie aber in Bezug auf Enzklösterle erst in Erscheinung, als die Entwicklung sich schon in einer zweiten Phase dem Ende zuneigte.

Am 1. Februar 1323 verkauften die Brüder Heinrich, Berthold, Volmar und Dietrich von Hornberg mit ihrer Hälfte an der Burg Fautsberg (Vogtsberg) auch die von ihrem Vater ererbten, zwar nicht näher spezifizierten, doch offenbar vogteilichen Rechte an dem *Klösterlein man spricht ze der Entz* für 300 Pfund Heller an Graf Eberhard von Württemberg¹⁵. In dessen eigentlichem Besitz befanden sich drei aus dem Geschlecht der Vögte von Wöllhausen hervorgegangene Familien. Deren Häupter, nämlich Albert von Berneck, Heinrich von Vogtsberg und Konrad von Wöllhausen, *communi cognitionis*

13 Gesamtüberblick dazu: Sönke LORENZ, Die Siedlungsentwicklung im Osten, in: Der Nord-schwarzwald (wie Anm. 8), 36ff., hier 40ff. – DERS., Neubulach auf dem Weg in die Geschichte (wie Anm. 9), 52ff.

14 Karl PFAFF, Württembergische Regesten, Bd. 9, Abt. 2: Fürsten- und Adelsgeschlechter, Schwarzwaldkreis, Teil 1, 109, 124f., HStAS (Ms). – Otto von ALBERTI, Württembergisches Adels- und Wappenbuch (Siebmachers Großes Wappenbuch E), ND Neustadt an der Aisch 1975, 14. – Ludwig SCHMID, Geschichte der Grafen von Zollern-Hohenberg und ihrer Grafschaft, Stuttgart 1862, 578ff.; LORENZ, Neubulach auf dem Weg in die Geschichte (wie Anm. 9), 71ff. – Dietmar WADELICH, Ettmannsweiler und Beuren. Die Geschichte zweier Schwarzwalddörfer aus dem oberen Nagoldtal, Karlsruhe 2003, 16ff.: Die Dorfherren von Beuren und Ettmannsweiler im 13. und 14. Jahrhundert.

15 HStAS A 602 WR 7720.

nomine advocati de Wellehusen appellati, schenkten am 1. November 1330 alle ihre Rechte und mit Zustimmung der vier Gebrüder von Hornberg, ihrer Verwandten, sowie Graf Ulrichs von Württemberg dem Kloster Herrenalb¹⁶.

Von besonderem Interesse ist, was die Urkunde zur Vorgeschichte mitteilt: Danach hatten die Vorfahren (*progenitores*) der Schenker an dem Ort *zuo der Entz* ein Kloster wiederzubegründen und zu fundieren begonnen (*monasterium instaurare ceperunt et fundare*), wozu sie zunächst die Errichtung und Weihe einer Kapelle zu Ehren der heiligen Maria, des heiligen Johannes Evangelist, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und des heiligen Bischofs Nikolaus veranlasst hatten. Darauf folgen die schon bekannte Beschreibung des eigentlichen Klosterbezirks sowie eine detaillierte Auflistung des bereits zur Verfügung gestellten, jedoch selbst in der Summe ersichtlich in den Anfängen eingefrorenen Dotationsguts¹⁷. Das Kloster Herrenalb wird zur Gegenleistung verpflichtet, stets einen seiner Mönche als Priester an der Kapelle zu bestellen.

Das ist nun eine klare Aussage, die zunächst besagt, dass es entgegen der allgemeinen Annahme gerade dieses Kloster nicht gegeben hat. Sie schlägt zugleich den Bogen zur 1145 geweihten Kirche. Das ungewöhnliche und folglich bewusst gewählte Verb *instaurare*, dem Sakralbereich entstammend, beinhaltet exakt Wiederbelebung und in diesem Sinne Neugründung, und zwar in der Tat eines hier erstmals genannten Klosters, was beides zusammen die Existenz des älteren und noch nicht völlig vergessenen Klosterprojekts einwandfrei bestätigt, ohne jedoch Auskunft zu geben über dessen Entfaltungsgrad und die Dauer des Verfalls. Dieser muss jedoch ein gründlicher gewesen sein. Denn sicher ist, dass die *ecclesia* des heiligen Hesychios unbrauchbar geworden und er selbst mitsamt seinen Konpatronen in Vergessenheit geraten war, als man die neue Kapelle errichtete, deren Patroziniumsfolge mit Maria sowie Peter und Paul deutlichen Bezug auf Herrenalb und Hirsau nahm. Das wird man zudem als einen Fingerzeig dafür nehmen dürfen, was für eine monastische Lebensform – und vielleicht in welcher Abhängigkeit – die Stifter beabsichtigt hatten, und in die benediktinische beziehungsweise zisterziensische Richtung weist auch der Rückgriff auf das offensichtlich ältere Klosterareal¹⁸.

Wann die Vögte von Wöllhausen ins Spiel gekommen sind, lässt sich nur annähernd beantworten. Einerseits kann dies erst erfolgt sein, als sich die Pfalzgrafen von Tübingen aus dem Nordschwarzwald zurückzogen und unter den Grafen von Hohenberg, die ih-

16 HStAS A 602 WR 9254. – Monumenta Hohenbergica. Urkundenbuch zur Geschichte der Grafen von Zollern-Hohenberg und ihrer Grafschaft, hg. v. Ludwig SCHMID, Stuttgart 1862, Nr. 324. – Regest bei Peter Johannes SCHULER, Regesten zur Herrschaft der Grafen von Württemberg 1325–1378 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 8), Paderborn u.a. 1998, Nr. 65, 23f. (verwechselt die Zisterzienser an der Alb, Speyerer Bistums, mit dem elsässischen Benediktinerkloster Weissenburg, missverstanden auch die nordwestliche Bezirksgrenze); Das Land Baden-Württemberg (wie Anm. 1), Bd. V, 515, nennt irrig Kloster Hirsau.

17 Dies waren im Einzelnen: im Weiler Aichelberg 1 Pfund Heller, von den Mühlen im Tal Vogtsberg 3 Pfund, zu Ettmannsweiler 30 Schillinge, zu Hochdorf (an der Schnaith) sieben Bauerngüter (*mansus*) mit Vogteirechten, Freiheiten und allem Zubehör, vom Hof zu Monhardt 30 Schillinge und von der Mühle des Wetzels von Ebhausen 6 Schillinge, zu Wart 4 ½ Schillinge und 11 Malter Hafer, zu Mindersbach 3 Malter Weizen, 5 Malter Hafer, 4 Hühner und 4 Schillinge, zu Vollmaringen 10 Malter Weizen, zu Weitingen 17 Viertel Getreide, zu Rohrdorf ein Hof mit allen Rechten.

18 Eine Mendikantenniederlassung, wie in: Das Land Baden-Württemberg (wie Anm. 1), Bd. V, 515, vermutet wird, ist schon wegen topographischer Lage, Areal und Patrozinium auszuschließen, und diese Gründe sprechen ebenso gegen ein Frauenkloster Benediktinerordens, wie BUSCH, in: Der Landkreis Calw (wie Anm. 1), 277, »der Überlieferung nach« behauptet.

rerseits kein Interesse an dieser monastischen Institution zeigten, die Möglichkeit bestand, in lokale Besitzrechte einzurücken. Andererseits deutet die in der Urkunde von 1330 für die Zweitstifter verwandte Formulierung *progenitores* wenigstens auf die Generation der Großväter, vielleicht auch noch eine weitere zurück, so dass man auf eine ungefähre Terminierung um die oder eher noch nach Mitte des 13. Jahrhunderts gelangen kann – was ebenso hinreichend Zeit für den Verfall der 1145 geweihten *ecclesia* wie für ein noch nicht erloschenes Wissen um das ältere Kloster lässt. Außerdem war es die Epoche des aufblühenden Städtewesens, so in der Region etwa mit Nagold, Wildberg, Calw und Bulach, und die Vögte von Wöllhausen selbst scheinen damals durchaus auf einer familiären Höhe gestanden zu haben¹⁹. Da man zudem in Rechnung stellen darf, dass sie sich an einem Vorbild orientierten, wird man an das um 1250 von Graf Burkhard III. von Hohenberg gegründete Dominikanerinnenkloster Maria-Reuthin bei Wildberg denken dürfen, zumal dessen erster Patron St. Nikolaus ebenfalls als Konpatron der Kapelle zu Enzklösterle erscheint. Wie die Zugehörigkeit eines Hofes zu Rohrdorf zum Dotationsgut zeigt, stammt die Planung des Enz-Klosters aber sicher aus der Zeit, bevor die Johanniter dort gegen 1300 und aufbauend gerade auf Besitz der Herren von Wöllhausen Fuß fassten²⁰.

Das Faktum und die verwirklichten Schritte derer von Wöllhausen sind jedenfalls höchst bemerkenswert und wohl am ehesten dadurch zu erklären, dass sie sich – gleich den Dynasten – ein Hauskloster, wenngleich ein bescheidenes, zwecks eigener Sippengrablege schaffen wollten, wobei sich der Vorgang auch generationenübergreifend hingezogen haben kann²¹. Die Struktur des Dotationsguts setzt eine gewisse Auffächerung der Stiftersippe voraus und zeigt mit ihrer Streuung von Einzelgütern, allein abgesehen von der halben Grundherrschaft zu Hochdorf, die sogar letztlich noch auf die Tübinger Foundation zurückgreifen könnte²², zugleich an, dass sie wirtschaftlich nicht auf einer dem ehrgeizigen Plan entsprechenden Basis stand. Die Verkäufer 1323 und die Schenker 1330 haben daraus die Konsequenz gezogen: Die Übergabe der für ein Kloster materiell nur höchst unvollkommen, für eine Kaplanei aber ungewöhnlich reich ausgestatteten Kirche an die Herrenalber Zisterzienser unter der Bedingung immerwährender Versehung der Pfründe durch einen Priester erscheint wie ein Kompromiss zwischen der Intention der verstorbenen Stifter und den realen Möglichkeiten der lebenden Nachkommen, da als sicher anzunehmen ist, dass der Zweck einer geistlich betreuten Familiengrablege auch auf diese Weise erfüllt war.

19 Vgl. Friedrich GAND, Das verlorene Seelbuch des Klosters Maria-Reuthin (Veröffentlichungen des Heimatgeschichtsvereins für Schönbuch und Gäu 14), Böblingen 1979, 87f.

20 Beschreibung des Oberamts Nagold, hg. v. dem Königlichen statistisch-topographischen Bureau, Stuttgart 1862, 211, auch zu dortigen Verkäufen an das Kloster Kniebis. – Die Schenkung eines Hofguts zu Monhardt an das Kloster Reuthin 1297 (WUB XI, Nr. 5015, 51 [Mai 31]), spricht schon für die Aufgabe des Klosterplans an der Enz (vgl. oben mit Anm. 15), während einige ab 1285 an dasselbe, Kloster Kirchberg und Kloster Reichenbach erfolgte Verkäufe nicht mehr als über Geldbedarf aussagen; dazu WUB IX–XI (Register), Friedrich GAND, Maria-Reuthin. Dominikanerinnenkloster und Hohenberger Grablege (Göppinger Akademische Beiträge 82), Göppingen 1973, 122f., 126ff.

21 Die These bei WAIDELICH, Zur Geschichte des Klosters von Enzklösterle (wie Anm. 1), 48f., von einer Maßnahme zur Machtsicherung oder sogar Machterweiterung der Herren von Wöllhausen greift zu weit.

22 Beschreibung des Oberamts Freudenstadt, Stuttgart 1858, 250f. – Das Land Baden-Württemberg, Bd. V (wie Anm. 1), 632, führt fälschlich diese Hälfte auf Schenkung der Herren von Hornberg zum Jahr 1323 zurück. – HStAS H 102/32, Bd. 1, 703ff.: Beschreibung der frühzeitig erstarrten grundherrschaftlichen Verhältnisse der sechs Mansen.

Epilog: Inkorporation ins Stift Herrenberg

Das Patronat über die Kapelle, an deren Besitz das Kloster Herrenalb offenbar kein tiefergehendes Interesse besaß²³, gelangte in der Folge in den Besitz der Grafen von Württemberg. 1443 ließ Graf Ludwig II. die – jetzt erstmals »Enzklösterle« benannte – Kapelle mit ihrem als Pfründgut bezeichneten Zubehör dem von ihm 1439 gegründeten Kollegiatstift Herrenberg durch das Baseler Konzil inkorporieren²⁴. Der damalige Kaplan Hugo Kräg ermöglichte diesen Rechtsakt durch seine Resignation und hat ihn vermutlich auch initiiert, da er als Kanoniker ins Stift Herrenberg überwechselte²⁵. Für dieses war die Inkorporation ein lukrativer Zugewinn, was schon daraus hervorgeht, dass aus den Einkünften mit der Stelle für Hugo Kräg kein persönlich-temporäres, sondern ein dauerhaftes zusätzliches Kanonikat geschaffen wurde, wobei in Herrenberg der jährliche Pfründertrag für einen Kanoniker, der nicht Dignitär war, bei 80 Gulden lag²⁶.

Es hat den Anschein, als habe das Stift Herrenberg wenn nicht umgehend, so doch alsbald die Stelle des Kaplans, die nun, materiell auf eine »portio congrua« reduziert, ohnedies nicht mehr attraktiv war, abgeschafft; jedenfalls findet sich für einen solchen keine Nachricht mehr. Der Distrikt Enzklösterle selbst wurde als Lehen ausgegeben, wobei bis zur Reformation Wert auf Erhaltung und Pflege der Kapelle gelegt wurde, die demnach noch sporadischem Gottesdienst diente²⁷. Die Einkünfte aus dem Dotationsgut verblieben, soweit nicht verkauft, beim Stift²⁸. Im einstigen Klosterbezirk entwickelte sich holzverarbeitende Wirtschaft mit einem Haupthof an der Kapelle und etwa drei an der Enz errichteten Sägemühlen, wobei es durchaus in der Konsequenz lag, dass seit Ende des 16. Jahrhunderts Enzklösterle als herzogliche Holzfaktorei betrieben wurde²⁹.

23 Enzklösterle erscheint nicht einmal in der Herrenalber Überlieferung; auf der Besitzkarte bei Kurt ANDERMANN, Kloster Herrenalb, in: Der Nordschwarzwald (wie Anm. 8), 155ff., hier 157, fälschlich als Kloster und Klosterpflege eingezeichnet.

24 HStAS A 602 WR 9381 (April 12).

25 Ein Johannes Kräg, wahrscheinlich ein Verwandter, war 1439 Kaplan in Herrenberg und anschließend Chorherr, Werner SCHMIDT, Pfarrkirche und Stift St. Maria in Herrenberg bis zur Reformation. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der kirchlichen Verhältnisse Herrenbergs, Diss. iur. masch. Tübingen 1960, 153, 174, 365.

26 Roman JANSSEN, »Unsere Liebe Frau von Herrenberg« im Mittelalter, in: Die Stiftskirche in Herrenberg 1293–1993, hg. v. DERS. u. Harald MÜLLER-BAUR (Herrenberger Historische Schriften 5), Herrenberg 1993, 15ff., hier 30. – Hugo Kräg hatte persönlich eine Kapelle St. Maria in einer nicht mehr zu lokalisierenden »Einöde« bei Baden-Baden (*opidum thermanum*) gestiftet, welche er 1450 ebenfalls zugunsten des Herrenberger Stifts resignierte, HStAS A 602 WR 9404 (April 29).

27 HStAS A 602 WR 9400, Lehenbrief des Stifts Herrenberg, 1449 (Aug. 22).

28 HStAS H 102/32, Bd. 1, fol. 723ff.: Bestandsaufnahme 1557.

29 Das Weitere bei WAIDELICH, Zur Geschichte des Klosters von Enzklösterle (wie Anm. 1), 50ff., und DERS., Geschichte Enzklösterles (wie Anm. 1), 27ff.

KLAUS UNTERBURGER

450 Jahre Augsburger Religionsfriede Zu einigen wichtigen Neuerscheinungen

In vielen Darstellungen zur Geschichte des 16. Jahrhunderts galt und gilt der Augsburger Religionsfrieden als Epochengrenze, welche die Periode der Reformation vom konfessionellen Zeitalter trennt; eine umfassende, auf ihn fokussierte monographische Bearbeitung hatte er freilich lange Zeit nicht gefunden. Diese liegt nun umfassend, geist- und nuancenreich aus der Feder des Erlanger Privatdozenten Axel Gotthard vor:¹ Er bietet eine ausführliche Geschichte der Friedensverhandlungen auf dem Reichstag, greift dann auf die Vorgeschichte von dessen zentralen Bestimmungen in den vorhergehenden Jahrzehnten des Ringens um eine Reformation der Kirche zurück, stellt das Fortwirken des Religionsfriedens in der Reichsgeschichte bis zum Westfälischen Frieden dar, analysiert die Bestimmungen von 1555 auf deren Modernisierungsgehalt und bietet einen Abriss der Forschungsgeschichte. Im folgenden Jubiläumsjahr war dem Religionsfrieden ein wissenschaftlicher Kongress in der Schwabenakademie Kloster Irsee vom 3. bis zum 5. März 2005 gewidmet; dessen gedruckt vorliegende Beiträge analysieren denselben besonders vor dem Hintergrund seiner regionalen Verankerung mit dem Schwerpunkt auf dem Süden des Reichs². Schließlich wurde im Augsburger Maximilianmuseum vom 16. Juni an vier Monate lang eine bedeutende und breitenwirksame überregionale Ausstellung unter dem (historisch doch etwas irre führenden) Titel »Als Frieden möglich war« gezeigt, zu der ein umfänglicher und reich ausgestatteter begleitender Katalogband mit einschlägigem Aufsatzteil (die Schwerpunktsetzung lag auf dem historischen Umfeld) erschienen ist³. Bevor die wichtigeren neueren Forschungsperspektiven diskutiert werden, soll zunächst kurz auf die Augsburger Ausstellung eingegangen werden.

Die Ausstellung hatte sich die lange Zeit vernachlässigte Epoche von 1555 bis 1648 zum Schwerpunkt gesetzt und verfolgte die Konsequenzen des Religionsfriedens auf der Ebene des Reichs (Räume I–III und V) wie der Territorien (IV und VI–VIII). Der letzte Raum galt den Jubiläumstraditionen. Thematisch und zeitlich hatte man so recht weit ausgegriffen, auch weil die Ausstellung eine »kulturgeschichtliche« Prägung haben sollte⁴. Für die Entwicklung des Reichs und dessen christliche Konfessionen war eine gewisse etatistische Schwerpunktsetzung dann aber doch nicht zu verkennen; kulturell mehr am

1 Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148)*, Münster 2004, 48 u. 671 S. Kart. € 84,-. [= zit.: GOTTHARD].

2 *Der Augsburger Religionsfriede 1555. Ein Epochenereignis und seine regionale Verankerung*, hg. v. Wolfgang WÜST, Georg KREUZER u. Nicola SCHÜMANN (Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 98), Augsburg 2005, 416 S. Geb. € 25,-. [= zit.: WÜST].

3 *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, hg. v. Carl A. HOFFMANN, Markus JOHANNIS, Annette KRANZ, Christoph TREPESCH u. Oliver ZEIDLER. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum, Regensburg 2005, 688 S. Geb. € 39,90. [= zit.: Katalog].

4 Vgl. Carl A. HOFFMANN, »Als Frieden möglich war – 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden«. Konzeption und Inhalte der Ausstellung in Augsburg, in: *GWU* 56, 2005, 241–249, hier 243.

Alltag orientiert war Raum V, der das jüdische Leben im Reich thematisierte. Dies mag konzeptionell insofern überraschen, als das Judentum im Religionsfrieden mit keiner Silbe erwähnt wurde. Der II. Teil der Ausstellung mit seiner Bezugnahme auf die Territorien war durch das Konfessionalisierungs- und etatistische Modernisierungstheorem geprägt (Bekenntnisbildung – deren Auswirkungen auf Territorien, geistliche Staaten, Städte). Zwar sollte an Visitationsprotokollen auch deutlich werden, dass die Konfessionalisierung als disziplinierender Prozess von oben nicht immer und sofort erfolgreich war⁵; doch auch Visitationen sind ein obrigkeitliches Kontrollinstrument und insgesamt scheint die Reichweite des Theorems doch etwas zu optimistisch eingeschätzt worden zu sein. Auf die Entwicklungen in der katholischen Kirche und die Rezeption des Trienter Konzils scheint dem Rezensenten etwa das besagte theoretische Grundgerüst in wichtigen Bereichen teilweise contrafaktisch (in Bezug auf Konfessionsbildung, die Rezeption der Trienter Reformdekrete und vor allem das Kirche–Staat–Verhältnis) übergestülpt⁶. Auch weitere nicht ganz unproblematische Annahmen waren in der skizzierten Grundkonzeption der Ausstellung impliziert, die im Folgenden teilweise noch ausführlicher diskutiert werden sollen: Das Jahr 1555 als deutliche Epochenzensur (diese wurde freilich in Raum III, der die außerdeutschen Lösungen des konfessionellen Konflikts in Europa zum Gegenstand hatte, immanent wieder etwas relativiert), die stark auf die Vergangenheit rückbezogen interpretierte *monarchia universalis*-Idee Karls V., die mit dem Jahre 1555 endgültig gescheitert sei⁷ oder innerhalb der eingehend dargestellten Wirkungsgeschichte des Religionsfriedens die Scheidung zwischen einer friedensbringenden Justizialisierung des Glaubenskonflikts bis 1580 und der darauf folgenden Zeit eines kriegsgerierenden und als »fundamentalistisch« bezeichneten Konfessionalismus⁸. Mögen diese konzeptionellen Grundannahmen jedenfalls nicht über allen Zweifel erhaben sein, so kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Augsburger Ausstellung mit der Fülle und Qualität ihrer Exponate und ebenso der differenzierten und fundierten Deutung und Erklärung derselben zu der intendierten Bewusstmachung⁹ des Gewichtes von Religionsfrieden und konfessionellem Zeitalter für das heutige Selbstverständnis einen sehr gewichtigen Beitrag geleistet hat. Im Folgenden sollen die wichtigsten Fragen und Perspektiven der neueren Forschung kurz zusammengefasst und diskutiert werden.

1. Geschichte der öffentlichen *memoria* und Historiographie

Ein Blick auf das öffentliche Gedenken zu den Jubiläumsfeierlichkeiten führt zunächst zu dem gewichtigen Faktum, dass derartige Gedenktraditionen nur für das protestantische, nicht jedoch für das katholische Deutschland zu konstatieren sind. Dort war der Religionsfriede in der Kontroverspredigt eher Gegenstand der Polemik, verhinderte er doch die Anwendung des kanonischen Ketzerrechts auf die im Irrtum verstockten Lutheraner¹⁰, eine Sichtweise, die ganz offenbar auch noch die ultramontane Geschichts-

5 Vgl. ebd., 244.

6 Vgl. etwa Katalog 406f.

7 Katalog 297.

8 Vgl. etwa ebd., 333, und HOFFMANN, Frieden (wie Anm. 4), 246.

9 Vgl. HOFFMANN, Frieden (wie Anm. 4), 242.

10 Vgl. Stefan W. RÖMMELT, Erinnerungsbrüche – die Jubiläen des Augsburger Religionsfriedens von 1655 bis 1955, in: Katalog 258–270. – DERS., Mediale Kämpfe um den Frieden. Die Jubiläen

schreibung¹¹ und Papst Pius XII. in seinem Grußwort zu den Tagen abendländischen Bekenntnisses 1955 geteilt haben¹². Stattdessen wurden 1755 und 1855 der hl. Bonifatius und 1955 der hl. Ulrich bzw. die Lechfeldschlacht als identitätsstiftend im deutschen Katholizismus gefeiert¹³.

Im Protestantismus bildete sich hingegen seit dem frühen 17. Jahrhundert eine eigene Jubiläumstradition aus, die sich, obrigkeitlich gesteuert, vor allem an den Jahren 1517, 1530, 1555 und 1648 festmachte¹⁴. Schließlich hatte das wunderbare Eingreifen Gottes an diesen Tagen das reine Evangelium, das lautere Gotteswort, aus der Gefahr der Unterdrückung und der tiefsten Bedrängnis errettet. Krisenhafte Phänomene der eigenen Zeit konnten so im Lichte dieses Glaubens leichter bewältigt werden. Während 1755 die Feierlichkeiten gegenüber dem vorhergehenden Jahrhundert eher noch übertroffen wurden, spürte man 1855 (und auch 1955) eine gewisse Zurückhaltung¹⁵. Die durch Leopold von Ranke geprägte Geschichtsschreibung, vor allem in ihrer borussisch-klein-deutschen Zuspitzung (Droysen, Treitschke), konnte dem Religionsfrieden unter der Perspektive der deutschen Nationwerdung nur noch wenig abgewinnen¹⁶; noch in dem eher verhaltenen Gedenken der evangelischen Landeskirchen von 1955 scheinen Spuren dieser historiographischen Traditionen nachzuwirken¹⁷. Gerade diese Tradition der Geschichtsschreibung mahnt deshalb nach Carl. A. Hoffmann dazu, auch gegenüber heutigen Frageperspektiven wie Frieden, Toleranz, Gewissensfreiheit und Säkularisierung vorschnelle anachronistische Interpretationen des Religionsfriedens zu vermeiden¹⁸.

2. Der Religionsfrieden: Summe des reformatorischen Zeitalters?

Axel Gotthard bestimmt das Wesen des Augsburger Religionsfriedens in seinem Charakter als eines dauerhaften, aber politischen Friedens¹⁹. Als solcher ziehe er die Summe der Reformationszeit²⁰; damit ist ein zweifaches gesagt: Er bündelt die wichtigsten Prozesse des Reformationszeitalters, die in ihm so zusammenlaufen; er überbietet sie aber darüber hinaus noch durch eine Neukonzeption.

des Augsburger Religionsfriedens von 1655 und 1755, in: WÜST, 341–387.

11 Vgl. hierzu: Klaus UNTERBURGER, Der Augsburger Religionsfriede von 1555 und das Stift Ellwangen, in: Ellwanger Jahrbuch 40, 2004/05, 203–226, hier 205.

12 Vgl. ebd., 203. – GOTTHARD, 643f.

13 Vgl. RÖMMLT, Erinnerungsbrüche (wie Anm. 10), 263–267.

14 DERS., Jubiläumskonkurrenz? Zum Verhältnis von evangelischer und katholischer Erinnerungskultur in der frühen Neuzeit, in: GWU 54, 2003, 564–577. – Näherhin zum Augsburger Friedensfest am 8. August, das der Errettung der Stadt im Westfälischen Frieden von der Zwangskatholisierung durch das Restitutionsedikt von 1629 gedachte, siehe die Auswertung der Predigten zwischen 1650 und 1772 bei: Claire GANTET, *Ein recht heiliges Fest* – Das Augsburger Friedensfest und die *Früchte des Profan- und Religionsfriedens*, in: Katalog 271–281. Interessant ist, dass in den Predigten bis 1730 Gottes wunderbares Eingreifen und der dadurch geschenkte Friede, danach mehr die Gewissensfreiheit und der Reichspatriotismus im Mittelpunkt standen. Vgl. ebd., 276f.

15 Vgl. RÖMMLT, Erinnerungsbrüche (wie Anm. 10), 264–267.

16 Vgl. GOTTHARD, 622–633.

17 Vgl. ebd., 638–640.

18 Vgl. HOFFMANN, Frieden (wie Anm. 3), 241.

19 GOTTHARD, 171.

20 Vgl. ebd.

Damit ist zunächst einmal eine These zum Religionsfrieden als wichtiger Einschnitt für die deutsche Geschichte des 16. Jahrhunderts impliziert: Jedenfalls galt und gilt er in Handbüchern als »etablierte Epochenäsur«²¹. Dieser Rang wird nun einerseits von Forschungsrichtungen (v.a. den Vertretern des Konfessionalisierungsparadigmas) angezweifelt, die durch eine Ausweitung des Forschungsinteresses dessen Bedeutung relativieren, so durch die Einbeziehung des gesamteuropäischen Kontextes und durch eine sozial- und kulturgeschichtliche Schwerpunktsetzung²². In einer makrogeschichtlichen Perspektive erscheint das Augsburger Vertragswerk so als ein Mosaikstein innerhalb eines progressiv voranschreitenden Prozesses der Differenzierung und Territorialisierung²³. Während hier also eine eher sozialgeschichtliche und modernisierungstheoretische Perspektive andere – allerdings auch unbestimmtere – Schwerpunkte setzt, bleibt ein zweiter Ansatz enger an der deutschen Reichs- und Kirchenrechtsgeschichte, kann aber, wie etwa Hermann Tüchle, Heinrich Lutz oder Fritz Diekamp, das Neue von 1555 gegenüber vorherigen Provisorien nicht erkennen²⁴; hiergegen wendet sich nun Gotthard²⁵: Die vorherige Zeit sei mit drei Dingen gescheitert: Mit der theologisch-konsensualen Wahrheitsfindung²⁶, mit der reichseinheitlichen Durchsetzung der Wahrheit mit Gewalt²⁷ und schließlich mit dem Aufstellen bloßer Provisorien²⁸. Somit seien zwar wesentliche Linien und Formulierungen des Religionsfriedens durchaus bereits in den Jahrzehnten vorher angelegt gewesen; letztlich habe aber erst das Scheitern der *monarchia universalis*-Konzeption des Kaisers²⁹ den Religionsfrieden ermöglicht, und zwar als »avantgardistische Neukonzeption« von Frieden. Als solcher rage er als »Meilenstein« in die frühneuzeitliche Rechtsgeschichte und in verschiedene andere »historiographische Segmente« hinein³⁰. Diese gewichtige These steht und fällt somit mit Gotthards Gesamtdeutung des Augsburger Friedenswerks, die nun im Folgenden betrachtet werden soll.

21 Ebd., 1.

22 Vgl. Heinz SCHILLING, Das lange 16. Jahrhundert – der Augsburger Religionsfriede zwischen Reformation und Konfessionalisierung, in: Katalog 19–34, v.a. 19.

23 Vgl. ebd., 30–34.

24 Vgl. Hermann TÜCHLE, Der Augsburger Religionsfriede. Neue Ordnung oder Kampfpause, in: ZHVS 61, 1955, 323–340. – Heinrich LUTZ, Rezension zu: Matthias Simon, Der Augsburger Religionsfriede, in: ZBLG 19, 1956, 613–615. – Fritz DICKMANN, Der westfälische Friede, Münster 1959, 12.

25 Vgl. GOTTHARD, 99, 170.

26 Vgl. ebd., 171–174.

27 Vgl. ebd., 175–186.

28 Vgl. ebd., 186–230. Vgl. etwa: »Die ›Anstände‹ zwischen 1532 und 1552 waren Arrangements, die – für kurze Zeit – das friedliche Zusammenleben der Konfessionen verbürgen, den momentanen Status quo sichern, das Landfriedensgebot einschärfen sollten, sie treffen keine theologischen Aussagen.« Ebd., 200.

29 Vgl. etwa ebd., 195.

30 Vgl. Axel GOTTHARD, Der Augsburger Religionsfriede – ein Meilenstein der frühneuzeitlichen Geschichte, in: WÜST, 13–28, hier 13 u. 19.

3. Ein immerwährender politischer Friede *in werender Spaltung der Religion*: ein avantgardistisches Konzept?

Ausgangspunkt ist der traditionelle Grundsatz: »Wahrer Friede ist nicht ohne Iustitia denkbar. Frieden, Gerechtigkeit, Recht – die Troika durfte man nicht aufsprengen, fehlte ein Glied, konnte wohl momentane Gewaltlosigkeit herrschen, aber diese Pax iniqua war kein wahrer Friede«³¹. Da aber Recht und Gerechtigkeit die übernatürliche Berufung und Ordnung einschlossen, zerfiel mit der Einheit der *christianitas* auch das *fundamentum pacis*³². Dauerhafter Friede wurde hier also, und das ist nun das Avantgardistische nach Gotthard, »vom Gerechtigkeitskriterium« »entkoppelt«, also modern konzipiert und deshalb eilte der Religionsfrieden »seiner Zeit weit voraus«³³. Für diese These sprechen zu einem guten Teil erst einmal die Quellen, etwa wenn der Augsburger Fürstbischof Otto Truchseß von Waldburg gerade vom kanonischen Recht her argumentierend gegen ein derartiges Friedenskonzept von Anfang an Einspruch erhebt³⁴. Tatsächlich stellt sich aber die Frage, ob Gotthard den beständigen und dauerhaften politischen Frieden an diesem Punkte nicht überinterpretiert. Zwei etwas abweichende Entwürfe sind hier zunächst näher zu betrachten:

a) Wolfgang E. Weber hinterfragt die pointierte Herausstellung des Religionsfriedens. Inhaltlich fasse dieser nur das zusammen, was längst vorbereitet war; es existiert nur ein offizieller Druck, der nicht sehr dicht überliefert ist³⁵. Er lasse sich einordnen in eine allmähliche Säkularisierung des übernatürlichen Staatszwecks, vorbereitet durch die *politiques*, die Machiavelli rezipierten, dann aber auch durch den Neostoizismus und den Neoaristotelismus. Dazu kam der Zwang des Faktischen: Wirtschaftliche Logik zwang zur Duldung; die alltägliche Erfahrung konnte keinen offensichtlichen Zorn Gottes über die Andersgläubigen an deren Schicksal festmachen³⁶. Die Bedeutung des Augsburger Abschieds ist in dieser Perspektive bescheidener. Es lasse sich zudem – nach Marcelo Neves – bei rechtlichen Texten neben einer instrumentellen eine symbolische darstellende und eine (in Bezug auf den/die Gesetzgeber) expressive Funktion unterscheiden³⁷. Die symbolische Darstellung und expressive Willensbekundung in Bezug auf die Heiligkeit und Einheit des Reichs hat dabei unter dem als Fremdherrschaft empfundenen Karl V. massiv zugenommen³⁸; gerade diese Dimensionen will Weber nun auch beim Reichstagsabschied von 1555 betont wissen, somit aber gerade seine traditionellen und oft überlesenen Passagen, welche die heilsgeschichtliche Ordnung im Reich wieder herzustellen beschwören³⁹.

b) Etwas anders gelagert ist die Kritik von Martin Heckel: Der Religionsfriede habe tatsächlich das jeweilige *ius divinum* der Konfessionen auf der Reichsebene gebrochen, da beschränkt. Er habe es aber auch abgesichert⁴⁰: Beide Religionsparteien sahen sich

31 GOTTHARD, 201.

32 Vgl. ebd., 202.

33 GOTTHARD, Meilenstein (wie Anm. 30), 14.

34 Vgl. GOTTHARD, 94.

35 Wolfgang E. J. WEBER, Der Reichsabschied von 1555 im Kommunikationsgefüge des Reiches, in: WÜST, 37–48.

36 Vgl. DERS., Politische Integration versus konfessionelle Desintegration – Das Problemlösungsangebot der *Politiques* im europäischen Kontext, in: Katalog 131–145.

37 DERS., Reichsabschied (wie Anm. 35), 38.

38 Ebd., 39 mit Anm. 8.

39 Vgl. ebd., 46–48.

40 Martin HECKEL, Politischer Friede und geistliche Freiheit im Ringen um die Wahrheit. Zur

auch auf dem Reichstag als die wahre Kirche, die Gott und seinem Wort mehr gehorchen musste, als den Menschen und ihrem Recht. Dies konnten sie auch in Augsburg nicht aufgeben⁴¹. Gotthard habe so außer Acht gelassen, – bzw. erst spät sekundär eingefügt⁴² – dass das Recht dort eben doch nicht säkularisiert gewesen sei⁴³. Als Beleg für den theologischen Charakter des Reichsrechts im Religionsfrieden sieht Heckel etwa den Wiedervereinigungsauftrag und das Sektenverbot in §17⁴⁴.

Unabhängig davon, in wieweit das Werk Gotthards dadurch tatsächlich getroffen ist, in seiner Herausstellung des theologischen Rechtsverständnisses ist Heckel sicherlich zuzustimmen: Die Definition des Gemeinwohls war in den Konfessionen noch übernatürlich determiniert; ein Gesetz, das gegen die göttliche Wahrheit verstieße, wäre demnach in sich schlecht und deshalb auch für niemanden bindend gewesen. Die andere Frage aber ist, inwieweit die weltliche Gewalt gegen den »Ketzer« Duldung oder Zwang anwenden sollte. Gotthard selbst führt die Duldung und rein juristische Bekämpfung ja als zeitgenössische, von Beginn an mögliche Alternativen zur Gewaltanwendung an⁴⁵. Hier galt der Grundsatz vom *minus malum*: Die falsche Lehre im eigenen Territorium konnte zu Aufruhr führen und das Heil der Untertanen gefährden; ein Vorgehen mit Gewalt konnte aber ebenso Unruhe und Verwüstung bringen, zudem auch die Chancen für das eigene Bekenntnis vermindern und das heilige Reich gefährden. 1555 sahen beide Seiten mehrheitlich in dieser Güterabwägung die Gewichte zu dauerhafter Duldung hin sich neigend; entscheidend war aber zu deren Legitimierung der »Notrechtscharakter«⁴⁶. Auf der Ebene des Reichskirchenrechts mussten beide Seiten ihre unterschiedlichen und durchaus theologischen Rechtsvorstellungen »suspendieren«; von Beginn an war die Einigung so also nur durch »Dissimulation« möglich⁴⁷.

c) Eine weitere Bemerkung sei hier erlaubt: Als »avantgardistische« Lösung gilt gemeinhin: »Man nimmt die Spaltung hin und überwölbt sie durch einen nun bikonfessionellen Reichsverband – ein politisches System integriert zwei verschiedene Konfessionen«⁴⁸; so die Sichtweise *ex post*, vor allem der Konfessionalisierungstheoretiker; aus einer Kirche seien zwei Konfessionen geworden. Die zeitgenössische Sicht war aber anders: beide Parteien sahen sich nicht primär als konkurrierende Konfessionen, sondern identisch je mit der einen alten wahren Kirche. Ziel der Bekenntnisbildungen war auch der Nachweis dieser Identität. Was aber heute historisch gesehen klar abgegrenzt erscheint, war es damals theologisch ganz und gar nicht: Was ist das Kriterium der konfessionellen Einheit und was ist nur *adiaphoron*? Wer hat die Kompetenz, diese Grenzlinie zu ziehen und wer nicht? Wie stehen Gewissen, Recht, Konzil, Papst, Kaiser und Evangelium zueinander und in welcher Erkenntnisordnung? Natürlich kam es nach 1530 zu Lagerbildungen, doch neigt man aus der heutigen Perspektive dennoch zu anachronistisch scharfen Grenzziehungen (vgl. allein die *Confessio Augustana* und die verschiedenen Konzilsideen). Auch innerprotestantisch und innerkatholisch war das bekanntlich nicht unumstritten klar. Man wollte auch weder das Recht noch das Reich säkularisie-

Historiographie des Augsburger Religionsfriedens von 1555, in: HZ 282, 2006, 391–425.

41 Vgl. ebd., 401–404.

42 GOTTHARD, 583.

43 Vgl. HECKEL, Friede (wie Anm. 40), 405f.

44 Vgl. ebd., 406–409.

45 Vgl. GOTTHARD, 202.

46 Vgl. HECKEL, Friede (wie Anm. 40), 409–411.

47 Vgl. ebd., 411–414.

48 GOTTHARD, 172.

ren, sondern beide sollten eines und christlich sein. Alles Vereinbarte stand unter dieser Zielvorgabe.

d) Interpretiert man das Reichsrecht und den Religionsfrieden nicht weltlich, sondern als religiöses Recht, so ist nicht nur die folgende Friedensperiode (Gotthard: »Erfolgsbilanz«⁴⁹), sondern auch die allmähliche Zuspitzung auf den Religionskrieg hin in ihm bereits grundgelegt. Der gesamte Religionsfrieden trägt dann einen latent dissimulierenden Charakter⁵⁰. Auch Gotthard, der die avantgardistische auf Dauer angelegte Friedensleistung betont, stellt aber für beide Verhandlungsparteien von 1555 heraus: »Man hing durchaus noch seinen Träumen nach, hegte seine Utopien, wollte nicht *alle* Möglichkeiten für *alle* Zeiten verbauen«⁵¹. In den »kompliziert formulierten speziellen Ausnahmebestimmungen« liege mehr als in den Unschärfen seiner Grundprinzipien der Grund seines Scheitern⁵². »Vorprogrammierte Konfliktfelder« waren: 1) der landsässige Kirchenbesitz in protestantischen Territorien, der 1552 noch katholisch war⁵³; 2) die Applikation der im Reichsstädteparagrafen vorgesehenen Bikonfessionalität bzw. somit auch das *ius reformandi* städtischer Magistrate⁵⁴; 3) die Gültigkeit des *reservatum ecclesiasticum* und die umstrittene Praxis, den geistlichen Vorbehalt durch die Wahl protestantischer Bischöfe (ohne Weihe) zu unterlaufen⁵⁵; 4) schließlich die Gültigkeit der separaten *Declaratio Ferdinanda*, nachdem der Friedensbeschluss Zusätze verbot⁵⁶. Hinzu kam die Frage, inwieweit der Calvinismus der Confessio Augustana (bzw. der CA.var.) verwandt sei⁵⁷.

Tatsächlich war der Religionsfrieden wichtigster argumentativer Referenzpunkt nicht nur in der Friedensphase bis 1580, sondern auch in der folgenden Periode der zunehmenden Spannungen und Krisen, natürlich mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung, wie Gotthard in stupender und souveräner Quellenkenntnis herausarbeitet. »Alle brisanten Konflikte unter Rudolf II.«, so dieser, »drehten sich um die rechte Auslegung des Religionsfriedens«⁵⁸. Nach ihm waren es vor allem externe Faktoren, die den Umschwung in der Rezeption einleiteten: Das Heranwachsen einer neuen Generation von Reichsfürsten, die den Krieg nicht mehr erlebt hatte⁵⁹, die Früchte der Konfessionalisierung, die auf altkirchlicher Seite einen aggressiveren gegenreformatorischen Kurs hervorgebracht habe, während sich im protestantischen Lager »eine kampfbereite, überwiegend calvinistische »Aktionspartei« formierte, angeführt von der aggressiven kurpfälzischen Religionspolitik; beide Lager waren dabei noch eingebunden in ein internationales Bündnisnetzwerk⁶⁰. Begonnen beim Magdeburger Sezessionsstreit und dem Streit um den Geistlichen Vorbehalt in Köln und Straßburg war es §18 des Religionsfriedens, der

49 GOTTHARD, 316.

50 Weshalb HECKEL (wie Anm. 40), 414, die Zäsur von 1580 nicht überbewerten will.

51 GOTTHARD, 240.

52 Ebd., 241.

53 Vgl. ebd., 249–252.

54 Vgl. ebd., 252–264.

55 Vgl. ebd., 264–267.

56 Vgl. ebd., 267–271.

57 Vgl. DERS., Der Religionsfrieden und das Heilige Römische Reich Deutscher Nation 1555–1648, in Katalog 70–83, hier 73f. – Irene DINGEL, Evangelische Lehr- und Bekenntnisbildung im Spiegel der innerprotestantischen Auseinandersetzungen zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens, in: Katalog 51–61.

58 GOTTHARD, 392; vgl. auch die identische Passage in: GOTTHARD, Religionsfrieden (wie Anm. 57), 74.

59 GOTTHARD, 386f.

60 Vgl. ebd., 387–391.

das vorher integrativ wirkende Kurkollegium spaltete und das Reichskammergericht faktisch aushebelte. 1608 zerbrach auch die Institution der Reichstage, nach der Re-katholisierung von Donauwörth durch die wechselseitigen Forderungen, den Religionsfrieden formell anzuerkennen (evangelischerseits) bzw. (von Seiten der Katholiken) dessen Bestimmung über das 1552 nicht säkularisierte mittelbare Kirchengut (und damit die Restitution des seither Säkularisierten). Rund zehn Jahre dauerte es bekanntlich noch, bis der entscheidende Funke Mitteleuropa dann in Brand legte⁶¹.

4. Religionsfrieden und Moderne

Abgeschreckt durch das Beispiel der alten nationalliberalen Geschichtsschreibung wird vielfach davor gewarnt, den Religionsfrieden vorschnell und anachronistisch als Baustein zur Moderne hin zu interpretieren⁶². Freilich kann man auch zwischen intendierten und nicht intendierten Folgen unterscheiden⁶³. Drei Bereiche ziehen dabei das heutige Interesse vorrangig auf sich: a) die Säkularisierung, b) die moderne Toleranz und c) der Beginn der modernen Grundrechte, so auf Gewissensfreiheit und das Respektieren eines privaten Innenraums.

a) Zurecht betont Gotthard die Notwendigkeit einer begrifflich-scharfen Abgrenzung des Terminus ‚Säkularisierung‘ (bedeutende Begriffsgeschichten liegen bekanntlich vor), bevor nach einem Beitrag des Religionsfriedens zu ihr gefragt werden kann⁶⁴. Versteht man darunter einen Rückgang der Bedeutung von Religion für das menschliche Leben, so ist tatsächlich kaum auszumachen, ob die Erfahrung der Glaubensspaltung zu einem Nachlassen oder einer Intensivierung von Religiosität geführt hat⁶⁵. Die wichtigsten Mittel zu einer von den Obrigkeiten intendierten Verchristlichung des Lebens der Untertanen hat noch einmal Hoffmann zusammengefasst⁶⁶. Vor allem in den bikonfessionellen Reichsstädten wurde das Nebeneinanderbestehen unterschiedlicher Bekenntnisse auch im Alltag erlebt⁶⁷. Ob und inwieweit Grenzüberschreitungen möglich waren, versucht man an den Indikatoren Patenschaften, Mischehen und Konversionen zu messen⁶⁸. Tendenziell – soweit überhaupt gesicherte Zahlen vorliegen (am ehesten noch für Augsburg) – nahm die konfessionelle Abgrenzung in den Jahrzehnten nach 1555 eher zu als ab und war in den unteren Bevölkerungsschichten höher als in den oberen⁶⁹.

61 Vgl. ebd., 386–471.

62 Vgl.: »Auch unserem heutigen Blick auf das Ereignis ist ein Filter vorgesetzt, aber er hat eine viel positivere Färbung als in früheren Epochen. Seit einiger Zeit wird nach den Wurzeln politisch-religiöser Toleranz gefahndet.« HOFFMANN, Frieden (wie Anm. 4), 241. – »Die Reichstagsteilnehmer von 1555 trieb anderes um denn Toleranz und die Idee individueller Menschenrechte – so, vom einzelnen Menschen und seinen Gewissensnöten her, dachte man in Augsburg gar nicht, sondern von den bestehenden kirchlichen Großorganisationen her«. GOTTHARD, 500.

63 Vgl. GOTTHARD, 500f.

64 Vgl. ebd., 501f.

65 Vgl. ebd., 506–508.

66 Carl A. HOFFMANN, Konfessionalisierung der weltlichen Territorien, in: Katalog 89–103, hier 98f.

67 Vgl. Rolf KIESSLING, Vom Ausnahmefall zur Alternative – Bikonfessionalität in Oberdeutschland, in: Katalog 119–130.

68 Vgl. ebd., 126.

69 Vgl. ebd., 128.

b) Bevor auf den hier sich anknüpfenden Themenkomplex einer etwaigen Förderung von Toleranz durch den Religionsfrieden eingegangen wird, soll im Folgenden aber der enger begrenzten Frage nachgegangen werden, inwiefern derselbe selber säkularisierende Elemente impliziert hat. Letztlich sind es nach Gotthard vor allem zwei Faktoren, die eine solche Dynamik in relativ eindeutiger Weise entfaltet haben. Auf die in seinen Augen moderne Konzeption von *pax*, die in den damaligen Augen gerade deren Schwäche war, wurde bereits eingegangen⁷⁰. Zudem sei das Reich selbst säkularisiert worden; mit der Beschwörung der Wahlkapitulationen hätten die Könige fortan auch auf den Religionsfrieden ihren Eid abgelegt. Die Könige waren seither *ipso facto* und nicht erst noch durch päpstliche Krönung auch Kaiser⁷¹. Tatsächlich wurde – so auch Martin Heckel – das Reich zur Beschränkung seines Religionsrechts gezwungen, so dass das Reichskirchenrecht einen theologischen Substanzverlust erlitt⁷². Dies stand nun freilich noch einmal im Dienste der Theologie, insofern nur so der religiöse Wahrheitsanspruch der beiden Parteien geschützt und die öffentliche Ordnung aufrecht erhalten werden konnte, implizierte mithin gerade keine Säkularisation des Lebens im Reich insgesamt⁷³. Doch auch der Alltag einer Reichsinstitution wie des Reichskammergerichts blieb stark – wie Gotthard ergänzt – durch die konfessionellen Trennlinien geprägt⁷⁴.

c) Die Frage nach einem etwaigen Säkularisierungsdruck durch das erzwungene konfessionelle Nebeneinander vor allem in nicht wenigen Reichsstädten führt unweigerlich zur Frage nach dem Ursprung der modernen Toleranz, verstanden nicht als Indifferenz, wohl aber als bewusster Bejahung des Rechts auf religiöses Anderssein⁷⁵. Martin Heckel schließt sich hier Axel Gotthard an in der Warnung, nicht »den Religionsfrieden fälschlich als Bahnbrecher der Moderne« zu deuten und plädiert für eine klare Scheidung der frühen Formen von Religionsfreiheit von der aufgeklärten Theorie der Toleranz⁷⁶. Auch nach Heinz Schilling haben die Väter der Friedensschlüsse von 1555 und 1648 eine »diversité der Wahrheit selbst« strikt abgelehnt⁷⁷. Eine modern-aufgeklärte Toleranzkonzeption wurde erst durch die Entstehung einer modernen Politiktheorie mit ihrer Rezeption Machiavellis und der antiken Philosophie ermöglicht, wie Wolfgang E. J. Weber zeigt⁷⁸. Bei der Frage nach nichtintendierten toleranzfördernden Wirkungen des Religionsfriedens ist dabei noch einmal auf die bikonfessionellen Reichsstädte zurückzukommen. Auch Gotthard rezipiert hier die Ergebnisse vor allem Paul Warmbrunns, dass das Zusammenleben in den oberen Schichten und zu Beginn weniger spannungsreich war als in den unteren Schichten und nach 1580⁷⁹, freilich auch dessen Vermutung, dass anfänglich als Zwang empfundenenes Nebeneinander mit der Zeit wohl doch internalisierend (durch die Oberschicht?) akzeptiert worden sei⁸⁰. Letztlich bleibe hier aber als Fazit, dass wir nicht genügend wissen⁸¹: Während Carl A. Hoffmann anhand der Augsburger Prozessakten schon vor einigen Jahren kaum Spuren eines tole-

70 Vgl. GOTTHARD, 515.

71 Vgl. ebd., 521–526.

72 Vgl. HECKEL, Frieden (wie Anm. 40), 419f.

73 Vgl. ebd., 421f.

74 Vgl. GOTTHARD, 526.

75 Vgl. auch ebd., 566.

76 HECKEL, Frieden (wie Anm. 40), 416f.

77 SCHILLING, Lange 16. Jahrhundert (wie Anm. 22), 33.

78 WEBER, Integration (wie Anm. 36).

79 GOTTHARD, 568–576.

80 Vgl. ebd., 576.

81 Ebd., 577.

ranten Nebeneinanders entdecken zu können glaubte⁸², stellt Rolf Kießling heraus, dass die Notwendigkeit der Begegnung mit den anderen immer die grundlegende *conditio sine qua non* sei, aus der sich Toleranz erst entwickeln könne⁸³.

d) Schließlich ist noch die These Martin Heckels zu diskutieren, das *ius emigrationis* sei das erste Grundrecht gewesen, das auf deutschem Boden jedem Bürger zugestanden worden sei⁸⁴. Etwa entmythologisierend stellt Gotthard hierzu heraus, dasselbe sei viel eher »als systemstabilisierendes Ventil gedacht« gewesen, welches das *ius reformandi* praktikabel machen sollte, mit anderen Worten also eher als Ausweisungsrecht⁸⁵. Zwar kann er durchaus einen gewissen Schutz vor obrigkeitlicher Willkür erkennen, gibt aber zu bedenken, dass die Praxis seiner faktischen Anwendung nicht erforscht ist⁸⁶ und der tatsächliche obrigkeitliche Druck in vorabsolutistischen Staaten doch nicht vorschnell zu hoch eingeschätzt werden darf⁸⁷. Andererseits besteht seine Modernität gerade auch darin, ein Recht bereits formuliert zu haben, das merkantilistisch-absolutistische Emigrationsverbote später einzuschränken suchte⁸⁸. Weiter ging die Forderung mancher protestantischer Reichsstände, 1555 und vor allem in den Jahrzehnten danach, nach einer Freistellung der Konfessionswahl auch für die Untertanen⁸⁹. Da vom Auswanderungswillen der Untertanen im Reichstagsabschied die Rede sei, müsse auch deren Wille zu bleiben akzeptiert werden⁹⁰. Unklar bleibe meist, ob damit rein private Glaubens- oder auch öffentliche Kultfreiheit gefordert wurde⁹¹; zudem, ob sie dieses Recht auch für katholische Untertanen postulierten, obwohl sie faktisch zu einer solchen Duldung in ihren Territorien nicht bereit waren⁹². Immerhin antizipierten die protestantischen Gravaminaschriften das Recht auf eine gewisse religiöse Privatsphäre, die dann 1648 rechtlich abgesichert wurde (IPO V § 34)⁹³.

5. Die Auswirkung des Religionsfriedens in den Territorien

Eines der Ergebnisse der Irseer Tagung ist es wohl auch, dass sich der Religionsfriede in den Geschichten und Chroniken der Reichsstände explizit kaum niedergeschlagen hat. Helmut Gier hat an Reiseberichten durch Bayerisch Schwaben zudem gezeigt, dass in

82 Carl A. HOFFMANN, Konfessionell motivierte und gewandelte Konflikte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – Versuch eines mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes am Beispiel der bikonfessionellen Reichsstadt Augsburg, in: Konfessionalisierung und Region, hg. v. Peter FRIESS u. Rolf KIESSLING (Forum Suevicum 3), Konstanz 1999, 99–120.

83 KIESSLING, Ausnahmefall (wie Anm. 67), 129. – Vgl. auch Winfried SCHULZE, Augsburg und die Entstehung der Toleranz, in: Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur, hg. v. Johannes BURCKHARDT u. Stephanie HABERER (Colloquia Augustana 13), Augsburg 2000, 43–71.

84 Martin HECKEL, Deutschland im konfessionellen Zeitalter (Deutsche Geschichte 5), Göttingen 1983, 48.

85 GOTTHARD, 527. Vgl. auch ebd., 118–123.

86 Vgl. ebd., 528–530.

87 Ebd., 531.

88 Vgl. ebd., 532f.

89 Vgl. ebd., 331–355.

90 Ebd., 537.

91 Vgl. ebd., 542–546.

92 Vgl. ebd., 546–551.

93 Vgl. ebd., 551–560.

der Regel das konfessionelle Element kaum als Problem angesehen und – häufig einfach durch Nichterwähnung – als gegeben hingenommen wurde⁹⁴. Karl Härter konnte immerhin einen differenziert zu sehenden Einfluss des Augsburger Reichstagsabschieds auf die territoriale Polizeigesetzgebung herausarbeiten. Dieser war nur gering in den Hochstiften, deutlicher aber in den Territorien und insbesondere in den Reichsstädten, die bezüglich der Religionspolizei bereits vorher eine intensive Gesetzgebung hatten. So bedeutete der Religionsfriede einen katalytischen Impuls, der diese gesetzlichen Regelungen noch einmal verdichtete. Maßstab war jeweils die innere Sicherheit und Ordnung, so die Sektenbekämpfung und die Kontrolle und finanzielle Abschöpfung von konfessionellen Migrationsvorgängen⁹⁵. Positiv rechtliche Fixierungen eines subjektiven Emigrationsrechts von Untertanen finden sich hingegen bezeichnenderweise gar nicht⁹⁶.

a) In bereits konfessionell eindeutig festgelegten Flächenstaaten ohne nennenswerten Antagonismus zu den Landständen war der Religionsfriede von eher geringer Bedeutung (so etwa in Vorarlberg)⁹⁷, führte aber immerhin zur Bereinigung strittiger Herrschaftsrechte und beschleunigte so die flächenstaatliche Ausbildung von *territoria clausa* (gezeigt etwa an der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth⁹⁸). Umgekehrt konnte Stefan Breit zeigen, wie sich innerhalb Bayerns in den Herrschaften Hohenaschau und Wildenwart lutherische Gesinnung auch nach der »Aufdeckung« der so genannten »Adelsverschwörung« durch Herzog Albrecht V. noch im gesamten 16. Jahrhundert halten konnte, vor allem da die mächtige Adelsfamilie der Freyberg dort auch die Blutgerichtsbarkeit besaß⁹⁹.

b) Was die geistlichen Territorien des Reichs angeht, so waren diese durch das Reichsrecht, soziale, regionale und dynastische Verflechtungen sowie durch die altkirchliche Orientierung der Frömmigkeit von deren Führungspersonlichkeiten in der Regel kaum bereit, bis 1555 die Reformation einzuführen¹⁰⁰. Der geistliche Vorbehalt hatte freilich langfristig nur im Süden und vor allem im umstrittenen Westen der *Germania sacra* Erfolg, während die Hochstifte und Reichsabteien im Norden und Osten wegen der Nachbarschaft mächtiger protestantischer Flächenstaaten nicht zu halten waren¹⁰¹. Für die schwäbischen Reichsabteien wurden Vogteirechte protestantischer weltlicher Stände vor allem mit Ausbruch des Schmalkaldischen Kriegs 1546 zum Problem¹⁰²;

94 Helmut GIER, Das Nebeneinander der Konfessionen nach 1555 im Spiegel von Reiseberichten aus Bayerisch Schwaben, in WÜST, 87–106.

95 Karl HÄRTER, Religion, Frieden und Sicherheit als Gegenstand guter Ordnung und Policy. Zu den Aus- und Nachwirkungen des Augsburger Religionsfriedens und des Reichsabschieds von 1555 in der reichsstädtischen Policygesetzgebung, in: WÜST, 143–164.

96 Vgl. ebd., 154–157.

97 Alois NIEDERSTÄTTER, Der Augsburger Religionsfriede und Vorarlberg, in: WÜST, 277–283.

98 Andreas Otto WEBER, Die Fränkischen Hohenzollern und der Augsburger Religionsfriede, in: WÜST, 315–325.

99 Stefan BREIT, Die protestantische Bewegung in den Herrschaften Hohenaschau und Wildenwart, in: WÜST, 285–314.

100 Vgl. bereits: Anton SCHINDLING, Reichskirche und Reformation. Zu Glaubensspaltung und Konfessionalisierung in den geistlichen Fürstentümern des Reiches, in: Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte, hg. v. Johannes KUNISCH (ZHF Bh. 3), Berlin 1987, 81–112. – Eike WOLGAST, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16), Stuttgart 1995.

101 Vgl. hierzu: Manfred WEITLAUFF, Augsburger Religionsfriede, Geistlicher Vorbehalt und die Folgen für die Reichskirche, in: WÜST, 59–85. – Franz BRENDLE/Anton SCHINDLING, Der Augsburger Religionsfriede und die *Germania Sacra*, in: Katalog 104–118.

102 Vgl. Peter FLEISCHMANN, Die ostschwäbischen Reichsstifte in der Zeit des Augsburger Reli-

mittelfristig führte dies zu einer Konzentration dieser vor allem wirtschaftlich genutzten Vogteien in der Hand der großen katholischen Flächenstaaten, in Schwaben vor allem Habsburgs¹⁰³. Ansonsten war auch die Situation der Hochstifte und Reichsklöster durch die durch den Religionsfrieden beförderte Tendenz zur flächenmäßigen Abgrenzung und Territorialisierung bestimmt¹⁰⁴; auch ein den Frieden ablehnender Fürstbischof wie Otto Truchseß von Waldburg nutzte dessen rechtliche Bestimmungen in der Folge zur Schaffung katholischer Homogenität seiner Untertanen in den Stiften Augsburg¹⁰⁵ und Ellwangen¹⁰⁶.

c) Die oberdeutschen Reichsstädte waren vor 1555 meist durch eine frühe Stadtreformation, aber auch durch Rücksichtnahme auf den Kaiser, durch den zwinglianisch-lutherischen Antagonismus und schließlich durch kaiserliche Eingriffe in die Stadtverfassungen als Folge des Interims geprägt. Hier beseitigte der Religionsfriede die rechtliche Unsicherheit und ermöglichte ein abgesichertes Bekenntnis zur reformatorischen Lehre¹⁰⁷. Auch beförderte er meist – wie im Fall Lindaus deutlich wird, aber eher sehr langsam¹⁰⁸ – einen Sieg des Luthertums über die Schweizer Richtung der Reformation. Lag eine sehr ungleiche Konfessionsverteilung wie in Ulm vor, so ging die Entwicklung offenbar des öfteren nicht hin zur Bikonfessionalität, sondern zum gänzlichen Abdrängen der Katholiken¹⁰⁹.

d) Einen Spezialfall bildete schließlich die reichsunmittelbare Ritterschaft in Schwaben, dem Rheinland und Franken, die keinen Stand am Reichstag bildete und in zahlreichen divergierenden Loyalitätsbindungen stand. Hier betont Richard Ninnes¹¹⁰, dass vor 1555 lutherische Sympathien mit der Angewiesenheit auf Karrierechancen im altkirchlichen Pfründensystem im Widerstreit lagen. Der Religionsfriede ermöglichte hier die Vereinbarkeit von Konversion zum Luthertum und Fürstendienst auch bei geistlichen Herren; die Ritterschaft blieb bei der militärischen Blockbildung zu Beginn des 17. Jahrhunderts dann auch neutral.

gionsfriedens, in: WÜST, 247–266, hier 264f.

103 Vgl.: »Zweifellos hatten die Reichsstifte nach dem Jahr 1546 Karl V. eine Stabilisierung ihrer Herrschaft zu verdanken. Allerdings verstärkten die neu entstandenen Schirmbindungen die hegemoniale Stellung des Hauses Habsburg im Südwesten des Reichs, wo man zunehmenden Territorialisierungsdruck ausübte«. Ebd., 265.

104 Vgl. Gerhard IMMLER, Der Augsburger Religionsfrieden und das Fürststift Kempten, in: WÜST, 239–246. – Wolfgang WÜST, Das Hochstift Augsburg um das Jahr 1555, in: DERS., 225–238. – UNTERBURGER, Ellwangen (wie Anm. 11). – Das Patronatsrecht erwies sich hingegen immer weniger als allein hinlänglich, die Konfession des zu installierenden Geistlichen bestimmen zu können. GOTTHARD, 300–306.

105 WÜST, Hochstift (wie Anm. 104).

106 UNTERBURGER, Ellwangen (wie Anm. 11).

107 Vgl. KIESSLING, Ausnahmefall (wie Anm. 67). – Hans Eugen SPECKER, Die Reichsstadt Ulm und der Augsburger Religionsfriede, in: WÜST, 187–200. – Franz-Rasso BÖCK, Die Reichsstadt Kempten im Zeitalter der Reformation, in: WÜST, 201–206. – Wilfried SPONSEL, Nördlingen und der Augsburger Religionsfriede des Jahres 1555, in: WÜST, 207–216. – Johannes C. WOLFART, In zweifelhafter Deckung: Die Historiographie des Augsburger Religionsfriedens im Falle Lindau, WÜST, 217–223.

108 Vgl. WOLFART, Deckung (wie Anm. 107).

109 Vgl. SPECKER, Reichsstadt Ulm (wie Anm. 107). – GOTTHARD, 577f.

110 Richard NINNES, Der Augsburger Frieden und die Reichsritter – ein Werkstattbericht, in: WÜST, 327–338.

6. Sieger und Verlierer von 1555

Am Ende soll noch die Frage nach Siegern und Verlierern der Augsburger Vereinbarung von 1555 aufgeworfen werden. Zunächst ist auch hier mit Gotthard zu resümieren: Die konfessionelle »Gewinner- und Verlustrechnung führt zu keinen eindeutigen Resultaten«¹¹¹. Beide Seiten versuchten für sich Vorteile herauszuhandeln, doch spiegelt sich in den Regelungen vor allem das kräftemäßige Patt nach 1552 wieder. Machtpolitisch lag der Religionsfriede auf der Linie der Machtsteigerung der territorialen Landesherren, die durch ihn auch profitieren konnten¹¹²; er hat hier vor allem eine Wirkung auf die Bereinigung unklarer Grenzen und die Arrondierung von Herrschaftsgebieten hin entfaltet. Zu den wichtigsten Ergebnissen des Religionsfriedens zählte insgesamt die Föderalisierung des Reichs¹¹³. Diese betraf auf verfassungsmäßiger Ebene auch die Reichskreise¹¹⁴. Hans Maier sieht hier die noch heute Deutschland prägende kulturelle Vielfalt grundgelegt¹¹⁵. Machtpolitisch gescheitert war hingegen die *monarchia universalis*-Idee des Kaisers¹¹⁶. Doch bedeutet dies nicht einfach das Ende des Mittelalters und seiner Konzeption des Kaisertums, da die gesamte neuzeitliche Geschichte Europas weiterhin durch hegemoniale Herrschaftsansprüche – die ebenfalls im Konzept Karls V. lagen – geprägt sein wird¹¹⁷. Die Verlagerung religiöser Kompetenzen vom Reich auf die Territorien hat dessen Recht sicher teilweise säkularisiert und geschwächt, zugleich aber auch dessen Fortbestand gerettet. Indem die neuere Forschung dessen Schwächung aber doch als eines der wichtigsten machtpolitischen Resultate des Religionsfriedens konstatiert, liegt sie in diesem Punkt von den Ergebnissen der alten nationalliberalen Geschichtsschreibung gar nicht so weit entfernt.

111 GOTTHARD, 162.

112 Vgl. ebd., 231–239.

113 Vgl. HOFFMANN, Konfessionalisierung (wie Anm. 66), 90.

114 Vgl. Peter Claus HARTMANN, Der Augsburger Reichstag von 1555 – ein entscheidender Meilenstein für die Kompetenzerweiterung der Reichskreise, in: WÜST, 29–35. – Nicola SCHÜMANN, Der Schwäbische Reichskonvent und der Augsburger Religionsfrieden: Eine Debatte aus den Jahren 1559 bis 1562, in: WÜST, 107–141.

115 Hans MAIER, Der Augsburger Religionsfrieden – ein Anfang, kein Ende, in: Katalog 290–293.

116 Vgl. auch: »Ganz sicher nicht zufrieden war Karl«. GOTTHARD, 160. Vgl. hierzu auch: Carl A. HOFFMANN, Der Augsburger Religionsfrieden. Inhalte und Aspekte seiner Wirkungsgeschichte 1555–1648, in: GWU 56, 2005, 220–231, v.a. 225, 227.

117 Vgl. Karl BRANDI, Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, München 41942.

MARIE-THERES WACKER / BERND WACKER

Katholizismus und Judentum # der »andere Blick« und seine Schwierigkeiten

Am 20. Januar 1942 verhandelten in der Villa Am Großen Wannsee in Berlin Vertreter der Ministerialbürokratie und der SS über die organisatorische Durchführung der Entscheidung, die Juden Europas in den Osten zu deportieren und zu ermorden. Das Haus der Wannsee-Konferenz stand am Rande der sog. »Colonie Ahlsen«, eines alten Villenviertels, das sich seit den Anfängen des Kaiserreiches zu einem beliebten Wohn- und Zufluchtsort des Berliner Großbürgertums entwickelt hatte. Ihr Gründer, der erfolgreiche Bankier Wilhelm Conrad, schenkte der Kolonie Mitte der 1890er Jahre eine Kirche, die er auf eigene Kosten hatte erbauen lassen. Zu ihr gehörte ein bereits früher entstandener Friedhof, der nach 1902 auch den jüdischen Bewohnern des Viertels zur Verfügung stand. Ganz in der Nähe der Friedhofsmauer stößt der Besucher noch heute auf einen Sockel mit einem ca. 60 cm hohen Steinkreuz, dessen Symbolik auf den ersten Blick kaum glaublich erscheint. Im Mittelpunkt des Kreuzes nämlich, dort, wo die beiden Balken sich schneiden, ist gut sichtbar ein Davidstern eingelassen. Der Künstler, die Entstehungs- und Ausführungsgeschichte sind unbekannt.

Man wird das Kreuz von Wannsee als Zeichen einer Hoffnung deuten dürfen, das neue Jahrhundert und sein Fortschritt werden das Ende christlich-jüdischer »Entzweigungsgeschichte« (Cl. Thoma) mit sich bringen. Dass diese Hoffnung sich nicht erfüllte, sondern spätestens mit der in Wannsee ratifizierten Vernichtung des europäischen Judentums in aller Brutalität zerstört wurde, ist seit dem II. Vatikanum zu einem der zentralen Problemfelder theologischen Denkens und kirchlichen Handelns geworden.

Aber hatte diese Hoffnung angesichts von Ritualmordvorwürfen, Pogromen, Ghettoisierung, Bezeichnung der Juden als Christumörder, Brunnenvergifter, Hostienschänder, Wucherer, Zersetzer, Bolschewistenfreunde und anderer Verleumdungen je einen realen Anhalt in der Geschichte? Muss nicht, wer von Christentum und Judentum redet, zuerst und vor allem jenes »Nicht-« oder besser: »Unverhältnis« thematisieren, von dem die historischen Beziehungen der beiden Kulturen gekennzeichnet sind, ein Verhältnis von Feindschaft und Misstrauen, das, wie immer man die Frage nach der Schuld der Kirchen und ihrer Gläubigen jeweils beantwortet, zumindest erheblich dazu beigetragen hat, Christen gegenüber dem Leid ihrer jüdischen Nachbarn nachhaltig zu desensibilisieren?

Die Herausgeber des hier anzuzeigenden Sammelbandes¹ leugnen das nicht, halten die in der einschlägigen Literatur bis dato zumeist begegnende Fokussierung des Diskurses allein auf eine wie immer zu beschreibende Geschichte christlichen Unrechts je-

1 Katholizismus und Judentum, Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Florian SCHULLER, Giuseppe VELTRI u. Hubert WOLF. Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 310 S. Kart. € 29,90.

doch für verfehlt, und dies nicht zuletzt im Blick auf Katholizismus und römische Kirche. Denn, so das Vorwort, »von der Reformation bis hin zum Ende des 20. Jahrhunderts spannte sich ein großer historischer Bogen der gegenseitigen Beziehungen von Judentum und Katholizismus, die nicht nur von Abgrenzung und Bekämpfung gekennzeichnet sind, sondern auch von gegenseitiger Befruchtung und Anregung« (S. 9). Der Blick sei darum zu richten »auch auf das Gemeinsame in der Geschichte von Katholiken und Juden« (S. 12), und genau diese Ergänzung der überkommenen einseitigen Perspektive sei es, die dieses Buch, nicht zuletzt als Anstoß für weitere Forschung, notwendig mache.

Das ansprechend aufgemachte Buch ist aus einer gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, des Lehrstuhls für Jüdische Studien der Universität Halle-Wittenberg und des Seminars für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster im Mai 2005 hervorgegangen. Es bringt in chronologischer Ordnung achtzehn thematisch und methodisch unterschiedlich angelegte, zumeist sehr voraussetzungsreiche Beiträge. Anders als der Titel suggeriert, hebt der Band keineswegs ausschließlich auf das katholisch-jüdische bzw. jüdisch-katholische Verhältnis ab, sondern nimmt gerade für die wichtigen Übergangsphasen des 16. sowie des 18./19. Jahrhunderts immer wieder auch die möglicherweise profiliertere protestantisch-jüdische Beziehung et vice versa in den Blick (vgl. *G. Veltri, K. Hermann* und *T. van Rahden*). Die aufgrund des Anspruchs, der Fülle und Disparität der Themen nicht immer ganz leichte Lektüre ist durchaus lohnend. Ja, in einigen Fällen hätte man gerne noch einiges mehr zum Thema gelesen (vgl. bes. den Beitrag von *St. Wendehorst*, dem einzigen, der eine explizite methodologische Reflexion bietet) oder ist froh, ergänzend und weiterführend auf die bereits publizierten (in den jeweiligen Anmerkungen ausgewiesenen) größeren Studien der Autoren (z.B. von *Th. Brechenmacher, D. Burkard, H. Wolf*) zurückgreifen zu können.

Angesichts der entschiedenen Programmatik des Vorworts, seiner Betonung der Notwendigkeit einer verstärkten Erarbeitung des »Gemeinsamen in der Geschichte von Juden und Katholiken« erstaunt es ein wenig, dass rund die Hälfte der hier versammelten Beiträge im eher traditionellen Fahrwasser der Erforschung von »Abgrenzung und Bekämpfung« verbleibt und sich dementsprechend allein oder doch ganz überwiegend der weiteren Erhellung und Differenzierung einzelner Stadien und Formen des katholischen Antijudaismus bzw. Antisemitismus und seiner Auswirkungen zuwendet.

Th. Brechenmachers kurzgefasste Geschichte der doppelten päpstlichen Schutzherrschaft zwischen 1555 und 1870, die sich auch auf die Juden als potentielle Opfer christlicher Willkür erstreckte, macht deutlich, dass diese Doktrin mit kirchenstaatlicher Defacto-Toleranz in den Belangen des Alltags wie mit der dogmatisch verankerten Abwertung des Judentums post Christum durchaus vereinbar war. Die Indizierung von Eugène Sues Roman *Le Juif Errant* allerdings hat, wie *T. Lagatz* nachweist, mit derartigen dogmatischen Vorentscheidungen nichts zu tun. Das Konzept der Schutzherrschaft hat das Ende des Kirchenstaates nicht überlebt; die Notwendigkeit, Juden zu schützen, war damit aber keinesfalls obsolet geworden. *D. Burkard* zeigt in seinem auf bis dato unbekanntem vatikanischen Quellen basierenden Beitrag zum Stand der Debatte um Pius XII. und die Juden, dass die antinazistische Politik des Hl. Stuhls in den Jahren des Staatssekretärs Pacelli nicht primär von der sich verschärfenden Judenverfolgung bestimmt war, sondern vor allem das Ziel verfolgte, das kirchliche Leben in Deutschland so gut es ging aufrecht zu erhalten. Auch dieses Leben war, so eine erneute Analyse der umstrittenen Adventspredigten Erzbischof Michael von Faulhabers aus dem Jahre 1933, die *M. Brenner* vorlegt, weithin bestimmt von einer kirchlichen Verkündigung, die – so mutig sie das Alte Testament als Buch der Kirche reklamierte – immer noch glaubte, das

Schicksal des nachbiblischen Judentums in letzter Instanz als Verfallsgeschichte interpretieren zu müssen.

Vor diesem Hintergrund erscheint es nur zu verständlich, dass die kirchentreuen Katholiken Breslaus in der Auseinandersetzung um den religiös-weltanschaulichen Status des städtischen Johannesgymnasiums (1865–1880) die radikalliberale Forderung nach Gleichberechtigung auch des jüdischen Bekenntnisses als schiere Provokation empfanden. Der Beitrag von *T. van Rahden* berichtet davon. Solche Forderungen dürften im Polen dieser Jahrzehnte ohnehin beinahe unmöglich gewesen sein. Die überkommene katholische Abwertung des Judentums verband sich in dem durch Teilung und Fremdherrschaft gezeichneten Land auch nach der Wiedererlangung der staatlichen Souveränität im Jahre 1918 noch lange mit dem Bewusstsein, nur das katholische sei das eigentliche polnische Volk. Nicht-Katholiken, und d.h. zuerst und vor allem: die Juden, wurden, wie *V. Pollmann* zeigt, zu Fremden im eigenen Land. Pollmanns Ausführungen gewinnen an Tiefenschärfe durch den Beitrag von *St. Schreiner*, der sich mit dem Königreich Polen bzw. der polnisch-litauischen Adelsrepublik des 17. und 18. Jahrhunderts beschäftigt, die vielen Zeitgenossen als »paradisus Judaeorum« galt und als das verheißene Land des Exils. Die wirtschaftliche und rechtliche Autonomie der jüdischen Gemeinden allerdings korrespondierte mit einer vielfach strikten räumlichen Trennung. Zwar waren die bekannten Erscheinungsformen antijüdischer Agitation und Gewalt, zu der kirchliche Traktatliteratur ihren unseligen Beitrag leistete, auch hier zu finden; an der grundsätzlich positiven Haltung der jüdischen Bevölkerung zu ihrer Heimat sowie am alltäglich-praktischen Zusammenleben von Juden und Katholiken vermochten sie jedoch kaum etwas zu ändern. So verwundert es nicht, dass sich in Reaktion auf die gewaltsamen Teilungen zu Ende des 18. Jahrhunderts unter Juden und Polen, Juden und Katholiken das Bewusstsein ausbildete, einer übergreifenden Schicksalsgemeinschaft anzugehören, ein Bewusstsein allerdings, das sich der heraufkommenden neuen Zeit nicht gewachsen zeigte.

C. Arnold führt seine Auseinandersetzung mit den Thesen von Olaf Blaschke zum konstitutiven Antisemitismus des ultramontanen Weltbildes weiter, indem er anhand verschiedener Biographien gerade aus dem Liberalen Katholizismus auf die völkische, ja antisemitische Gefährdung auch dieses Denkens verweist.

So anregend die Lektüre der genannten Beiträge ist – Gemeinsamkeiten von Judentum und Katholizismus, gar gegenseitige Beziehungen kommen hier (mit Ausnahme des Aufsatzes von *St. Schreiner*) nicht zur Sprache. Das hat natürlich zumeist mit der jeweiligen Themenstellung zu tun, ist aber auch dort zu beobachten, wo sich diese Perspektive als Ergänzung durchaus angeboten hätte.

So für den spannenden Beitrag von *H. Wolf*, der der Geschichte der Karfreitagsfürbitte »pro perfidis Judaeis« zwischen 1928 und 1975 nachgeht. In diesem Zusammenhang erinnert der Verfasser an das projüdische Engagement der Priestervereinigung der »Amici Israel« und die durch das Verbot dieser Gruppe de facto auf den Weg gebrachte erste lehramtliche Verurteilung des Rassen-Antisemitismus aus dem Jahre 1928, bewegt sich aber auch damit ausschließlich auf katholischem Terrain. Zwar verweist er darauf, dass die Gründung der inkriminierten Priestergruppe von Sophie Franziska van Leer, einer jüdischen Konvertitin, ausging. Die sich nahelegende Frage nach einer etwaigen jüdischen Vorgeschichte der päpstlichen Verwerfung des Antisemitismus aber bleibt – bis auf weiteres? – unbeantwortet. Ähnliches gilt für den Aufsatz von *R. Bohlen*, der sich mit der Erklärung des Zweiten Vatikanums zu den Juden »Nostra aetate« Nr. 4 befasst. So sinnvoll es erscheint, den vorliegenden Band mit einer Rückblende auf den dramatischen Entstehungsprozess dieses überaus wichtigen Konzilstextes zu beschließen, so sehr fällt auf, dass die Binnenperspektive der konziliaren Diskussion auch in der

Analyse dieser epochalen Wende im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum nicht überschritten wird. Dies erstaunt um so mehr, als Bohlen ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass dem Auftrag Johannes XXIII. zur Erarbeitung einer Erklärung über die inneren Beziehungen zwischen Kirche und dem Volk Israel eine Begegnung des Papstes mit dem jüdischen Historiker Jules Isaac vorausgegangen war, der während einer ihm gewährten Audienz im Juni 1960 dem Papst ein Dossier überreicht hatte, das die Korrektur unzutreffender Aussagen über die Juden in der christlichen Unterweisung einforderte.

Die Ebene dessen, was nach der Programmatik des Vorworts den vorliegenden Band von anderen Veröffentlichungen zum Thema unterscheiden soll, wird erst mit jenen Beiträgen erreicht, die sich einem bestimmten Ausschnitt der tatsächlichen gegenseitigen historischen Beziehungen von Juden und Christen/Katholiken zuwenden. Eine gewisse konzeptionelle Schwäche des Buches wird dabei allerdings unübersehbar. Denn die unumgängliche Reflexion der Frage, im Blick auf welche Zeiträume, Konstellationen oder Folgen bzw. in welcher Instanz (einer unausgesprochenen Religionstheorie?) angesichts der vielfältigen Kontakte von Juden und Christen sinnvoll von »gegenseitiger Befruchtung« oder gar von »Annäherung« die Rede sein kann, sucht man vergeblich. Die schiere Gegenüberstellung von »Abgrenzung und Bekämpfung« auf der einen und »Befruchtung und Anregung« auf der anderen Seite jedenfalls bleibt zu abstrakt.

W. Schmidt-Biggemann rekonstruiert die Idee einer christlichen (sprich: katholischen) Kabbala, wie sie durch den berühmten, am Collegium Romanum lehrenden Jesuiten Athanasius Kircher (1601–1680) entworfen wurde. Selbstverständlich bezieht Kircher sich u.a. auch auf Quellen und Elemente kabbalistischen Denkens im Judentum. Die von hier übernommenen Anregungen aber werden von vorneherein apologetisch vereinnahmt. Im Ergebnis bestreitet der römische Gelehrte jüdischen Kabbalisten nicht nur die Möglichkeit einer zutreffenden Interpretation der Thora, sondern enteignet ihnen auch die ihr parallele Offenbarung der eigentlichen Kabbala, die von Anfang an zutiefst christologisch geprägt gewesen sei. Zwar gelingt es Kircher auf diese Weise, das schon 1593 erlassene päpstliche Verbot der Beschäftigung mit hebräischer Literatur zu umgehen, dies aber um den Preis, den religiösen Graben zwischen den beiden Bekenntnissen noch weiter vertieft zu haben.

Ähnliches gilt für das nicht realisierte Projekt eines jüdischen Lehrhauses in Mantua in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, dem sich der Aufsatz von G. Miletto widmet. Zwar sind die Vorschläge David und Abraham Provenzalis eindeutig an jesuitischen Erfahrungen orientiert, wie sie in der 1593 verabschiedeten »Ratio studiorum« der Societas Jesu ihren Niederschlag gefunden haben; gerade die von dieser Adaptation eines erfolgreichen christlichen Modells erhoffte Reform und Intensivierung jüdischer Bildung und Ausbildung aber diene für ihre Verfechter immer auch der Abgrenzung der religiösen Sphären. Lernen und Lehren nach jesuitischem Vorbild sollte es der männlichen jüdischen Jugend ermöglichen, den Besuch christlicher Lehrstätten so lange wie eben vertretbar hinauszuschieben und dementsprechend kurz zu halten. »Befruchtung« durch die Ideen und Institution der »Anderen« steht auch hier zunächst im Dienste der Abgrenzung. Von »Annäherung« kann kaum die Rede sein.

Etwas anders verhält sich dies im Beitrag von G. Veltri, der jüdischen Reaktionen auf Reformation und Gegenreformation nachgeht. Der Verfasser macht deutlich, wie die Ausbildung der jeweiligen kontroverstheologischen Positionen auf christlicher Seite jüdische Beobachter der Szene dazu anregte, grundlegende Fragen der eigenen Doktrin und Disziplin, etwa die Legitimitätsquellen des Rabbinate oder die Rolle des freien Willens, neu zu bedenken und dabei auch den gleichsam protestantischen bzw. katholischen Anteilen der eigenen Identität nachzugehen. Zweifellos haben wir es hier mit einer

Annäherung zu tun, die, wie *K. Hermann* eindrücklich schildert, in den Akkulturationsbemühungen der jüdischen Reform des späten 18. und 19. Jahrhunderts je nach den konfessionellen Mehrheitsverhältnissen eher forciert-liberal oder verhalten-orthodox weitergeführt wurde. Ob die liberale Annäherung etwa an protestantische Formen des Gottesdienstes, wie sie in den nicht-katholischen Teilstaaten des Deutschen Bundes zu beobachten ist, von den Vertretern der orthodoxen Seite als »Befruchtung« oder nicht vielmehr als verschärfte Bedrohung jüdischer Essentials empfunden wurde, dürfte kaum fraglich sein.

Zu den jüdischen Voraussetzungen dieses neuen Interesses an den »Anderen« gehört, wie *J. Maier* in seinem der Frage nach etwaigen christlichen Elementen der jüdischen Kabbala gewidmeten Beitrag betont, die sich im 16. Jahrhundert endgültig durchsetzende religionsgesetzliche Neubewertung des Christentums als nicht pagan-idolatrischer Religion. Sie eröffnete der damit vom Verdacht der Götzendienerei entlasteten wissenschaftlichen Beschäftigung mit humanistisch-christlichen Themen und Methoden ganz neue Horizonte. Erst jetzt, in der sog. Spätkabbala, kam es gelegentlich auch zur Übernahme einzelner eindeutig christlich-soteriologischer Motive, bei denen vor allem Vorstellungen vom Schicksal der Seele (Christi) nach dem Tode wichtig wurden. *G. Necker* widmet seinen Beitrag den seinerzeit unveröffentlicht gebliebenen philosophisch-mystischen Spekulationen des Abraham ben David Cohen alias Alonso Nuñez de Herrera (1. Hälfte des 17. Jahrhunderts), eines Grenzgängers zwischen den Religionen, der bemüht war, seinen jüdischen bzw. am Judentum interessierten Adressaten, die als Conversos in ihrer Jugend vielfach eine gediegene katholische Bildung erhalten hatten, die Symbolik der lurianischen Kabbala über deren Interpretation in den Kategorien der christlichen Metaphysik näher zu bringen. Ob, so Necker, es im Denken Herreras um eine Übertragung lurianischer Mythen in verständliche philosophische Systeme ging oder eher um die Einbettung der christlichen Philosophie in die Tradition der jüdischen Mystik, sei allerdings die Frage.

Den angesichts des Gemeinsamkeits- bzw. Anregungs-Aspekts vielleicht interessantesten Beitrag bietet *M. Graetz* mit seinen Ausführungen zur politischen Theologie in Bossuets Schrift *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1709) und deren Relevanz für das moderne Judentum. Denn wenn der katholische Bischof des 17. Jahrhunderts und Erzieher des Thronfolgers das Mosaische Gesetzwerk als Modell behandelt und das darauf gegründete politische System der »Hebräer« als allen anderen Systemen der Antike überlegen ansieht, so bezieht er sich nicht auf die hebräische Bibel und ihre jüdischen Kommentatoren, sondern auf das Alte Testament der römischen Kirche. Anders als die jüdischen Reformer des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts begegnet er bei dieser Lektüre nicht den Vorfahren des zeitgenössischen Judentums, sondern dem »Volk, das von Gott auserwählt worden war, die wahre Religion bis zur Verbreitung der Evangelien zu bewahren«, dem Volk Israel vor dem Tode Christi also, den Platzhaltern des wahren Glaubens, die mit den Juden der nachbiblischen Jahrhunderte bestenfalls die äußere Natur gemein haben. Mit anderen Worten: Die Hebräer der bischöflichen Lektüre des Alten Testaments waren, katholischem Selbstbewusstsein zufolge, gleichsam Christen avant la lettre. Wer sie anführte, vertrat nichts Fremdes, sondern bewegte sich im Rahmen der eigenen Tradition.

Der hier vorgestellte Band thematisiert Gemeinsamkeiten und Verwerfungen zwischen Katholizismus und Judentum vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Einige der Autoren kommen, wenn auch zumeist eher nebenbei, auf das Phänomen der Konversionen zu sprechen, die durchaus nicht nur Zwangskonversionen waren und keineswegs immer in nur eine Richtung verliefen. Vielleicht wäre gerade dieses Thema geeignet, die hier begonnenen Überlegungen weiterzuführen.

MANFRED EDER

»Tut Buße, tut Buße!« – Musste sich die Jungfrau deshalb vom Himmel herabbemühen?«

|| Neue Literatur zum Thema »Marienerscheinungen«

Orte, mit denen sich Marienerscheinungen verbinden, ziehen alljährlich Millionen von Menschen an. Wenn es zutrifft, dass Guadalupe 20 Millionen Besucher pro Jahr hat, dann wäre diese im 16. Jahrhundert entstandene mexikanische Erscheinungsstätte nicht nur der größte Marienwallfahrtsort der Welt, sondern das bedeutendste Pilgerziel überhaupt – noch vor Rom, Jerusalem und Mekka. Desungeachtet ist das Thema »Marienerscheinungen« ein komplexes und kontrovers diskutiertes Phänomen, so dass sich die Sachbuchautorin¹ und katholische Theologin Monika Hauf einiges vorgenommen hat, wenn sie auf engem Raum dessen Hintergründe ausloten möchte². Schon in der Einleitung ihrer Darstellung schickt sie voraus, dass sie »die Echtheit zumindest mancher Phänomene zwar nicht in Abrede stelle, dafür jedoch Zweifel an ihrem himmlischen Ursprung hege. Nicht zuletzt deshalb, weil die Apologeten verschiedener Marienerscheinungen nicht nur die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern die gesamte »Frohe Botschaft« von der Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus in Frage stellen« (S. 11; vgl. S. 175).

Zunächst schreitet Hauf den Weg »vom Märtyrerkult zur Marienverehrung« ab (S. 13–38) und skizziert hierbei in wenigen dicken, aber farbigen Strichen die ineinander übergehenden Etappen von der Heiligenverehrung über die erst im 5. Jahrhundert einsetzende Marienverehrung, den Reliquienkult, die Bilderverehrung und die Verehrung von Marienstatuen bis hin zu den neuzeitlichen Marienerscheinungen. Aufschlussreich sind insbesondere die Ausführungen zu den Marienstatuen, die unübersehbare individuelle Züge aufweisen, ja geradezu ein Eigenleben gemäß der Faustregel entwickeln: »Keine Marienstatue, die etwas auf sich hält, stammt aus einer ganz normalen Schnitzerwerkstatt« (S. 30). Die in diversen Wundern aufscheinenden Vorlieben von Marienstatuen für die Tier- und Pflanzenwelt, für Hirten, Höhlen und Grotten, Quellen und Brunnen kehren in den Erscheinungsberichten regelmäßig wieder. Diesen Berichten wendet sich Hauf anschließend im Einzelnen in insgesamt sieben, weithin chronologisch geordneten Kapiteln mehr oder weniger ausführlich zu³, darunter in drei Abteilungen (1830–

1 Von Monika Hauf (geb. 1959) liegen bereits Werke über die Templer, den Hl. Gral, über die mit beidem in Zusammenhang gebrachte Affäre von »Rennes-le-Château«, über die Rosenkreuzer, den Jakobsweg, das Ungeheuer von Loch Ness sowie zum Tibetischen Totenbuch und zum Phänomen Harry Potter vor. Ein weiteres Buch »über seltsame Heilige« kündigt die Autorin in ihrem in dieser Miszelle vorgestellten Werk (siehe Anm. 2) in Anm. 51 an.

2 Monika HAUF, Marienerscheinungen. Hintergründe eines Phänomens. Düsseldorf: Patmos 2006. 255 S., 15 s/w-Abb. Geb. 19,90 €. Auf S. 165 erwähnt sie ihr Studium der katholischen Theologie.

3 Bei in mehreren Kapiteln behandelten Orten (Guadalupe, Paris, La Salette, Lourdes, Fátima

1850, 1850–1900, 1900–1950) den von ihr als »klassische Marienerscheinungen« bezeichneten Ereignissen in Paris, Rue du Bac 1830, La Salette 1846, Lourdes 1858⁴, Pontmain 1871 (alle Frankreich), Knock (Irland) 1879, Fátima (Portugal) 1917, Beauraing 1932/33 und Banneux 1933 (beide Belgien). Aus dem 19. und 20. Jahrhundert werden noch eine Reihe weiterer Erscheinungsberichte in den Blick genommen (S. 128–205), wobei solche aus dem südeuropäischen Raum, die hierzulande zum Teil völlig unbekannt sind (z.B. aus den italienischen Orten Bonate und Tre Fontane, S. 136–138 bzw. 143–145, oder den spanischen Orten Ezquioga und Umbe, S. 152–156), bei weitem überwiegen. Im Kapitel »aktuelle Marienerscheinungen« stehen sogar fünf spanische einem deutschen Fall (Marpingen, mit einem kurzen Seitenblick auf Sievernich⁵) gegenüber. Hier schlägt sich deutlich nieder, dass die Autorin in Nordspanien lebt und wohl einen Großteil der einschlägigen Orte in Spanien, Frankreich sowie England (Walsingham) selbst besucht hat, was sich auch in den zahlreichen, mit Ausnahme des Schutzumschlages sämtlich von Hauf selbst gefertigten und nur auf diese drei Länder bezogenen Photographien spiegelt. Der deutsche Leser profitiert hier von der profunden Orts- und Sachkenntnis der Autorin, andererseits kommt Deutschland, das manchem Leser auch im übertragenen Sinne näher liegen dürfte, doch ein wenig zu kurz, wenn etwa die aufsehenerregenden Vorgänge um das oberfränkische Heroldsbach in den Jahren 1949 bis 1952 nur sehr knapp und zudem mit einem polemischen Seitenhieb⁶, die Ereignisse in Marpingen (Saarland) nur für 1999⁷, nicht aber hinsichtlich des 19. Jahrhunderts, und Stätten wie Mettenbuch (Niederbayern, 1876) oder Heede (Emsland, 1937–1940) gar nicht behandelt werden. Sehr merkwürdig ist es auch, wenn Literatur, die im Original auf deutsch erschienen ist, in einem deutschsprachigen Buch einer deutschen Autorin

und Medjugorje) hätten Einrückungen im Inhaltsverzeichnis die Übersichtlichkeit erhöht. Überdies fehlt leider eine Landkarte.

4 Darauf bezieht sich das aus HAUF (S. 97) entnommene Zitat in der Überschrift dieser Miszelle.

5 In Sieverich bei Düren (Bistum Aachen) will eine Frau von Oktober 2001 bis Oktober 2002 Marienerscheinungen gehabt haben. Siehe hierzu: Bistum Aachen macht Sievernich nicht zum Wallfahrtsort, in: KNA, Aktueller Dienst Inland, Nr. 90 vom 14. Mai 2002. – Norbert SAUPP, 2.000 Wallfahrer in Sievernich. Meist ältere Menschen suchen Trost durch die Gottesmutter, in: KNA-Korrespondentenbericht, Nr. 331 vom 16. Mai 2002. – Rainer KELLERS, Das Kreuz mit dem »Wunder von Sievernich«, in: Passauer Neue Presse, Nr. 105 vom 8. Mai 2003. – Martin MÜLLER, Ich bin Maria, die Makellose. Die Botschaften von Sievernich, Kisslegg 2003.

6 Hauf (S. 151) wundert sich beim Fall Heroldsbach über das »radikale Vorgehen« der kirchlichen Obrigkeit »gerade im katholischen Bayern, wo sich ansonsten selbst die abstrusesten Volksbräuche im Umfeld religiöser Feste bis zum heutigen Tage ungestraft manifestieren dürfen«. »Pfingstl, Wasservogelsingen, Maibaumsetzen, Sonnwendfeuer, Perchten, Frauentragen«, die sie hierfür als Beispiele nennt (Anm. 34), sind jedoch mitnichten auf Bayern beschränkt und überdies z.T. kaum noch geübte Bräuche (das Aufstellen eines Maibaums am 1. Mai zudem ohne jeden Bezug zu einem religiösen Fest), so dass sie keineswegs eine bischöfliche Reaktion wie bei einer Marienerscheinung herausfordern.

7 Am 14. Dezember 2005 gab der Trierer Bischof Reinhard Marx bekannt, dass den drei Frauen angeblich zwischen 17. Mai und 17. Oktober 1999 zuteil gewordenen Marienerscheinungen in Marpingen die kirchliche Anerkennung versagt wird. Die Marienkapelle im Härtelwald behalte jedoch ihren Charakter als Stätte des Gebets und der Verehrung der Gottesmutter Maria. Näheres bei Peter DE GROOT, Kein deutsches Lourdes. Bischof erkennt Marpinger Marienerscheinungen nicht an, in: KNA-Korrespondentenbericht vom 15. Dez. 2005. – Es gibt doch kein Lourdes in Deutschland. Kirche erkennt Erscheinungen im Wallfahrtsort Marpingen nach sechs Jahre langen Untersuchungen nicht an, in: Passauer Neue Presse, Nr. 289 vom 15. Dez. 2005. Da Hauf ihr Buchmanuskript im Juli 2005 fertiggestellt hat (vgl. Anm. 43), ist diese bischöfliche Entscheidung hier nicht mehr berücksichtigt.

nach der englischen oder spanischen Ausgabe zitiert wird, so Werke von Joseph Ratzinger, Carl Gustav Jung oder des unseriösen Karlheinz Deschner. Die Bibliographie wäre überdies zumindest noch um einige weitere Titel in deutscher Sprache zu ergänzen⁸. Separate Erwähnung hätten zudem die nur pauschal angeführten »verschiedenen Lexika« (S. 248) verdient gehabt, wobei natürlich insbesondere das sechsbändige »Lexikon der Marienkunde« einschlägig ist. Recht mager und vor allem unausgewogen ist auch der Anmerkungsteil ausgefallen. Sicher mit Bedacht hat sich Hauf, die sich an ein breiteres Publikum wendet (was sie gelegentlich zu einer etwas saloppen Ausdrucksweise verleitet), gegen einen umfangreichen wissenschaftlichen Apparat entschieden. Aber gerade bei wichtigen oder brisanten Thesen vermisst man nähere Angaben zu den der Autorin vorliegenden (ungedruckten?) »Quellen« und »Unterlagen« (S. 12; S. 85: bzgl. der Anerkennung von La Salette⁹) und einfache Stellenbelege (etwa S. 128 zur Erlaubnis des Besuches nicht anerkannter Wallfahrtsorte ohne besondere Genehmigung der Kirche, S. 155 zu Aussagen von Hieronymus und Thomas von Aquin, S. 214 zu C. G. Jung oder S. 228 zu einer Verlautbarung des Vatikans über Medjugorje). Auch bei Kuriositäten wie den Vorhätten Jesu (S. 23), der »Milch« Marias (S. 25)¹⁰ oder dem (völlig unkritisch angesprochenen) »Blut« des hl. Januarius in Neapel (S. 27)¹¹ wären Literaturhinweise am Platz gewesen. Manch lapidarer Hinweis wie die Ableitung des Begriffes »Morcellement« (S. 21) vom franz. *morceau* (Anm. 7) hätte dagegen mühelos auch im Text untergebracht werden können. Unvollständig ist außerdem der Index, wo selbst mehrfach genannte Namen wie Napoleon III. (S. 83, 93) oder Rosa Quattrini (Mamma Rosa, S. 162–164, 167, 171f.) ebenso fehlen wie die Päpste Pius IX. (S. 83f.) und Pius XII.

8 Allein aus dem letzten Jahrzehnt vor Erscheinen des Buches vermisst man insbesondere: Wolfgang BEINERT, Theologische Information über Marienerscheinungen, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 106, 1997, 250–258. – DERS., Art. Marienerscheinungen, in: *LThK*³ 6, 1997, 1369f. (Lit.). – DERS., *Maria. Spiegel der Erwartungen Gottes und der Menschen*, Regensburg 2001, 102–105 (Marienerscheinungen). – DERS., Art. Marienerscheinungen, in: *RGG*⁴ 5, 2002, 818f. – Patrick DONDELINGER, *Visionäre Ekstasen. Was sind eigentlich Marienerscheinungen?*, in: *Herder Korrespondenz* 58, 2004, 244–248. – Josef HANAUER, »Muttergottes-Erscheinungen«. Tatsachen oder Täuschungen? Aachen 1996. – Heinrich PETRI, *Marienerscheinungen*, in: *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 2, hg. v. Wolfgang BEINERT u. Heinrich PETRI, Regensburg²1997, 31–59. – *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche*, hg. v. Anton ZIEGENAUS (*Mariologische Studien* 10), Regensburg 1995; zu einzelnen Erscheinungsstätten: David BLACKBOURN, *Wenn ihr sie wieder seht, fragt sie, wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek bei Hamburg* 1997. – Patrick DONDELINGER, *Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes*, Regensburg 2003. – Ivan ZELJKO, *Marienerscheinungen – Schein und Sein aus theologischer und psychologischer Sicht. Dargestellt am Beispiel der Privatoffenbarungen in Medjugorje* (*THEOS* 62), Hamburg 2004.

9 Hier erwähnt Hauf nicht, dass La Salette 1851 vom zuständigen Bischof als echte Erscheinung anerkannt wurde, obwohl eines der »Seherkinder«, nämlich Maximin Giraud, im Herbst 1850 gegenüber Jean Vianney, dem hl. Pfarrer von Ars, eingestand, dass »es nicht wahr sei; er habe nichts gesehen« (zit. nach HANAUER, *Muttergottes-Erscheinungen* [wie Anm. 8], 18).

10 Vgl. hierzu Manfred EDER, *Die Aachener Heiligtumsfahrt des Jahres 1902. Ein Beitrag zur Verehrungsgeschichte und Echtheitsfrage »biblischer« Reliquien*, in: *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte* (FS Georg Schmuttermayr), hg. v. Johannes FRÜHWALD-KÖNIG u.a., Regensburg 2001, 349–382, bes. 350 mit Anm. 5–7 (Lit.).

11 Zum »Blut« des Januarius siehe Luigi GARLASCHELLI, *Chemie der Wunder. Weinende Ikonen, blutende Hostien, sich verflüssigendes Blut früher Heiliger – handelt es sich dabei um übernatürliche Phänomene oder gibt es wissenschaftliche Erklärungen?*, in: *Chemie in unserer Zeit* 33, 1999, 152–157.

(S. 146), während sämtliche Nachfolger des letzteren (einschließlich Benedikt XVI.) aufgenommen wurden.

Sehr willkommen sind dagegen die bei allen Überschriften gesetzten Untertitel, die bereits nähere Hinweise zum Inhalt der folgenden Kapitel geben und nach manchem nur aus dem Ortsnamen und dem Anfangsjahr der »Erscheinungen« bestehenden Titel wie »Pontmain, 1871« unvermittelt Spannung und Neugierde erzeugen: »Hat die Jungfrau Maria eine besondere Vorliebe für Frankreich? Oder spielt sie gar in der Politik mit?« (S. 100) Insbesondere der historisch weniger versierte Leser wird außerdem das stete Bemühen Haufs begrüßen, die jeweiligen historischen Hintergründe und Zusammenhänge aufzuzeigen, etwa bei dem gerade erwähnten Fall Pontmain oder bei Paris (S. 79–81). Ein besonders geeignetes Objekt hierfür wäre Marpingen (1875–1877) gewesen, wo die Ereignisse im Zeichen des Kulturkampfes eskalierten und zum Einmarsch preußischen Militärs sowie zu einer stürmischen Debatte im preußischen Landtag und einem dramatischen Gerichtsverfahren führten.

Gelegentlich verlässt Hauf, die ansonsten mit erfrischender Unbefangenheit an ihr Vorhaben herangeht, allerdings die Courage, so wenn sie Guadalupe zunächst mit Recht sehr kritisch behandelt, um dann festzustellen, »daß die Früchte der Erscheinung von Guadalupe letztendlich positiv zu bewerten sind. Warum sollte sie also nicht himmlischen Ursprungs sein?« (S. 70). Hier muss der Zweck die Mittel heiligen, genauso wie bei Lourdes, gegenüber deren Botschaft sie ebenfalls diverse Zweifel anmeldet, um dann im Blick auf die beeindruckenden Lichterprozessionen und Rosenkranzgebete an diesem Pyrenäenort geradezu naiv zu konstatieren: »Wenn Bernadette Soubirous das zuwege gebracht hat, dann gehört sie tatsächlich heilig gesprochen, dann war vielleicht die Vision, die sie hatte, tatsächlich göttlich inspiriert.« (S. 98) So kann es nicht mehr überraschen, dass sie auf S. 187 »keinesfalls ausschließen« möchte, »dass die Himmelskönigin von Rendezvous zu Rendezvous eilt oder sogar an mehreren Orten präsent ist«. Schließlich führe sie ja auch in Medjugorje, dem Hauf zuvor mangelnde Glaubwürdigkeit bescheinigt, »mehrere Unterhaltungen gleichzeitig« (ebd.).

Nicht haltbar ist die Behauptung der Autorin, »die Übereinstimmungen zwischen den Marienerscheinungen insgesamt« seien »so beschaffen, dass mit der Botschaft der nicht anerkannten Marienerscheinungen die der anerkannten steht und fällt« (S. 209, ähnlich bereits S. 126), zumal sie selbst ausführt, dass die Marienerscheinungen zu den Visionen gehören, »bei denen die Kirche lediglich untersucht, ob ihr Inhalt mit den kirchlichen Lehren übereinstimmt oder nicht« (S. 127). In der Tat bedeutet – entgegen der Meinung zahlreicher Gläubiger – selbst die volle kirchliche Anerkennung einer Erscheinung keine Bestätigung ihrer Echtheit und macht sie schon gar nicht zum Bestandteil des verbindlichen Glaubensgutes (*depositum fidei*); sie bleibt eine Privatoffenbarung, von der hierdurch nur festgestellt ist, dass der Inhalt der durch sie übermittelten »Botschaft« der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht widerspricht¹². Unter den nicht anerkannten »Erscheinungen« gibt es aber eine Reihe (bei den von Hauf behandelten z.B. Bonate, Heroldsbach oder Umbe), deren Inhalt nicht mit der Lehre der Kir-

12 Bis heute maßgeblich ist die Untersuchung Prosper Lambertinis, des nachmaligen Papstes Benedikt XIV. (1740–1758), der in seinem 1734–1738 entstandenen, vierbändigen Werk »De servorum Dei beatificatione, et beatorum canonizatione« hinsichtlich der in Erscheinungen, Visionen und Revelationen gegebenen Privatoffenbarungen feststellt, »daß jemand unbeschadet seines vollen und ganzen katholischen Glaubens den vorgenannten Offenbarungen keine Zustimmung leisten und sich von ihnen distanzieren kann, sofern dies nur mit der nötigen Zurückhaltung, nicht grundlos und ohne Geringsachtung geschieht«, zit. nach BEINERT, Theologische Information (wie Anm. 8), 252.

che übereinstimmt¹³ und die deshalb von vornherein keine Chance auf eine Anerkennung haben.

Das Herzstück des Buches bildet die abschließende »Untersuchung« (S. 206–242), die einige der zuvor schon angesprochenen Aspekte nochmals aufgreift. So kommt Hauf zu Beginn wieder auf die Parallelen zu den Marienstatuen zurück, die etwa im Falle der bekanntesten Marienerscheinungen von Lourdes (Quelle, Grotte) und Fátima (Eiche, Hirtenkinder) sofort ins Auge fallen, wobei die erscheinende Maria gegenüber der Statue natürlich den Vorteil hat, dass sie sich von Mal zu Mal weiter »entfalten« kann (vgl. S. 208). Die früheste »Marienerscheinung« von Guadalupe 1531 rechnet Hauf noch in die Epoche der Marienstatuen und -bildnisse, da Maria in einem Mantel ein Bild von sich zurückließ (S. 211). Genauso individuell wie die Statuen ist auch das von den »Sehern« bzw. »Seherinnen« geschilderte Aussehen Marias, das nur darin übereinstimmt, dass sie sehr jung aussah.

Zur Erklärung der Marienerscheinungen bietet Hauf sodann verschiedene, von psychologischen (C. G. Jung) und esoterischen (Paracelsus) Interpretationen inspirierte Modelle, die sie zu folgender These verdichtet: »Das kollektive Unbewusste sorgt für eine Erscheinung, eventuell unterstützt durch tellurische Strömungen¹⁴ oder andere Gegebenheiten vor Ort, welche die Manifestation begünstigen. Hat die Erscheinung einmal stattgefunden, laden sich der Ort und die Statue mit der Energie der Gläubigen auf und entwickeln eine Art Persönlichkeit.« (S. 218) Der Autorin, die ihre Theorie »durch die ansonsten unerklärliche Tatsache, dass die Erscheinungen für die Seher immer deutlicher werden« (ebd.), bestätigt sieht, ist allerdings entgegenzuhalten, dass sich dieses Phänomen genauso gut dadurch erklären lässt, dass die »Seher(innen)« vor der »Erscheinung« durch Unbewusstes persönlicher und familiärer Art geprägt sind¹⁵ und nach der »Erscheinung« meist sehr rasch von Geistlichen, Angehörigen und anderen beeinflusst, durch Suggestivfragen in eine bestimmte Richtung gelenkt, ja nicht selten instrumentalisiert werden, zumal die Verfasserin zu Recht darauf verweist, dass es sich oft um wenig gebildete Personen (z.T. um Legastheniker oder Analphabeten, S. 201–204) handelt, »die gerade aufgrund ihrer Schwäche in den Marienerscheinungen ein Betätigungsfeld sahen, in dem sie brillieren konnten: weil dort sogar ihre Schwäche als Zeichen der Authentizität gilt« (S. 203). Eine Rolle spielte hierbei zweifellos auch, »dass sich die Jungfrau am liebsten Kindern kurz vor der Pubertät vorstellt, also Menschen, die sich aufgrund der hormonellen Umstellung in einer besonderen Lebenslage befinden und bei denen diese

13 Dass dies auch bei anerkannten marianischen Manifestationen der Fall sein kann, zeigt das Beispiel bei BEINERT, *Theologische Information* (wie Anm. 8), 255: »Bekanntlich hat die Seherin Lucia [dos Santos, 1907–2005] in Fátima davon gesprochen, man solle der Dreifaltigkeit die Gottheit Jesu aufopfern. Das ist ein theologischer Unsinn, der bestimmt nicht von Maria stammt.«

14 Hauf verweist auf Erdstrahlen und unterirdische Wasseradern. »Zu dieser Theorie würde passen, dass eine Marienerscheinung gerne mit der Entdeckung einer Quelle einhergeht.« (HAUF 217; vgl. 36)

15 Vgl. hierzu Hans-Jürgen FRAAS, Art. Unbewusstes III (Psychologisch und praktisch-theologisch), in: RGG⁴ 8, 2005, 725f. »Das kollektive Unbewusste« dagegen »ist der Bereich der Psyche, den jeder Mensch mit der gesamten Menschheit teilt« (HAUF 214). Marienerscheinungen sind jedoch ein fast ausschließlich katholisches (im Bereich der Orthodoxie gibt es sie kaum – Beispiel: Zeitoun, S. 149f. mit Anm. 33 – und im weiten Spektrum des Protestantismus überhaupt nicht) und hier wiederum auf besonders »vorbereitete« Gläubige beschränktes Phänomen. So schreibt DONDELINGER, *Ekstasen* (wie Anm. 8), 247: Es »steht fest, dass alle Marienseher sich vorher schon mit jenen Inhalten befasst haben – und sei es auch nur passiv im Religionsunterricht –, die sie nachher in ihren Visionen und Auditionen wiedergeben.«

›Grenzsituation‹ eine Art Bewusstseinerweiterung bewirkt« (S. 122)¹⁶ und dass sie in aller Regel von schwacher Gesundheit oder unmittelbar mit Gebrechen und Krankheit behaftet sind (vgl. S. 166, 210f).

In den letzten Unterabschnitten ihrer »Untersuchung« wendet sich Hauf schließlich der wichtigen Frage nach der Botschaft Mariens zu, die zumeist ganz wesentlich in Aufforderungen zu Opfer und Buße besteht¹⁷, der sich z.B. in Fátima sogar die 7–10-jährigen »Seherkinder« selbst unterziehen mussten; »wenn sie nicht bereit wären, Opfer zu bringen, würden viele Seelen in der Hölle enden« (zit. nach S. 226). Hauf ist überzeugt, dass dies nur eine Komponente einer neuen, von der katholischen Theologie abweichenden Lehre ist, stoße man doch »in marianischen Traktaten immer häufiger auf die offen artikulierten These, dass die Erlösung keinesfalls vollendet sei, dass Kasteiung und Buße das von Christus als Erlöser und von Maria als Miterlöserin begonnene Werk zu Ende führen müssten¹⁸. Von der Frohen Botschaft bleibt nicht mehr viel übrig. Wenn die Kirche sich auf dieses Niveau einließe, befände sie sich in einem äußerst gefährlichen Fahrwasser.« (S. 237) Abschließend wagt sie folgende eher pessimistische und kirchenkritische, aber durchaus nicht völlig abwegige Prognose: »Dennoch ist zu erwarten, dass die Kirche irgendwann von der Bedeutung, die sie Marienerscheinungen einräumte, abkommen wird, wie bereits von der übertriebenen Heiligen- und Reliquienverehrung. Nur könnte es dann bereits zu spät sein. Was heute für die religiöse Inbrunst förderlich aussieht, könnte sich morgen als gefährlicher Bumerang erweisen. Es gibt Leute, die in eine tiefe Glaubenskrise geraten, wenn sich eines Tages herausstellen sollte, dass die Erscheinungen von Medjugorje nicht authentisch wären. Dann hilft es der Kirche auch nicht mehr weiter, wenn sie sich auf den Standpunkt zurückzieht, dass sie schließlich Medjugorje nie offiziell anerkannt habe. Der Gläubige hat ein Recht darauf, sich auf das Verhalten seiner Kirchenoberen verlassen zu dürfen.« (S. 240)

Trotz der angesprochenen Kritik- und Schwachpunkte ist das Buch von Monika Hauf eine das Thema zwar bei weitem nicht ausschöpfende, aber allemal lohnende und zum Nachdenken anregende Lektüre. Letzteres gilt in noch höherem Maße für das – allerdings wesentlich mehr Ausdauer erfordernde – Werk von Maria Anna Zumholz¹⁹. Wie die Verfasserin im Vorwort ausführt, stand am Beginn dieser Studie die Teilnahme an einer der seit 1973 monatlich abgehaltenen »Nachtanbetungen« in Heede (vgl. S. 625f.) anlässlich einer Exkursion des Vechtaer regionalgeschichtlichen Kolloquiums in das Emsland zu Beginn der 1990er Jahre: »Fasziniert von dieser lebendigen Volksfrömmigkeit und der anschaulich erlebten Wirkmächtigkeit religiöser Kräfte in der ›modernen‹ Welt, faßte ich den Entschluß, mich mit den Marienerscheinungen in Heede und ihrer Ausstrahlung bis in die heutige Zeit intensiver zu befassen. Im Laufe der Jahre gelangte ich zu der Erkenntnis, daß eine ereignisgeschichtliche Darstellung in wissen-

16 Hauf (S. 154) weist auch darauf hin, dass »die Muttergottes, selbst Jungfrau, offensichtlich Jungfräulichkeit liebt. Ihre bevorzugten Boten sind unschuldige Kinder, mit Vorliebe Mädchen.« Dies und das vorstehend Angeführte belegt sehr anschaulich der im zweiten Teil der Miszelle vorgestellte Fall Heede.

17 Es fällt auf (bleibt aber bei Hauf unerwähnt), dass in den Bekundungen nie von sozialen Notständen und den daraus folgenden karitativen Aufgaben und überhaupt kaum von Nächstenliebe die Rede ist.

18 Leider bleibt Hauf wiederum den Beleg schuldig.

19 Maria Anna ZUMHOLZ, Volksfrömmigkeit und Katholisches Milieu. Marienerscheinungen in Heede 1937–1940 im Spannungsfeld von Volksfrömmigkeit, nationalsozialistischem Regime und kirchlicher Hierarchie (Schriften des Instituts für Geschichte und Historische Landesforschung Vechta 12). Cloppenburg: Verlag und Druckerei Runge 2004. 745 S., 40 Abb. Kart. 39,80 €.

schaftlicher Hinsicht wenig ergiebig und daher für eine Dissertation ungeeignet ist und entschied mich, eine Verortung der Phänomene im Kontext der Milieuforschung vorzunehmen.« (S. 9) Diese Verortung und Einbettung ist gerade für eine (profan-)historische Arbeit wie die vorliegende sinnvoll, nimmt der Thematik aber nichts von ihrer Brisanz und Sensibilität.

In einer 40-seitigen Einführung spürt die Autorin zunächst der »Faszination des Wunderbaren im 20. Jahrhundert« nach und verweist darauf, dass laut Carlos Maria Staehlin SJ allein in Westeuropa zwischen 1930 und 1950 mehr als 300 Fälle von Einzelerrscheinungen kindlicher Seherinnen und Seher kirchlich geprüft wurden; die Zahlen für Osteuropa waren noch erheblich höher (S. 11)²⁰. Wie auch Hauf dargelegt hat, nahm die Ausbildung dieses »marianischen Tropenklimas«²¹ im 19. und 20. Jahrhundert ihren Ausgang von Frankreich, wobei insbesondere Lourdes weitere Fälle und Wallfahrten nach sich zog. Der zweite Höhepunkt nach Lourdes wurde 1917 im portugiesischen Fátima erreicht, wobei sich an beiden Orten bis heute alljährlich Millionen von Pilgern einfinden. Als Ursachen und fördernde Umstände für dieses Massenphänomen, das dem seit der Aufklärung herrschenden rationalen Zeitgeist so völlig zuwiderlief, macht Zumholz – hier deutlich über Hauf hinausführend – eine für übersinnliche Glaubensvorstellungen und Praktiken aufgeschlossene Gegenbewegung zur Aufklärung, sodann die Wiederbelebung des katholischen Wallfahrtswesens nach der Säkularisation von 1803, die ausgeprägte Marienverehrung der Päpste des 19. Jahrhunderts und die Vielzahl von religiösen Zeitschriften und Büchern als Propagandamittel namhaft. Zu Recht verweist sie dabei auf nicht wenig Unglaubliches in derlei »volksfrommen« Publikationen: »Viele dieser Autoren nahmen es mit der Wahrheit nicht sonderlich genau, sie schmückten die teilweise kargen Ereignisse mit zusätzlichen miraculösen Geschehnissen aus und verschwiegen oder glätteten Unstimmigkeiten und Begebenheiten, die ein negatives Licht auf die Seher und ihre Erscheinungen werfen konnten. Derartige Fälschungen sind auch in Veröffentlichungen über die bekanntesten Erscheinungen, d.h. über La Salette, Lourdes und Fátima, zu finden« (S. 17), was anhand mehrerer Beispiele belegt wird. Ein weiterer wichtiger, weder von Hauf noch von Zumholz explizit benannter Faktor war aber sicherlich auch, dass die letzten beiden Jahrhunderte mit ihrer rasch fortschreitenden Technisierung und Industrialisierung, mit der Beschleunigung und Verkomplizierung des Alltagslebens, mit mehreren Revolutionen, der Säkularisation und zwei Weltkriegen gerade von Katholiken als eine Krisenepoche voller Verunsicherung und Zweifel empfunden wurden, in der man sich vom Beistand der Gottesmutter Trost, Geborgenheit, Sicherheit und Befreiung von Ängsten erhoffte.

Unter der Überschrift »Marienerscheinungen in Heede – ein Einzelfall in Deutschland?« (wobei diese Frage ja bereits durch den ersten Abschnitt negativ beantwortet ist) nennt die Autorin zahlreiche »Visionärinnen« (überraschenderweise wird hier die berühmte »Seherin von Dülmen«, Anna Katharina Emmerick, nicht erwähnt) und weitere »Marienerscheinungsorte«, ehe – m. E. sehr verfrüht – drei Fälle miteinander verglichen werden, die trotz der jeweils herrschenden, ganz unterschiedlichen politischen Systeme auffällige Parallelen hinsichtlich der Akteure (Kinder vom Lande), der Orte (kleine, wirtschaftlich schwache Dörfer), der Zeitumstände (unruhige, spannungsgeladene Zei-

20 In der unkritischen Auflistung von Gottfried HIERZENBERGER und Otto NEDOMANSKY (Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende, Augsburg 1993, 553) sind für das 20. Jahrhundert 427 Marienerscheinungen aufgeführt.

21 Josef HANAUER, Wunder oder Wundersucht? Erscheinungen, Visionen, Prophezeiungen, Bessenheit, Aachen 1991, 85.

ten) und der Handlungsabläufe (Konflikte zwischen der kirchlichen Obrigkeit und Teilen der Gläubigen) aufweisen, nämlich Marpingen, Heede und Heroldsbach, die Zumholz als »die bekanntesten Marienerscheinungen in Deutschland in der Tradition von Lourdes« bezeichnet (S. 23); für die beiden letztgenannten Orte war allerdings auch Fátima nicht ohne Einfluss.

Im dritten Unterpunkt der Einführung werden Forschungsmeinungen zum Katholischen Milieu vorgestellt, wobei in der Tat »eine Fülle sehr widersprüchlicher Befunde« (S. 39) zu Tage tritt, weswegen man eine übersichtlichere Präsentation sehr begrüßt hätte (zudem wird Säkularisierung mit Säkularisation verwechselt: S. 32 und Umschlagrückseite; richtig dagegen S. 13). Zumholz beschließt das Einführungskapitel mit Ausführungen zu Forschungsstand und Quellenlage. Bezüglich Heede selbst, zu welchem außer einer (ungedruckten) Göttinger Staatsexamensarbeit von 1992²² (zusammengefasst in den »Osnabrücker Mitteilungen«²³) und einer Vorstudie der Autorin²⁴ bislang keine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Abhandlungen vorlagen, galt es eine Fülle von ungedruckten Quellen in insgesamt 23 Archiven zu heben (v.a. im Bistums- und im Staatsarchiv Osnabrück sowie im Bundesarchiv Berlin), von denen für diese Studie ein erheblicher Teil erstmals ausgewertet wurde. Auf die Befragung von Zeitzeugen hat Zumholz nach ersten wenig ermutigenden Erfahrungen weitgehend verzichtet (siehe S. 48 bzw. 50).

Im ersten Hauptkapitel der im Wintersemester 2003/04 von der Hochschule Vechta als Dissertation angenommenen und durch Joachim Kuropka betreuten Arbeit geht es sodann um das Emsland als »katholische Agrarregion auf dem Weg in die Moderne« (S. 51–198), wobei Zumholz ein detailliertes Bild des dortigen, als geradezu klassisch einzustufenden Katholischen Milieus in seiner Formierung unter hannoverscher Herrschaft, seiner Konsolidierung im Kulturkampf und seiner Bewährung in der Weimarer Republik entwirft. Zuvor wird ein mit reichen statistischen Angaben versehener Überblick über die Sozial- und Wirtschaftsstruktur dieses konfessionell, kulturell, ökonomisch und landschaftlich weitgehend homogenen Raumes an der Grenze zu den Niederlanden gegeben, der von Außenstehenden im 19. und frühen 20. Jahrhundert geradezu als »Synonym für Rückständigkeit und Armut« betrachtet wurde (S. 61). Von besonderem Interesse für das Folgende ist der zweite Unterpunkt, in dem das Emsland als »verzaubertes« Land vorgestellt wird, wo »das Wunderbare bei den meisten Menschen noch ein selbstverständlicher Teil des Alltags« war (S. 81) und man sich Spukgeschichten und Sagen von Moorhexen und Wiedergängern, von Wassergeistern und vom Teufel erzählte. Insbesondere glaubten viele auch im 20. Jahrhundert noch an das im niederdeutschen und westfälischen Raum verbreitete Phänomen der »Spökenkieker« (Spuk-Seher), die die Gabe des »Zweiten Gesichts« besäßen und deshalb zukünftige Ereignisse wie Unglücks- und Todesfälle vorhersehen könnten (vgl. auch S. 450f., 655). Diese Fähigkeit – so war man überzeugt – konnte sich auch vererben, weswegen es in mancher Familie mehrere »Vorschauer« gab, darunter auch Kinder. Mit diesen Ausführungen korrespondieren die Feststellungen der Autorin zur Religiosität der Emsländer, die geprägt war durch einen vom Klerus vermittelten »anschaulichen Kinderglauben«

22 Hermann BRINKMANN, Wallfahrt als Widerstand gegen den Nationalsozialismus? Die Marienerscheinung zu Heede im Emsland, Göttingen 1992 (masch.).

23 Hermann BRINKMANN, Volksfrömmigkeit im nationalsozialistischen Kirchenkampf. Die Marienerscheinungen zu Heede im Emsland, in: Osnabrücker Mitteilungen 99, 1994, 149–183.

24 Maria Anna ZUMHOLZ, Konflikte um Marien-Erscheinungen und weitere wunderbare Ereignisse in Heede (Emsland) 1937–1955, in: Marienerscheinungen in Deutschland, hg. v. Albrecht von RAAB-STRAUBE (Beiträge zu Medjugorje 9), Altenberge 1999, 86–122.

(S. 159) und eine von Aberglauben und magischem Denken durchzogene Volksfrömmigkeit »in Verbindung mit regionalem Brauchtum und zum Teil in Kombination mit vorchristlichen Elementen« (S. 170).

Das nächste Großkapitel (S. 199–334) nimmt die ersten Jahre der NS-Zeit und damit auch den Beginn der außerordentlichen Ereignisse in Heede (1937) in den Blick. Zunächst jedoch wird ausführlich der zeitgeschichtliche Hintergrund geschildert, beginnend mit der »nationalen Revolutionsphase« im Emsland im Umfeld der Machtübernahme Hitlers und gefolgt von einer »Nationalsozialisierung« der emsländischen Gesellschaft 1933 bis 1936, die allerdings das dortige Katholische Milieu nicht zu schwächen vermochte, im Gegenteil: Die Kirchenbindung wurde noch enger und die Teilnahme an Prozessionen und Wallfahrten noch reger, wobei man es als Defizit empfand, dass das Emsland im Gegensatz zur Grafschaft Bentheim mit Wietmarschen und zum Oldenburger Land mit Bethen keinen eigenen Marienwallfahrtsort besaß. Dazwischen (S. 211–226) wird unter der Überschrift »Zeit der Brückenbauer und Illusionen« das Verhalten der katholischen Kirche im Schicksalsjahr 1933 thematisiert, wobei sich der Osnabrücker Bischof Dr. Wilhelm Berning (reg. 1914–1955) zu dieser Zeit als solch ein Brückenbauer betätigte (vgl. S. 218f.), zugleich die Frömmigkeit intensivierte und im Rahmen der Katholischen Aktion eine Laienelite formierte, um so den »Kampf mit den Waffen des Glaubens« führen zu können²⁵. Der fünfte Unterpunkt widmet sich dem Jahr 1937, in dem sich die Konflikte zwischen der katholischen Kirche bzw. den Katholiken und dem NS-Regime im allgemeinen (Enzyklika »Mit brennender Sorge«), insbesondere aber auch im Emsland erheblich zuspitzten. So kam es damals nach dem Vorbild des Oldenburger »Kreuzkampfes« 1936 auch dort zu einem »kleinen Kreuzkampf« und zudem zu Auseinandersetzungen um die Gemeinschaftsschule, wie überhaupt das zu 90% katholische Emsland (Heede 1925: 96,4 %) aus nationalsozialistischer Sicht »eine ausgesprochen schwierige Region« war (S. 296). Dazu hatten nicht nur die Hetze gegen die Kirche und die Wiederaufnahme der Devisen- und Sittlichkeitsprozesse gegen Welt- und Ordensgeistliche beigetragen, sondern auch die Bestürzung über die unmenschlichen Zustände in den zu jener Zeit sieben Emslandlagern und insbesondere die beständige Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage in einer der ohnehin ärmsten Regionen Deutschlands, die ganz im Gegensatz stand zu dem von Hitler auch für das Emsland propagierten großen Aufschwung.

Wenn man schließlich noch in Anschlag bringt, dass in Heede eine intensive Marienverehrung gepflegt wurde und in der dortigen Schule im Religionsunterricht erst wenige Tage zuvor Lourdes und Fátima durchgenommen worden waren (S. 298 mit Anm. 434, S. 608), so war der Boden in vielerlei Hinsicht bereitet, als am Allerheiligen 1937 »ein Wunder« geschieht, denn »Maria erscheint in Heede« (S. 298) – endlich, so wird mancher Leser nach fast 300-seitiger Lektüre ausrufen. Auf dem Friedhof neben der Kirche sei ihnen am Abend zwischen Bäumen die Muttergottes erschienen, berichten vier überaus fromme Heeder Mädchen im Alter von 11 bis 13 Jahren, nämlich die Schwestern Maria und Grete Ganseforth sowie Anni Schulte und Susi Bruns (deren ältere, ebenfalls anwesende Schwester Adele dagegen nichts gesehen hatte). An den folgenden Abenden wiederholen sich die »Erscheinungen«, deren Kunde sich in Windeseile herumspricht. Schon am 7. November finden sich 4000 bis 5000 Gläubige in Heede ein, und eine Woche später sollen es gar knapp 20000 Pilger gewesen sein, von denen viele sich Zweige der »Wunderbäume« (die im Sommer 1938 auf Anordnung des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS [SD] abgesägt und verbrannt werden; S. 529f.) abbrechen und gleich-

25 Zitat nach einem Artikel in der »Germania« zu Bernings Silvesterpredigt 1934.

sam als Berührungsreliquien mit nach Hause nehmen. Bereits zu diesem Zeitpunkt rechnen die Einwohner (1933: 1235) mit der Errichtung einer Wallfahrtsstätte, »mit der viel Geld verdient werden könnte« (zit. nach S. 327). Die aufsehenerregenden Ansammlungen katholischer Menschenmassen rufen rasch die NS-Organen auf den Plan. Am 9. November verhören zwei Gestapo-Beamte die jugendlichen »Seherinnen«, die sich in diverse Widersprüche verwickeln. So differieren die Angaben darüber, auf welchem Arm der Gottesmutter das Jesuskind gesessen habe, ob Marias Füße sichtbar gewesen seien und welche Haar- und Augenfarbe sie gehabt habe. Die Gestapo verbietet daraufhin jegliche »Kundgebungen« in Heede, versucht (vergeblich) das Dorf für Auswärtige zu sperren und ordnet eine Untersuchung und Beobachtung der Mädchen an.

Am 14. November 1937 werden sie in die Landes-Heil- und Pflegeanstalt Göttingen gebracht, wo ihnen – je nach Beurteilung – zwei Gefahren drohen, nämlich eine längere oder sogar dauerhafte Behandlung als psychisch Kranke in einer Nervenheilanstalt oder aber die Einweisung in eine Erziehungsanstalt als Betrügerinnen. Zu ihrem Glück ist es der dortige Direktor Prof. Dr. Gottfried Ewald (1888–1963), eine auch durch zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen ausgewiesene Kapazität auf dem Gebiet der Neurologie und Psychiatrie, der mit Datum vom 14. Dezember 1937 das fachärztliche Gutachten erstellt und ihnen solches erspart. Da Ewald, der übrigens 1927 auch Gutachter der stigmatisierten und angeblich nahrungslos lebenden Therese Neumann (»Resl von Konnersreuth«, 1898–1962) war, »die Angelegenheit wesentlich genug erschien« (S. 353), nahm er sogar die Mühe eines persönlichen Ortstermins in Heede auf sich, so dass für den der Kollaboration mit der Gestapo unverdächtigen Arzt auch der 1940 von einem Bauern geäußerte Satz »Wer nicht an Heede glaubt, der ist auch nicht dagewesen« (zit. nach S. 504) keine Gültigkeit hat. »Der Besuch in der Kirche zeigte mir den für einfache Gemüter eindrucksvoll geschmückten Altar mit der Marienstatue, der die ›Erscheinung‹ nachgebildet war. Einige Bestandteile der Erscheinung entstammten einem in der Kirche hängenden Bild der ›Immerwährenden Hilfe‹, einige offenbar von anderen Bildchen, die den Kindern gezeigt worden waren. Der Standpunkt, den die Kinder bei ihrer Erscheinung vor der Kirche einnahmen, war so gelegen, daß die Lebensbäume, zwischen denen dieselbe schweben sollte, und einige andere mäßig belaubte Bäume die in einiger Entfernung vorbeiziehende Landstraße verhüllten, so daß nach Lage der Dinge mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß irgendein Licht von einem Auto zwischen den Lebensbäumen erschien und dem ersten Wahrnehmen der Erscheinung den realen Hintergrund geben konnte. [...] Es darf also mit ziemlich großer Sicherheit angenommen werden, daß Grete Ganseforth tatsächlich eine Mutter Gottes-Figur zu sehen glaubte, [die] ganz wesentlich die Züge der soeben gesehenen Statue in der Kirche trug«. Als anschließend auch die »sehr suggestible Anni Schulte beim zweiten Heraustreten aus der hell erleuchteten Kirche unter dem Eindruck des vorherigen Berichtes ihrer Freundin mit dieser die Erscheinung [...] nach einigem Bemühen zwischen den Lebensbäumen in der immerhin erheblichen Entfernung von 35 m sah« (zit. nach S. 353f. bzw. 357), war die »Marienerscheinung« perfekt. Den Mädchen muss also nicht unterstellt werden, dass sie gelogen hätten, aber aus dem mustergültigen Gutachten Ewalds ist eindeutig ersichtlich, dass hinter dem subjektiven Erleben der Schülerinnen keine objektiven Fakten stehen. Dies bestätigte eine der »Seherinnen«, nämlich Anni Schulte, selbst, wenn sie »schon nach kurzer Zeit zugab, sie könne sich das alles auch nur eingebildet haben« (S. 355). Zu kritisieren war nach Ewald allein das Verhalten der Erwachsenen, insbesondere der Eltern und des Ortspfarrers, die die kindlichen Phantasien nicht als solche bewertet und die Mädchen damit in eine Situation gedrängt hatten, in der sie sich gar nicht anders hätten verhalten können als sie es getan haben. Deshalb könnten die Kinder zwar in den nächsten Wochen entlassen werden, es müsse aber dafür Sorge ge-

tragen werden, dass sie von ihrer Umwelt nicht wieder in die Seherinnenrolle gedrängt und damit die Unruhen in Heede erneuert würden.

Auf Wunsch Bischof Bernings, der schon am 11. November die Pfarrer aller Emslanddekanate ohne großen Erfolg zur Zurückhaltung gegenüber Heede aufgefordert hatte, wurden die Mädchen am 23. Dezember in das Osnabrücker Marienhospital verlegt. Nach mehreren Gesprächen mit ihnen veröffentlichte der Oberhirte am 10. Januar 1938 eine erste offizielle Stellungnahme, in der er darauf verwies, dass die Kirche Privatoffenbarungen jeglicher Art »mit äußerster Vorsicht und Zurückhaltung« gegenüberstehe. Bezüglich der Heeder »Erscheinungen« habe sich kein Beweis ergeben, dass es sich um übernatürliche Geschehnisse handelt, weswegen Wallfahrten dorthin unerwünscht seien (vgl. S. 455f. bzw. 575f.). Knapp zwei Monate später setzte Berning (übrigens selbst gebürtiger Emsländer) eine vierköpfige, aus je zwei Domkapitularen und Pfarrern von Nachbargemeinden bestehende theologische Untersuchungskommission ein, die zwar drei Jahre lang arbeitete, aber aufgrund von Erkrankungen und des Todes zweier Mitglieder keinen Abschlussbericht erstellte (S. 477f. bzw. 578f.). Auf Aufforderung des päpstlichen Nuntius verfasste der Bischof unter Verwendung des gesammelten Materials einen auf den 3. Februar 1943 datierten ausführlichen Bericht für den Hl. Stuhl, dessen Grundtenor so positiv ausfiel, dass man 1948 aus Rom anfragte, wie es denn nun um die Anerkennung Heedes stehe. Innerhalb dieser fünf Jahre hatte sich jedoch die Situation und damit auch die Einstellung Bernings erheblich verändert. Der Nachfolger des bereits im Dezember 1937 auf Druck der Gestapo versetzten Heeder Pfarrers Johannes Staelberg, Rudolf Diekmann (Pfarrer von Heede 1938–1966), und sein Kaplan Wilhelm Wunram hatten sich nämlich schon bald zu sehr eifrigen, gegenüber ihrem Bischof jedoch ungehorsamen Verfechtern der »Marienerscheinungen« entwickelt, die nach der Rückkehr der Mädchen im Januar bzw. Februar (Susi Bruns) 1938 im Rahmen fast allabendlicher Rituale bis zum 3. November 1940 unvermindert weitergingen und sich auf insgesamt 124 summierten (S. 466f.). So führte Diekmann selbst Befragungen der Beteiligten durch, legte ein Verzeichnis von angeblichen Heilungen und Gebetserhörungen an (vgl. S. 508–512), veröffentlichte ohne bischöfliche Druckerlaubnis eine die Heeder Vorgänge sehr positiv beurteilende und alle Widersprüche bereinigende Schrift und ließ eigenmächtig eine Darstellung der »Muttergottes von Heede«, die sich als Königin der Armen Seelen und – erinnernd an die »Erscheinungen« von Banneux 1933 (»Königin der Himmel«) – als Königin des Weltalls »geoffenbart« hatte²⁶, malen und an Mariä Himmelfahrt 1945 in der Pfarrkirche anbringen. Außerdem nahm er sich intensiv der zwar jüngsten, aber dominierenden und am ehesten seinen hochgestochenen Erwartungen an eine Seherin entsprechenden Grete Ganseforth an, die auch nach dem Ende der »Erscheinungen« naive »Visionen« und »Auditionen« von Maria und Jesus sowie von guten und bösen Engeln hatte, in denen sich deutlich die düstere und skrupulöse Theologie ihrer Seelenführer Diekmann und Wunram spiegelte. Nach einem Reitunfall im September 1941 (S. 484) hatte Grete beständige Beschwerden und war schließlich für fast 50 Jahre bis zu ihrem Tod 1996 ans Bett gefesselt, wo sich dann auch noch

26 Mit nicht weniger als 179 Ehrentiteln soll sich Maria bei ihren Erscheinungen selbst bezeichnet haben, darunter allein mit 106 im 20. Jahrhundert, also im Durchschnitt mit jährlich mindestens einem neuen (siehe die Zusammenstellung bei HIERZENBERGER/NEDOMANSKY, Erscheinungen (wie Anm. 20), 548–552. Sowohl HANAUER, Muttergottes-Erscheinungen (wie Anm. 8), 194f., als auch BEINERT, Theologische Information (wie Anm. 8), 257, weisen auf die große Diskrepanz hin zwischen der Maria des Neuen Testaments, die zeitlebens die demütige Magd des Herrn blieb, und der Maria der Erscheinungen, die sich als gebietende Himmelsfürstin fortlaufend neue Würdetitel zulegt.

»Freitagsleiden« und eine unsichtbare Stigmatisation einstellten. Diekmann wurde von Johann Peter Hölz, einem ortsfremden, priesterlich gekleideten und bis 1949 im Pfarrhaus wohnenden Laien unterstützt, der von 1945 bis 1947 mehr als 500 (!) Vorträge über Heede hielt (S. 599; vgl. S. 477f.). Gemeinsam publizierten Diekmann und Hölz, dem ein Gericht »religiösen Wahn« bescheinigte, im Spätjahr 1945 eine Broschüre mit vorgeblichen Botschaften Jesu, deren Mitteilung der Bischof zwar verboten, der Heiland selbst aber erlaubt habe (außerdem habe Christus unter Drohungen ein striktes Tanzverbot erlassen, um Heede zu einer »Mustergemeinde« zu machen!). Peinlicherweise stellte sich jedoch heraus, dass Ganseforth ihre »göttlichen Botschaften« größtenteils wörtlich aus der Schrift »Vademecum für gottgeweihte Seelen« über mystische Erlebnisse der italienischen Nonne Benigna Consolata Ferrero († 1916) abgeschrieben hatte (S. 498). Das Dorf selbst spaltete sich bald in zwei Lager; Zwist entstand auch unter den »Seherinnen«, von denen sich drei 1948 sogar in einem Gerichtsverfahren bekriegten (S. 606).

Das vorstehend skizzierte wird unter wiederholtem Rückbezug auf das Emsländer Katholische Milieu und die von der NS-Regierung gesetzten Rahmenbedingungen in den Kapiteln IV (Volksfrömmigkeit und totalitäres Regime; S. 335–443) und V (Autonomie der Volksfrömmigkeit im Emsland: Marienerscheinungen, Wunder und Wallfahrten 1938–1945; S. 444–547) ausführlich dargestellt, ehe im letzten, wiederum etwa hundert Seiten langen Kapitel VI (S. 548–643) speziell das keineswegs spannungsfreie Verhältnis von »Volksfrömmigkeit und bischöflicher Autorität« ventiliert wird. Am Beginn stehen grundsätzliche, sehr ausgewogene Ausführungen zur kirchlichen Lehre und Praxis hinsichtlich wunderbarer Phänomene und dem sich darauf gründenden volksfrommen Kult im Laufe der letzten Jahrhunderte – mit Seitenblicken auf die allesamt von Lourdes inspirierten Fälle Marpingen, Philippsdorf in Böhmen (1866), Dietrichswalde im Ermland bzw. im heutigen Polen (1877; 1977 offiziell anerkannt) und Mettenbuch bei Deggendorf, wo der durch seine exponierte Rolle auf dem Ersten Vatikanum wohlbekannte Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey vier der fünf »Seherkinder«, die 1876 »Marienerscheinungen« gehabt haben wollten, in einem Kloster isolierte, bis sie alle vier eingestanden, gelogen zu haben. Nach diesem »geradezu exemplarischen Ablehnungsfall« (S. 562) und einigen Anmerkungen zum Osnabrücker Wallfahrtswesen kommt die Rede wieder auf Heede, wo eine neuerliche, 1946 konstituierte bischöfliche Untersuchungskommission drei Jahre später wiederum zu einem negativen Ergebnis kam. Weder Berning noch seine Nachfolger gaben eine definitive Stellungnahme zu Heede ab, das sich dennoch über die Jahrzehnte hin als Marienwallfahrtsort etablierte und in der Gegenwart etwa 75000 Wallfahrer pro Jahr anzieht (leider bietet Zumholz nur einige Zahlen zur Frühzeit [S. 504, 607], jedoch keine Pilgerstatistik). 1977 schrieb Bischof Dr. Helmut Hermann Wittler (reg. 1957–1987), den »nur die Furcht vor einer Eskalation der Situation von einem härteren Durchgreifen in Heede zurückhielt« (S. 614), der Ort habe sich zu einer »Gebetsstätte« entwickelt und es sei »gut, wenn die Gläubigen nach Heede kommen, um dort zu beten, die Eucharistie zu feiern und die Muttergottes zu verehren« (zit. nach S. 631). Zu einer offiziellen Gebetsstätte wurde Heede nach dem Vorbild von Heroldsbach²⁷ im Jahre 2000 durch Bischof Dr. Franz-Josef Bode, der dabei betonte, dass »weniger eine amtliche Erklärung und ein Zerren der

27 Am 1. Mai 1998 hatte der Bamberger Erzbischof Dr. Karl Braun Heroldsbach mit Zustimmung der Glaubenskongregation zur offiziellen marianischen Gebetsstätte erklärt. Vgl. auch oben Anm. 7 zu Marpingen und HAUF (S. 191) zu San Cerdá bei Barcelona (Spanien), wo 1989 die Genehmigung zur Errichtung einer Andachtsstätte erfolgte.

Vorgänge ans Rampenlicht der Öffentlichkeit, als vielmehr eine Förderung all dessen, was sich an guter und nachhaltiger religiöser Praxis des Gebetes und des sakramentalen Lebens in Heede mit Anziehungskraft und Ausstrahlung entwickelt hat«, erforderlich sei (Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Osnabrück vom 17. März 2000 [Art. 33]; vgl. S. 640f.). Obgleich das pastorale Anliegen des Osnabrücker Oberhirten, der die Frömmigkeit der Heeder Gläubigen dezidiert auf Christus als die eigentliche Mitte des Glaubens zu lenken versuchte, zweifellos ehrenwert ist und eine Ablehnung nach den langen Jahrzehnten der Duldung heftigste Reaktionen hätte befürchten lassen, sind dennoch die Einwände des Sektenbeauftragten des Erzbistums München und Freising, Hans Liebl, gegen die Approbation von Erscheinungsarten als Gebetsstätten nicht gegenstandslos: »Die kirchenrechtliche Unterscheidung zwischen Anerkennung eines Ortes als ›frommer Gebetsstätte‹ und Nichtanerkennung der angeblichen Erscheinungen oder Offenbarung ist eher theoretisch sinnvoll als praktisch durchführbar. Für die Seelsorger an diesen Gebetsstätten ist dies eher eine zusätzliche Herausforderung. In dieser Hinsicht würde ich mir sehr viel mehr Deutlichkeit von der Kirchenleitung erwarten²⁸. Solche Pseudo-Offenbarungen sind nämlich weniger eine Weiterführung als ein Hindernis des Glaubens. Über die vermeintliche Hotline nach oben drückt man sich in Wahrheit vor dem, wozu uns die Bibel ermutigen will: vor einer eigenen Lebensentscheidung, vor einem eigenen Weg in der Gemeinschaft der Kirche«²⁹.

Insgesamt ist der in Cloppenburg beheimateten und dadurch mit den regionalen Verhältnissen wohlvertrauten Autorin, deren Arbeit ein schlüssiges, angesichts des eindeutigen Befundes zu den Heeder »Erscheinungen« (siehe insbesondere S. 607) jedoch unnötig vorsichtiges Resümee (S. 644–670), mehrere Verzeichnisse und ein insgesamt sorgfältig erstelltes Personen- und Ortsregister beschließen (es fehlen bei Therese Neumann S. 307, bei Michael Klöcker S. 450 und bei Helene Albers S. 309), eine beeindruckende Leistung zu bescheinigen, die streckenweise durchaus an das maßstabsetzende Buch von David Blackburn heranreicht³⁰. Die lange Entstehungszeit spiegelt sich sowohl in der umfassenden Berücksichtigung der einschlägigen Sekundärliteratur³¹ als auch in der Gründlichkeit und Detailfreudigkeit der gut illustrierten Untersuchung. Manches ist allerdings allzu umfangreich geraten, so der Abschnitt über das Emsland (S. 51–198), die einlässliche Darlegung der kirchen- und religionspolitischen Zielsetzungen führender Repräsentanten des NS-Regimes (von denen ja für Heede kein einziger eine direkte Rolle spielte; S. 378–397) oder der sich gleich anschließende lange Exkurs zu SD und Gestapo im allgemeinen (S. 397–410), ehe die Rede auf die regionalen Verhältnisse kommt, zu deren Veranschaulichung dem ortsunkundigen Leser eine geographische Karte der weiteren Umgebung von Heede willkommen gewesen wäre. Wenig plau-

28 Bemerkenswerterweise hatte das Erzbischöfliche Ordinariat Bamberg in einer im Amtsblatt abgedruckten Erklärung vom 5. Oktober 1950 bezüglich Heroldsbach betont, »daß das Beten auf dem Hügel als Bekenntnis zur Echtheit der Visionen wirkt und darum zu unterlassen ist« (zit. nach Gerd SCHALLENBERG, Visionäre Erlebnisse im europäischen Sprachraum nach dem Zweiten Weltkrieg. Eine psychopathologische Untersuchung ihrer Strukturen, Diss. masch. Bonn 1977, 398). Vgl. hierzu auch HAUF (S. 191), die berichtet, dass die Anhänger von San Cerdá der Ansicht seien, »dass die 1989 erteilte Genehmigung, dort eine Stätte der Andacht zu errichten, eine wenn auch stillschweigende Approbation darstellte«.

29 »Viele Neuaufbrüche sind im Grunde Veralterungsbewegungen«. Sektenbeauftragter Liebl: Bischöfe sollten genauer hinschauen, in: KNA-Interview, Nr. 97 vom 14. Aug. 2003.

30 Siehe Anm. 8.

31 Man vermisst eigentlich nur den knappen, aber sehr gehaltvollen Aufsatz Beinerts im »Anzeiger für die Seelsorge« (siehe Anm. 8).

sibel ist ferner der auf S. 11, Anm. 1 gegebene Hinweis der Autorin, in ihrer Studie würden »visionäre Erlebnisse allgemein insofern als Fakten behandelt [im Original steht kurioserweise »Falten«], als sie sowohl für die Seher als auch für ihr gläubiges Umfeld Realitätscharakter besaßen«. Dies kann doch für eine wissenschaftliche Arbeit nicht maßgebend sein! Auch ansonsten wäre eine etwas distanziertere Diktion empfehlenswert gewesen (vgl. z.B. S. 505, wonach Pfarrer Diekmann »viele Menschen zuverlässig [!] über die wunderbaren Ereignisse« informiert habe, oder S. 567, wonach sich 1342 in Rulle »ein Blutwunder ereignet hatte«), um keine Zweifel an der Objektivität der Darstellung aufkommen zu lassen. Nicht nur aus diesem Grunde hätte man sich einen Dokumentenanhang gewünscht, ist doch mit Ausnahme der bischöflichen Stellungnahme vom 8. Januar 1938 (S. 575f.) keines der herangezogenen wichtigen Schriftstücke vollständig abgedruckt (so das Gutachten Ewalds von 1937, der Bericht Bischof Bernings an das hl. Offizium von 1943, das Rundschreiben des Osnabrücker Generalvikariats von 1959 und die Erklärung Bischof Bodes aus dem Jahre 2000). Angesichts des oftmaligen Wechsels der Perspektive zwischen Allgemeinem bzw. Überregionalem einerseits und Speziellem bzw. Lokalem andererseits wäre auch eine detailliertere Gliederung oder zumindest eine Zeittafel mit einer chronologisch geordneten Gegenüberstellung von Daten aus diesen beiden Sphären überlegenswert gewesen; in jedem Fall aber hätten die sich aus der Stoffanordnung ergebenden Doppelungen und Überschneidungen (diese Schwierigkeit bewältigte Blackbourn wesentlich souveräner) durch Querverweise vernetzt werden müssen, insbesondere in Fällen wie der gerade erwähnten Stellungnahme Bernings von 1938, die zwar schon auf S. 455 angesprochen wird, aber erst S. 575 im Wortlaut folgt (weitere Beispiele – neben den bereits anhand der oben gemachten Seitenangaben ersichtlichen – sind das theologisch überaus fragwürdige Weinen Marias S. 350 bzw. 472, der Artikel im »Schwarzen Korps« S. 372 bzw. 453, Dietrichswalde S. 425 bzw. 564 und die Leserbriefdebatte 1999/2000 auf S. 636 bzw. 661f.).

Letztlich interessanter als die recht einfach gestrickten Heeder »Marienerscheinungen« ist der von Zumholz eröffnete tiefe Einblick in das eigengeprägte Emsländer Katholische Milieu und in die dortige Mentalität, Volksfrömmigkeit und Seelsorge, die den in den Unterpunkten 2 und 3 des VI. Kapitels aufgezeigten, im Falle Heedes besonders schwierigen Spagat zwischen Theologie und Pastoral erst in vollem Umfang begreiflich werden lässt. Auch von daher war es eine gute Entscheidung, sich nicht auf die Schilderung der frömmigkeitsgeschichtlich relevanten Vorgänge zu beschränken – und überdies vermag die vorliegende Studie dadurch einmal mehr zu zeigen (vgl. v.a. S. 655), dass manche der religionssoziologischen Schablonen, nach denen einige Kirchenhistoriker der jüngeren Generation so begierig greifen, zu eindimensional angelegt sind, als dass sie der komplexen Realität gerecht werden könnten.

Auch Wolfgang Beinerts differenzierte theologische Argumentation unter Einbeziehung einschlägiger naturwissenschaftlicher (näherhin psychopathologischer und paranormologischer) Erkenntnisse³² überzeugt weit mehr als die Anwendung Jungscher und esoterischer Schablonen durch Monika Hauf, die unter dem Schlagwort des kollektiven Unbewussten den Glauben an Marienerscheinungen, Elementargeister und UFOs in Zusammenhang bringt (S. 214f.). Nur beipflichten kann man ihr hingegen in der Empfehlung an den katholischen Leser, »seinen Glauben nicht an Phänomenen wie den Marienerscheinungen festzumachen« (S. 242). Denn Glaube ist gerade nicht Gewissheit aufgrund von Beweisen und Wundern, sondern »Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht« (Hebr 11,1).

32 Vgl. die oben Anm. 8 angeführten Titel aus Beinerts Feder.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. v. ANDREAS HOLZEM. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 352 S. Geb. € 49,90.

Als Dankesgabe für einen der innovativsten Kirchenhistoriker in der gegenwärtigen deutschen Universitätslandschaft ist das vorliegende Buch aus dem Kreise seiner akademischen Schüler und Kollegen erarbeitet worden. Aus der Feder von Arnold Angenendt stammt eine beeindruckende Zahl von Publikationen, die nicht nur als zentrale Referenzgröße im wissenschaftlichen Diskurs fest etabliert sind, sondern auch über die Kirchengeschichte hinaus das interdisziplinäre Gespräch bereichert haben. Dem Geehrten ist somit etwas gelungen, was nur wenigen seiner Zunftgenossen beschieden ist – über die eigene Disziplin hinaus zu wirken.

Dem ungewöhnlichen Forscher wurde ein ungewöhnliches Buch gewidmet, das durch die Art und Weise, wie christliche Buchkultur in den Blick genommen wird, seinerseits als höchst innovativ zu bezeichnen ist. Hervorgegangen aus einem Symposion, das 1999 zu Ehren von Arnold Angenendt in Münster veranstaltet wurde, thematisiert es »Prozesse der Normierung, der Tradierung und der Inszenierung des Buches selbst, seiner als heilig geltenden Inhalte, der mittels des Buches vollzogenen Rituale und nicht zuletzt der den Buchgebrauch bestimmenden und vollziehenden Trägergruppen« (S. 10). Nach einleitenden Beiträgen von *Andreas Holzem* über das Christentum als Buchreligion und *Walter Burkert* über die Schriftlichkeit in Kulturen des Altertums, der nachdrücklich darauf hinweist, wie sehr die Entwicklung eines Kanons vom Verständnis heiliger Texte als Offenbarung abhängt, widmet sich der erste Hauptteil »Kommentar und Geschichte« der Frage, wie eine einmal erfolgte Kanonisierung präsent gehalten werden kann, nachdem die ursprünglichen Kontexte und lebendigen Überlieferungszusammenhänge verloren gingen. Mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Erkenntnissen verweisen die Beiträge auf die zentrale Bedeutung des Kommentars als Vergegenwärtigung und Verlebendigung des Kanons: *Wilhelm Geerlings* (Die lateinischen patristischen Bibelkommentare der Antike), indem er zeigt, wie sich der christliche Kommentar den Methoden der griechisch-römischen Tradition bediente, zugleich aber auch durch die kommentierende Re-Präsentation des kanonischen Textes in der Gestalt der Homilie aktualisierte; *Theofried Baumeister* (Der Rekurs auf die Bibel als Mittel zur Darstellung heiliger Geschichte in der altchristlichen Hagiographie), indem er zeigt, dass und wie die Gattung der Hagiographie aus der aktualisierenden Deutung der Bibel im zweiten Jahrhundert entstand, sowie *Nikolaus Staubach* (Schriftexegese und Kulturgeschichte. Zur Konzeption von Augustins »Civitas Dei«), dessen Analyse der Kommentierungstechnik des Kirchenvaters Augustin den Zusammenhang von Büchern, Kultverbänden und Lebensordnungen sichtbar werden lässt.

Die vier Beiträge des zweiten Hauptteils »Kanonisierung und Lebensform« entfalten die Aktualisierung des Kanons hinsichtlich seiner Soziabilität stiftenden Dimension. *Bernhard Jussen* (»Verdunkelte Theologie im frühen Mittelalter? Tun-Ergehen-Zusammenhang und Gabentausch aus semantischer Perspektive) zeigt, wie vorgängige religiöse Logiken den Sinngehalt religiöser Traditionsstränge dergestalt überformen können, dass es zu einem »dauerhaften Nebeneinander entgegengesetzter, inkompatibler, zentraler Sinnfiguren« kommen kann. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt *Gisela Muschiol* (Hoc dixit Ieronimus. Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert) in Hinblick auf die Schriften des Hieronymus, die einerseits das monastische Leben im frühen Mittelalter nachhaltig beeinflussten, andererseits selbst der selektiven, an Lebenssituationen, Befindlichkeiten und Identifikationen bemessenen Aneignung unterworfen waren. *Hubertus Lutterbach* (Peter Abaelards Lebensregel für Klosterfrauen. Zum korrigierenden Umgang mit dem fundierenden Text) konkretisiert diesen Befund am Beispiel Abaelards, der von der eigenen Welt- und Lebensdeutung aus auf Traditionsbestände zugriff. Im Umbruch des Reformationszeitalters,

dem der Beitrag von *Berndt Hamm* gewidmet ist (Wie innovativ war die Reformation?), wird die Selektion aus Tradition zum Bruch mit der Tradition gesteigert. Hamm konstatiert einen bereits im späten Mittelalter greifbaren Rückbezug auf die Heilige Schrift durch das reformatorische Prinzip der sola scriptura zu einem Punkt gesteigert, der einen positiven Rekurs auf bisher geltende Wissensbestände und Handlungsorientierungen nicht mehr zulässt. Sein Beitrag eröffnet zugleich den Übergang in das dritte Hauptkapitel, in dem es um die Vermittlung und Aneignung von Buchwissen geht. *Erich Zenger* (Der Psalter als Buch der Tora Davids. Zur Bedeutung der Verschriftlichung und Kanonisierung von Gebeten und Liedern) interpretiert den Psalter als Lebensbuch der Gottesbegegnung, der als »große geschichts- und schöpfungstheologische Komposition« zugleich »poetische Aneignung bzw. Aktualisierung der Tora« ist, Ort der wirkmächtigen Gegenwart Gottes. *Klaus Schreiners* faszinierender Beitrag (»Die Wahrheit wirt uns menschen verkündt durch Gottes Wort mündlich und schriftlich«. Debatten über das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes in volkssprachlichen deutschen Theologien der Neuzeit) führt, insofern an Hamm anknüpfend, an den Scheidepunkt der Reformation: Er zeigt, dass bereits spätmittelalterliche Reformtheologen dem Prinzip der sola scriptura nahekamen, indem sie Schriftnähe und Schriftsuffizienz zur Basis des kirchlichen Lebens machten. Während jedoch die Reformatoren exklusiv durch die Schrift die Kanonizität der apostolischen Lehre verbürgt sahen, sah die altkirchliche Seite die Authentizität der Schrift nur in der Auslegung durch die Kirche gesichert. Strittig war somit nichts weniger als die Suffizienz der Schrift – mit weitreichenden Folgen nicht nur für die Ekklesiologie, sondern auch für die Träger der Vermittlung des heilsverbürgenden Gotteswortes. *Andreas Holzem* (Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800), Herausgeber des vorliegenden Buches, zeigt, wie in der weit verbreiteten frühneuzeitlichen Andachtsliteratur das kommunikative Potential des Buches genutzt wurde, um den Leser und Beter »in den umfassenden Sinnraum kollektiver Identität mit einer weitgehenden Verinnerlichung normierter Selbstverständnisse und Selbstimaginationen« zu führen und so in eine umfassende Gebets- und Kommunikationsgemeinschaft zu integrieren. Diesen beziehungs begründenden Charakter religiöser Lektüre betont auch *Wilhelm Damberg* in seiner Untersuchung der Zitationswerke theologischer Eliten im 20. Jahrhundert, nicht ohne die Frage aufzuwerfen, wie angesichts erodierender konfessioneller Milieus der heilige Text zukunftsweisend vermittelt werden kann.

Den Band beschließt das vierte, Kanonisierung und Zensur betitelte Kapitel. *Michael N. Ebertz* (»Tote Menschen haben keine Probleme«? – oder: Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert) zeigt, wie die Veränderung der Plausibilitätsstruktur der Nachkriegsgesellschaft, die nur ein zivilisiertes Jenseits, nicht aber den strafenden Gott zuließ, einen Akt kirchlicher Selbstzensur evozierte, der zum Verschwinden des eschatologischen Codes des Christentums mit seiner Rede vom Gericht samt Strafe und Verwerfung führte – paradoxerweise mit der Wirkung, die Attraktivität der Sakralinstitution Kirche zu mindern und nicht zu mehren. Deren nicht zuletzt als Folge der medienpolitischen Revolution der Reformation scheiternden Versuch, mittels Zensur eine vollständige Kontrolle des Buchmarktes und damit der neuzeitlichen Wissenskultur auszuüben, beleuchtet *Hubert Wolf* (Zensur – Medienpolitik – Index. Buchreligion und Bücherverbote). Beschlossen wird der Band durch einen Beitrag desjenigen, dem er gewidmet ist, *Arnold Angenendt* (Buchstabe und Geist). In Abgrenzung von der Verantwortungsethik des Aristoteles verweist die von der Barmherzigkeit Gottes geprägte Ethik des Neuen Testaments darauf, dass der göttliche Wille sich eben nicht in präzise und damit eindeutige Gesetzlichkeit fassen lässt, »Buchstabe« und »Geist« daher notwendig und unaufhebbar in jenem Spannungsverhältnis stehen, das die Christentumsgeschichte prägt.

Norbert Haag

Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance, hg. v. JOHANNES LAUDAGE (Studia humaniora. Düsseldorf Studien zu Mittelalter und Renaissance, Bd. 37). Düsseldorf: Droste 2003. 352 S. Kart. € 29,95.

Der sehr lesenswerte, aus einer interdisziplinären Ringvorlesung an der Universität Düsseldorf hervorgegangene Sammelband enthält 16 »kulturwissenschaftliche Streiflichter«, die sich auf recht

unterschiedliche Weise dem Thema »Frömmigkeit« annähern. *Martin Obst* befasst sich mit dem Wandel des Heiligentypus im 4. Jahrhundert vom jenseitsorientierten Märtyrer, in dem die Passion Christi vergegenwärtigt wurde, zum heiligen Wundertäter als Repräsentanten der Herrschaft Christi auf Erden, ein Wandel, in dem sich die Neuorientierung des Christentums angesichts der sogenannten Konstantinischen Wende widerspiegelt. Einen Wandel der Heiligenverehrung, allerdings mit dem Akzent auf der Ikonographie, zeigen auch *Andrea von Hülsen-Esch* im Hinblick auf die Patrozinien oberitalienischer Städte im 12. Jahrhundert und *Hans Körner* in der Analyse des »Schmerzenkind«-Motivs auf spätmittelalterlichen Marienandachtsbildern.

Mehrere Beiträge befassen sich mit monastischen und semireligiösen Gemeinschaften, deren Spiritualität die zeitgenössische Frömmigkeit wesentlich, wenn auch in je unterschiedlicher Weise geprägt hat. *Josef Semmler*, dem der Band zum 75. Geburtstag gewidmet ist, thematisiert die dem ursprünglichen Ziel der Mission entgegenstehende Tendenz zur Verinnerlichung im lateinischen Mönchtum seit dem 9. Jahrhundert, *Johannes Laudage* die innere Vielfalt des mittelalterlichen Kanonikerwesens. *Marie-Luise Heckmann* rückt die »genossenschaftliche Wohltätigkeit« des Mönchtums, der Ritterorden und des (vor allem weiblichen!) Semireligiosentums in den Blick. Einen Blick auf die sehr uneinheitliche franziskanische Spiritualität in der Frühzeit des Ordens versucht *Jürgen Wiener* in seinem Beitrag über Elias von Cortona und die umstrittene Grabeskirche in Assisi; den sogenannten Armutsstreit der Franziskaner versteht Wiener als »Wissenschaftstreit«, der sich geradezu zwangsläufig aus der frühen Entwicklung des Franziskanerordens, seiner Predigtstätigkeit und der damit verbundenen, dem »Armutsideal« entgegenstehenden Intellektualisierung ergab. *Heinz Finger* untersucht den Einfluss des Semireligiosentums (Beginen, Bruderschaften) auf die Volksfrömmigkeit im Erzbistum Köln am Ende des Spätmittelalters.

Die Kreuzzugsideologie um 1200 bildet den Hintergrund der Beiträge von *Barbara Haupt* und *Rudolf Hiestand*. Im Epos »Willehalm« des Wolfram von Eschenbach, das den Konflikt zwischen Christen und »Heiden« thematisiert, findet Haupt – entgegen dem zeitgenössischen Trend? – geradezu aufklärerische Auffassungen von »Humanität« und »Toleranz«, ein Beispiel für die Wurzeln des modernen Denkens im Mittelalter. Hiestand zeigt, dass die (geheimen) Kreuzzugsgelübde der Herrscher im 13. Jahrhundert nicht nur aus politischen Gründen abgelegt wurden, sondern tatsächlich auch als ein Akt der Frömmigkeit verstanden werden wollten. Im 13. Jahrhundert liegen auch die Anfänge des Fronleichnamfestes, auf dessen subversiven Charakter der vielleicht interessanteste Beitrag von *Wilhelm G. Busse* abhebt. Die Dogmatisierung der Transsubstantiationslehre auf dem 4. Laterankonzil (1215) beförderte die Attraktivität der Messe mit der Elevation der Hostie als ihrem Höhepunkt, zugleich aber auch eine Ausgrenzung der Laien, denen der Empfang der Hostie nur selten erlaubt war. Der Anblick der geweihten Hostie an Fronleichnam und die von der Laienfrömmigkeit bestimmte Ausgestaltung des Festes durch Prozession, Lieder und szenische Darstellungen bildete dafür einen gewissen Ausgleich.

Am Übergang zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit ist der Reformtraktat »Libellus ad Leonem X« angesiedelt, den *Albert Gerhards* als »Reformprojekt« der norditalienischen Humanisten um 1500 herausstellt, das später in die katholische Konfessionalisierung mündete. *Hubertus Schulte Herbrüggen* betrachtet unterschiedliche Frömmigkeitsformen im 16. Jahrhundert am Beispiel von zwei Andachtsbüchern, dem Gebetbuch Kaiser Maximilians I. und dem »Prayer Book« Thomas Mores. *Vittoria Borsò* analysiert die »subtile Diskurstrategie« Teresas von Avila, die sich durch die theologische Nähe zu den »Alumbrados« wie auch durch das Frauenbild der Zeit genötigt sah, einen von Bescheidenheitsformeln bestimmten Stil zu entwickeln, um Restriktionen möglichst zu entgehen. Wie stark die frühneuzeitliche Frömmigkeit im Sinne der Konfessionen »reguliert« wurde, zeigt *Hansgeorg Molitor* am Beispiel des Verständnisses von Ehe, Tod und Eucharistie bzw. Abendmahl. Ganz am Ende der betrachteten Epoche ist schließlich der Essay *Gert Kaisers* angesiedelt über das Motiv des spätmittelalterlichen Totentanzes in Mozarts »Don Giovanni«.

Für alle Beiträge gilt: »Wandel« und »Vielfalt« sind die Kategorien, mit denen die mittelalterliche und frühneuzeitliche Frömmigkeit am ehesten zu fassen ist. Deutlich wird außerdem, wie prägend der Einfluss der Laien auf die kirchlichen Entwicklungen war; nicht nur bei der Genese des Fronleichnamfestes zeigt sich, welche bestimmende Faktoren Laienkultur und Laienreligiosität für das Selbstverständnis wie auch für die Außendarstellung der Kirche waren.

Anne Conrad

JEAN MATHIEU-ROSAY: Die Päpste im 20. Jahrhundert. Darmstadt: Primus 2005. 221 S. Geb. € 24,90.

Jean Mathieu-Rosay, den das Cover als ehemaligen Jesuiten und in Frankreich viel gelesenen Autor vorstellt, bietet, was die Auswahl der Themen und die Schwerpunktsetzung anbelangt, eine auf weite Strecken gelungene Darstellung der Pontifikate des 20. Jahrhunderts. Leo XIII. begegnet uns als Diplomat auf dem Papstthron, der sich den Fragen der modernen Welt öffnet, gleichwohl am Ende seines Pontifikats im Kampf gegen den Amerikanismus einer »hérésie fantôme« nachjagt. Pius X. erscheint als Papst des Antimodernismus und der »Kirchenreform«, der Mathieu-Rosay die gleiche Bedeutung zubilligen will wie der Tridentinischen (S. 61), Benedikt XV. als redlicher Friedensvermittler und Überwinder des Integralismus, Pius XI. als der Papst der Lateranverträge und der Auseinandersetzung mit Faschismus, Sowjetregime und NS-Diktatur. Eine ausführliche Schilderung erfährt dabei der gescheiterte Einsatz von Bischof Michel d'Herbigny SJ bei den Katholiken der Sowjetunion (1926). Der Pontifikat Pius XII. findet eine differenzierte Darstellung, die klare Ablehnung von Nationalsozialismus und Kommunismus wird betont, die Problematik des weitgehend ausgebliebenen Protestes gegen die Shoa nicht ausgeblendet. Neben zunehmend integralistischen Tendenzen (Humani generis) wird auch die Öffnung für Reformen angesprochen (Liturgie, Orden, geistliche Bewegungen). Dass von den zwanzig Seiten über Pius XII. drei der mit der Führung des Haushalts betrauten Sr. M. Paschalina Lehnert gewidmet sind, steht aber in keinem Verhältnis und riecht nach Kolportage. Johannes XXIII. erscheint als Konzilspapst mit menschlichem Antlitz, Paul VI. als der Papst mit dem »schwierigsten Pontifikat seines Jahrhunderts« (S. 135): das Zwiespältige der Ostpolitik, das sich am Schicksal der Kardinäle Mindszenty und Slipyj zeigt, die überhörten Friedensappelle, das Dilemma von Fortschritt und Beharrung (Lefebvre, Humanae vitae) kommen zu Wort. Die sympathischen Züge Johannes Pauls I. werden deutlich betont, allen Spekulationen um seinen Tod wird eine Absage erteilt. Mit beinahe 60 Seiten ist das Lebensbild Johannes Pauls II. das bei weitem umfangreichste. Die Biographie von George Weigel wird als Quelle genannt. Mathieu-Rosay sieht eine Spannung zwischen dem Einsatz für die Menschenrechte »extra muros« und dem innerkirchlichen Verständnis von Autorität. Ausführlich geschildert wird der Einsatz des Papstes für die Überwindung der kommunistischen Regime Osteuropas, seine Offenheit für andere Religionen, besonders das Judentum, die zahlreichen Reisen in ihrer Ambivalenz und die zunehmende Verschlechterung des Gesundheitszustandes, die den Autor – 2002 – den Rücktritt des Papstes fordern lässt. Der Wert des Buches wird durch inhaltliche Fehler und sachfremde Einlassungen des Autors sowie eine von sprachlichen Unsicherheiten und terminologischen Missgriffen geprägte Übersetzung gemindert. Mathieu-Rosay, der des öfteren seinem Ärger über private liturgische Versuche nach dem Vatikanum II freien Lauf lässt (S. 58, 136, 141), ist selbst nicht frei von sprachlichen Missgriffen, wenn er Gregor XVI. mit den »Taliban« (S. 18) und die Begeisterung für Johannes Paul II. mit der für Khomeini (S. 166) vergleicht. Platitüden (hätte man auf Leo gehört, wäre der spanische Bürgerkrieg ausgefallen, Wunder konnte er nicht vollbringen [...]), saloppe Formulierungen, holzschnittartige Charakterisierungen etwa von der »bis zur Weißglut erhitzten Leidenschaft« Leos XIII. (S. 22), von den im Vergleich zu den Spaniern weniger wilden Portugiesen (S. 34), von Pius XII., der den Katholiken das Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel aufzwang, seiner »Gier«, ja seinem »Heißhunger« nach Audienzen (S. 106), dem »gefährlichen« (für wen?) Kardinal Ottaviani (S. 115), wechseln mit inhaltlichen Fehlern, von denen die folgenden korrigiert seien: Kardinal Bilio statt »Biblio« (S. 12), Leo XIII. war der vierte Sohn seiner Eltern, nicht der »zweite« (S. 15), Bismarck als »Staatsoberhaupt« (S. 27) und Jesuiten als »Mönche« (S. 30), es ging unter Pius XI. nicht darum, den Kodex der Orientalischen Kirchen zu »überarbeiten«, sondern einen solchen zu erarbeiten (S. 88), Innozenz XI. wurde nicht heilig, sondern selig gesprochen (S. 107), nicht nur weil die Familie Montini populistische Aufwiegler beargwöhnte, stand der spätere Paul VI. gegen Mussolini, sein Vater war Abgeordneter des dezidiert antifaschistischen Partito Popolare und enger Mitarbeiter von dessen Gründer Don Luigi Sturzo (S. 130), Achille Ratti war 1923 Papst, nicht Nuntius in Polen (S. 131), Kardinal Pignedoli, nicht »Piguedolli« (S. 145), Jan Tyranowski und die Jugendgruppe Lebendiger Rosenkranz, nicht »Tyranowski« und »Lebendige Rosenkränze« (S. 160), Karol Wojtyła wurde 1958 Weihbischof, nicht »Koadjutor« (S. 164), theologische Zeitschrift Concilium, nicht »Consilium« (S. 174), Joseph Ratzinger war nicht bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von München

Professor in Tübingen (S. 195), die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer erfolgte 1204, nicht »1254« (S. 207). Weiteres geht auf das Konto der Übersetzung, die bisweilen unfreiwillig komisch wirkt, etwa wenn vom »Verbot der Kleidung der Geistlichen« (S. 36) die Rede ist; Löwen muss es heißen statt »Louvain« (S. 17), Rechte der Kirche statt »Kirchenrechte« (S. 28), die anglikanischen Weihen werden auch nicht »wegen eines Formfehlers« für ungültig erklärt (S. 39). Des Weiteren: »Abbé Joseph Sarto« (S. 49), der »antimodernistische Eid« (S. 53), »Anwalt des Teufels« (S. 54), »kein geringer Verdienst Pius' X.« (S. 57), ein Bischof, der »fromme Bilder bekreuzte« (S. 81), »Reichsherren« (S. 83), »Machtmissbräuche« (S. 89), »Idelfonso« (S. 96), »Divino inflante spiritu« (S. 106), »Zelebrierung« der Messe (S. 109), fortgeschrittenes Alter, nicht »vorgeschriftenes« (S. 112), Mutter Paschalina, die in »unerbittlicher Gleichgültigkeit« Castel Gandolfo verließ (S. 113), soll es Gleichmut heißen? Roncalli entdeckt eher die antiken Stätten als die »antiken Städte« (S. 120) und dient der hungernden Bevölkerung statt den »hungernden Bevölkerungen« (S. 120), Montini besuchte nicht »kaum ein Seminar«, sondern war nur kurze Zeit im Priesterseminar (S. 131), Kinder, nicht »Bälger« (S. 146), Nouvelle Théologie, nicht »Neue Theologie« (S. 162), George Weigel, nicht »Georges Weigel« (S. 176), Radio Maria statt »Rundfunkstation Maria« (S. 179), der Weltjugendtag in Paris/Toronto, nicht »die Weltjugendtage« (S. 196f., 210), Comunione e Liberazione, nicht »Gemeinschaft und Befreiung« (S. 203), Jacinto de los Angeles, nicht »Jacinto von Los Angeles« (S. 211). Schließlich kann ein Kammerherr des Papstes »geistlicher Würdenträger« sein, aber nicht der »Kammerdiener« (S. 213). Bedauerlich, dass ein Buch in diesem Zustand in den Druck gehen konnte. Es schließt mit Zeittafeln zu den einzelnen Pontifikaten, Literaturverzeichnis und Register fehlen.

Uwe Scharfenecker

HELMUT GOERLICH, WOLFGANG HUBER U. KARL LEHMANN: Verfassung ohne Gottesbezug? Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 88 S. Kart. € 14,80.

Weiß Gott, was aus dem Europäischen Verfassungsvertrag wird. Dass jedoch dessen Ratifikation ins Stocken geraten sei, weil der Text auf die *Invocatio* oder zumindest *Nominatio Dei* verzichtet hat, wird niemand behaupten wollen. Strittig war und ist nicht nur die verfassungstheoretische Frage nach der Relevanz und Funktion einer Präambel überhaupt oder die verfassungsrechtliche und theologische Diskussion, was und wie viel der »Verfassungsgott«, wie Kritiker beiderseits gerne sagen, mit dem Gott der Christen zu tun habe, sondern auch die Frage der Identität Europas.

Nach einer sehr hilfreichen vergleichenden Darstellung des Leipziger Staatsrechtlers *Helmut Goerlich* über den »Gottesbezug in den Verfassungen« kommen mit dem Berlin-Brandenburgischen Landesbischof und EKD-Ratsvorsitzenden *Wolfgang Huber* und dem Mainzer Bischof und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz *Karl Kardinal Lehmann* nicht nur die gesellschaftlichen und politischen Repräsentanten der beiden christlichen Kirchen zu Wort, sondern auch zwei Theologen, deren ausgewogene und dialogfreundliche Urteile für Anschlussfähigkeit im gesellschaftspolitischen Diskurs stehen.

Bischof W. Huber geht nach einer Beschreibung der aktuellen Situation auf den »christlichen Beitrag zu Pluralität und Säkularität in Europa« ein, hebt die »bleibende Prägestkraft« des Christentums hervor und plädiert dann für eine (am Beispiel des deutschen Grundgesetzes und der polnischen Verfassung orientierte) Formulierung, die Gott als »Verantwortungshorizont« jeglicher Politik markieren würde. K. Kardinal Lehmann rekapituliert zunächst den status questionis und geht dann unter der Überschrift »Demokratie und Menschenbild« auf Form, Ziel und Hermeneutik von Präambeln ein, diskutiert die Motive gegen den Gottesbezug und plädiert dann für ein offensives Eintreten der Kirchen für das christliche Erbe, das er vor allem an der Menschen- und Grundrechtstradition als Inbegriff überpositiven Rechts festmacht.

Wie diese beiden Vertreter einer partnerschaftlichen und gemeinwohlverantwortlichen Kirchenpolitik argumentieren, zeigt vor allem, dass die christlichen Kirchen sich nicht an jenem ideologischen Spiel beteiligen, in dem Religion als Identitätsmerkmal einer pluralismus- und modernitätskritischen Vision einer geschlossenen »christlichen« Gesellschaft instrumentalisiert wird, wie es sowohl von christlichen Fundamentalisten wie von antikirchlichen Laizisten phantasiert

wird. Beide Autoren machen auch deutlich, dass es ebenso wenig um eigennützige Privilegien- und Interessenpolitik der Kirchen geht, noch auch um eine bloße »Folklorisierung« eines kulturellen Erbes. Dass beide großen Kirchen in einer langen Konfliktgeschichte ihr Verhältnis zur staatlichen Ordnung, ihr Verhältnis zur säkularen modernen Gesellschaft, zur Demokratie und zur modernen Menschenrechtsidee haben finden müssen, ist beiden ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, dass der moderne Staat, die Gesellschaft, die Demokratie und die Idee allgemeiner Menschenrechte in einer durch das Christentum maßgeblich geprägten geistigen Kultur und aus ihr heraus entstanden sind. Gerade deshalb verurteilen beide die historisch abwegige Verleugnung des christlichen Erbes in der Präambel des Verfassungsvertrages und reklamieren dessen kritisches Potenzial. »Seele Europas« wird das Christentum nur sein, wenn es positive und konstruktive Impulse und kritische Visionen in den zivilgesellschaftlichen und politischen Prozess einbringt. Es ist dabei mehr als Ethik und bürgerliche Anständigkeit; das Evangelium hat einen über »Grundwerte« hinausgehenden Anspruch an Mensch und Welt.

Christian Hermes

Lexikon der christlichen Demokratie in Deutschland, hg. v. WINFRIED BECKER, GÜNTER BUCHSTAB, ANSELM DOERING-MANTEUFFEL u. RUDOLF MORSEY im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2002. 809 S. Geb. € 54,-.

Ein Monument. Nicht nur die Papierform des gewichtigen Kompendiums beeindruckt: 1320 Gramm. Auch Umfang, Themenfülle, Mitarbeiterzahl (mehr als 230 Autoren) und Solidität dieses Nachschlagewerks bestechen. In sechs thematischen Blöcken beschreibt es die Beschaffenheit und Erscheinungsformen christlicher Demokratie erschöpfend.

Winfried Becker analysiert das Wesen und die Geschichte der christlichen Demokratie in Deutschland. Historische Überblicke über die Epochen christlicher Demokratie liefert im zweiten Block ein Autorenkollektiv. *Winfried Becker* behandelt das Kaiserreich, *Rudolf Morsey* die Weimarer Republik und *Brigitte Kaff* die NS-Zeit. Den größten Raum nimmt die Nachkriegszeit ein, die Hochphase der christlichen Demokratie in den westlichen Besatzungszonen bzw. der Bundesrepublik als einer interkonfessionellen, antisozialistischen bürgerlichen Sammlungsbewegung. *Günter Buchstab* referiert die unmittelbare Nachkriegszeit bis zur Gründung der Bundesrepublik (1945–1949), *Hans-Otto Kleinmann* thematisiert die Adenauer-Ära und die Kanzlerschaft Ludwig Erhards (1949–1969) sowie die Zeit der Großen und der sozialliberalen Koalition (1969–1982). *Horst Möller* nimmt sich der ersten beiden Kanzlerschaften Helmut Kohls bis zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten an (1982–1990), und *Karl Schmitt* blickt auf die 1990er Jahre, die der Union zwei Regierungskoalitionen mit den Freidemokraten sowie den Machtverlust 1998, den Spendenskandal 1999/2000 sowie den Neubeginn unter Angela Merkel in der Krise bescherten. Ein Überblick über die DDR-Blockpartei CDU schließt diese Einheit ab.

Im dritten Abschnitt legen die Bearbeiter eine Zeittafel, die sich in zwei Epochen unterteilt: das Vorfeld, die Gründung und wechselvolle Geschichte des Zweiten Reiches einerseits, der demokratische Neubeginn nach 1945 bis zur Jahrtausendwende andererseits.

Großen Raum nehmen die Kurzbiographien der Zentrums- und Unionspolitiker ein. Auf nahezu 250 Seiten werden erstens deren Lebensdaten und Funktionen angeführt. Zweitens erhalten die Genannten eine Würdigung ihrer Person und Leistung, an die sich eine Literaturliste anschließt. So entstand ein weit gefächertes Personenverzeichnis christlicher Demokraten, von denen viele als Juristen, Politiker, Gewerkschafter, Publizisten, Historiker und Theologen wirkten. Breiten Raum nehmen die Einträge zu den politischen Schwergewichten wie – dem Spitzenahn der christlichen Demokratie in Deutschland – Konrad Adenauer, Franz-Josef Strauß und Helmut Kohl ein. Aber auch gebrochene Lebensläufe wie der des Christdemokraten (MdB 1969–1980) und späteren Begründers der Ökologiebewegung, Herbert Gruhl oder des 1980 von der FDP zur CDU wechselnden Nationalkonservativen Erich Mende finden Berücksichtigung.

Zwangsläufig überwiegen die Einträge männlicher Politiker, doch stößt man verstärkt auf Christdemokratinnen aus der Nachkriegszeit, von Angela Merkel bis zu Dagmar Schipanski. Für die Jahre bis zur NS-Diktatur stehen die Namen von Klara Siebert und Helene Wessels. Und es

liegt auch in der Natur der Sache, dass katholische Demokraten stärker vertreten sind als protestantische Politiker.

Wenngleich eher eine katholische Diaspora, in der sich lediglich in Oberschwaben ein verdichtetes sozialmoralisches Zentrums- sowie Unionsmilieu ausbildete, war und ist der Beitrag Württembergs zu Programm und Personal der christlichen Demokratie beachtlich. Er lässt sich vor 1933 hauptsächlich an katholischen Persönlichkeiten festmachen: An Adolf Gröber, dem Übervater der württembergischen Katholiken im Kaiserreich, und dem Gewerkschaftssekretär und Widerstandskämpfer Josef Ersing. In diese Reihe gehören natürlich auch der 1921 ermordete Mathias Erzberger, Reichsfinanzminister (1919–1920), sowie Eugen Bolz, der letzte – demokratisch legitimierte – württembergische Staatspräsident, verhinderter Zentrumsführer von 1933 und 1945 hingerichteter Widerstandskämpfer.

In der Nachkriegszeit blieb der katholische Anteil bedeutend. Aber durch den interkonfessionellen Zusammenschluss in der bürgerlich-antisozialistischen Sammlungsbewegung der Union erhöhte sich auch der evangelische Beitrag an der christlichen Demokratie. Für diesen Umschwung im nationalkonservativen Protestantismus setzten sich die im pietistischen Korntal geprägten Wilhelm Simpfendörfer und Paul Bausch ein, Simpfendörfer, der spätere Kultminister von Württemberg-Baden (1946–1947), Landesvorsitzender der CDU-Nordwürttemberg (1948–1950) und Kultusminister des Südweststaates (1953–1958), hatte in Weimarer Zeit seine politische Heimat im prorepublikanischen Christlich-Sozialen Volksdienst und engagierte sich nach 1945 als Brückenbauer zur katholischen Seite bei der Gründung der Christlich-Sozialen Volkspartei, des Vorgängers der CDU in Nordwürttemberg. Katholischerseits werden hier zu Recht Joseph Andre, der spätere Wirtschaftsminister und CDU-Vorsitzende, ein entschiedener Vorkämpfer des Südweststaates, ebenso genannt wie Josef Beyerle, Justizminister von Württemberg-Baden (1945–1951), und Josef Ersing, der als geistiger Geburtshelfer der CSVP bzw. CDU in Nordwürttemberg anzusehen ist. Weitere Protagonisten der Neugründung wie Heinrich Stooß, der Minister für Ernährung und Landwirtschaft von Württemberg-Baden (1946–1950), oder Hermann Kling bleiben leider ungenannt.

Zu finden sind natürlich auch die CDU-Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg, von Gebhard Müller bis Erwin Teufel; auch die christdemokratischen Staatspräsidenten von Württemberg-Hohenzollern wie Lorenz Bock werden gewürdigt. Der württembergische Beitrag des Südweststaats zur Bundespolitik spiegelt sich in den Namen Eugen Gerstenmaier, dem Bundestagspräsidenten der Jahre 1954 bis 1969, der als Theologe beste Beziehungen zu den evangelischen Kirchen besaß und als Protagonist des protestantischen Flügels der Union galt, sowie Kurt Georg Kiesinger, dem Bundeskanzler der Großen Koalition (1966–1969). In diesen Zusammenhang gehören auch Bruno Heck, Bundesminister für Familie und Jugend (1962–1968) und CDU-Generalsekretär (1967–1971), sowie Hecks Nachfolger in beiden Ämtern – der um seine geistige Unabhängigkeit bemühte Sozialpolitiker Heiner Geißler, das »Gegenteil eines Machtpolitikers«, wie ihn sein Biograph charakterisiert, und der Bundestagspräsident zwischen 1984 und 1988, Philipp Jenninger. Zu diesem Kreis darf man auch den aus württembergischem Beamtenadel stammenden und in Stuttgart geborenen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker (1984–1994) zählen.

Dem biographischen Überblick schließt sich ein Sachlexikon an, das auf 290 Seiten einen thematischen Bogen von »Abendland« bis »Zukunft« schlägt. Württembergische Bezüge kommen in den Beiträgen zur Christlichen Arbeiterbewegung, zur CDU und ihren Landesverbänden, zum Christlich-Sozialen Volksdienst, zum Ellwanger Kreis, zur Schüler-Union, zur Union der Vertriebenen und Flüchtlinge in der CDU/CSU sowie zum Ersten Vatikanum und zur Zentrumsparterie zur Sprache.

Schließlich liefert der Anhang umfangreiches Datenmaterial. Die Parteitage und Landesversammlungen von Zentrum, Bayerischer Volkspartei, CDU und CSU werden mit Ort und Datum angegeben. Aufgelistet werden auch die Orte und Jahreszahlen der Parteiprogramme, Satzungen und Leitsätze der vier Parteien sowie die Mitgliederentwicklungen von CDU und CSU. Neben den Präsidenten und Kanzlern zählt der Anhang die Parteivorsitzenden und Generalsekretäre der politischen Formationen auf und nennt die Ergebnisse der Wahlen und Regierungsbildungen von 1871 bis 2002. Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister beschließen den Band.

Ein paar kleine Korrekturen sind dabei angebracht. Die vormaligen CSVDler Bausch und Simpfendörfer gründeten zusammen mit den einstigen Zentrumsmitgliedern Andre, Beyerle und Ersing am 25. September 1945 in Nordwürttemberg nicht die CDU (S. 180, 191, 193), sondern die Christlich-Soziale Volkspartei, die sich erst auf ihrer ersten Landestagung am 13. Januar 1946 in Christlich-Demokratische Union umbenannte.

Ferner bekleidete Simpfendörfer 1946–1947 wie sein Vorgänger Theodor Heuss das Amt des Kultministers, wie es in württembergischer Tradition sich auch in der Landesregierung von Württemberg-Baden nannte. Die Bezeichnung Kultministerium wurde am 19. September 1945 in der Sitzung des Staatsministeriums beschlossen; ein Kultusministerium gibt es erst seit der Gründung des Südweststaats 1952.

Verwirrend sind aus südwestdeutscher Perspektive auch die Einträge zu Geburts- oder Sterbeort der Christdemokraten. Teils werden bei vor 1952 geborenen Politikern die Orte dem heutigen Bundesland zugeschrieben, so bei dem 1932 in Rindelbach geborenen Philipp Jenninger, teils tauchen die früheren Länder als Bezugspunkte auf, wie bei dem 1969 in Obersasbach (»Baden«) verstorbenen Franz von Papen; und manchmal werden Landschaftsbezeichnungen herangezogen, wie im Fall des Vertriebenenpolitikers Linus Kather (»Südschwarzwald«) oder des Attentatorts von Matthias Erzberger (»Schwarzwald«). Weitere Varianten stellen die gesonderten Angaben von Verwaltungseinheiten dar, wie es das Beispiel des in Ochsenhausen (»Oberamt Biberach«) geborenen Josef Ersing zeigt.

Irritierend ist schließlich auch die mitunter euphemistische Darstellung politischer Skandale, über die einseitig und aus der Binnensicht referiert wird. Während die Gründe für die Rücktritte Philipp Jenningers 1988 und Wolfgang Schäubles 2000 sowie die Rolle Manfred Wörners in der so genannten Kießling-Affäre 1984 ausgewogen geschildert werden, werden für die Demission Hans Filbingers eine »böswillige Verzerrung der Quellen und Nichtbeachtung entlastenden Materials (verantwortlich gemacht, die) zu einer gelenkten Diffamierungskampagne auswuchsen, die das Bild F.s für das unkritische, von den Medien beeinflusste breite Publikum dauerhaft belastet« hätten (S. 238f.); kritische Gutachten und Stellungnahmen von Universitätsprofessoren oder Historikern des Militärgeschichtlichen Forschungsamts kommen hier nicht zur Sprache. Auch die Verwicklung Manfred Kanthers in die CDU-Finanzaffäre wird in auffallend dürtigen Worten geschildert.

Wie jedes Nachschlagewerk nimmt man auch das Lexikon der christlichen Demokratie zur Hand, um seine Wissenslücken zu füllen. Wie jedes nachhaltige Nachschlagewerk legt man dieses Lexikon dann nicht mehr aus der Hand, weil man sich darin festgelesen hat. Das detaillierte Referenzsystem trägt ein Übriges dazu bei und führt den Leser zu neuen Themen, von denen man schon immer mehr wissen wollte.

Peter Exner

Historisches Lexikon der Schweiz, hg. von der Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz. Bd. 4: Dudan–Frowin. Basel: Schwabe & Co. 2005. XXVI, 856 S. Geb. € 208,50.

In schneller Folge schreitet die Drucklegung des monumentalen »Historischen Lexikons der Schweiz« voran (vgl. RJKG 23, 2004, 238). Der neue Band bestätigt das hohe Niveau seiner drei Vorgängerbände. Wissenschaftliche Kompetenz der Autoren und redaktionelle Professionalität des Mitarbeiterstabs garantieren verlässliche und ausgewogene Artikel, die reiche und durchdachte Bebilderung machen auch den vorliegenden Band zu einem Lesebuch, in das man sich schnell vertieft.

Der Kirchenhistoriker wird gern auf die einzelnen Ortsartikel zurückgreifen (z.B. zu den Benediktinerabteien Einsiedeln (*Albert Hug*), S. 142–145; Engelberg (*Urban Hodel, Rolf De Kegel*), S. 210–213, oder Fischingen (*Benno Schildknecht*), S. 542). Sachartikel, z.B. zu den Eremiten (*Catherine Santschi*, S. 248f.) oder zum Franziskusorden (*Christian Schweizer*, S. 671–673) verbinden allgemeine Entwicklungen mit den schweizerischen Spezifika. Ein besonderes Gewicht kommt in diesem Band selbstverständlich dem Artikel über die Eidgenossenschaft zu (*Andreas Würzler*, S. 114–121), der Artikel zu Europa beginnt mit der pointierten, durchaus selbstironischen Feststellung: »Die Schweiz hat Europa – im Gegensatz zu sich selbst – immer wieder als etwas Künstliches angesehen.« (S. 336) Die Karte zur Europäischen Union (S. 344) lässt die Schweiz

isoliert in Mitteleuropa erscheinen. Den engeren Bereich der Landeskunde durchbrechen Artikel z.B. zur »Ehe« (*Anne-Lise Head-König*, S. 90–96) oder zur »Familie« (S. 392–398), die aktuelle kultur- und sozialwissenschaftliche Forschungsimpulse aufgreifen. Gespannt wartet der Leser auf die nächsten Bände.

Wolfgang Zimmermann

WERNER GROSS/WOLFGANG URBAN: *Suevia Sancta. Schwäbische Glaubenszeugen. Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 388 S., s/w und farb. Abb. Geb. € 24,80.*

Das katholische Württemberg entbehrt eines historischen Zentrums. Dieser Tatbestand spiegelt sich auch in den Reihen der schwäbischen Glaubenszeugen, die *Werner Groß* und *Wolfgang Urban* in ihrer »*Suevia Sancta*« versammeln. Die geistlichen und (hierarchischen) Hauptorte lagen außerhalb des Gebiets der 1821 errichteten Diözese Rottenburg, und dort sind auch die meisten der frühen Glaubensboten angesiedelt, deren Wirken im ersten Teil des Buches vorgestellt wird: Bonifatius, Columban und Gallus, Kilian, Magnus und Pirmin. Während die Darstellung sich zum Teil bewusst am Stand der Forschung orientiert, begegnet auch die Paraphrase der Legenden, so dass der Charakter des Werkes zwischen kritischer Sammelbiographie und religiösem Hausbuch schwankt. Der eindeutige Schwerpunkt der Sammlung liegt im Mittelalter. Mönche und Nonnen begegnen uns, Gründergestalten wie Hariolf in Ellwangen oder Irmengard von Buchau, Gelehrte wie Hermann der Lahme und Albertus Magnus, Bischöfe, Mystiker wie Heinrich Seuse und die gute Beth von Reute. Für die Neuzeit stehen neben den Blutzeugen des 20. Jahrhunderts nur der Kapuzinermärtyrer Fidelis von Sigmaringen, der in Ellwangen wirkende Jesuit und Volksmissionar Philipp Jenningen, die Kaufbeurer Franziskanerin Crescentia Höss, die Kreuzschwester Ulrika Nisch, Carlo Steeb, der Gründer der »*Sorelle della Misericordia*« in Verona, die Vinzentinerin Margarita Linder, der Franziskaner und Bildhauer Firminus Wickenhäuser und der Jesuit Rupert Mayer. Bischof Johannes Nepomuk Neumann von Philadelphia verweist auf die aus dem Sudentenland vertriebenen Katholiken, die in Schwaben eine neue Heimat fanden, und macht uns bewusst, wie gering unsere Kenntnisse über württembergische Katholiken sind, die wie er im 19. Jahrhundert in die USA ausgewandert sind. Von den Gründerinnen und Gründern der in der Diözese im 19. und 20. Jahrhundert entstandenen neuen Kongregationen steht offensichtlich niemand im Ruhe der Heiligkeit. Die Untermarchtaler Generaloberin Margarita Linder, die von Sr. Margarita Beitzl vorgestellt wird, und die in Brasilien vergiftete Bonlander Franziskanerin M. Benigna Schweizer stehen gleichwohl für deren rastlosen und mutigen Einsatz. Opfer des Nationalsozialismus, des Krieges im Pazifik und des Kommunismus schließen die Lebensbilder ab. Der württembergische Staatspräsident Eugen Bolz ist unter ihnen der Bekannteste und einer der ganz wenigen Nichtpriester und Nichtordensleute, deren Glaubenszeugnis nicht vergessen ist und damit heute aufscheinen kann. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis beschließt den Band, der auf seinen letzten Seiten den Rottenburger Eigenkalender und die Liste schwäbischer Glaubenszeugen bietet. Hier begegnen uns auch solche, denen keine eigene Biographie zuteil wurde, etwa der »schwäbische Aloisius« Wilhelm Eiselin, Prämonstratenser in Rot an der Rot, oder Johann Adam Möhler, der Star der Tübinger Theologie. Eine Relecture seiner Vita als Glaubenszeuge wäre gewiss nicht ohne Reiz gewesen. Die Lebensbilder bringen Hinweise auf Patrozinien in der Diözese Rottenburg und auch die Bildauswahl spiegelt die Wirkungsgeschichte der schwäbischen Heiligen in Württemberg, die »das Menschsein unter der Maßgabe christlichen Lebens« umsetzen, wie Bischof Gebhard Fürst in seinem Vorwort betont.

Uwe Scharfenecker

KLAUS PETER DANNECKER: *Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiations sakramente (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Bd. 92). Münster: Aschendorff 2005. 585 S. Kart. € 72,-.*

Die Diözese Konstanz, die größte im alten Reich, aus der später auch ein großer Teil der Diözese Rottenburg gebildet wurde, erhält hier eine systematisch angelegte und gründlich gearbeitete Geschichtsschreibung jener Sakramente, die nach dem Urteil der alten Kirche die wichtigsten im Leben des Christen überhaupt waren, denn nur mittels ihrer wird ein Mensch in vollem Sinn Christ.

Ganz erstmalig ist das Thema im vorliegenden Buch nicht behandelt. 1923 legte der Beuroner Benediktiner Alban Dold, später in Fachkreisen als Palimpsestforscher weit bekannt geworden, ein Buch über »die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung« vor. (Übrigens in der gleichen Reihe erschienen.) Es setzt im gleichen Jahr wie die vorliegende Studie ein, also mit dem ersten Druck dieses Buchtyps, beendet aber seine geschichtliche Studie vor der »Aufklärung«, der Epoche Wessenbergs, lässt also die brisanteste und auch interessanteste Epoche aus. Aber allein schon wegen der neuen Fragestellungen, die sich auch in liturgiegeschichtlichen Untersuchungen geltend machen, dann auch wegen der thematisch konzentrierten Forschung liefert Dannecker ein neues Buch, ein gewichtiges Werk, wie man es dieser Dissertation, der Theologischen Fakultät in Trier vorgelegt, ohne Vorbehalt zugestehen muss.

Auch Dannecker hält sich an die gedruckten Diözesanritualien, gibt allerdings in den Anhängen 1 und 2 das Taufritual aus zwei in Einsiedeln verwahrten Handschriften wieder: Der Ritus aus einem »liber officialis« (Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Msc. 112), zu datieren in das 12. Jahrhundert (S. 540–550), und der Ritus nach einer Handschrift, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein Pfarrer von Jona am Zürichsee, Eberhard Kupferschmid, sich angeeignet hat (Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Msc. 119) (S. 551–555). Die sich daran anschließende Wiedergabe der Firmung nach einem handschriftlichen Ritualentwurf von Joseph Peter Blanchard, 1812, gehört dann schon in den Kontext des Buches selbst (S. 555–569). Dem Buch geht das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis voraus (S. 15–36), dem als Einleitung die Rechenschaft über Themenstellung, Arbeitsmethode und Aufbau der Untersuchung folgt sowie eine knappe Darstellung der Forschungslage und eine Kurzgeschichte des Bistums Konstanz (S. 37–95; dazu auch auf der Rückseite des vorderen Umschlagdeckels eine Karte des »Bischtums Konstanz« vor der Reformationszeit, nach [Trudpert] Neugart [hier nirgends erklärt: Der St. Blasier Benediktiner, der im Kontext der unter Martin Gerbert geplanten »Germania sacra« das Bistum Konstanz bearbeitete, 1803/1863 im Druck erschienen]; die Karte ist 1871 gezeichnet; vgl. dazu S. 569). Dann die Hauptsache, die drei Sakramente der Initiation (wie sie, nebenbei bemerkt, jetzt im nachkonziliaren Erwachsenentaufritus wieder als liturgische Einheit begangen werden), und zwar nicht nach einem gleichen Schema abgehandelt, sondern jedes Sakrament in der ihm eigenen Besonderheit (Taufe: S. 96–320; Firmung: S. 321–416; Erstkommunion: S. 417–528). (Dass die Eucharistie überhaupt und die erste sakramentale Mitfeier der Eucharistie im besonderen ein »Initiationssakrament« darstellt, ist wohl vielen Katholiken noch nicht wieder bewusst.) Den Abschluss bilden die »Zusammenfassung der Ergebnisse und Ausblick« (S. 529–539).

Die gründliche Geschichtsschreibung und die Fülle des gebotenen Materials erlaubt hier nur verschiedene Eindrücke zu nennen, die dem Leser über der Lektüre des Werkes kommen.

Als erstes ist gewiss zu nennen, dass Dannecker das Brauchtum im Kontext der Sakramentspendung und des Sakramentenempfangs (wenn so zu unterscheiden überhaupt noch sachlich zutreffend ist) ernst nimmt und breit behandelt. Das Brauchtum ist subjektiv meist prägender als das, was der Dogmatiker und der gelernte Liturgiewissenschaftler als »das Wesen« des Sakramentes herausstellt; es wird deshalb oft, weil angeblich nebensächlich, in der hohen Theologie wenig beachtet. Dass eine solche Ansicht falsch ist, ist klar, führt allerdings zu der Konsequenz, das Brauchtum im Kontext der Sakramente auch kritisch zu prüfen und notfalls Aufbesserung anzumahnen. Der Verfasser zeigt sich hier als guter Adept der »Trierer Schule«, die Balthasar Fischer begründete und Andreas Heinz weiterführt: Das Brauchtum ist ein der Theologie würdiges Thema.

Dann darf die Feststellung folgen, wie viel Brauchtum und Feierformen, und vielfach unterschiedlich, es in der Feier dieser drei Sakramente gab, wie vieles, schon innerhalb des einen (freilich: Groß-) Bistums, unterschiedlich gehandhabt und gefeiert wurde, gewiss »servata sacramentorum substantia«, wie die Theologen seit der Scholastik, fast entschuldigend, konstatieren, aber faktisch oft schon den Phänotyp kaum mehr als einheitlich erscheinen lassen. Die Liturgie war, wie sich hier zeigt, nie so uniform, wie sie in der Restauration des 19. Jahrhunderts wahrgenommen wurde oder werden sollte. Es fällt ferner auf, in welcher unterschiedlicher Intensität die Sakramente verstanden und geübt wurden. Es gab Epochen (Mittelalter, Reformationszeit und katholische Erneuerung, spätes 18. Jahrhundert), in denen die Firmung eigentlich selten gespendet wurde, und man scheint das Defizit nicht sonderlich empfunden zu haben. Die Erstkommunion (der Kinder und Jugendlichen) war zunächst überhaupt »Privatsache« der Eltern, wurde dann

schließlich in der Erziehungsarbeit der Jesuiten thematisiert und organisiert und erst innerhalb der Systematisierung der Pastoral durch die »Aufklärer« zu einer, nun auch gleich vorrangigen, Gelegenheit seelsorglicher Aktivität, ohne die wir uns heute das Leben des katholischen Christen gar nicht mehr vorstellen können. Man sieht: Auch Sakramente haben ihre Geschichte, müssen sie haben (und auch tiefgreifende Veränderungen brauchen deshalb nicht zu ängstigen), da auf sie zutrifft, was das Zweite Vatikanische Konzil lapidar formuliert: Die Kirche trägt »in ihren Sakramenten (!) und Einrichtungen, die noch dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet« (Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« 48). Die Geschichte der Sakramentenpraxis innerhalb einer bedeutenden Ortskirche, wie Dannecker sie aus den Quellen darstellt, ist wie ein exemplarischer Beleg zur Konzilsaussage. Wandel, auch tiefgreifender Wandel, gehört zur Kirche, in ihrer Vergangenheit und gewiss auch in ihrer Zukunft. Denn das ist es doch, was das Thema dieses Buches aktuell sein lässt: Dannecker zeigt auf, dass mit Wandlungen in der Gesellschaft immer auch Wandlungen im Verständnis und in der pastoralen Praxis der Sakramente verbunden waren, auch bei jenen Sakramenten, die das Christsein des einzelnen begründen. Manche Christen ängstigen diese unvermeidlichen Veränderungen. Das Buch kann, absichtslos, solche Ängste wenn nicht nehmen, so doch erheblich mindern.

Die interessantesten Abschnitte des Buches sind gewiss die Ausführungen über die Epoche der Aufklärung, welche dank des Konstanzer Generalvikars und Bistumsverwesers Ignaz Heinrich von Wessenberg in der Geschichte des Bistums Konstanz einen Akzent setzen, der in keiner anderen Diözese des deutschen Sprachgebiets vergleichbar profiliert ist. Der Verfasser referiert emotionsfrei die historischen Fakten und enthält sich jedes moralischen Urteils über die Akteure, zeigt gelegentlich eher sogar Sympathie für sie. (Ein Beispiel: Der Abschnitt »Kritische Zusammenfassung und Würdigung« der Erstkommunion der Kinder durch die »Aufklärer«, einschließlich der Sorge um den »Kommunionempfang der Kinder nach der Erstkommunion«: S. 523–528.) Das war bekanntlich nicht immer so. Dannecker zitiert als ein letztes Beispiel der Verdächtigung von »Unkirchlichkeit« der »Aufklärer« den Freiburger Erzbischof Hermann Schäufele, der 1977 noch meinte urteilen zu sollen, »jenen zwei bis drei Jahrzehnten der badischen Kirchengeschichte das Prädikat eines weitreichenden Tiefstandes des religiösen Denkens und Lebens nicht ersparen [zu] können« (S. 537f.). Perfektion, gleich in welchem Bereich, kann in der Kirche Jesu Christi doch keine Norm sein. Mit Recht gönnt der Verfasser Wessenberg und den Seinen ein gütigeres und sachlicheres Urteil. Zwei Beispiele seien genannt: Die Tauferinnerung, meist in Form der Erneuerung des Taufversprechens, als Teil des Rituals der Erstkommunion (und somit ein Bewusstmachen, dass die Taufe das Grundsakrament des Lebens eines Christen bleibt) (S. 498–509), und in der Epoche Wessenbergs im ganzen die leitende Erkenntnis, dass »die Liturgie immer mehr als gemeinschaftliche Feier verstanden« und gestaltet wird (v.a. S. 534–537). Genau das hat das Zweite Vatikanische Konzil als ein Kriterium der sachgerechten Liturgiefeyer herausgestellt.

In einem Punkt, der freilich nicht zum eigentlichen Thema des Buches gehört, vom Verfasser auch nur nebenbei behandelt, meldet der Rezensent eine Reserve an. Dannecker nennt die Möglichkeit, das Taufgedächtnis in der Erstkommunionfeier könne auch durch einen protestantischen Einfluss gefördert worden sein, weil dort im Ritual der Konfirmation (erster Empfang des »Abendmahles« durch den nach einer Prüfung als mündig erklärten Christen) das Taufgedächtnis notwendig einen festen Platz hat. Er kommt in diesem Zusammenhang auf »die konfessionsübergreifende Gemeinsamkeit der Taufe« zu sprechen, die zunehmend gesehen und auch schon in »ökumenischen Taufgedächtnisgottesdiensten im großen Rahmen« begangen wird (S. 537 mit Anm. 7). Wird hier aber nicht leicht übersehen, was der evangelische Theologe Georg Kretschmar, ein Experte der Geschichtsschreibung der Initiationssakramente (vgl. hier Literaturverzeichnis, S. 31), im Beitrag »Firmung« in »Theologische Realenzyklopädie« Bd. 11. 1983, (S. 192–204) 203, nach der Feststellung, dass in der Urkirche die Initiation immer in einem Doppelritual (Wassertaufe und Handauflegung [mit Salbung]) vollzogen wurde, die Reformation aber das zweitgenannte Ritual einfach gestrichen habe, so formuliert: »Das dogmatische Gespräch über die Handauflegung in der Taufe oder auch die orthodoxe Myron-Salbung hat in der evangelisch-lutherischen Kirche eigentlich noch nicht begonnen«. Dogmatisch hat die katholische Kirche die Firmung zwar (leider, müssen wir heute sagen) von der (Wasser-)Taufe gelöst, es aber als Initiations sakrament immer festgehalten. Im spirituellen Bewusstsein der Katholiken ist dieses Sakrament

aber weitestgehend abwesend. Die volle Einheit der Initiation in der Ökumene faktisch und im Bewusstsein wieder zurückzugewinnen, ist eine ökumenische Aufgabe, gerade wenn »die konfessionsübergreifende Gemeinsamkeit der Taufe«, von Gottes Gnade bewirkt, das ökumenische Gespräch führen soll. Da dürfen, müssen, wir uns einander auf Defizite aufmerksam machen.

Mit diesem Hinweis ist aber auch, um es nochmals zu sagen, die Aktualität dieses beachtenswerten Buches berührt: Wenn die Kirche in unseren Landen wirklich lebendig existiert, wird die Erwachsenentaufe nicht mehr nur die Ausnahme sein. Die Frage der rechten Feier der Initiations sakramente und des Taufbewusstseins als die Spiritualität des Christen prägende Grundlage wird aktuell sein und ist es schon. Ein so gut gearbeitetes Buch wie das vorliegende klärt die oft so verworrene Geschichte dieser Sakramente auf. Es befreit, neue Notwendigkeiten im Ritual der Initiations sakramente zu erkennen und möglich zu machen, weil Veränderungen, auch Abschiede von liebgewordenen Formen und Erinnerungen, nicht einfach als Verlust anzusehen sind.

Angelus A. Häußling OSB

2. Quellen und Hilfsmittel

Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Marburg, beschr. v. SIRKA HEYNE. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2002. XXXVII, 392 S. Geb. € 76,-.

Die 1527 von Landgraf Philipp dem Großmütigen von Hessen gegründete protestantische Landesuniversität Marburg, deren Besuch allen Absolventen der höheren Schulen zur Pflicht gemacht wurde, wenn sie im Lande Karriere machen wollten, erhielt ihre finanzielle Grundlage aus dem Besitz aufgelöster hessischer Klöster, z.B. Haina (Zisterzienser), Alsfeld (Augustiner) und Marburg (Franziskaner). Die Handschriften und Inkunabeln dieser aufgelösten Klöster bildeten auch den Grundstock der Universitätsbibliothek und der heutigen Marburger Handschriftensammlung. Weitere Codices stammten aus dem niedersächsischen Reformkloster Bursfelde und gelangten nach dessen Reformation Ende des 16. Jahrhunderts zunächst nach Corvey und nach der Auflösung dieser Abtei nach Marburg. Vier Handschriften stammen aus der Bibliothek der 1809 aufgelösten Schaumburgischen Universität in Rinteln, weitere Stücke aus dem Besitz mehrerer Marburger Professoren. Eine ungewöhnliche Provenienz weisen etwa 30 medizinische und naturwissenschaftliche Handschriften auf. Sie befanden sich im Besitz des Züricher Stadtarztes Christoph Cläuser (gest. 1552) und sind vermutlich über den aus Zürich stammenden Theologen und Alchemisten Raphael Egli (1559–1622), der 1606 zum Professor der Theologie an der Marburger Universität ernannt wurde, hierhin gelangt.

1838 hatte der Bibliothekar Karl Friedrich Hermann die Marburger Handschriftenschatze erstmals summarisch beschrieben. Der hier anzuzeigende Band stellt seit Hermann die erste Neuverzeichnung dar, die nunmehr nach den Katalogisierungsrichtlinien der DFG erfolgt ist. Die Sammlung von 102 Codices und 14 Fragmenten – bis auf neun Handschriften und fünf Fragmente in Deutsch alle in lateinischer Sprache verfasst – ist nicht besonders umfangreich und besteht hauptsächlich aus Gebrauchs- und Sammelhandschriften. Bis auf zwölf Handschriften und vier Fragmente entstammt sie dem Spätmittelalter (14.–16. Jh.). Etwa die Hälfte des Bestandes machen theologische Werke aus, ein Drittel ist medizinischer und naturwissenschaftlicher, knapp ein Fünftel literarischer und historischer Natur, den kleinsten Anteil bilden juristische und kanonistische Codices. Im Vergleich zu den großen Sammlungen in Berlin, München oder auch Kassel bietet der Marburger Bestand wenig Spektakuläres. »Klassische« mittelalterliche Handschriften und Prachtcodices, etwa reich illuminierte Evangelien oder Psalterien, sucht man vergebens, wenn man einmal von dem aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts stammenden Psalter (Nr. 38) und von der frühen, mit recht aufwändigem Buchschmuck (Initialen in Gold, Blau, Weiß und Rot mit Pflanzen- und Tier-Ornamentik; zum Text passender Bilderzyklus) ausgestatteten Handschrift des *Decretum Gratiani* mit der *Glossa Ordinaria* aus dem späten 12. Jahrhundert absieht (Nr. 33). Dennoch birgt die Sammlung einige Schätze, vor allem an naturwissenschaftlichen, technischen und medizinischen Werken, z.B. das reich illustrierte Buch von der Kriegsmunition und der Artillerie von Franz Helm von 1536 mit vielen kolorierten Federzeichnungen von Brechzeugen, Kanonenkugeln, einer Wagenburg u.a. (Nr. 77). Zu nennen sind auch vier Handschriften aus der Hand

des berühmten mittelalterlichen Apothekers Hans Minner (Nr. 12, 13, 20 und 81; vgl. Einleitung, S. XII–XV).

Leider konnte der Fragmentbestand der Bibliothek nur zu einem geringen Teil berücksichtigt und bearbeitet werden; man kann nur hoffen, dass der fehlende Rest in einem weiteren Band auch noch seine Bearbeitung findet. Initienregister, Personen-, Orts- und Sachregister, ein Index der bei Walther, *Initia Carminum* aufgeführten Stücke, eine Signaturenkonkordanz und eine Übersicht über die Einbandstempel der besonders gut erforschten Buchbinderwerkstatt des Klosters Bursfelde schließen den Band ab.

Peter Engels

Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die neuzeitlichen Handschriften aus Cgm 5155–5500, beschr. v. DIETER KUDORFER (*Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, Tomus VI, Pars XI*). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2000. XXVII, 335 S. Geb. € 66,-.

Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Fragmente Cgm 5249–5250, beschr. v. KARIN SCHNEIDER mit vier Beschreibungen v. ELISABETH WUNDERLE (*Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, Tomus V, Pars VIII*). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2005. 280 S. Geb. € 72,-.

Mit dem von Dieter Kudorfer bearbeiteten Katalogband wird erstmals ein Bestand neuzeitlicher deutscher Handschriften erschlossen, während sich die Bearbeiter an der Bayerischen Staatsbibliothek, auch den Interessen der wissenschaftlichen Forschung entsprechend, bisher auf die etwa 1400 mittelalterlichen deutschen Handschriften bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts konzentriert hatten. Etwa 7800 Codices, und damit der weitaus größte Teil der deutschen Handschriften, warten bisher noch auf eine wissenschaftliche Erschließung. Der vorliegende Katalog umfasst 296 Einzelhandschriften, Sammlungen und Nachlässe aus dem 16. bis 19. Jahrhundert (dazu zwei Stücke aus dem 15. Jahrhundert, die mit jüngeren Handschriften zusammengebunden sind), die aus unterschiedlichen Quellen stammen und demzufolge eine sehr heterogene Sammlung bilden: Neben geistlichen Institutionen (z.B. Klöster Tegernsee und Benediktbeuern, Propstei Berchtesgaden, Niederlassung der Englischen Fräulein in München) sind bedeutende Teile des Bestands von den Königen von Bayern bzw. dem Haus Wittelsbach sowie von bayerischen staatlichen Behörden und Archiven bzw. Bibliotheken süddeutscher Städte in die Bayerische Staatsbibliothek gelangt. Aber auch von Antiquariaten oder Privatpersonen wurden viele Stücke käuflich oder als Geschenk bzw. Nachlass erworben. Wie bei allen neuzeitlichen Handschriftenbeständen nähert sich der Bestand inhaltlich und formal den Archivalien, insbesondere Nachlässen und Autographen, an. Bei einigen Stücken fragt man sich sogar, ob sie im Bayerischen Hauptstaatsarchiv nicht besser aufgehoben wären, etwa bei Cgm 5164 (Bericht der bayerischen Katasterkommission 1817–1838), Cgm 5171–5179 (Akten zum Berchtesgadener Salinenvertrag 1793–1800) oder Cgm 5239 (Bayerische Akten aus dem Spanischen Erbfolgekrieg). Der Schwerpunkt liegt nicht bei Evangelien, Bibeln, liturgischen Büchern usw., sondern auf Quellen und Schriften zur Geschichte und Landeskunde, hauptsächlich der bayerischen Länder bis hin zum Untermaingebiet (darunter ein Bericht über frühgeschichtliche Denkmäler bei Miltenberg aus der Feder des hessisch-darmstädtischen Hofhistoriographen Johann Wilhelm Christian Steiner, Clm 5228), daneben auf Berichten zum Zeitgeschehen, Tagebuchaufzeichnungen und Memoiren; in wesentlich geringerem Umfang liegen Handschriften zur Theologie, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte vor (u.a. die einzige bekannte Handschrift des Gedichtes von Johannes Engelmar über das Konzil zu Konstanz, Cgm 5325), staats- und kirchenrechtliche Schriften, literarische und Liederhandschriften, philosophische, naturwissenschaftliche und philologische Abhandlungen.

Von wissenschaftlich größerem Interesse – da den Bedürfnissen der Altgermanistik und der Mittelalterforschung entgegenkommend – dürfte der von Karin Schneider und Elisabeth Wunderle vorgelegte Katalog der mittelalterlichen deutschen Fragmente sein, der Beschreibungen von 241 Bruchstücken deutschsprachiger Prosatexte aus dem 11. bis 15. Jahrhundert enthält. Diese Fragmente, die aus aufgelösten Codices stammen und seit dem späten 15. Jahrhundert als Einbandmaterial Verwendung fanden, sind in der Bayerischen Staatsbibliothek unter der Sammelsignatur

Cgm 5250 aufgestellt. Der vorliegende Katalog führt die Verzeichnung von 141 Fragmenten deutscher mittelalterlicher Versdichtung fort, die in der vorhergehenden Handschrift Cgm 5249 zusammengestellt sind (Karin Schneider, *Die Fragmente mittelalterlicher deutscher Versdichtung der Bayerischen Staatsbibliothek München*. Cgm 5249/1–79, Stuttgart 1996) und in den hier anzuzeigenden Band noch einmal in überarbeiteter Form aufgenommen wurden, so dass die gesamte Fragmentsammlung jetzt in einem Band vorliegt. Hierzu zählen auch 45 neuzeitliche Stücke (16.–18. Jh.), die der Einfachheit halber in verkürzter Verzeichnung mit aufgenommen wurden. Wie bei einer solchen Sammlung nicht anders zu erwarten, kommen alle nur möglichen Textgattungen vor, Bibeltexte und liturgisches Schrifttum ebenso wie Glossare, Kalendare, naturwissenschaftliche, medizinische, juristische und kanonistische sowie historische Texte. Der Schwerpunkt der Fragmente nach ihrer Entstehung liegt auf dem bayerischen Raum, sie stammen aus zahlreichen aufgelösten Codices des 11. bis 16. Jahrhunderts, der weitaus größte Teil gehört dem 14. Jahrhundert an. Das älteste Fragment mit lateinisch-deutschen Glossen stammt aus dem 11. Jahrhundert (Cgm 5250/28b) und ist ebenso von großer wissenschaftlicher Bedeutung wie das Fragment »B« der Eneit Heinrichs von Veldeke (5249/19), die Bruchstücke der in alemannisch-bairischem Mischdialekt geschriebenen so genannten »Wien-Münchener Evangelien« aus der Zeit um 1200 (5250/1), Fragmente von Wolfram von Eschenbachs Parzival und Willehalm (13. Jh., Cgm 5249/3–4) oder der »Prosa-Lancelot M« aus dem 13. Jahrhundert (Cgm 5250/25), dazu Bruchstücke von Stricker, Freidank, Rudolf von Ems, Hartmann von Aue und anderer Verfasser mittelalterlicher deutscher Versdichtung. Auch die Überlieferung zahlreicher Werke aus den Bereichen des geistlichen Prosaschrifttums (z.B. Predigt- und Gebetstexte), der rechts- und naturwissenschaftlichen sowie medizinischen Literatur kann um neu aufgefundene Reste weiterer Textzeugen ergänzt werden.

Die Bearbeiter beider hier besprochener Kataloge richten sich bei der Handschriftenbeschreibung nach den Richtlinien der DFG, demgemäß werden auch Personen-, Orts- und Sachregister sowie Initienregister angefügt; bei Schneider folgt ergänzend ein Fundstellenregister, aus dem sich die Zuordnung heraus gelöster Fragmente zu den Handschriften ergibt, aus denen sie ursprünglich stammen, sowie ein Register der zitierten Handschriften.

Peter Engels

Katalog der lateinischen Fragmente der Bayerischen Staatsbibliothek München. Band 2. Clm 29315–29520, beschr. v. HERMANN HAUKE (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, Tomus IV, Pars 12,2). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2001. XV, 592 S. Geb. € 94,-.

Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg. Band 2. Clm 14131–14260, neu beschr. v. INGEBORG NESKE (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, Series nova: Katalog der lateinischen Handschriften 2,2). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2005. 372 S. Geb. € 76,-.

Die beiden hier anzuzeigenden Bände setzen das umfangreiche Projekt der Neuverzeichnung des etwa 30000 Nummern umfassenden Bestands der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München fort, wobei es sich bei dem von Hermann Hauke verantworteten Katalogband um eine Erstverzeichnung handelt, während Neskes Verzeichnung die alte von Karl Halm aus dem Jahr 1876 ersetzt. Die sehr heterogene Sammlung der lateinischen Fragmente, deren Einzelstücke verschiedenste Entstehungszusammenhänge aufweisen, ist sachthematisch gegliedert. Das größte Corpus bilden liturgische Schriften wie Psalterien, Antiphonare, Lektionare, Breviare usw. Hinzu kommen als weitere Abteilungen Texte des christlichen Altertums (v.a. Kirchenväter) und Fragmente aus theologischen und philosophischen Traktaten. Die große Masse der ca. 1100 Stücke ist für sich gesehen für die wissenschaftliche Forschung unbedeutend. Ihr kommt kein allzu hoher Quellenwert zu. Dementsprechend knapp ist auch der Umfang der Beschreibung jedes einzelnen Fragments. Der wissenschaftliche Nutzen liegt eher darin, dass man durch die Vielzahl der Beispiele die Entwicklung einer literarischen Gattung, etwa des Breviers oder des Psalters, über mehrere Jahrhunderte verfolgen kann, z.B. bezüglich Schrift, Buchschmuck, Textgestaltung, Sprache und Liturgie. Bei Antiphonaren lässt sich die Entwicklung der Notationstechnik überblicken. Aus diesem Grund sind innerhalb der einzelnen Textgattungen die Stücke chronologisch angeordnet. Das älteste beschriebene Fragment ist ein Ausschnitt aus der Auslegung des Buches Leviticus

durch Hesychius von Jerusalem in lateinischer Übersetzung (7. Jahrhundert, Clm 29402/1). 77 Fragmente stammen aus dem 8. und 9. Jahrhundert; sehr groß ist auch die Zahl der aus dem 12. Jahrhundert erhaltenen Texte. Größe und Erhaltungszustand der Fragmente sind sehr unterschiedlich. Das reicht von Teilen einer Seite mit kaum lesbaren Schriftresten bis zu mehrseitigen sehr gut erhaltenen und damit auch für die Forschung bedeutenden Fragmenten wie dem illuminierten Psalterium Gallicanum (7 Bl., 860–870 in Freising entstanden, Clm 29315/2), den beiden aus Tegernsee und Weihenstephan stammenden illuminierten Antiphonaren Clm 29316/19 und Clm 29316/21 (12. Jahrhundert, jeweils mehr als fünf Blätter erhalten), dem aus sieben Doppelblättern bestehenden Arator-Fragment aus dem 10. Jahrhundert mit althochdeutschen Interlinear glossen (Clm 29330/1), dem ebenfalls aus dem 10. Jahrhundert stammenden, mit Federzeichnungen ausgeschmückten Blatt mit Gedichten von Prudentius (Clm 29336/1) und den beiden Palimpsesten Clm 29416/1 und 29418/1 aus dem 8. Jahrhundert mit Texten von Orosius und Prosper Aquitanus. Von besonderem Wert ist auch das in ottonischer Zeit in St. Emmeram in Regensburg entstandene Doppelblatt aus dem Kommentar zum Somnium Scipionis des Macrobius (Clm 29360/1), das eine der frühesten Weltkarten enthält. Im Falle von Priscians Institutiones Grammatici konnte man durch glücklichen Zufall 88 Blätter einer ehemals makulierten Handschrift des 10. Jahrhunderts wiedergewinnen (Clm 29364/5).

Zehn Jahre nach Elisabeth Wunderles Katalogisierung von Clm 14000–14130 (vgl. RJKG 22, 2003, 289f.) ist aus der Feder von Ingeborg Neske der Fortsetzungsband mit der Beschreibung weiterer 130 Handschriften (Clm 14131–14260) erschienen. Auch diese entstammen wieder der bedeutenden Regensburger Abtei St. Emmeram und ihrer berühmten Bibliothek, deren Bestand von etwa tausend Codices geschlossen in die Bayerische Staatsbibliothek gelangte. Die Verzeichnung umfasst Handschriften des 8. bis 16. Jahrhunderts aus allen Gebieten der benediktinischen Gelehrsamkeit: Bibeln, Evangeliiare, theologische, kanonische, philosophische Traktate wechseln ab mit Predigtsammlungen, historischen, grammatischen und astronomischen Texten. Wie beim ersten Band fällt es auch hier schwer, angesichts der großen Zahl wertvoller Codices einige wenige herauszuheben. Allein zehn Handschriften stammen aus dem 8. und 9. Jahrhundert. Hier sei stellvertretend der aus hessischer Sicht bedeutende, aus Fulda stammende Codex Clm 14210 mit dem Werk »De institutione Clericorum« aus der Feder des Hrabanus Maurus genannt, dessen 1150. Todestag 2006 an seinen alten Wirkungsstätten Fulda und Mainz begangen wurde. Diese Handschrift entstand im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts zu der Zeit, als Hrabanus Abt von Fulda war (eine weitere Hrabanus-Handschrift aus der Zeit um 900 in Clm 14221). Auch Codices mit bedeutender Buchmalerei finden sich im Bestand, z.B. der im 12. Jahrhundert entstandene mystische »Dialogus de laudibus sanctae crucis« (Clm 14159) mit einem Bildzyklus von 14 ganzseitigen Federzeichnungen in höchster Vollendung, daneben vielen kleineren Illustrationen und verzierten Initialen, der entweder in St. Emmeram oder in der Nähe in Prüfening entstanden ist. Aus dem 15. Jahrhundert sei die bedeutende, weil frühe, wohl noch zu Lebzeiten des Autors entstandene Handschrift mit 15 Werken des Nikolaus von Kues herausgehoben (Clm 14213, nach 1454). Die St. Emmeramer Bibliothek, bis zur Auflösung der Abtei gepflegt und fast unversehrt erhalten, weist deshalb auch noch eine große Zahl gut erhaltener mittelalterlicher Einbände auf, die vor allem aus einer Neubindung aller Bände der Bibliothek im ausgehenden 15. Jahrhundert resultieren und dem Kodikologen reiches Anschauungsmaterial bieten.

Beide hier besprochenen Kataloge, nach den Verzeichnungsrichtlinien der DFG bearbeitet, werden durch ein Personen-, Orts- und Sachregister sowie ein Initienregister erschlossen. Hauke fügt seinem Katalog noch einen Stichwortindex (dessen Nutzen sich auf den ersten Blick nicht erschließt), ein chronologisches Verzeichnis der Fragmente und eine Signaturenkonkordanz hinzu.

Peter Engels

Archive der Freiherren von Ow. Überlieferung in den Familienarchiven Wachendorf und Piesing und im Staatsarchiv Sigmaringen. Bd. 1: Urkundenregesten 1319–1830. Bd. 2: Akten, Amtsbücher, Handschriften (1356–) 1444–1994, bearb. v. RUDOLF SEIGEL (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg, Bd. 31/1–2). Stuttgart: W. Kohlhammer 2004. 2 Bde. 714 S. u. 310 S., 9 Abb. Geb. Bd. 1: € 53,-; Bd. 2: € 29,-.

Das Gebiet des oberen Neckars zählt zu denjenigen Landschaften in Südwestdeutschland, die im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit durch eine starke territoriale Zersplitterung mit zahlreichen Besitzungen der Reichsritterschaft geprägt waren. Im Spannungsfeld zwischen den benachbarten Territorialmächten Österreich, Württemberg und Hohenzollern gelang es den Familien der Reichsritterschaft, die hier seit dem 16. Jahrhundert im Kanton Neckar-Schwarzwald organisiert waren, ihre politische Selbständigkeit bis zum Ende des Alten Reiches im Jahr 1806 zu bewahren. Eine der wichtigsten dieser Familien, zugleich die einzige, die ihre Kontinuität in diesem Raum vom hohen Mittelalter bis heute fortführen konnte, waren die 1681 in den Reichsfreiherrnstand erhobenen von Ow (ausgesprochen wie »Au«), benannt nach ihrem Stammsitz in dem heute nach Rottenburg eingemeindeten Ort Obernau. Die Landesarchivdirektion Baden-Württemberg legt die schriftliche Überlieferung dieser Adelsfamilie in Form eines umfangreichen und ausführlichen Inventars der Öffentlichkeit vor. Der Bearbeiter Professor Dr. Rudolf Seigel hatte erste Vorarbeiten zu diesem Inventar bereits als Student im Jahr 1955 durch Erschließung des Wachendorfer Archivs geleistet. Nach seiner Pensionierung vervollständigte er seine damalige Arbeit durch Verzeichnung des owischen Familienarchivs in Piesing und der owischen Archivalien zum Rittergut Felldorf im Staatsarchiv Sigmaringen, wodurch jetzt ein auf verschiedene Orte verteiltes Adelsarchiv in geschlossener Form präsentiert werden konnte, das für die Geschichte der ehemals zu den owischen Herrschaften gehörigen Orte von größter Bedeutung ist und an dem sich außerdem sehr gut die Entstehung eines Archivs bei einer ritterschaftlichen Familie nachvollziehen lässt.

Der erste Band mit den Urkundenregesten enthält eine umfangreiche, etwa 50 Seiten umfassende Einleitung, die sich vor allem mit der Familien- und Besitzgeschichte derer von Ow seit ihren Anfängen beschäftigt. Das erste in den schriftlichen Quellen erwähnte Mitglied der Familie, ein »Hermannus de Owe«, erscheint in der Zeugenliste einer im Jahr 1245 von Graf Burkard III. von Hohenberg ausgestellten Urkunde. Die These einer Stammesgleichheit dieser in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts der hohenbergischen Ministerialität angehörenden Familie mit den im 11. und 12. Jahrhundert auftretenden edelfreien Herren von Ow wird vom Bearbeiter befürwortet, aber nicht weiter diskutiert. Im Folgenden wird der weitere Verlauf der Familiengeschichte mit der noch im 13. Jahrhundert erfolgten Aufspaltung in die Linien Wachendorf, Hirrlingen, Bodelhhausen-Roseck-Zimmern und Obernau-Pfäffingen näher dargestellt, die komplizierten genealogischen und besitzrechtlichen Verhältnisse werden dabei mit Hilfe zweier Übersichtsstammtafeln und einer Karte erläutert. Nach dem Aussterben der Linie Hirrlingen im Mannesstamm 1714 verblieb nur noch die Linie Wachendorf. Auch die genealogischen Verhältnisse dieser Linie stellen sich sehr verwickelt dar: Von der Linie Wachendorf hatte sich durch eine Erbteilung 1430 die Linie Felldorf abgespalten, die ältere Linie Wachendorf, die 1555 zur Reformation übertrat, starb 1615 aus, ihre Besitzungen fielen an die (katholisch gebliebene) Linie Felldorf, die sich ihrerseits zu diesem Zeitpunkt schon wieder in fünf verschiedene Linien verzweigt hatte. Letztendlich gab es aber nach dem Aussterben der meisten dieser Familienzweige im Mannesstamm um die Mitte des 18. Jahrhunderts mit Josef Clemens von Ow nur noch einen männlichen Überlebenden, der zum Stammvater aller heutigen Freiherren von Ow wurde. Seine beiden Söhne Marquard und Josef Otto begründeten durch eine Erbteilung im Jahr 1751 die noch heute existierenden Linien Felldorf und Wachendorf.

Der konfessionelle Unterschied in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vermochte das Einvernehmen zwischen den verschiedenen Familienzweigen nicht zu beeinträchtigen, doch nach dem Aussterben der älteren Wachendorfer Linie im Jahr 1615 wurde deren Herrschaft von den Erben aus der Felldorfer Linie rekatholisiert, obwohl Josef von Ow-Wachendorf dies in seinem Testament zu verhindern versucht hatte. Abgesehen von der lutherischen Episode 1555–1615 in Wachendorf blieb die Familie also der katholischen Kirche verbunden, was auch darin zum Ausdruck kam, dass ab dem Ende des 16. Jahrhunderts viele ihrer Mitglieder in die Dienste der Reichskirche traten. Bemerkenswert dabei ist, dass man Mitglieder der Familie Ow hauptsächlich in den Diens-

ten der Bistümer Augsburg und Eichstätt findet, kaum dagegen in ihrem Heimatbistum Konstanz. Im weltlichen Bereich entspricht dieser Ostorientierung eine Bevorzugung der Dienste beim Kurfürsten von Bayern und beim Fürsten von Pfalz-Neuburg, während ab der Mitte des 16. Jahrhunderts, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, kein Ow mehr in österreichischen Diensten zu finden ist. Die Erhebung der Familie in den Reichsfreiherrnstand durch Kaiser Leopold 1681 dürfte auf die Bemühungen von Franz Karl von Ow-Felldorf (1637–1726) zurückgehen, der als Obristjägermeister des bayerischen Kurfürsten Max Emanuel über die notwendigen Beziehungen verfügte.

Im Zuge der allgemeinen Mediatisierung der reichsritterschaftlichen Besitzungen wurden auch die owischen Herrschaften Felldorf und Wachendorf im Jahr 1806 in das neue Königreich Württemberg eingegliedert. Honor von Ow-Felldorf, der seit 1804 in bayerischen Diensten stand, sah sich 1824 genötigt, Felldorf und seine anderen schwäbischen Stammgüter zu verkaufen bzw. zu verpachten, dafür fielen aber im Jahr 1869 die bayerischen Güter Haiming und Piesing bei Burghausen auf dem Erbweg von den Grafen von Berchem an seinen Enkel Sigmund Felix von Ow-Felldorf. Dieser Sigmund Felix trat in den geistlichen Stand ein und war 1906–1936 Bischof von Passau (der erste und bisher einzige Bischof der Familie, an ihn erinnert heute noch ein eindrucksvolles Grabmal im Passauer Dom). Die Güter Haiming und Piesing und das (zeitweise verpachtet gewesene) Gut Neuhaus in Württemberg befinden sich heute noch im Besitz der Nachkommen seines Bruders Anton von Ow-Felldorf, ebenso wie die Stammgüter Wachendorf und Bierlingen im Besitz der Linie Ow-Wachendorf.

Im Anschluss an die Familiengeschichte geht der Bearbeiter in seiner Einleitung ausführlich auf die Geschichte der verschiedenen Familienarchive ein, die seit der Erstellung eines ersten Inventars über das bei der Linie Wachendorf vorhandene Schriftgut anlässlich einer Besitzteilung im Jahr 1656 gut dokumentiert ist. Während das Archiv der Wachendorfer Linie sich heute noch an seinem Ursprungsort befindet (768 Urkunden und 46 Regalmeter Akten, Amtsbücher und Handschriften), wurde das Archiv der Felldorfer Linie im 19. Jahrhundert mit dem Umzug dieser Linie ins Schloss Piesing verlagert. Dort bildet es heute einen Teil des Schlossarchivs (117 Urkunden und 4 Regalmeter Akten), das außerdem noch die bei den alten bayerischen Hofmarken Haiming und Piesing erwachsenen Bestände enthält. Diese Archive der Hofmarken und ihrer Vorbesitzer finden jedoch im vorliegenden Inventar leider keine Berücksichtigung, das sich somit seiner Zielsetzung folgend auf die Familienarchive der Freiherren von Ow beschränkt. Es wäre daher sehr zu begrüßen, wenn die Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayerns sich dazu entschließen könnte, in ihrer Reihe »Bayerische Archivinventare« diese Hofmarksarchive in ähnlicher Form zu publizieren.

Auch die in den beiden Familienarchiven enthaltenen Tagebücher und Korrespondenzen von Familienmitgliedern des 19. und 20. Jahrhunderts sind im Inventar noch nicht berücksichtigt, sondern sollen zu einem späteren Zeitpunkt durch Repertorien erschlossen und der Benutzung zugänglich gemacht werden. Dafür hat der Bearbeiter im Staatsarchiv Sigmaringen durch Zusammenführung von Archivalien aus den Beständen »Auswärtige Besitzungen« und »Neuverzeichnete Akten« einen neuen Bestand »Herrschaft und Rittergut Felldorf« (Dep. 39 DS 14) gebildet (70 Urkunden und 8,9 Regalmeter Akten und Amtsbücher), der ebenfalls Eingang in das Inventar gefunden hat. Diese Unterlagen waren über den owischen Rentbeamten Alois Broem, der das Gut Felldorf 1824 gekauft und 1838 an den Erbprinzen Karl Anton von Hohenzollern-Sigmaringen weiterverkauft hatte, in den Besitz des Hauses Hohenzollern gelangt.

Vervollständigt werden die beiden Teilbände des Inventars durch ausführliche und detaillierte Orts- und Personenindices in der bei dieser Reihe gewohnten hervorragenden Qualität.

Franz Maier

Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Der Reichstag zu Regensburg 1546, bearb. v. ROSEMARIE AULINGER, hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München: Oldenbourg 2005. 596 S. Geb. € 99,80.

Der Reichstag zu Regensburg 1546 gehört sicher nicht zu den bekanntesten Versammlungen der Reichsstände, die im Reformationszeitalter stattgefunden haben. Im Hinblick auf seine historische

Bedeutung, aber noch mehr auf seine möglichen Konsequenzen, kommt ihm jedoch eine besondere Stellung zu, wengleich Verlauf und Verhandlungsstil »atypisch« (S. 33, 49) waren. Es war eben der Reichstag, in dessen Kontext Kaiser Karl V. in singulärer Weise politische Weichenstellungen vornahm, um anschließend konsequent gegen den im Schmalkaldischen Bund politisch-militärisch organisierten deutschen Protestantismus vorgehen zu können. Der militärische Schlag gelang bekanntlich in erstaunlicher Weise, die reichs- und konfessionspolitischen Früchte dieses Sieges konnten dann jedoch nur teilweise geerntet werden, nicht zuletzt auch infolge der wachsenden Opposition im katholischen Lager gegen einen zu starken Kaiser.

Der am 5. Juni 1546 nach Verzögerungen in Regensburg eröffnete Reichstag selbst stand in Fortsetzung der Wormser Versammlung 1545, auf der die konfessionspolitischen Ausgleichsbemühungen gescheitert waren – endgültig, wie sich zeigen sollte. Ein von Januar bis März in Regensburg abgehaltenes Religionsgespräch hatte aus kaiserlicher Sicht wohl nur noch die Funktion, Zeit für die Kriegsvorbereitungen zu gewinnen. Es brachte dann auch erwartungsgemäß kein Ergebnis – nicht zuletzt wegen der gegensätzlichen Positionen zur Autorität des Trienter Konzils, dem die protestantische Seite ein Nationalkonzil oder einen Reichstag als Entscheidungsforum entgegenzustellen wünschte. Wie in Worms verhandelte man dann auch auf dem Regensburger Reichstag nach konfessionellen Lagern getrennt als *Corpus Catholicorum* und als *Corpus Evangelicorum*. Die meisten der Protestanten verließen angesichts der nicht mehr zu übersehenden Kriegszeichen die äußerst kurze Versammlung Anfang Juli vor ihrem offiziellen Ende (Reichsabschied 24. Juli). Parallel zum ergebnislosen Reichstag, der offiziell auch über säkulare Dinge wie die neue Reichspolizeiordnung, Revision der Reichsmatrikel, Münzfragen und Türkenhilfe verhandeln sollte, liefen in beiden Lagern die diplomatischen Kriegsvorbereitungen. Die großen Dokumente dazu sind seit langem veröffentlicht – etwa über die Vereinbarungen Karls V. mit Bayern und Herzog Moritz von Sachsen, die kaiserliche Achterklärung oder der Absagebrief des Schmalkaldischen Bundes an den Kaiser, der die religionspolitischen Aspekte entgegen der verfassungs- und landfriedensrechtlichen Argumentation des Kaisers herausstellt. Hilfreich ist es auf jeden Fall, diese und andere wichtige Quellen in einer modernen Edition zusammen zu haben. Dazu gibt es auch bisher Ungedrucktes von Bedeutung, etwa bei den Protokollen. Aus dem Südwesten sind Dokumente reichsstädtischer, besonders Ulmer Provenienz dabei – auch ein Stück des Abtes von Gengenbach sowie des Markgrafen Ernst von Baden-Hachberg sind unter den Instruktionen. Württemberg spielte eine wichtige Rolle, insbesondere aber die Kurpfalz, die auch einen letzten, aber vergeblichen Ausgleichversuch unternahm.

Dieter Stievermann

Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Der Reichstag zu Augsburg 1550/51. 2 Halbbände, bearb. v. ERWEIN ELTZ, hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München: Oldenbourg 2005. 1681 S. Geb. € 258,-.

Der Reichstag 1550/51 liegt im Schatten der beiden großen Augsburger Reichstage von 1546/47 (»Geharnischter Reichstag« – u.a. mit dem Interim) und von 1555, der schließlich das epochale Ergebnis des Religions- und Landfriedens bringen sollte. Er gilt als »Vollzugstag« hinsichtlich der Beschlüsse von 1546/47 und hat nur »untergeordnete Bedeutung«, stärkere Beachtung ist ihm in der Forschung nur im Hinblick auf die Beratungen über die habsburgische Sukzession geschenkt worden (S. 46).

In der kaiserlichen Proposition wurden gleichwohl wichtige Materien angesprochen: vor allem Konzil (hier wurde die eingeschlagene Linie im Wesentlichen fortgeschrieben), Interim und Formula Refomationis (hier standen die verschiedensten Probleme bei der Durchführung zur Debatte), Landfrieden – hier ging es dem Kaiser vor allem um »Rebellen«, das waren insbesondere die infolge des Schmalkaldischen Krieges geächteten Städte Magdeburg und Bremen; die Reichsstände brachten jedoch auch die niederländischen Fragen auf die Tagesordnung, nicht zuletzt für die Zeit nach Karl V.), Reichskammergericht, Münzordnung, Reichsmatrikel, Polizeiordnung. In einer eigenen Proposition sorgte König Ferdinand dafür, dass auch die Frage von Abwehrmaßnahmen gegen eine befürchtete türkische Offensive – vor allem Geldmittel – behandelt wurde. Eröffnet wurde der Reichstag am 26. Juli 1551, nachdem der Kaiser am 8. Juli in der schwäbischen Reichsstadt angekommen war, obwohl kaum Reichsfürsten anwesend waren. Sein offizielles Ende

fand die Reichsversammlung am 14. Februar 1552, der Kurfürstenrat befasste sich noch bis zum 18. Februar mit der Frage der vom Kaiser gewünschten offiziellen Belehnung seines Sohnes Philipp mit den Niederlanden, es konnte jedoch kein einvernehmliches Ergebnis erzielt werden.

Neben den üblichen Quellen, hier vor allem wichtig z.B. die Protokolle des Kurfürstenrats, macht der Herausgeber auf die große Zahl von Supplikationen (über 1700) aufmerksam.

An der Spitze eines zeitgenössischen Stichwortverzeichnisses, das die Fülle und Breite der Beziehungen von Kaiser und Reichsständen ins Reich spiegelt, steht die Supplik des Markgrafen von Baden zur Bestätigung seines Testaments (S. 1225). Einige der Suppliken sind auch teilediert. Für die südwestdeutsche Geschichte besonders wichtig sind dabei die beiden Supplikationen des jungen Herzogs Christoph von Württemberg (S. 1462f.): je eine an den Kaiser und an die Reichsstände im Kontext der Nachfolge auf seinen verstorbenen Vater Herzog Ulrich sowie der andauernden württembergischen Auseinandersetzungen mit König Ferdinand. *Dieter Stievermann*

JOHN ROGER PAAS: *The German Political Broadsheet 1600–1700*. Bd. 7: 1633–1648. 454 S., 429 Tafeln. – Bd. 8: 1649–1661. 490 S., 487 Tafeln. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2002–2005. Geb. Je Band € 798,-.

Nach einer längeren Pause legt John Roger Paas zwei neue Bände seines monumentalen Editionsprojekts der politischen Flugblätter des 17. Jahrhunderts vor (vgl. dazu RJKG 16, 1997, 254f.; 20, 2001, 335). Der unerwartete Tod von König Gustav II. Adolf von Schweden 1632 markiert nicht nur einen wichtigen Wendepunkt im Verlauf des 30-jährigen Kriegs, sondern hatte auch eine Veränderung in der zeitgenössischen Publizistik zur Folge. Die Flugblätter zu Ehren von Gustav II. Adolf werden nach 1633 trotz der Heroisierung des Schwedenkönigs (P 1911: »Der Schwede lebet noch / und wird so lange leben / Bis er den Garau hat dem Pabst und Pabstum geben.«) nicht mehr nachgedruckt, auch die protestantischen Spottgedichte auf die Jesuiten nehmen deutlich ab (z.B. P 1893).

Die Produktion von Flugblättern ging in der zweiten Hälfte des 30-jährigen Kriegs insgesamt deutlich zurück. Der Großteil der Drucke diente der »Kriegsreportage«. Süddeutschland blieb Schauplatz der Auseinandersetzung der beiden Lager. Die Schlacht von Nördlingen im September 1634, die mit einem Sieg der Kaiserlichen endete (P 1978–1982), findet in den Flugblättern ebenso ihren Niederschlag wie die Siege der protestantischen Truppen unter Bernhard von Sachsen-Weimar 1638, die nach der Schlacht von Rheinfelden zur Belagerung und Einnahme vorderösterreichischer Städte im Breisgau führten (P 2058–2061: Rheinfelden, Breisach; P 2070f.: Tod von Bernhard von Sachsen-Weimar in Neuenburg und Bestattung in Breisach).

Die Belagerung der württembergischen Festung Hohentwiel durch kaiserliche Truppen 1641 (P 2096) oder der Burg Wildenstein über dem Donautal 1642 (P 2118) war ebenso wie die Schlacht von Tuttlingen 1643 (P 2144–2146) oder von Herbsthausen (bei Mergentheim) 1645 (P 2162–2168) Thema von Einblattdrucken. Auch die Einnahme der katholischen Reichsstädte Rottweil und Überlingen durch französische Truppen 1643/44 wurde durch Flugblätter verbreitet (P 2148–2150).

Berichte über das Kriegsgeschehen stehen neben Flugblättern, die die Friedenssehnsucht der Zeitgenossen zum Ausdruck bringen (P 2039, 2176–2179, 2191). Nach dem Abschluss der Friedensverträge von Münster und Osnabrück feiern Drucke das Ende des Kriegs. Zugleich beginnt die Deutungsgeschichte der 30-jährigen Kriegs. Maximilian Willibald von Waldburg-Wolfegg präsentiert sich als erfolgreicher Verteidiger der Städte Konstanz (1633) und Lindau (1647), der seine Siege als Taten der Gottesmutter deutete (P 2198). In Augsburg setzt die Tradition des Friedensfestes ein (z.B. P 2301f., 2381). Das Jubiläum des Augsburger Religionsfriedens 1655 nutzten die Protestanten für ihre Zwecke (P 2348–2354). Das Reich als unbestrittenes politisches Ordnungssystem der Frühneuzeit steht im Mittelpunkt der Drucke, die sich mit der Wahl und Krönung von Ferdinand IV. 1653/54 und Leopold I. 1658 beschäftigen (z.B. P 2382–2389, 2405 u.ö.).

Das Editionsprojekt von Paas stellt der Forschung Material zur Verfügung, das bisher nur ansatzweise genutzt werden konnte. Vier Fünftel der Einblattdrucke werden in den vorliegenden Bänden erstmals publiziert. Rund ein Drittel der Blätter ist nur in ein bis zwei Exemplaren erhalten. Man darf auf die nächsten Bände dieses Standardwerks gespannt sein. *Wolfgang Zimmermann*

3. Antike und Mittelalter

STEFAN WEINFURTER: *Gelebte Ordnung – Gedachte Ordnung. Ausgewählte Beiträge zu König, Kirche und Reich*, hg. v. HELMUTH KLUGER, HUBERTUS SEIBT u. WERNER BOMM. Ostfildern: Jan Thorbecke 2005. 405 S. Geb. € 59,90.

Aus Anlass des 60. Geburtstages von Stefan Weinfurter sind aus seinen etwa 110 Aufsätzen und Beiträgen zu Sammelwerken, die seit 1974 erschienen sind, zwölf Veröffentlichungen zu zentralen Themen ausgewählt und in der vorliegenden Festgabe wieder veröffentlicht worden.

Der Heidelberger Mediävist hat sich ausgehend von der Kirchen- und Kanonikerreform im 11. und 12. Jahrhundert mit der Geschichte des mittelalterlichen Reichs, mit dem Königtum, der Reichskirche und dem Adel auseinandergesetzt. Aus diesem regional wie thematisch weitgespannten Werk werden wichtige Beiträge zu den Forschungsschwerpunkten »Religiöse Lebensmodelle« (S. 1–92), »Formen adeliger und kirchlicher Herrschaft« (S. 93–185) und »König und Reich« (S. 189–383) vorgelegt. Die Herausgeber haben diese wegweisenden Studien ausgewählt, da sie Weinfurters »Erklärungsmodell von Ordnungswirklichkeit und Ordnungsvorstellung in verdichteter Form [...] präsentieren« (S. XIII).

Im Zusammenhang mit den religiös begründeten Reformbewegungen befasst sich Weinfurter vor allem mit der Kanonikerreform, die in den westlichen Bistümern des Reichs eine andere Entwicklung nahm als in den östlichen, wo bischöfliche »Landespolitik« und bischöfliche Kanonikerreform eine Einheit wurden (»Reformkanoniker und Reichsepiskopat im Hochmittelalter«, S. 3–33, erschienen 1978). Das Selbstverständnis der Reformkanoniker beleuchtet ein im 12. Jahrhundert im Salzburger Raum verfasster Prolog zur Augustinusregel (»Vita canonica und Eschatologie. Eine neue Quelle zum Selbstverständnis der Reformkanoniker des 12. Jahrhunderts aus dem Salzburger Reformkreis (mit Textedition)«, S. 35–64, erschienen 1978). Die intensiven Forschungen Weinfurters über die Prämonstratenser vertritt seine Arbeit über »Norbert von Xanten und die Entstehung des Prämonstratenserordens« (S. 65–92, erschienen 1989), in der das jahrzehntelange Ringen um die Einheit der Reformgruppe und schließlich die Institutionalisierung des Ordens auf der Grundlage des Zisterziensermodells untersucht wird.

Für den zweiten Themenkreis »Formen der adeligen und kirchlichen Herrschaft« wurde die Eichstätter Antrittsrede von 1983 ausgewählt (»Sancta Aureatensis Ecclesia. Zur Geschichte Eichstatts in ottonisch-salischer Zeit«, S. 95–133, 1986 erschienen). In dem Beitrag »Der Aufstieg der frühen Wittelsbacher« (S. 135–157, erschienen 1983) wird das Vorgehen der Grafen von Scheyern dargestellt, die im 11. Jahrhundert über Besitzkonzentration, Hauskloster und Vogteiherrschaft zu einer »modernen« Adelsfamilie aufstiegen und als Grafen von Wittelsbach Karriere machten. Mit einer Arbeit aus dem derzeitigen Wirkungskreis des Jubilars schließt dieser Teil ab (»Der Untergang des alten Lorsch in spätaufsteiger Zeit. Das Kloster an der Bergstraße im Spannungsfeld zwischen Papsttum, Erzstift Mainz und Pfalzgrafschaft«, S. 159–185, erschienen 2003). Weinfurter zieht eine von Paul E. Hübinger 1973 zitierte, aber nicht rezipierte Quelle heran, die er im Anhang abdruckt, um das Ränkespiel der Mainzer Erzbischöfe gegenüber der Abtei und den Pfalzgrafen bei Rhein darzulegen.

Fünf der sechs Beiträge zum Thema »König und Reich« – von den Herausgebern als »das Herzstück des Bandes« bezeichnet – stellen Personen in den Mittelpunkt (»Kaiserin Adelheid und das ottonische Kaisertum«, S. 189–211, erschienen 1999; »Die Zentralisierung der Herrschaftsgewalt im Reich durch Kaiser Heinrich II.«, S. 213–263, erschienen 1986; »Ordnungskonfigurationen im Konflikt. Das Beispiel Kaiser Heinrichs III.«, S. 265–287, vorgelegt 2001; »Reformidee und Königtum im spätsalischen Reich. Überlegungen zu einer Neubewertung Kaiser Heinrichs V.« S. 290–333, vorgelegt 1992; »Erzbischof Philipp von Köln und der Sturz Heinrichs des Löwen« S. 335–359, vorgelegt 1993). Den Abschluss und auch einen gewissen Höhepunkt bildet der Beitrag »Wie das Reich heilig wurde« (S. 361–383, erschienen 2005). Von der Formulierung »sacro imperio et divae rei publicae consulere« ausgehend, die in einer Barbarossaurkunde von 1157 steht, verfolgt Weinfurter die vielfältigen Facetten der Entwicklung der Reichsidee unter Kaiser Friedrich I. Die Formel der »Heiligkeit« bot einen Zugang zur Abstraktion der Reichsvorstellung. An die Stelle der Sakralität des Herrschers trat die »Heiligkeit« des Reiches. »Damit war die Entwicklung zu einem Verständnis vom Reich eröffnet, das nicht mehr von der heiligen Kirche her

definiert wurde [...]« (S. 383). Acht farbige Abbildungen aus Handschriften und ein ausführliches Register schließen den Band ab.

Die nun leicht zugänglichen Arbeiten Weinfurters behandeln exemplarisch den Herrschaftsverband, die zu Grunde liegenden Ordnungsvorstellungen und ihre Wandlungen vor allem im 11. und 12. Jahrhundert. Von daher gesehen ergänzen sich die Beiträge und bieten eine problemorientierte Geschichte dieser Jahrhunderte.

Wilfried Schöntag

LUTZ E. VON PADBERG: Christianisierung im Mittelalter. Stuttgart: Konrad Theiss 2006. 176 S., 68 s/w u. farb. Abb. Geb. € 34,90.

Das Christentum ließ im Laufe der mittelalterlichen Entwicklung einen Raum kultureller Gemeinsamkeiten – eben das christliche Europa – entstehen. Der Verfasser sieht dafür die Zeitspanne von der Taufe Chlodwigs 498 bis zur Taufe des litauischen Großfürsten Jagiello 1386. Diesen rund 900 Jahre andauernden Prozess zeichnet der Verfasser in insgesamt neun Kapiteln nach. Ausgehend vom römischen Erbe und den germanischen Reichsgründungen führt er seinen Bericht bis zur Taufe Chlodwigs. Daran anschließend behandelt er den Aufbau der irischen und angelsächsischen Kirche, die für die weitere Mission auf dem Festland entscheidend geworden sind. Bei der angelsächsischen Kirche war bereits der römische Einfluss von Anfang an der entscheidende. Dennoch musste er sich bis zu der Synode von Whitby 664 mit dem irischen Einfluss bei den Angelsachsen auseinandersetzen. Erst seit 664 war er der allein bestimmende. Im Frankenreich hat der Ire Columban mit seiner Klostergründung Luxeuil die fränkische Kirche des 7. Jahrhunderts beeinflusst. Auch nach seiner Vertreibung blieb dieser Einfluss von Luxeuil über Jahrzehnte hinweg bestehen. An die Stelle der Iren traten am Ende des 7. Jahrhunderts die Angelsachsen, von denen Willibrord und Bonifatius zu den herausragendsten Persönlichkeiten wurden, die die weitere Entwicklung der fränkischen Kirche im 8. Jahrhundert beeinflusst und den Grund für die mittelalterliche Entwicklung gelegt haben. Die entscheidende Hilfe dazu bot der politische Aufstieg der Karolinger, der zum Bündnis der Karolinger mit dem Papsttum führte. Karl der Große hat in jahrzehntelangem Kampf mit den Sachsen deren Einbindung in das Reich und die Übernahme des Christentums erzwungen. Von den Sachsen aus dehnte sich die Mission beginnend mit Ansgar nach Skandinavien aus, obwohl Dänemark erst im 10. Jahrhundert, Island 999, Norwegen im Laufe des 11. Jahrhunderts und Schweden nochmals einige Jahrzehnte später zum Christentum übertraten. Im 9. Jahrhundert begann auch die Mission in Südosteuropa in Konkurrenz zwischen Rom und Byzanz. Wie die Vita des hl. Methodius lehrt, zog sich diese Auseinandersetzung vom Großmährischen Reich in der heutigen Slowakei bis nach Bulgarien hin. Nach dem Eindringen der Ungarn verlagerte sich die Mission. Erst um 1000 war auch hier die Entscheidung endgültig gefallen: Ungarn wurde zum christlichen Königreich in der lateinisch-katholischen Kirche. Bulgarien dagegen gehörte bereits seit dem 9. Jahrhundert zur orthodoxen Kirche von Byzanz. Von dort aus wurde auch seit dem 10. Jahrhundert Russland für das Christentum gewonnen. Die Ottonen haben mit der Mission unter den Slawen zwischen Elbe und Oder und Oder und Weichsel begonnen. Polen war 966 bereits christianisiert, was im Gebiet zwischen Elbe und Oder, in Pommern und Mecklenburg nach dem großen Slawenaufstand von 983 erst im 11. Jahrhundert teilweise sogar erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts gelang. Nach Ostpreußen und weiter ins Baltikum drang das Christentum erst im 13. Jahrhundert vor, wobei Litauen und die Taufe des Großfürsten Jagiello 1386 den Abschluss bildeten. Das Ergebnis dieser 900-jährigen Entwicklung war das christliche Europa, das der Verfasser zuletzt in kurzen, knappen Strichen zusammenfassend vorstellt. Der Band ist eine knappe Zusammenfassung der gesamten Entwicklung mit einem guten Überblick. Ein umfangreiches Quellenverzeichnis und Literaturhinweise sowie ein umfangreiches Register schließen den Band ab. Die Darstellung des Bandes wird durch ausgewähltes, gutes und farbiges Bildmaterial eindrucksvoll unterstrichen.

Immo Eberl

The Bishop: Power and Piety at the First Millennium, hg. v. SEAN GILSDORF (Neue Aspekte der europäischen Mittelalterforschung, Bd. 4). Münster: LIT Verlag 2004. 237 S. Kart. € 24,90.

Der vorliegende Band geht auf eine 1999 an der Universität von Chicago abgehaltene Tagung »The image of the Bishop around the Millennium« zurück. Die neun Beiträge bedeutender Mediävisten des Bandes untersuchen unter den verschiedensten Blickwinkeln das Bild des Episkopats um das Jahr 1000. *Michel Parisse* stellt »The Bishop: Prince and Prelate« vor. Er gelangt zu dem abschließenden Urteil, dass die Reform von den Bischöfen auszugehen begann, als sie ihre Funktion als Fürsten aufgaben, um Priester zu werden. *Timothy Reuter* »Bishop, Rites of Passage, and the Symbolism of State in Pre-Gregorian Europe« zeigt Biographien von Bischöfen und den Symbolismus in den europäischen Ländern vor Gregor VII. auf. *Constance Brittain Bouchard* »The Bishop as Aristocrat: The Case of Hugh of Chalon« behandelt die Biographie von Hugo, Graf von Chalon (987–1039) und Bischof von Auxerre (999–1039) als Beispiel für einen Bischof im Wandel der Kirche und Gesellschaft um das Jahr 1000. Hugo war zu dieser Zeit eine der bedeutendsten Persönlichkeiten in Burgund und herrschte sowohl im weltlichen wie im geistlichen Bereich. *Sean Gilsdorf* »Bishops in the Middle: Mediatory Politics and the Episcopate« verdeutlicht die Mittlerposition der Bischöfe in der Politik, die widerstrebende Elemente in Harmonie brachten. Diese Rolle der Bischöfe war in der spätkarolingischen und ottonischen Welt nicht neu. *Anthony Cutler* und *William North* »The Bishop as cultural Medium: Berthold of Toul, Byzantium, and Episcopal Self-Consciousness« können die Rolle von Bischöfen wie Berthold von Toul als Künstler und arbitri elegantiarum darstellen, die dem Reich ihre Macht als Bischöfe und ihre Kreativität sowie Großzügigkeit als Patrone zur Verfügung stellten. *Hiltrud Westermann-Angerhausen* »Modelling the Bishop: Egbert of Trier, Gregor the Great, and the Episcopal Image« gelingt es das bischöfliche Bild in den Kunstwerken von Erzbischof Egbert von Trier herauszuarbeiten. *Brigitte Miriam Bedo Rezak* »The Bishop makes an Impression: Seals, Authority and Episcopal Identity« geht der bischöflichen Identität und Selbstdarstellung auf den Siegelbildern nach. Ihre Ergebnisse sind für das im Zeitraum des Bandes langsam beginnende Siegelwesen der Bischöfe von großer Bedeutung, da es außerordentlich wenig Untersuchungen zu dieser Thematik gibt. *Pierre-Alain Mariaux* »The Bishop as Artist? The Eucharist and Image Theory around the Millennium« greift nochmals das Problem des Bischofs als Künstler auf und zeigt eucharistische und bildliche Theorien im Zeitalter des Millenniums. *Michael Gelting* »Elusive Bishops: Remembering, Forgetting, and Remaking the History of the Early Danish Church« behandelt die Stellung der Bischöfe in der frühen dänischen Kirche in einer Übersicht über die verschiedenen Bistümer und ihre Entwicklung. Die Beiträge gehen auf die Rolle der Bischöfe in den verschiedensten Positionen ein und geben dieser damit für die Jahrtausendwende eine schärfere Abgrenzung. Dadurch werden die Änderungen der folgenden Zeiträume deutlicher. Der Band wird für die Stellung, aber auch Selbstdarstellung der Bischöfe von Bedeutung bleiben. Er ist ein wertvoller Beitrag zur Bedeutung des Millenniums und zur kirchengeschichtlichen Entwicklung. Immo Eberl

SABINE PENTH: Prämonstratenser und Stauer. Zur Rolle des Reformordens in der staufischen Reichs- und Territorialpolitik (Historische Studien, Bd. 478). Husum: Matthiesen 2003. 248 S. Geb. € 44,-.

In der 2002 von der Universität des Saarlandes angenommenen Dissertation stellt die Verfasserin fest, dass der Prämonstratenserorden »von der Forschung bisher fast nur unter dem Blickwinkel traditioneller ordensgeschichtlicher Fragestellungen betrachtet« worden sei. »Neben besitz- und wirtschaftsgeschichtlichen Aspekten standen religiöse, spirituelle und kunstgeschichtliche Themen im Vordergrund. Dies ist umso erstaunlicher, als die Ordensforschung im Hinblick auf die Zisterzienser in den letzten Jahrzehnten neue Wege ging und verstärkt deren Involvierung in den Kontext der Reichs- und Territorialpolitik untersuchte. Dabei entwickelte sie ein reich gefächertes Instrumentarium, das jedoch bisher kaum auf andere Orden angewendet wurde. Ein solcher Versuch wurde in dieser Arbeit erstmals für die Prämonstratenser unternommen« (S. 165). In enger Anlehnung an das Vorgehen von Knut Schulze in seiner Arbeit über die »Zisterzienser in der Reichspolitik während der Stauferzeit« (1982) versucht sie, 56 »direkte Förderungen durch staufische Herr-

scher in Form von Begünstigungen, die anhand der urkundlichen Überlieferung greifbar sind« (S. 41), zu analysieren. Weiterhin geht sie den mehr als 170 staufischen Privilegien für Prämonstratenserstifte nach. Sie gliedert ihre Untersuchung in die Kapitel: »Staufische Gründungen und Gründungsbeteiligungen« (S. 43–73), »Vogtei und Schutz« (S. 74–92), »Förderung der Beziehungen zu staufferfreundlichen Kräften« (S. 93–110), »Schenkungen und Begünstigungen« (S. 111–133). Wesentlich kürzer werden die »Leistungen von Prämonstratensern für Herrscher und Reich« (S. 134–164) behandelt. Ein ausführlicher Forschungsbericht über die Ordensorganisation ist vorangestellt (S. 14–40), »da die Verfassung des Ordens wichtige Aufschlüsse für dessen Außenwirkung auf die Zeitgenossen geben kann« (S. 12). Unter »Territorialpolitik« versteht die Verfasserin »eine Politik, der es um eine verstärkte Durchdringung des Raumes mit Herrschaftsrechten zum Nutzen der staufischen Familie ging, [...] sie für ihre Zwecke sowohl auf Reichsebene als auch im Bereich der Hausmachtspolitik zu instrumentalisieren« (S. 12). Die Ergebnisse (S. 165–167) werden teilweise sehr knapp und vage formuliert. Zum Beispiel bestätigt sie bei den Vogteien nur das, was in zahlreichen Einzel- oder Regionaluntersuchungen herausgearbeitet worden ist. Um ihre Aussagen zu konkretisieren, wäre »in diesem Zusammenhang eine Unterfütterung der hier gewonnenen Ergebnisse durch landeskundliche Arbeiten [wünschenswert], die das dargestellte Beziehungsgeflecht für die einzelnen Stifte ausführlicher beleuchten sollten« (S. 167). Ebenso nichtssagend ist das Ergebnis für die Stellung des Ordens. »Die Prämonstratenser revanchierten sich für die ihnen gewährte Förderung durch Aktivitäten für Herrscher und Reich« (S. 167). Genannt werden Anselm von Havelberg, die Tätigkeit vieler unbekannter Ordensmitglieder als Kreuzzugsprediger, die »Parteinahme relativ zahlreicher Stifte für Friedrich I. im Schisma« und nicht zuletzt die prostaufische Einstellung oder sogar Propaganda während der Endphase des staufischen Zeitalters, wie sie ihren Niederschlag vor allem in der prämonstratensischen Historiographie fand« (S. 167). Damit sei die bisher in der Forschung verbreitete Auffassung von der singulären Stellung der Zisterzienser zumindest relativiert worden. Die Arbeit schließt mit fünf Materialzusammenstellungen (Prämonstratenserstifte unter staufischer Reichsvogtei S. 175–179, Staufische Güterschenkungen an Prämonstratenserstifte S. 180–182, Staufische Zoll-, Steuer- und Abgabenerleichterungen für Prämonstratenserstifte S. 183–185, Güterübertragungen an Prämonstratenserstifte mit herrscherlicher Beteiligung S. 186–190 und Erlaubnis zur Annahme von Schenkungen staufischer Ministeriale und Getreuer S. 191–193) und drei Karten (staufische Urkunden, staufische Gründungen und Gründungsbeteiligungen, Stifte unter staufischer Vogtei) ab. Bei den Karten ist nicht ersichtlich, nach welchen Kriterien »sonstige« Stifte eingetragen worden sind. Es fehlen z.B. Roggenburg, Wilten, Belleley und die Stifte der burgundischen Zirkarie bis auf Lac-de-Joux, das jedoch im Register nicht genannt wird. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis und Personen und Ortsregister schließen die Arbeit ab.

Die Verfasserin ist sich der Problematik ihrer Arbeitsweise selbst bewusst. Nach der knappen Begründung neuer Fragestellungen, wobei sogar von einem Perspektivenwechsel gesprochen wird, stellt sie fest, dass eine derartige Arbeit auf Grund ihrer Vielfalt nur im Rahmen einer eigenen Studie befriedigend zu behandeln sei. »Die Problemfelder sollen in der vorliegenden Untersuchung zur Abrundung des Gesamtbildes jedoch wenigstens skizziert, Lösungsansätze und erste Ergebnisse angeboten werden« (S. 12). Zuletzt bleibt ein, aus Sicht des Rezensenten unverbindlicher, »Überblick über die wechselseitigen Beziehungen zwischen den Prämonstratensern und den Stauern in deren Funktion als Herzöge von Schwaben und als Reichsoberhaupt [...]« vor allem im süddeutschen Raum (S. 13).

Insgesamt gesehen hinterlässt die Arbeit einen zwiespältigen Eindruck. Die Abhängigkeit von der Forschungslage führt dazu, dass die Arbeit unterschiedlich dicht gearbeitet ist. Die Verfasserin hat erkannt, dass die Prämonstratenserstifte keineswegs homogene Ziele verfolgten, dass es eine vom Generalkapitel vorgegebene Politik nicht gab bzw. diese nicht durchgesetzt werden konnte. Dennoch spricht sie von »den« Prämonstratensern, von dem »Reformorden«, wo es angebracht wäre, räumlich und zeitlich zu differenzieren. Der Gruppe der staufisch beeinflussten Stifte müsste die gegenüber gestellt werden, die unter anderem Einfluss standen, z.B. die in der Zirkarie Burgund (Bistümer Basel, Besançon, Lausanne), die gar nicht behandelt werden. Häufig stellt die Verfasserin die richtigen Fragen, schränkt dann immer wieder ein, dass eine erschöpfende Beantwortung nur in einer eigenen Studie zu leisten sei. »Im Rahmen der vorliegenden Arbeit können die offenen Probleme lediglich aufgezeigt und Lösungsansätze angedeutet werden« (S. 12, 134,

155, 156, 157, 162, 167). Daher hat die Arbeit streckenweise den Charakter eines Forschungsberichts und einer Materialsammlung. Störend ist die häufig vorkommende Übertragung moderner Vorstellungen auf das 12. Jahrhundert (z.B. Einbindung der Prämonstratenser in ein »geschlossenes Territorium« S. 109f., Waldwirtschaft S. 125, Seelsorge als »Propaganda für das Reichsoberhaupt« S. 161, 165). Die Unbefangenheit im Umgang mit Quellen findet ihren Höhepunkt in dem Exkurs »Staufische Privilegien für Marchtal?« (S. 169–171). Anstatt die Intention des Verfassers der »Historia monasterii Marchtelansis« zu analysieren, unterstellt sie ihm ihre eigenen Vorstellungen und folgert daraus, dass die Königsurkunden für Marchtal schon vor 1229 gefälscht worden seien.

Das vermeintlich Spezifische in der Auseinandersetzung zwischen Stauern und Prämonstratensern entpuppt sich als beliebig übertragbar auf Klöster anderer Orden oder Stiftskirchen. Insofern hat die Verfasserin Recht, wenn sie feststellt, dass ein schlüssiges Gesamtbild der staufischen Kloster- und Ordenspolitik weiterhin ein Desiderat bleibe (S. 167). *Wilfried Schöntag*

BODO HECHELHAMMER: Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume und Kreuzzugspolitik (1215–1230) (Mittelalter-Forschungen, Bd. 13). Ostfildern: Jan Thorbecke 2002. 448 S., 8 farb. Abb., 6 s/w Abb. (Karten). Geb. € 65,-.

Im Blick auf Friedrichs II., des Staufers, Kreuzzug der Jahre 1228/29 schrieb Friedrichs berühmter Biograph Ernst Kantorowicz (»Kaiser Friedrich der Zweite«, 1927) in seinem 1931 erschienenen »Ergänzungsband« das Folgende (S. 64): »Der Kreuzzug samt der zur ersten Exkommunikation des Kaisers führenden Vorgeschichte ist von Winkelmann, Jahrbücher I S. 324ff., II S. 3ff. und zuvor schon von R. Röhrich, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge Bd. I (Berlin 1874) derart ausführlich geschildert worden, dass eine Wiederholung des dort angeführten, seither für diesen Zeitraum auch nicht mehr vermehrten Quellenmaterials sich erübrigt.«

Angesichts einer solchen Aussage mutet es geradezu verwegen an, wenn Bodo Hechelhammer nunmehr der Kreuzzugspolitik Friedrichs II. ein beinahe 450 Seiten umfassendes Buch widmet, das aus einer an der Universität Darmstadt bei Natalie Fryde geschriebenen Dissertation hervorgegangen ist. Das hier anzuzeigende Werk verrät seine Berechtigung bereits angesichts etwa der folgenden Feststellung (S. 67f.), dass »Historiker, die sich mit der Geschichte Friedrichs II. eingehend beschäftigen haben, von Ernst Kantorowicz 1927 bis Wolfgang Stürner 1992« die neuerliche Kreuznahme anlässlich seiner Kaiserkrönung am 22. November 1220 in St. Peter zu Rom »kaum« »kommentiert« hätten, und es erweist seine Notwendigkeit in wiederholter, weiterführender Auseinandersetzung mit bisher vertretenen Meinungen der Forschung (so etwa S. 167 mit Eduard Winkelmann, Ernst Kantorowicz und Hans Eberhard Mayer oder S. 168 mit Reinhold Röhrich und wiederum Hans Eberhard Mayer). Aber derartige Neugewichtungen und Neubewertungen sind es keineswegs, die die entscheidende Bedeutung des vorliegenden Werkes ausmachen. Vielmehr liegt sein hauptsächlichster Wert darin, dass hier nicht etwa nur »Kreuzzugsgeschichte« samt Vor- und Nachgeschichte geschrieben, sondern der Blick ganz gezielt auch auf die Frage gerichtet wird, welche Auswirkungen Friedrichs II. Kreuzzugspläne auf seine beiden Königreiche im Norden und Süden hatten. Kurzum: Hier wird »Kreuzzugspolitik« konsequent als »Reichsinnenpolitik« betrachtet. Das zeigt sich schon eingangs bei dem Versuch, den Einfluss des von Friedrich erstmals anlässlich seiner Aachener Königskrönung im Jahre 1215 gelobten Kreuzzugs auf den Thronkonflikt mit Otto IV. (S. 40ff.) und auf die 1220 in Rom erfolgte Kaiserkrönung (S. 61ff.) zu untersuchen. Und diese bewusste Fokussierung des Blicks wird wiederum fruchtbar gemacht bei der Betrachtung der Folgen, die das Auf und Ab sowohl der päpstlichen als auch der königlichen Kreuzzugspolitik auf die Gestaltung und Durchsetzung von Friedrichs Königsherrschaft zwischen 1215 und 1220 hatte (S. 77ff.). Die zumeist schon seit langem bekannten Quellen werden aufs sorgsamste neu befragt und man nimmt das bei derart minutiöser Arbeit nicht zu vermeidende Ausufern der Schilderung und die immer wieder auffallenden spekulativen Äußerungen (z. B. S. 86–87 oder am Ende des ersten Abschnitts von S. 153) angesichts der Fülle neuer Einsichten, die das Werk vermittelt, gerne in Kauf.

Mit derselben Detailliertheit und Präzision vermag der Verfasser auch die »kaiserliche Kreuzzugspolitik« der Jahre 1220 bis 1228 in all ihren Einzelphasen neu zu würdigen und dem schon

bislang bekannten Bild eine Fülle neuer Aspekte hinzuzufügen (S. 119ff.). Das gilt nicht anders auch für die Beschreibung der »Organisation des Kreuzzugs« (S. 241ff.) und schließlich für die Schilderung des von Friedrich II. endlich in den Jahren 1228 und 1229 unternommenen Kreuzzugs selbst einschließlich seiner in Jerusalem errichteten Königsherrschaft (S. 267ff.).

Aber angesichts dessen, dass es dem Verfasser vor allem darum zu tun ist, das Verhältnis von »Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II.« in den Blick zu nehmen, wird man jenes Kapitel als zentral ansehen dürfen, in dem er die »Kreuzzugspolitik als Herrschaftsgestaltung in Deutschland und Italien« würdigt (S. 199ff.). Hier, wo die »Zusammensetzung der Kreuzzugskontingente« zunächst für die Unternehmungen gegen Damietta in den Jahren 1217 und 1218 genauer betrachtet wird, lassen sich mithilfe einer vorwiegend prosopographischen Fragestellung einzelne Rekrutierungsräume relativ genau bestimmen; lässt sich etwa auch erkennen, »daß innerhalb der aufgezeigten Kreuzzugskontingente gegen Damietta so gut wie keine einflussreichen Kräfte aus dem Herzogtum Schwaben mitgezogen waren [...]« (S. 211).

Das ändert sich dann entscheidend mit dem Aussterben des Hauses der Herzöge von Zähringen im Jahre 1218. Hier gelingt es dem Verfasser einsichtig zu machen (S. 211ff.), dass Friedrich II. offensichtlich versucht hatte, »seine territorialpolitischen Konkurrenten im Herzogtum Schwaben mit Hilfe des Kreuzzuges aus Deutschland hinauszuführen, mit sich zu führen oder zum Vorteil der eigenen Herrschaftskonsolidierung zu verpflichten [...]« (S. 218). Die hier gewonnenen Einsichten sollte die landesgeschichtliche Forschung künftig nicht unberücksichtigt lassen. Vor allem aber sollte sie das am Ende des Werkes (S. 327–386) gebotene »Prosopographische Verzeichnis der Kreuzfahrer« ständig zu Rate ziehen. Denn hier werden zunächst all jene Kreuzfahrer aufgelistet, die anlässlich des Kreuzzugs gegen Damietta (1217–1221) im Auftrag Friedrichs II. Ägypten erreichten, und danach all diejenigen, die an des Kaisers Kreuzzug (1227, 1228–1229) teilnahmen. Da finden sich in der ersten Gruppe aus Schwaben 14 Adelige und Ministerialen des Reiches genannt, angeführt von Markgraf Hermann V. von Baden und Graf Albert VII. von Calw-Löwenstein, und in der zweiten gar 29, mit dem Augsburger Bischof Siegfried III. von Rechberg an der Spitze. Der bedeutendste Kreuzzugsteilnehmer aus Schwaben aber dürfte Konrad von Urach, der Kardinalbischof von Porto und S. Rufina, gewesen sein, der 1224 zum päpstlichen Kreuzzugslegaten für Deutschland ernannt worden war und schließlich auch im Heiligen Land starb.

Mit all diesen Hinweisen ist der ganze Reichtum des Buches indessen nur angedeutet. Das Werk Bodo Hechelhammers wird man künftig nicht nur als eine Darstellung all jener Geschehnisse konsultieren, die sich mit den Kreuzzugsversprechen und deren schließlicher Verwirklichung durch Friedrich II. verbanden. Man wird das mit einem staunenswerten Quellen- und Literaturverzeichnis versehene und durch ein umfangreiches Register vorzüglich erschlossene Werk fortan für eine entscheidende Epoche von Friedrichs II. Regieren zugleich aber auch als einen auf den neuesten Stand der Forschung gebrachten, alle Einzelereignisse und Einzelaspekte wiedergebenden »Winkelman« (Eduard Winkelmann, Kaiser Friedrich II. Bd. I und II, 1889 und 1897 = Jahrbücher der deutschen Geschichte 21) ansehen dürfen.

Helmut Maurer

WALTER BRANDMÜLLER: Das Konzil von Pavia-Siena 1423–1424 (Konziliengeschichte Reihe A: Darstellungen). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. XXIV, 371 S. Geb. € 54,-.

Die in der Reihe der Konziliengeschichte erschienene Darstellung des Konzils von Pavia-Siena ist die stark überarbeitete und um drei Kapitel vermehrte Fassung der von Walter Brandmüller 1968 publizierten Geschichte des Konzils, die er 1974 durch einen Quellenband ergänzt hatte. Während für dieses Konzil keine wesentlichen neuen Quellenfunde gemacht worden sind, haben sich doch hinsichtlich der Prosopographie und des politischen und kirchengeschichtlichen Kontexts des Konzils – nicht zuletzt durch Brandmüllers eigene Forschungen, v.a. zum Constantiense – wichtige neue Erkenntnisse ergeben, die geradezu nach einer solchen Überarbeitung und Neupublikation verlangen.

Das Konzil von Pavia-Siena stand lange im Windschatten der Forschung, die sich vornehmlich auf die beiden großen Ereignisse von Konstanz und Basel konzentrierte und dieser Kirchenversammlung sogar bisweilen den Charakter der Ökumenizität absprechen wollte. Der Grund für dieses weitgehende Desinteresse lag zum einen an der anfangs zögerlichen Beschickung und der

insgesamt nur geringen Frequenz des Konzils, v.a. aber wohl an seinem negativen Image in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung. Dies war durch die konziliaristische Propaganda geprägt, die den unbefriedigenden Ausgang des Konzils allein dem Papst und seinen Konzilslegaten anlastete und den Basler Synodalen das Sienense als abschreckendes Beispiel vor Augen stellte.

Brandmüller stellt sich daher der Aufgabe, unabhängig von der durch das Basler Konzil geprägten Traditionsbildung über das Konzil von Pavia-Siena die mit dem Konstanzer Dekret Frequens vorgenommene Weichenstellung für dieses Konzil, die unterschiedlichen Erwartungen an und das diplomatische Ringen um das Konzil, dessen Organisationsform, Arbeiten und Erträge sowie dessen Nachwirkungen in europäischer Perspektive nachzuzeichnen. Unter Berücksichtigung einer großen Vielfalt von Quellen, v.a. diplomatischer Natur, gelingt es ihm, lange tradierte Urteile zu revidieren.

Eine zentrale und in der zeitgenössischen und modernen Historiographie umstrittene Frage war, wie sich der in Konstanz gewählte Papst zu diesem Konzil verhielt, das ja nur das erste Glied einer sich zukünftig fortsetzenden Kette von regelmäßig tagenden Konzilien sein sollte. Damit bedeutete das Konzil von Pavia für Martin V. die Chance, die mit der Beendigung des Schismas sich neu stellende Aufgabe der Neugestaltung der Kirchenverfassung zu meistern, indem er einen für die Zukunft gültigen Modellfall schuf, an dem sich die konziliare Praxis orientieren sollte. Angesichts dieser von Brandmüller skizzierten ekklesiologisch brisanten Ausgangssituation ist es nicht weiter verwunderlich, dass das in Konstanz neben der Causa fidei weiterhin ungelöst gebliebene Reformthema in Pavia und Siena eher am Rand behandelt wurde, obwohl es vom Papst durchaus als wichtige Aufgabe betrachtet wurde.

Dies bestätigt bereits das Verhältnis des Papsttums gegenüber den Ländern der Konzilsnationen, deren unterschiedliche Ausgangspositionen »am Vorabend des Konzils« Brandmüller beleuchtet. Dabei wird deutlich, dass vom Papst ein energischer und durchaus erfolgreicher Anstoß ausging, die Konzilsvorbereitungen in Gang zu bringen.

An die Metropolen der Kirchen in den Ländern der deutschen Nation richtete Martin V. übrigens nicht erst im Spätherbst, sondern bereits im Frühjahr 1422 die Aufforderung, im Hinblick auf das bevorstehende Generalkonzil Provinzialkonzilien einzuberufen, auf denen Maßnahmen zur Kirchenreform sowie weitere Angelegenheiten beraten werden sollten, die vom Papst auf dem geplanten Generalkonzil zu erledigen und zu entscheiden seien. Die Ergebnisse dieser Beratungen sollten rasch in Rom vorgelegt werden, damit sie für das kommende Konzil nutzbar gemacht werden könnten. Damit hatte der Papst deutlich zu verstehen gegeben, wie er das Verhältnis von Papst, Kurie und Konzil sah: Das Generalkonzil stellte kein ständig dem Papst beigeordnetes Kontrollorgan dar, sondern es war wie das Partikularkonzil eines der Glieder der Kirche, das ihrem Haupt als Reforminstrument dienen sollte. Dem widersprechende konziliaristische Äußerungen verstand er wirksam zu unterdrücken. In England, wo der Papst nach Ablauf des englischen »Konkordats« die Rechte des Heiligen Stuhls zu sichern suchte, verband sich hingegen eine ablehnende Haltung zum Konziliarismus mit nationalkirchlichen Ansprüchen. In Frankreich, der in politischer wie kirchlicher Hinsicht heterogensten Nation, war ein Antagonismus zum Papsttum vorprogrammiert. Und in Spanien begegnete dem Papst mit König Alfons V. von Aragon sein heftigster und gefährlichster politischer Widersacher, der mehr oder weniger offen das Überleben der Schismatiker von Peniscola ermöglichte und dies als politische Waffe gegen Martin V. zu instrumentalisieren verstand.

Angesichts der Tatsache, dass der Papst aufgrund der angespannten Lage im Kirchenstaat nicht persönlich auf dem Konzil erschien, behandelt Brandmüller die umstrittene Frage, ob Martin das Konzil überhaupt gewollt habe und wenn ja, ob er nur unter dem Zwang der Notwendigkeit bereit gewesen sei, dem Konstanzer Dekret Frequens zu entsprechen. Eine wichtige Rolle in dieser Diskussion spielte der Vorwurf des Johannes von Ragusa, der in seiner Geschichte des Basler Konzils dasjenige von Pavia-Siena als Vorgeschichte behandelt, der Papst habe die Konzilsangelegenheit äußerst zögerlich und lustlos betrieben. Hier zeigt Brandmüller, dass das häufig kolportierte Urteil des Geschichtsschreibers des Basler Konzils, Martin V. sei sogar vor dem bloßen Wort »Konzil« zurückgeschreckt, erst viel später, und zwar nach Johannes' Hinwendung zum Basler Konziliarismus entstanden ist. Dagegen plädiert er für eine zeit- und sachgerechte Interpretation des Verhältnisses von Papst und Konzil und zeigt, dass Martin aufgrund der Umstände seiner Wahl kein grundsätzlicher Gegner des Konzils gewesen ist. Er habe es aber als seine Aufgabe ge-

sehen, nach der Beendigung des Schismas dem Konzil den ihm im neu geregelten »Verfassungsgefüge der Kirche zukommenden rechten Platz zuzuweisen« (S. 82). Dazu habe das Konzil von Pavia die Chance geboten, die Martin auch zu nutzen entschlossen gewesen sei. Durch den Verweis auf die von Martin V. unmittelbar nach seiner Wahl begonnene Reform der Kurie, die ihr wieder ein geistliches Gepräge geben sollte, auf eine Reihe von im Vorfeld des Konzils entworfenen kurialen Reformavisamenten und nicht zuletzt auf die von Martin in Übereinstimmung mit Pisaner und Konstanzer Reformkreisen bekräftigte Überzeugung von der großen Bedeutung von Provinzialsynoden für die Erneuerung des kirchlichen Lebens zeigt Brandmüller, dass keine Rede von einer grundsätzlichen Konzilsfeindlichkeit und Reformunwilligkeit des Papstes sein kann. An anderer Stelle räumt er mit der Vorstellung auf, dass man Konzil und Reform gleichsetzen könne, so dass man sich bei der Beurteilung des Konzils nicht allein auf dessen Reformtrag konzentrieren dürfe, sondern angesichts der noch nicht konsolidierten Lage des Papsttums unmittelbar nach Beendigung des Schismas auch die ekklesiologische und politische Situation des Papstes mit zu berücksichtigen habe. Und tatsächlich zeigen neuere Arbeiten zum Reformprogramm Martins V. und zur kirchlichen Reformtätigkeit in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, dass wichtige Anstöße durchaus von Kreisen außerhalb des Konzils gekommen und wesentliche Träger der Reform in den Ortskirchen und im Umfeld der Provinzialkonzilien, aber auch im Umfeld der Landesherren und Universitäten zu suchen sind.

Bei der Ernennung der Konzilspräsidenten durch den Papst wird deutlich, welche Erwartungen, aber auch Befürchtungen Martin gegenüber dem Konzil hegte: Er erteilte seinen drei Nuntien umfangreiche Handlungs- und disziplinarische Vollmachten, um die Reform und die Libertas der Kirche, den Frieden, die Bekämpfung der Häresie und die Griechenunion voranzubringen. Darüber hinaus erhielten sie eine gesonderte, offensichtlich nur im Notfall zu publizierende Vollmacht, das Konzil ggf. zu verlegen oder es aufzulösen, was eine erhebliche Einschränkung des Konzils bedeutete. Bei der Schilderung der Versuche zur Verlegung des Konzils, die schließlich durch einen äußeren Zufall, den Ausbruch der Pest in der Lombardei, zugunsten von Siena entschieden wurden, und der Forderungen nach dem persönlichen Erscheinen des Papstes auf dem Konzil arbeitet Brandmüller den Konflikt des Papstes mit König Alfons V. von Aragon um Neapel und die Verschärfung des Schismas von Peniscola durch den Tod Benedikts XIII. und die Wahl eines Nachfolgers als Schlüssel für das Verständnis der abwartenden Haltung Martins V. heraus. Durch die überlegene päpstliche Diplomatie sei die Gefahr eines Konzils ohne den Papst oder gar gegen den Papst abgewendet worden. Als die Gefahr drohte, dass die konziliaristische Opposition in Siena durch aragonesische Gesandte zu antipäpstlichen Aktivitäten instrumentalisiert werden könnte, bedrängte Martin die Konzilspräsidenten, von ihrer Vollmacht Gebrauch zu machen und die Versammlung in Siena handstreichartig aufzulösen. Der Schock bei den überrumpelten Konzilsteilnehmern saß tief, zumal kaum ein Punkt der in Konstanz für das Nachfolgekonzil vorgesehenen Reformagenda erledigt worden war. Der Papst, der die Auflösung des Konzils und die Einberufung des nächsten Konzils nach Basel in sieben Jahren bestätigte, bekräftigte gleichzeitig seinen ungebrochenen Willen zur Kirchenreform, indem er die Einsetzung einer Kardinalskommission ankündigte. Damit hatte der Papst die Reformangelegenheit zu seiner eigenen Angelegenheit gemacht und das Papsttum in einen deutlichen Gegensatz zum Basler Konziliarismus gebracht.

In der Beurteilung der Ergebnisse des Konzils von Siena betont Brandmüller zu Recht die Langzeitwirkung und strukturelle Bedeutung dieser für die Entwicklung der Kirchenverfassung des 15. Jahrhunderts wichtigen Versammlung. Die hier geführten diplomatischen Auseinandersetzungen haben zu einer Verrechtlichung und Verwissenschaftlichung des Konzils beigetragen, das sich nicht mehr so sehr als eine Versammlung von Bischöfen zeigte, sondern auf dem juristisch und rhetorisch versierte Prokuratoren in den Vordergrund traten. Diese Professionalisierung und damit in gewisser Hinsicht verbundene Säkularisierung ließ den noch in Konstanz vorhandenen spirituellen Reformeifer erlahmen, so dass der Ruf nach Reform zu einem politischen Schlagwort verkam, das je nach Bedarf für die unterschiedlichsten Positionen beansprucht werden konnte.

Birgit Studt

TOBIAS GEORGES: *Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 16). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 334 S. Geb. € 58,-.

Peter Abaelard († 1142), von Petrus Venerabilis »Galliens Sokrates« genannt, beherrschte die Kunst der Dialektik. Die von ihm dabei geltend gemachte »Logik« war vor allem »Sprach-Logik«. Diese muss aber im Kontext des so genannten Universalienstreits gelesen werden. Wenngleich Abaelard »realistisch« denkt, differenziert er doch deutlich genug zwischen dem, was »real« vorliegt, und unserem Sprechen davon. In seinem Werk »Sic et non« macht er klar: Selbst die Ansichten großer Autoritäten können nicht einfach übernommen werden. Zu ihrer Rezeption bedarf es eigener Anstrengung, bedarf es, wie der Autor einleitend betont, der Textkritik, der historischen Einordnung sowie einer sorgfältigen Untersuchung der jeweiligen Wortbedeutung und der Beachtung der eigentlichen Aussageintention des Verfassers. Die Absicht des Handelnden, sie gehört auch innerhalb der Ethik Abaelards zum zentralen Untersuchungs- und Reflexionsgegenstand.

Die vorliegende Studie, eine im Wintersemester 2003/04 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg eingereichte Dissertation (Betreuer: Prof. Dr. Jörg Ulrich), belegt diese schon andernorts festgestellte Stärke des ethischen Konzepts Abaelards, erweitert sie aber noch einmal um eine Frageperspektive, die in der Forschung, wie überzeugend belegt wird, schon allzu lange ausgeblendet wurde: um die systematisch-theologische. Diese Perspektive wird, wie die Studie ebenfalls nachzuweisen vermag, nicht von außen an den Gegenstand heranzutragen. Vielmehr beabsichtigt Abaelard selbst, sein ethisches Konzept als Folge, ja »Gipfelpunkt« dessen zu begreifen, was sich aus der christlichen Botschaft im Blick auf das richtige Handeln des Menschen erschließen lässt. So ist ihm die »vera ethica« die Vollendung aller Disziplinen (»omnium disciplinarum finis«) und als solche Theologie, »divinitas« (cf. collationes 2,67).

Dass ethische Problemstellungen innerhalb des Denkens Abaelards eine zentrale Rolle einnehmen, ist von der theologie- bzw. philosophiegeschichtlichen Forschung nie ernsthaft bestritten worden. Dass es sich bei diesen ethischen Reflexionen aber um »Theologie« handelt, genauer gesagt um das, was im 12. Jahrhundert innerhalb der intellektuellen Zentrallandschaften des westlichen Europas »divinitas« genannt wurde, ist in der Tat allzu oft übersehen, nicht selten auch, wie nachzuweisen ist, bewusst ausgeblendet worden. Ob allerdings wissenschaftsgeschichtlich betrachtet hier tatsächlich die Kritik Bernhards von Clairvaux an Abaelard nachwirke und der Häresievorwurf, wie der evangelische Autor recht polemisch und unökumenisch behauptet, »gerade auf römisch-katholischer Seite teilweise bis ins 20. Jahrhundert ein unvoreingenommenes Studium der Werke Abaelards« (S. 14) verhindert habe, müsste allererst kritisch belegt und – womöglich im konfessionellen Vergleich – systematisch untersucht werden. Fest steht jedenfalls, dass Abaelard von Anfang an, schon bei seinen Zeitgenossen, umstritten war. Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St.-Thierry griffen seine Lehre an, zwei Konzilien verurteilten ihn, Petrus Venerabilis indes rühmte ihn und feierte ihn als bedeutenden Denker. Überdies ist zu konzedieren: Insgesamt betrachtet ist das wissenschaftliche Bemühen, Abaelards Ethik »aus den Quellen seiner Zeit und insbesondere aus seinen eigenen Werken zu verstehen« (S. 15), allzu defizitär geblieben. Nicht von ungefähr ist es theologie- wie philosophiegeschichtliche *opinio communis*: Die Stärke des ethischen Denkens Abaelards liege darin, dass hier primär aus Quellen menschlicher »ratio«, nicht aber aus denen des Glaubens (»fides«) geschöpft werde. Der einstige Vorwurf gegen Abaelard, leidenschaftlich artikuliert von Bernhard, mutiert heute – in nachkantianischer Zeit – zur *laudatio* des »reinen Denkers« aus dem 12. Jahrhundert. »Diesem Sachverhalt entspricht die Tatsache, dass Abaelards ethisches Denken in neueren Beiträgen häufig eher aus philosophischer Perspektive in den Blick genommen wird, unter Voraussetzungen eines Philosophieverständnisses, welches von der Vernunft als einem von Offenbarung unabhängigen menschlichen Vermögen ausgeht« (S. 15). Und auch darin ist dem Verfasser zuzustimmen: »Unter solch einem Philosophieverständnis sowie unter Vernachlässigung des Kontextes des christlichen Glaubens kommen aber grundlegende und wesentliche – theologische – Aspekte von Abaelards Ethik nicht in den Blick«.

Es gehört zu den Vorzügen vorliegender Studie, dieses angezeigte Forschungsdesiderat nicht nur hier und da kenntlich zu machen, sondern selbst die theologische Perspektive – über Analysen einzelner Quellen hinaus – grundsätzlich und generell geltend zu machen. Zu Recht geht Georges dabei zunächst auf den historischen Kontext ein (S. 27–64), auf den Menschen Abaelard, auf das

12. Jahrhundert allgemein und vor allem auf die ethischen Entwürfe dieses intensiven Zeitalters, namentlich auch auf das ethische Konzept der Schule von Laon, auf das des Hugo von St. Viktor und des Bernhard von Clairvaux. Sodann wird nicht nur – wie in der Forschung so oft – das Werk »Scito te ipsum« untersucht (S. 214–259). Vielmehr werden darüber hinaus auch alle anderen für die ethische Thematik relevanten Werke Abaelards herangezogen. Gerade diese Erweiterung der Quellenbasis ist es, die Beachtung verdient. So werden intensiv die »collationes« (S. 70–125), die »Epistola VIII« (S. 126–160), die »Expositio in Epistolam ad Romanos« (S. 161–213) analysiert, systematisch reflektiert und insgesamt unter dem Leitwort »Theologische Ethik« treffend charakterisiert (S. 261–300). Das so dargestellte ethische Gesamtkonzept wird – anstelle einer abschließenden Zusammenfassung – noch einmal zeitgenössisch positioniert und deutlich genug profiliert.

Kontur gewinnt Abaelards Ethik nicht so sehr dadurch, dass sie sich von anderen Auffassungen seiner Zeitgenossen abhebt. Im Gegenteil: Abaelard ist mit seiner ethischen Konzeption »sehr deutlich in seine Zeit eingebettet. Die Besonderheit seiner Ethik zeigt sich [...] häufig im Detail durch die Differenziertheit, Schärfe und Konsequenz des Denkens« (S. 307). Sie unterscheidet sich, so das dezidiert dargestellte Ergebnis vorliegender Studie, nicht durch eine Abkehr vom Theologischen und mittels einer energischen Hinkehr zum »rein Philosophischen«, sondern, wiederum im Gegenteil, »durch die explizit ausgeführte konzeptionelle Fassung einer theologischen Ethik, die in ihrer Detailliertheit und Weite und zugleich Geschlossenheit einzigartig ist« (ebd.). So differenziert Abaelard facettenreich zwischen der konkreten Tat und der Intention, aus der heraus diese Tat vollzogen wird. Bei einer Sünde, so behauptet er z.B., müsse beides vorliegen: die objektiv schlechte Tat sowie die böse Absicht des Täters. Immer aber habe man seinem Gewissen zu folgen, selbst dann, wenn das Gewissen objektiv irre. Abaelard lenkt mit kühler Vernunft und leidenschaftlichem Glauben den Blick weg vom äußeren Akt hin zum Inneren, weg vom bloß Geäußerten (Wort oder Tat) zum eigentlich Tragenden. Er zerstört damit jenen einseitigen Objektivismus, der ethisches Handeln lediglich als äußere Entsprechung einer objektiven Ordnung versteht. In dieser Hinsicht kritisiert er auch in seinem Römerbriefkommentar die Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury. Die Erlösung des Menschen durch den Kreuzestod Jesu Christi dürfe nicht nur als Genugtuung (»satisfactio«) für die durch die Sünde des Menschen verletzte Ehre Gottes verstanden werden, so, als könne durch das bloße Faktum des Kreuzestodes Jesu Christi Erlösung geschehen. Vielmehr müssen die Menschwerdung sowie der Kreuzestod Christi als zwar auch äußere und nach außen hin wirkende Taten interpretiert werden, aber doch so, dass sie als Manifestationen eines zutiefst inneren Prozesses, eines göttlich-dynamischen Liebesprozesses zu Gesicht kommen. In Christus lädt Gott den Sünder-Menschen zu vertrauender Gegenliebe ein, zu einer Liebe, die, einmal geweckt, zugleich Vergebung und innere Verwandlung bedeutet. Thomas von Aquin wird bekanntlich die christologischen Ansätze, die des Anselm wie die des Abaelard, miteinander verknüpfen.

Wenngleich nicht alle Argumentationsschritte überzeugend sind – vor allem die Kritik des Verfassers (S. 172ff. und öfter) an R. Peppermüllers ausgezeichneten Studien zum Römerbriefkommentar Abaelards (lat.-dt. Übers., Kommentar 3 Bde., Freiburg 2000; BGPhThMA NF, Bd. 10 und 68, Münster 1972 und 2005) leuchtet nicht ein – verdient die perspektivenreiche Arbeit theologie- wie philosophiegeschichtliche Aufmerksamkeit. Da sie überdies aus einer dezidiert evangelischen Position heraus geschrieben wurde, reizt sie aus katholischer Position zwar auch zum Widerspruch, doch zunächst einmal zum freudigen Erstaunen. Denn in der Tat: »ein verstärktes Bemühen von Seiten evangelischer Theologie um die Ethik des 12. Jahrhunderts« wäre auch aus ökumenischer Perspektive »durchaus wünschenswert« (S. 307).

Manfred Gerwing

MATTHIAS RIEDL: Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 361). Würzburg: Königshausen & Neumann 2004. 395 S. Kart. € 49,80.

Joachim von Fiore (1135[?]-1202), seine Wirkung auf neuzeitliche Geschichtsphilosophien und -ideologien kann kaum überschätzt werden. Doch entspricht die Wirkungsgeschichte dem, was Joachim selbst geschrieben hat, seiner ausgesprochen theologischen Geschichtsdeutung? Jedenfalls suchte der kalabresische Abt als Zisterzienser eine Spiritualität zu leben, die, an den christlichen

Ursprüngen orientiert, neue Wege der Christusbachfolge wies. 1177 wird Joachim in den Urkunden des Klosters von Corazzo Abt genannt. Sechs Jahre später sehen wir ihn in Casamari, einer Zisterze südlich von Rom. Er arbeitete dort an seinen bedeutendsten Schriften: dem Buch der Übereinstimmung zwischen dem Neuen und dem Alten Testament (*Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*) und einem Kommentar über die Geheime Offenbarung des Johannes (*Expositio in Apocalypsim*). Diese beiden grundlegenden Werke, die sich mit der Schriftauslegung beschäftigten, werden später ergänzt durch eine weitere bedeutende Schrift: durch das so genannte Psalterium mit den zehn Saiten, das eine Reflexion über den dreifaltigen Gott darstellt. Für Joachim war der Zisterzienserorden selbst inzwischen reformbedürftig. Was ihm fehlte und wonach Joachim sich offensichtlich sehnte, war das einsiedlerische Ideal mönchischer Anfänge. Jedenfalls ließ er sich von seinen Pflichten als Abt entbinden, zog sich in die Sila, eine Hochebene in der Mitte Kalabriens, zurück und gründete dort in San Giovanni in Fiore eine Eremitengemeinschaft. Joachim zog sich von der Welt zurück, nicht um vor den vielfältigen Aufgaben in der Welt »zu fliehen«, wie ihm das Generalkapitel der Zisterzienser 1192 vorwerfen zu müssen glaubte, sondern um voll und ganz – einsam und ungestört – in sich selbst den Heiligen Geist wahrzunehmen, neu der Welt zu schenken und in der Welt zur Geltung zu bringen. Tatsächlich zieht Joachim aus der Beobachtung, dass nach Christus ein unzulängliches Weltzeitalter weiterläuft, den Schluss, dass ein (ge-)heil(ig)es und gutes Zeitalter noch bevorstehe; und zwar in naher Zukunft. Dieses müsse in den Seelen der einzelnen sowie in konkret gelebter Gemeinschaft vorbereitet werden.

Die vorliegende Dissertation, im Wintersemester 2002/2003 von der Philosophischen Fakultät I der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Prof. em. Dr. Jürgen Gebhardt) angenommen, stellt keine theologische Studie dar. Vielmehr ist sie der »Politischen Wissenschaft« zuzuordnen. Diese Disziplin wiederum hat »als historisch-philosophische Wissenschaft keinen anderen Gegenstand als den Menschen, der sich in seiner geschichtlichen Existenz als politisches Wesen manifestiert« (S. 14). Wenn der Autor sich dabei dennoch – nahezu auf jeder Seite – weit in das Gebiet der Theologie (Exegese, Patristik, Spiritualität, Mönchtum, Trinitäts-, Erlösungs- und Heilstheologie etc.) hineinwagt, dann ist dieser grenzüberschreitende Vor-Sprung zwar mutig, aber doch von der Sache her geboten. Er kann nur von jenen kritisiert werden, die selbst von dem hier zur Analyse stehenden Werk, dem Raum und der Zeit, dem Denken und der Mentalität, der Gesellschaftsformation und dem dominierenden Paradigma nichts verstehen. Mit anderen Worten: Wer, wie der Verfasser vorliegender Studie, daran geht, das politische Denken Joachims von Fiore zu erforschen, muss sich darüber im Klaren sein, dass er auf eine Zeit verwiesen ist, in der von einer aristotelischen Politik oder von einer kirchenunabhängigen Intellektualität noch keine Rede sein kann. Religiöses und Politisches bildeten eine »kompakte und massive Einheit« (S. 15), die aufzulösen, ein Anachronismus wäre. Und genau darin besteht das erklärte Ziel vorliegender Arbeit: Das politische Denken Joachims darzustellen; und zwar »erstens vor dem Hintergrund seiner geistigen Grundlagen und biographisch-historischen Bedingtheiten« (S. 15), zweitens im konkreten Blick auf Joachims Schriften und – drittens – hinsichtlich seiner breiten, kaum mehr zu überschauenden Wirkungsgeschichte.

Joachims politisches Denken aber war zutiefst apokalyptisch geprägt. Mit Recht und mit deutlichem Rekurs auf die subtilen Studien zur Geschichte des Utopie-Begriffs von Ferdinand Seibt nimmt Riedl daher die Apokalyptik des Joachim zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen (S. 17–41), untersucht sodann in einem zweiten Schritt – unter der Überschrift »Geschichtsdeutung und Politikberatung« (S. 104–204) – die facettenreichen Transformationen, die Joachims apokalyptisches Denken im werkgeschichtlichen Verlauf und im konzentrierten Blick auf die politischen Realitäten angenommen hat, und kommt – drittens – auf die »Dimensionen der Erfahrung« (S. 205–252) ausführlich zu sprechen. Auch hier rekurriert der Verfasser auf die Schriften selbst und stellt Joachims Selbstdeutung ins Zentrum seiner Reflexionen: Am Anfang steht ein Ereignis, von Riedl »das Erlebnis« genannt, das »Offenbarungserlebnis, das an Ostern 1185 Joachims intellektuelle Krise beendete« und »einen der entscheidenden Durchbrüche in der Geschichte der politischen Ideen« bedeutete (S. 232). Joachim selbst sieht sich vom Heiligen Geist erfüllt. Dieser drängt ihn, mit seinen früheren Ansichten über die Heilsgeschichte zu brechen, ja eine völlig neue Geschichtstheologie zu konzipieren, eine Geschichtsdeutung mit weitreichenden Konsequenzen für die persönlich zu lebende Spiritualität wie auch für die politische Neuformation von Kirche und Welt (Gesellschaft). Joachim ist überzeugt: Ein neuer, dritter Zustand der Welt (*tertius status*

mundi) breche an. In diesem steht die Welt ganz und gar im Zeichen und Licht des Heiligen Geistes. Mit anderen Worten: Die trinitarische Geschichtskonzeption mit traditioneller Weltzeitalterlehre kombinierend, sieht Joachim nach der ersten »aetas« (Weltzeitalter), die er als die Zeit oder »das Reich« des Vaters, als die alttestamentliche Zeit vor Christus versteht, und nach der zweiten, der Zeit oder dem Reich des Sohnes, das dritte Zeitalter kommen: die Weltzeit des Heiligen Geistes.

Erst jetzt, in einem vierten Schritt, sucht der Verfasser das politische Denken Joachims systematisch zu erfassen (S. 253–308) und noch einmal – im fünften Kapitel – diese Neukonzeption im Blick auf Joachims Verfassungsentwurf zu konkretisieren. Diese Verfassung, von Joachim für das dritte Zeitalter, für das Zeitalter des Heiligen Geistes, entworfen, wird hier von Riedl übersetzt und kommentiert (*Liber Figurarum, Tavola VII, dispositio novi ordinis*, S. 309–314; 314–334). Das Besondere des Entwurfs liegt, so wird mit guten Argumenten nachgewiesen, »in der kunstvollen Verbindung des Allgemein-Gesellschaftlichen mit dem Lokal-Konkreten« (S. 314). Und der Verfasser bemerkt, wengleich auch nur in einer Anmerkung: »In dieser Beziehung weist Joachims Konzeption voraus auf die utopischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts, die mit paradigmatischen und gleichfalls an Benediktinerklöster orientierten Stadtarchitekturen die »universale Harmonie« der Menschheit darzustellen suchten [...]. Der wichtige Unterschied zu Joachim ist, dass sich in diesen Plänen nicht mehr die Gestalt der himmlischen Gottheit abbildet, sondern der *dieu de la terre*, der Mensch als Schöpfer seiner eigenen Weltordnung [...]. Doch Joachims Entwurf ist gerade keine Utopie, sondern Prophezeiung einer Ordnung, die ihre konkrete Zeit und ihre konkreten Orte haben wird« (S. 314, Anm. 3).

Zum Schluss wird unter der Überschrift »Zur Bedeutung Joachims von Fiore« Resümee gezogen (S. 335–352). Dabei findet die These Eric Voegelins, der 1991 gleichsam das letzte Wort aus politikwissenschaftlicher Sicht zu Joachim gesprochen hatte (1991), grundsätzliche Bestätigung: »Joachims langfristige Bedeutung« bestehe »weniger in seinem spezifischen gesellschaftspolitischen Entwurf«, als vielmehr »im Fortwirken der Symbole, die er als Ausdruck seiner neuartigen innergeschichtlichen Vollendungserwartung geschaffen« habe (S. 349). Darüber hinaus aber meint Riedl, Joachims Lehre »als eine Variante des christlichen Mythos« bezeichnen zu müssen, ohne allerdings genügend darüber zu reflektieren, was denn pünktlich und genau unter »Mythos« zu verstehen sei (S. 350). Diese Begriffsklärung wäre aber umso wichtiger gewesen, als wenige Seiten zuvor auch vom alten russischen Reichsmythos, ja vom Mythos der NS-Ideologie gesprochen wird (S. 342–349). Doch das eigentliche Ergebnis der Arbeit liegt darin: »dass die Idee des innergeschichtlichen Fortschritts keineswegs als Antwort auf den Erfolg der Naturwissenschaften zu sehen ist, sondern Erfahrungen zum Ausdruck bringt, die im Zusammenhang mit der Kirchen- und Ordensreform stehen. Die Spiritualisierungsprozesse, die Joachim in der zeitgenössischen Kirche beobachten konnte, veranlassten ihn, die Vollendung der Menschheit in der erneuerten Kirche eines künftigen Geistzeitalters zu erwarten« (S. 350f.).

Dass diese neue Idee vom innergeschichtlichen Fortschritt allerdings nicht einfach vom Himmel fiel, sondern durchaus seine Vorläufe kannte, hätte freilich noch deutlicher herausgearbeitet werden dürfen. Die mittelalterliche Historiographie und Geschichtstheologie legt doch zunächst ihr Augenmerk vor allem auf zwei Fragemomente: Erstens auf die Frage nach der Möglichkeit einer Periodisierung der Universalgeschichte und zweitens auf die Beantwortung der Frage, wieso die Hoffnung der Christenheit auf Heil durch die faktischen Leiden in der Geschichte nicht widerlegt werde, sondern vielmehr ihre Bewährungsprobe finde. Während im ersten Fall stärker auf Augustinus rekurriert wird, nicht zuletzt auf sein Verständnis der sieben Schöpfungstage als *typoi* von sieben Weltaltern, kommen im zweiten Problemfall vor allem Otto von Freising und Rupert von Deutz zu Wort. Letzterem geht es vor allem um die »Vergeschichtlichung« des Erlösungs- und Heilswegs, eines »Weges« übrigens, den er trinitätstheologisch zu deuten und analog zu den drei göttlichen Personen zu gliedern weiß. Das Siebenzeitenschema wird nicht aufgegeben, sondern bietet gute Gelegenheit, nachdrücklich auf die besondere Bedeutung des Heiligen Geistes mit seinen sieben Gaben aufmerksam zu machen und damit auch den Fortschritt zur »Fülle der Zeit« hin zu markieren. Und Rupert hatte seine Nachfolger: Honorius Augustodunensis, der in der vorliegenden Studie mit keinem Wort erwähnt wird, Gerhoch von Reichersberg und nicht zuletzt auch Anselm von Havelberg. Schon hier, nicht erst bei Joachim avanciert die Trinitätstheologie zum Schlüssel für das Verständnis der Geschichte, wobei der Heilige Geist zunehmende Bedeutung gewinnt: einerseits als jener, der das Ganze der Weltwirklichkeit und Geschichte zusammen-

hält, andererseits als jene göttliche Größe, die im Mensch wirkt, ihn erleuchtet und zur Selbstbestimmung befähigt (vgl. Gerwing, *Vom Ende der Zeit*, 1996; ders., *Theologie im Mittelalter*, 2002, 77–124). War es nicht gerade dieser Versuch, Notwendigkeit und Freiheit zusammen zu denken, der von Joachim aufgegriffen und ins diesseitig Gesellschaftliche transformiert wurde, ihn zum »Denker der vollendeten Menschheit« machte und schließlich noch im deutschen Idealismus Nachahmung fand? Doch diese kritischen Fragen wollen nicht den Wert vorliegender Arbeit schmälern. Im Gegenteil: Sie weisen darauf hin, wie sehr diese gründliche und gut konzipierte Quellenstudie das interdisziplinäre Gespräch vor allem zwischen Politikwissenschaftlern, Historikern, Philosophen und Theologen anregt, ein Gespräch, dessen Notwendigkeit genau in dem Maße wächst, in dem allenthalben die wissenschaftliche Spezifizierung voranschreitet.

Manfred Gerwing

ANDREAS BERIGER: *Windesheimer Klosterkultur um 1500. Vita, Werk und Lebenswelt des Rutger Sycamber (Frühe Neuzeit, Bd. 96)*. Tübingen: Max Niemeyer 2005. 371 S., 3 s/w Abb. Geb. € 76,–.

Johannes Trithemius (1462–1516), der hochgelehrte Benediktinerabt und leidenschaftliche Reformier, lobte den niederländischen Augustinerchorherren Rutger Sycamber von Venray (1456 – nach 1517) als einen Mann von großer Belesenheit (*vir multae lectionis*). Er hätte ihn auch als einen Ordensmann rühmen können, der ausnehmend viel geschrieben und zum Druck gebracht hat. In seinem 1495 veröffentlichten Schriftstellerkatalog erwähnte ihn Trithemius als Autor von 15 Werken. Rutger selbst bot 1498 dem Basler Drucker Johannes Auerbach 30 Werke zum Druck an. Ein im Jahre 1500 verfasstes Werkverzeichnis listet nicht weniger als 50 Bücher aus seiner Feder auf. Eine Bilanz aus dem Jahre 1502 weist 102 Werke auf. Man kann deshalb davon ausgehen, dass er auf dem Höhepunkt seines literarischen Schaffens etwa 25 Bücher pro Jahr verfasste (S. 41). Was ist dies für eine Persönlichkeit, die an der Wende vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit ein literarisches Lebenswerk von solchen Ausmaßen hervorbrachte? Der Verfasser des hier anzuzeigenden Buches, der diese Frage zu beantworten sucht, hat mit Zeit, Ausdauer und Sachverstand nicht gegeizt, um zum einen den Lebenslauf dieses Rutger Sycamber, zum anderen Inhalt und Umfang seiner literarischen Hinterlassenschaft kenntlich zu machen.

Berigers Buch besitzt den Charakter einer Werkbiographie, die den Lebensweg Rutgers nachzeichnet, in einem Werkverzeichnis seine Schriften erfasst und abschließend seine Lebenswelt behandelt. Wann und wo Rutger geboren wurde, ist aus seiner lateinisch geschriebenen Autobiographie, die Beriger ediert und übersetzt hat (S. 127–229), nicht zu erfahren. Rutger schweigt sich auch darüber aus, wer seine Eltern und Geschwister waren. In der Beschreibung seiner Schulzeit, die er an verschiedenen Schulen verbrachte – u.a. bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben in 's-Hertogenbosch – fühlt er sich insbesondere an Situationen und Erfahrungen erinnert, in denen in ihm die Liebe zu Texten erwachte. Offenkundig legte er Wert darauf, für seine literarischen Interessen, aus denen in seinem späteren Leben eine lebensbestimmende Macht werden sollte, kindliche Wurzeln zu benennen. Im Alter von 20 Jahren legte er in dem in der Rheinpfalz gelegenen Augustinerchorherrenstift Höningen, das zur Windesheimer Kongregation zählte, seine erste Profess ab (1475–1476). Symptomatisch für seine ruhelose, ungesteuerte Lebensführung ist die Tatsache, dass er in dem in der Nähe von Zürich gelegenen Kloster Beerenberg seine zweite Profess ablegte (1484–1486). Auf der Suche nach einem Kloster, in dem er ungestört und unbegrenzt lesen und schreiben konnte, hat er seine Stabilität in Beerenberg wieder aufgekündigt. Nach weiteren Wanderjahren kehrte er 1490 nach Höningen zurück, wo er seine dritte Profess ablegte.

Die Werkbeschreibung, die Beriger vornimmt, beweist intellektuelle Neugierde und kompetente Kennerschaft. Der von ihm erstellte Werkkatalog führt nicht weniger als 136 Titel auf. Er beschreibt die aufgeführten Werke mit knappen, prägnanten Sätzen, verweist auf ihre handschriftliche oder gedruckte Überlieferung und erfasst auch solche Schriften, die sich nicht erhalten haben und deren Existenz nur durch Informationen aus zweiter Hand bekannt sind. Die von Rutger behandelten Themen lassen auf einen vielseitig interessierten Autor schließen. Die Spannweite seiner geistigen und religiösen Interessen ist enorm. Sie reicht von Abhandlungen über die richtige Betonung lateinischer Wörter (»De latinorum accentu verborum«), über die Verteidigung der Poesie (»Apologia de poetica tractatione«) gegen ihre Verächter unter seinen Ordensbrüdern und einem

»Liber facietiarum«, der durch Geschichten über »untreue Frauen, Besäufnisse, Schlemmereien« kurzweilig unterhalten wollte (S. 73), bis zu Gedichten zum Lob Marias und ihrer Eltern Joachim und Anna.

Rutgers Autobiographie trägt den Titel »Historiola rationis studii viteque fratris Rutgeri Sycambri« (»Kurze Geschichte von der Rechenschaft über Studium und Leben des Bruders Rutger Sycamber«). Als Selbstzeugnis trägt sie Züge und Prägungen, die auf die Handschrift eines Mannes schließen lassen, der seine Bedeutsamkeit als Schriftsteller zu stilisieren weiß. Die Überzeugung, dass er »von Natur aus« dazu bestimmt sei, zu dichten, zu schreiben und zu publizieren und auf diese Weise »den Nachfahren eine ewige Erinnerung zurückzulassen« (S. 133–135), bildet den leitenden Gesichtspunkt seines Rechenschaftsberichtes über seine Studien, sein Lesen und Schreiben. Seine kindliche Fortschritte im Lesen und Schreiben führte er auf die Tatsache zurück, dass er schon als Kind ein »großer Liebhaber der Bücher« war (S. 143). »Ich war«, bekennt er, in der Schule zu »s-Hertogenbosch« so fleißig (ich sage das ohne Anmaßung), dass »ich zur Spielzeit mit meinen Kameraden nicht spielen wollte, sondern daß ich immer entweder schrieb oder studierte oder etwas diktierte oder Verse schmiedete« (S. 149). Nicht ohne Stolz rühmt er sich seiner persönlichen und brieflichen Kontakte mit dem universalgelehrten Johannes Trithemius, der ihm »größte Liebe« habe angedeihen lassen. Als Augustinerchorherr fühlte sich Rutger verpflichtet, seine monastische Lebensführung an den Statuten der Windesheimer Kongregation auszurichten. Das hielt ihn aber nicht davon ab, an der ihm abverlangten Arbeit beim Heuen und Ernten, die seine Zeit zum Lesen und Schreiben verkürzte, heftige Kritik zu üben. Auch das Stundengebet empfand er bisweilen als Hindernis für kreative Schriftstellerei. Während der Matutin, schreibt er, würde er sich »oft mehrere Bücher« vorstellen; aber, so fährt er fort, »sobald ich in die Zelle komme und die Feder ergreife, fällt mir von der vormaligen Anordnung nichts mehr ein« (S. 249).

Ein Asket war Rutger nicht. Im Rückblick auf seinen Aufenthalt in dem Kloster Beerenberg beklagt er, dass ihm, einem Mann, der unter den »trinkfesten Sugambrenn« erzogen und aufgewachsen sei, bei den Mahlzeiten Wasser an Stelle von Wein gereicht worden sei. Mit Fasten, beteuerte er, könne er seinen »etwas zu dicken Bauch«, der beim Heuen und Ernten »jegliche Arbeit und Hitze schlecht erträgt« (S. 189) und auch beim Studieren ein Hindernis darstelle, »nicht dünner machen« (S. 201). Selbstkritisch betrachtet er seine innere Entwicklung. Fortschritte habe er im Studium gemacht, Rückschritte jedoch in der Gottesfurcht.

Düster ist auch das Bild, das er vom Innenleben seines Professoorklosters im besonderen und der Windesheimer Chorherrenstifte im allgemeinen entwirft. Seine Studien hätten bei seinen Mitbrüdern Neid, Abneigung und Hassgefühle geweckt. Die Windesheimer bezichtigt er der »Verweichlichung« und »Sinnenlust«, insbesondere ihrer »Freuden des Essens«. Solche Verhaltensweisen seien kein Erweis von Fasten, sondern die Ursache dafür, dass Windesheimer Chorherren durch ihre Dickbäuchigkeit selbst schwangere Frauen übertreffen (S. 239). Sie vernachlässigten das Stundengebet und studieren nicht, vergeuden viele Zeit durch bloßes Schwatzen und lassen sich durch ihre homoerotischen Neigungen zu sexuellen Handlungen *contra naturam* hinreißen.

Was im Titel des Buches als »Windesheimer Klosterkultur um 1500« apostrophiert wird, handelt der Verfasser im Kontext seiner biographischen und werkgeschichtlichen Untersuchungen unter der Überschrift »Rutgers Lebenswelt« ab (S. 231–349). Strukturiert wird diese Lebenswelt durch Essen und Trinken, Lesen und Schreiben, Sinnlichkeit und Sexualität, Schlafen und Wachen, Handarbeit und Geistesarbeit, religiöses Denken und kultisches Handeln, Gehorsamsleistungen gegenüber Prälaten und Prioren, Gelehrsamkeit und Bildung. Was der Verfasser an Erkenntnissen quellen- und gegenstandsnah über Rutgers Lebenswelt ausbreitet, kann Interesse beanspruchen. Die von ihm aus den Quellen erarbeiteten Befunde besitzen einen Hauch von leserfreundlicher Authentizität. Dennoch: Der Titel des Buches hält nicht das, was er verspricht. Sein Autor beschreibt fromme und unfromme Denk- und Verhaltensformen, wie sie Rutger als Augustinerchorherr wahrgenommen und erfahren hat.

Sein Erkenntnisinteresse richtet sich nicht auf normative Ansprüche und kulturelle Praktiken der Windesheimer im allgemeinen; der Verfasser rekonstruiert Sicht- und Erfahrungsweisen Rutgers. In seinem Buch ist auch nichts darüber zu erfahren, wie er den Begriff »Klosterkultur« verstanden und gehandhabt wissen will. Was er aus seinen Quellen an Interessantem und Lesenswertem herausgearbeitet hat, ist im Erfahrungshorizont Rutgers zu verorten, nicht im Selbstverständnis und in der Lebenspraxis der Windesheimer Kongregation. Ob und inwieweit sich Rutgers Mönchs-

und Ordenskritik verallgemeinern lässt, wäre durch umfassender angelegte Studien zu erhärten, zu modifizieren oder zu widerlegen. Es ist kaum vorstellbar, dass alle Windesheimer wie ihr Ordensbruder Rutger Frauen als »teufliche, sexbesessene und nur auf die moralische Zerstörung von Männern lauerner Wesen« etikettiert, Männer hingegen als »heilige, sittsame und fast immer widerstandsfähige Engel« gerühmt haben (S. 260).

Zu Rutger Sycamber, dessen Leben, Lebenswerk und Lebenswelt Thema seines Buches ist, besitzt der Autor ein ausgesprochen kritisches Verhältnis. Er hält ihn für schwatzhaft, sprunghaft, unaufrichtig, ruhmstüchtig, widersprüchlich, sexuell verklemmt, von krankhaftem Ehrgeiz und grenzenlosem Selbstmitleid erfüllt. Er zögert nicht, ihm eine »sexuelle Neurose« zu unterstellen. Für solche Einschätzungen liefert der Lebensweg Rutgers unstrittig Anknüpfungspunkte. Als Leser von Berigers Buch kann man sich allerdings fragen, ob seine moralischen Urteilskriterien nicht an jenem Moralismus teilhaben, den er Rutger, einem Mann, der in moralistischen Rundumschlägen seine Zeitgenossen und seine Umwelt kritisiert, zum Vorwurf macht. Der Verfasser ist ein exzellenter Lateiner. Als solcher hat er nahezu alle von ihm lateinisch zitierten Quellen in lesbares Deutsch übertragen. Ob man allerdings »impudentia« mit »Geilheit« übersetzt und die Trink- und Essgewohnheiten der Windesheimer unter »Fressen« und »Saufen« abhandelt, ist eine Stilfrage.

Für die weitere Erforschung von Rutgers literarischem Oeuvre hat der Verfasser tragfähige Fundamente erarbeitet. Um die Topoi zu eruieren, deren sich Rutger bedient, und die literarischen Traditionen zu markieren, aus denen er schöpft, bleibt noch viel zu tun. Wenn Rutger von sich behauptet, er habe als Vorzeichen seiner künftigen literarischen Interessen bereits als Kind sich aus Baumrinde oder aus billigem Papier kleine Bücher angefertigt (S. 139), bedient er sich einer hagiographischen Gedankenfigur. Auch vom hl. Liudger, dem Abt von Werden und späteren Bischof von Münster, überliefert seine Vita, er habe sich als Kind aus Baumrinde Bücher angefertigt. Wenn Rutger Maria bittet, sie möge ihm, dem in Liebe ausharrenden, ihre Brüste reichen (S. 258 Anm. 130), um daraus ihre Milch zu kosten, bedient er sich einer erotisch geprägten religiösen Metaphorik, die im 12. Jahrhundert als Brautmystik im Zusammenhang mit der mariologischen Auslegung des Hohen Liedes aufkam. Wenn er die Bezeichnung »Ciceronianer« als Schimpfwort benutzt (S. 246), um mit diesem seine Ablehnung heidnischer Literatur zum Ausdruck zu bringen, erinnert diese Wendung an den sog. »Prügeltraum« des hl. Hieronymus. In diesem ist die Rede davon, dass sich der Kirchenvater von einem Engel gezüchtigt fühlte, weil er Cicero gelesen hatte und deshalb von eben diesem Strafengel als »Ciceronianus« beschimpft wurde. Klaus Schreiner

Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich, hg. v. WERNER PARAVICINI, bearb. v. JAN HIRSCHBIEGEL u. JÖRG WETTLAUFER, Bilder und Begriffe. 2 Bände, Teilband 1: Begriffe, Teilband 2: Bilder (Residenzenforschung, Bd. 15/II). Ostfildern: Jan Thorbecke 2005. 562 u. 264 S. Geb. € 110,-.

War schon dem ersten, 2003 in zwei Teilbände (1. Dynastien und Höfe, 2. Residenzen) gegliederten Band des Werkes nur uneingeschränkte Bewunderung zu zollen (vgl. RJKG 23, 2004, 248ff.), so ist eine derartige Bewunderung angesichts der beiden neuerdings vorgelegten Teilbände nun vielleicht noch mehr am Platze. Denn konnte man sich bei der Gliederung der ersten beiden Teilbände noch mit einiger Sicherheit von Familien, Personen und Orten leiten lassen, so war gewiss eine intensivere Reflexion darüber notwendig, welche mit Höfen und Residenzen verbundenen Begriffe behandelenswert erscheinen und in einem Bildband mit entsprechenden Illustrationen veranschaulicht werden mochten. Der Herausgeber und die Bearbeiter haben sich dazu entschlossen, die Fülle der ausgewählten Begriffe in drei Großkapiteln unterzubringen. Deren erstes ist dem Thema »Versorgung und Administration« gewidmet. Es erstaunt nicht, dass man sich hier über »Nahrung«, »Unterkunft«, »Mobilität«, »Gesundheit«, »Sicherheit« und »Administration« (jeweils – und das gilt für sämtliche in diesen Band aufgenommene Begriffe – mit Unterbegriffen versehen) unterrichten kann. Eher überrascht es, dass sich in diesem Großkapitel auch die »Familie« sowie »der tägliche Gottesdienst« und »Bildung, Erziehung und Wissenschaft« behandelt finden. Aber jeder, der einmal mit derartigen Gliederungsproblemen befasst war, weiß um die Schwierigkeiten einer sachgerechten Zuordnung. Überdies wird dem Benutzer, der das von ihm Gesuchte auf den

ersten Blick nicht glaubt finden zu können, mit einem am Ende des ersten Teilbandes zusammengestellten »Alphabetischen Index der Begriffe« geholfen.

Weniger disparat erscheint das zweite, »Repräsentation und Legitimation« gewidmete Großkapitel. Hier finden sich (widerum mit Unterbegriffen) behandelt die Begriffe »Herkunft und Zukunft«, »Person und Rang«, »Pracht und Vielfalt«, »Geordneter Raum und Distanz« und endliche »Künstler und Fachleute«. Wiederum ist man auch hier von der Fülle der aufgenommenen Unter- bzw. Einzelbegriffe überrascht, die man zunächst nicht so ohne weiteres mit dem Gesamtthema »Höfe und Residenzen« glaubt in Verbindung sehen zu können.

Dagegen erwartet man ohne weiteres im dritten und letzten, mit »Integration und Kommunikation« überschriebenen Großkapitel die Behandlung der Themen »Feste und Feiern«, »Schenken und Stiften« sowie »Medien«.

Aber das alles können nur Andeutungen sein. Wer immer auch nur den geringsten »Verdacht« hegt, er könne in diesem, einem zentralen Thema der Geschichte des Spätmittelalters gewidmeten Nachschlagewerk, dessen Stichworte von rund einhundert Autoren verfasst worden sind, fündig werden, sollte mit einer Konsultation nicht zögern. Selbst wenn er nicht das von ihm Gesuchte finden sollte, so könnte es doch sein, dass ihn die jedem Artikel in reichlichem Maße angefügten bibliographischen Hinweise zum Ziel zu führen in der Lage sind. Und er wird überdies dankbar sein für die den meisten Artikeln von Teilband 1 beigefügten Hinweise auf die in Teilband 2 versammelten Farbtafeln und Abbildungen, die eine lebendige Anschauung von den in den »Begriffen« behandelten »Gegenständen« zu vermitteln vermögen. Nicht unerwähnt bleiben sollen die drei Grundsatzartikel, die Teilband 1 vorangestellt sind: die von *Oliver Auge* und *Karl-Heinz Spiess* verfasste Abhandlung über »Hof und Herrscher«, die *Jens Friedhoff* zu verdankende Studie über »Burg und Schloss« und schließlich der aus der Feder von *Andreas Ranft* stammende Beitrag über »Residenz und Stadt«.

Angesichts all dessen, was in den bislang vier Teilbänden geboten wird, wäre es verständlich, wenn sich Herausgeber und Bearbeiter zufrieden zurücklehnen und ihr Werk als abgeschlossen betrachten würden. Das tun sie jedoch nicht. Vielmehr kündigt Werner Paravicini als nächstes einen Band an, der den Grafen und Herren gewidmet sein wird, und einen weiteren, der Beispiele von Texttypen enthalten soll. Und auch damit soll es offenbar keineswegs genug sein. Aber schon jetzt dürfen Herausgeber, Bearbeiter und Autoren des Dankes und der Bewunderung einer Vielzahl von Lesern und Benützern für ihre große Leistung sicher sein.

Helmut Maurer

ANDREAS BIHRER: Der Konstanzer Bischofshof im 14. Jahrhundert. Herrschaftliche, soziale und kommunikative Aspekte (Residenzenforschung, Bd. 18). Ostfildern: Jan Thorbecke 2004. 697 S. Geb. € 75,-.

Die Freiburger Dissertation entstand im Kontext des Sonderforschungsbereichs »Der Fürstenhof in der mittelalterlichen Gesellschaft – Identitätsfindung und Fremdwahrnehmung« am Lehrstuhl für Landesgeschichte der Universität Freiburg/Brsg. (Prof. Dr. Thomas Zotz). Bihlers Ziel ist es, die Spezifika eines geistlichen Hofes im Unterschied zu den Höfen weltlicher Herrscher in »transdisziplinärer synthetischer Gesamtschau« herauszuarbeiten. »Bischofsgeschichte, Institutionengeschichte (Domkapitel und bischöfliche Verwaltung) und Personengeschichte (Amtsträger und Pfründbesitzer) werden zusammengeführt«. Dadurch kann Bihrer die Verflechtungen zwischen den Bischöfen und ihrer Umgebung, personelle Verflechtungen zwischen den Korporationen und die »engen Vernetzungen von Verwandtschaftsgruppen und Interessenbündnissen mit kirchlichen Institutionen« aufzeigen, die Ämter und Pfründen bereitstellen. Das Hauptaugenmerk gilt dabei den Gruppierungen des Hofes, »die im Spannungsfeld von zentraler bischöflicher Macht, Korporation und meist adeliger bzw. patrizischer Familienbindung« handelten. Der Blick auf »adelige Weltkleriker« setzt zudem einen neuen »Akzent in der bisher in erster Linie an weltlichen Familienmitgliedern interessierten Erforschung des mittelalterlichen Adels«. Bihrer versteht seine Untersuchung als Pilotstudie, die am Beispiel Konstanz allgemeine Tendenzen herausarbeitet. Behandelt wird die Entwicklung während der Herrschaft der Bischöfe Gerhard von Bevar, Rudolf von Montfort, Nikolaus von Frauenfeld, Ulrich Pfefferhard und Johann Windlock, also die Jahre 1307 bis 1356, wobei Bihrer je nach Argumentationszusammenhang auch die Episkopate

Heinrichs von Klingenberg (1293–1306) und Heinrichs von Brandis (1357–1383) einbezieht. Die Untersuchung gliedert sich in vier große Kapitel: Rahmenbedingungen, herrschaftliche, soziale und kommunikative Aspekte des Konstanzer Bischofshofs.

Im Kapitel Rahmenbedingungen wird geklärt, inwieweit die Päpste, die Mainzer Erzbischöfe, die deutschen Könige, die Herzöge von Österreich und die Stadt Konstanz Einfluss auf die Entwicklung nahmen, wie Bischof und Domkapitel auf diese Herausforderungen von außen reagierten und welche Handlungsspielräume ihnen blieben. Entscheidend waren die Folgen des seit dem Pontifikat Johannes' XXII. erstarkenden päpstlichen Zentralismus und der Pfründenreservation. Sowohl der Bischofsstuhl nach strittiger Wahl wie einzelne Domkapitelspfründen wurden jetzt vom Papst vergeben. Die Könige spielten abgesehen vom Streit zwischen Ludwig dem Bayern und dem Papst bald keine Rolle mehr, ebenso die Mainzer Erzbischöfe. Die Autonomiebestrebungen der Stadt Konstanz hatten bis 1334 Erfolg, konnten dann aber abgeblockt werden. Die Position der Habsburger wurde durch temporären Machtverlust nach dem Tod König Albrechts I. und ihrer Wendung nach Osten geschwächt. Die österreichischen Herzöge blieben aber, wie Bihlers weitere Untersuchung zeigt, zu jedem Zeitpunkt ein maßgebender Faktor.

Das Kapitel »Herrschaftliche Aspekte« bietet auch im Sinn einer Verwaltungsgeschichte eine Übersicht über geistliche und weltliche Aufgaben, Befugnisse und tatsächliche Tätigkeitsschwerpunkte von Domkapitel, Bischof und bischöflicher Verwaltung, wobei nicht nur auf Weihbischöfe, Generalvikare, Offiziale, Insiegler und Träger von Hofämtern, sondern auch auf nachweisbare Advokaten, Pronotare, Notare, Prokuratoren, Kapläne und lokale Amtsträger in Hochstift und Diözese instruktiv eingegangen wird. Etwas knapp sind wohl aufgrund von Quellenlage und Forschungsstand die Ausführungen über Herrschaftspraxis mit den Stichworten Institutionalisierung, Schriftlichkeit, Professionalisierung und Zentralisierung ausgefallen. Der Abschnitt Professionalisierung geht außer auf die zunehmende akademische Bildung nur auf die Dombibliothek, Privatbibliotheken und die Briefsammlung des Notars Berthold von Tuttlingen ein. Unter Zentralisierung werden Itinerare, Bischofsstadt und Residenzen behandelt.

Mit der Lektüre der Kapitel über soziale und herrschaftliche Aspekte des Bischofshofs tat der Rezensent sich zunächst schwer. Zwar hatte er in der Einleitung die Definition Bihlers gelesen, dass unter Hof »das gesamte Umfeld des Bischofs« und damit alle Personen zu verstehen seien, »die eine persönliche Bindung zum Ordinarius besaßen, die an mit der Konstanzer Kirche verbundenen Herrschaftsrechten beteiligt oder die in der bischöflichen Umgebung (z.T. auch nur kurzzeitig) anwesend waren«. Trotzdem fragte er sich immer wieder, warum der Autor von Hof spricht, wenn er Aktivitäten des Domkapitels und insbesondere wichtiger Domherren in Abgrenzung zur Politik des Bischofs behandelt. Hilfreich waren ältere Veröffentlichungen Bihlers, in denen er ausdrücklich zwischen dem engeren und einem weiteren Hof unterscheidet. Zum engeren Hof gehören die dem Bischof direkt unterstehenden Hofbeamten, Notare und Kapläne. Neben dem engeren Hof ist, so Bihler, »analog z.B. zu dem fürstlichen Beratergremium am Königshof auch im geistlichen Bereich von einem weiteren Hof auszugehen. Die Bedeutung dieser nur zeitweise anwesenden Höflinge und bischöflichen Lehensträger war an geistlichen Höfen jedoch sehr viel größer als an weltlichen, da diese Personengruppe über mögliche Funktionen am Hof hinaus zudem meist in wichtigen Abteien, geistlichen Stiften und besonders im Domkapitel in die Regierung des Bischofs und des Hochstifts nicht nur miteinbezogen war, sondern geradezu führende Positionen inne hatte und unabhängig vom Bischof Einfluss ausüben konnte«. Ob diese Definition von geistlichem Hof, die das gesamte und eben auch das gegnerische »Umfeld des Bischofs« unter Einschluss insbesondere der Mitglieder des Domkapitels, das als Korporation Wahl- und Kontrollorgan des Bischofs mit weitreichenden Einspruchsrechten und Privilegien war, sich durchsetzen wird, muss der künftigen Forschung überlassen bleiben. Mit seiner Definition schafft Bihler sich jedoch den passenden Rahmen für seine Untersuchung der sozialen und kommunikativen Aspekte des Bischofshofs, die den Kern seiner Studie bilden.

Bihler macht zwei große gegnerische Gruppen am Hof und insbesondere bei den Mitgliedern des Domkapitels aus, bei denen es sich im Kern um Verwandtschaftsverbände handelte: Die hochadelige Grafenpartei und die niederadelige Klingenbergpartei, »die allerdings einige wenige hochadelige Sympathisanten besaß«. Neben Verwandtschaft war Patronage bei der Herausbildung der Gruppierungen bedeutsam, die sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts formiert hatten. Während die Grafenpartei lediglich einen kleinen Kreis von Klienten gewann oder an den Hof

brachte, protegierte die Klingenbergpartei Geschlechter, die dem Konstanzer »Amtsadel« zugehörten, und integrierte sie als gleichgestellte Mitglieder. Die geistlichen Familienangehörigen der beiden Parteien blieben weiterhin mit ihren Verwandtschaftsverbänden verbunden und sicherten diesen einen Zugriff auf den Bischofshof. Der »Konstanzer Hof«, so Bihrer, »war damit in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eng mit seiner Umwelt verflochten und wurde in manchen Phasen sogar von dieser kontrolliert«. Hinzu kam die Gruppe der Aufsteiger, d.h. studierter Kleriker, die in den Dienst des Bischofs traten und aufgrund päpstlicher Provision auch ins Domkapitel aufzurücken konnten. Bihrer stellt die Interaktion dieser Gruppen und ihrer führenden Mitglieder, ihren Kampf um Ämter und die Macht im Bistum dar, den die beiden Adelsparteien des Domkapitels vor allem immer dann unter sich austragen konnten, wenn ein Bischof politische Probleme hatte, abwesend war oder mit der Leitung seiner großen Diözese und seines kleinen weltlichen Herrschaftsgebiets nicht zurechtkam. Die studierten Aufsteiger mit Ämtern in der bischöflichen Verwaltung oder ihnen durch päpstliche Reservation zugefallenen Domkapitelspfünden schlossen sich zuweilen einer der Gruppierungen an, standen dem Bischof zumeist loyal gegenüber und unterstützten Bemühungen der Bischöfe Rudolf von Montfort und Johann Windlock zur Reform von Diözese und Domkapitel. Diese Reformversuche erklärt Bihrer aber allein mit Geldgier (Rudolf von Montfort) bzw. dem Kampf gegen die Adelsopposition im Domkapitel (Johann Windlock). Die Macht der beiden Adelsgruppen begann nach 1320 schon aufgrund der vermehrten Besetzung der Domkapitelspfünden durch den Papst zu bröckeln und endete um 1356. Die verbliebenen Parteigänger konnten aber immer wieder Entscheidungen zu ihren Gunsten durchsetzen und waren nach Bihrer auch für die Ermordung von Johann Windlock verantwortlich. Bihrer belässt es nicht bei der sozialgeschichtlichen Analyse, sondern erhärtet seine Thesen mit einem Durchgang durch die Repräsentation von Bischof und Hof, wobei er anhand von Bau und Kunstgeschichte, Literatur, Chronistik, Festen und Memoria das größere Gewicht des Hofes, also insbesondere einflussreicher, mächtiger Domherren herausarbeitet. Mit dem Zurücktreten der Adelsgruppen war ein Qualitätsverlust in Kunst und Literatur verbunden. Die Bischöfe und selbst Heinrich von Klingenberg traten als Mäzene nur wenig hervor.

Bihriers zwar lange, aber insgesamt gut lesbare Studie breitet eine enorme Fülle von Material und Zusammenhängen vor dem Leser aus. Es gelingt dem umfassend belesenen Autor trotz einer manchmal fast schon zu ausführlichen Darstellung von Einzelheiten immer, den roten Faden seiner Interpretation deutlich herauszuarbeiten und die aus Literatur und Quellen zusammengetragenen Fakten und Textstellen stringent auf seine Thesen hin zu verorten. Dieser beachtlichen Leistung tut kaum Abbruch, dass Historiker mit anderen Themenschwerpunkten aus dem von Bihrer zusammengetragenen Material auch andere Schlüsse ziehen können als dieser selbst. So würde der Rezensent von seinen eigenen Arbeitsgebieten ausgehend dem einzelnen Bischöfen übertragenen Amt eines päpstlichen Konservators der Bettelorden doch größere Bedeutung zumessen, zumal auch die Habsburger die Bettelorden nachhaltig förderten. Mehrere Bischöfe standen zudem in engen Beziehungen zu Mitgliedern des Dominikanerordens, was nicht zuletzt im Zusammenhang propäpstlicher Politik zu werten ist. Auch bleibt zu fragen, ob die Reformbemühungen Rudolfs von Montfort und des insgesamt unglücklich agierenden Johann Windlock wirklich allein mit Geldgier und politischer Taktik erklärt werden dürfen. Im überregionalen Kontext wären auch die fast gleichzeitigen Bemühungen um kirchliche Reformen in anderen Bistümern und in Böhmen, die engen Beziehungen von Johann Windlocks Förderer Albrecht II. von Habsburg zu den Kartäusern oder die Tatsache zu berücksichtigen, dass die avignonesischen Päpste studierte Kleriker mit akademischen Abschlüssen zum Nachteil von nicht graduierten Adeligen deutlich bevorzugten. Zudem war Reform noch im 15. Jahrhundert immer auch mit der Durchsetzung eigener politischer Interessen verbunden und ging stets mit der Sanierung der Finanzen und der Sicherung von Besitzrechten Hand in Hand. Wenig hilfreich fand der Rezensent in diesem Zusammenhang, dass Bihrer für seine These vom fehlenden echten Reformwillen bei Johann Windlock keine Belege gibt, sondern pauschal auf den Abdruck seines Vortrages vor dem Konstanzer Arbeitskreis verweist, der wiederum keine Anmerkungen enthält.

Die Schlussbetrachtung Bihriers stellt für das gesamte Spätmittelalter Strukturelemente des Bischofshofs in Abgrenzung gerade von weltlichen Höfen zusammen. Hier zeigt sich, wie viel Forschungsarbeit noch nötig sein wird, bis ein für die einzelnen Zeitabschnitte, Typen und Regionen gleichermaßen gültiges Bild gezeichnet werden kann.

Bernhard Neidiger

4. *Katholische Reform – Reformation – konfessionelles Zeitalter*

GÖTZ-RÜDIGER TEWES: Die römische Kurie und die europäischen Länder am Vorabend der Reformation (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 95). Tübingen: Max Niemeyer 2001. X, 470 S. Geb. € 68,-.

Warum begann die Reformation ausgerechnet in Deutschland? Die traditionelle Antwort auf diese weitreichende Frage lautet: Weil gerade in Deutschland die Finanzpraktiken der Kurie besonders spürbar waren, weil von hier besonders viel Geld nach Rom abfloss, weil Rom das deutsche Gebiet also besonders stark ausgebeutet hat und die auf den Reichstagen verhandelten Gravamina deutscher Nation folglich zutrafen. Nicht nur dieser Vorstellung rückt Götz-Rüdiger Tewes in seiner Kölner Habilitationsschrift zu Leibe. Grundlegend für seine international vergleichende, ökonomisch tiefgehende und stets an die politischen Verhältnisse zurückgebundene Analyse sind drei Weichenstellungen. Statt den üblichen nationalstaatlichen Blickwinkel auf die Beziehungen eines einzelnen Landes zur Kurie fortzuschreiben, nimmt Tewes die zentral-römische Perspektive ein und fragt nach den Beziehungen der Kurie zu allen europäischen Ländern am Vorabend der Reformation. Zum zweiten konzentriert er diese Beziehungen zwar auf das Benefizienwesen (päpstliche Provisionen, d.h. die Besetzung kirchlicher Stellen durch den Papst, damit verbundene Gnadenerweise wie Expektativen [Anwartschaften], Dispense und Pensionen), behandelt dieses aber anders als die bisherige, nur an den höchsten Würden interessierte Forschung erschöpfend, bis hinunter zur Vergabe kleiner Pfarrkirchen. Und schließlich belässt er es nicht bei der Auflistung der damit verbundenen Zahlungen, sondern fragt auch nach den politischen Strategien und Vorteilen der beteiligten Mächte, nach den Gegenleistungen, die Rom für den Zugriff auf die jeweiligen Kirchen zu erbringen bereit war.

Empirischer Ausgangspunkt sind die Indici, ein im 18. Jahrhundert erstelltes Hilfsmittel zur Erschließung der Kanzleibullen. Um die Masse dieser von der päpstlichen Kanzlei für die gesamte christliche Welt ausgestellten Bullen in den Griff zu bekommen, konzentriert sich Tewes auf drei etwa gleich weit auseinanderliegende Pontifikate der vorreformatorischen Zeit. So werden im ersten Hauptteil (A: Das Phänomen) zunächst die insgesamt fast 70000 Einträge aus den Amtszeiten von Calixt III. (1455–1458), Innozenz VIII. (1484–1492) und Leo X. (1513–1521) analysiert: jeweils getrennt nach den Diözesen des Deutschen Reichs, Frankreichs, Spaniens und Portugals, Italiens sowie dem Rest der christlichen Welt, innerhalb dieser einzelnen Gebiete je nach Personen und Materien. Der Hauptbefund dieser durch zahlreiche Fallstudien an Details reichen Untersuchung: Während die Kurienkontakte, die solchen Bullen vorausgingen, für das Deutsche Reich zunächst dominierten, dann aber stagnierten, nahm die Zahl der »Romgänger« aus den iberischen Ländern, Italien und vor allem aus Frankreich kontinuierlich zu. Deutsche Kurienferne, französischer Ansturm auf päpstliche Provisionen – was steckt dahinter?

Antworten auf diese Frage liefert der zweite, stärker auf die politischen Hintergründe konzentrierte Hauptteil (B: Ursachen und Folgen). Nicht zuletzt dank zusätzlicher Quellen wie der Brevenregister mit der politischen Korrespondenz der Päpste, der für die finanzielle Seite zentralen Register der Annatenobligationen sowie einer detaillierten Analyse des seit Leo X. auf die politische und banktechnische Vermittlung der Medici gestützten exklusiven Verhältnisses Frankreichs zur Kurie (Kap. B. VII) kann Tewes das Bild der kurialen Beziehungen präzisieren. Auf der einen Seite stehen Monarchien wie Spanien und vor allem Frankreich, in denen eine starke Zentralgewalt sich nicht etwa gegenüber Rom abschottete, sondern im Gegenteil dank intensiver Kontakte ihre Beziehungen zur Kurie zu einem »do-ut-des«-Verhältnis im beiderseitigen Interesse umformte. So konnte der Papst einflussreiche Kuriale aus Spanien und Frankreich in ihren Heimatländern mit Geldquellen versorgen, wie jeder Romgang aus diesen Ländern einer Anerkennung der papalen Vormachtstellung gleichkam. Aber da es den Kronen sowohl in Frankreich als auch in Spanien im Gegenzug gelang, das Benefizienwesen in den Dienst der eigenen Patronagepolitik zu stellen, diente dieser Kompromiss aus Geben und Nehmen vor allem dem Ausbau der monarchischen Gewalt. Gänzlich anders die Verhältnisse im Reich: Da die politischen, diplomatischen und personellen Beziehungen des Kaisers und der Fürsten zur Kurie schlicht zu schwach waren für eine solche aktive Gestaltung des päpstlichen Zugriffs, konnte eine Umformung der Kurienbeziehungen im Interesse der Staatsbildung nicht gelingen. Folglich musste jede finanzielle Leistung nach Rom

als einseitige Belastung ohne Ausgleich, als jene in den Gravamina stereotyp beklagte Ausbeutung erscheinen.

Auf dieser Grundlage kann Tewes die vorreformatorische Kurienkritik und ihren realen Gehalt in einem neuen Licht präsentieren (Kap. B VIII): Die finanziellen Belastungen waren in Deutschland weitaus geringer als in anderen Ländern, allen voran in Frankreich, dem »größten Zahlmeister unter den europäischen Ländern« (S. 356). Dass sie von den politischen Eliten des Reichs dennoch als drückender empfunden wurden und mehr Kritik auf sich zogen als andernorts, lag an der Kurienferne der deutschen Fürsten, an der auch gegenüber Rom spürbaren Schwäche der Zentralgewalt und der daraus resultierenden geringen Gestaltbarkeit ihrer Kurienbeziehungen. Wie Tewes selbst betont (S. 13), können seine auf Finanzen, Politik und Eliten konzentrierten Befunde Entstehung und Verlauf der Reformation nicht hinreichend erklären. Aber dass die römische Zentralperspektive mit dem europäischen Vergleich auch neue Einsichten eröffnet, zeigt die Studie eindrücklich.

Dabei ist das Buch keine leichte Lektüre: Das umfassende statistische Material wird zwar in ebenso zahl- wie aufschlussreichen Grafiken dargeboten. Kapitelzusammenfassungen oder ähnliche Zwischenbilanzen fehlen jedoch in der Regel. Sachinformationen, etwa über den Inhalt der zahllosen erwähnten Dispense und Lizenzen oder über die Eigenheiten bestimmter Expeditionswege (z.B. S. 108) sind über das Buch verstreut und auch mithilfe des Registers nur mit Mühe nachzuschlagen. Der innere Zusammenhang der einzelnen Kapitel wird erst bei der Lektüre deutlich, entsprechende Hinweise in der Einleitung hätten die Orientierung erleichtert. Insgesamt also ein Buch für lesefreudige Experten, die allerdings ein reicher Lohn an Einsichten und Anregungen erwartet.

Birgit Emich

ANDREA STRÜBIND: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Berlin: Duncker & Humblot 2003. 617 S. Geb. € 63,80.

Kann man, ohne neue Quellen entdeckt zu haben, und »nur« auf der Grundlage der bereits gedruckten Täuferakten und -traktate sowie der Schriften Zwinglis neue Erkenntnisse zu den Anfängen der Täuferbewegung in der Schweiz gewinnen? Andrea Strübind ist dies auf überzeugende Weise in ihrer Habilitationsschrift gelungen, weil sie das in den letzten Jahrzehnten von den Sozialhistorikern dominierte Feld aus theologiegeschichtlicher Perspektive bearbeitet hat und dadurch zu anderen, wohl begründeten Ergebnissen gelangt ist. Der Gefahr einer Engführung ihrer Interpretation entgeht Strübind, indem sie einen »integrativen Forschungsansatz« verfolgt. Damit greift sie eine methodische Forderung auf, die in den letzten Jahren vor allem von John S. Oyer, aber auch von Hans-Jürgen Goertz erhoben worden ist und die im Übrigen Gottfried Seebaß vor über drei Jahrzehnten an einem anderen Thema, seiner Studie über Hans Hut, bereits eingelöst hat. Ziel von Strübind ist es, »die Bedeutung theologischer Motivationen mit den Ergebnissen der sozialgeschichtlichen Forschung sachgemäß zu verbinden« (S. 46). Dabei distanziert sie sich zum einen von der älteren, vor allem von mennonitischen Historikern bestimmten »normativen« Richtung der Täuferforschung, die ein allzu ideales Bild des frühen Tüfertums entworfen und die unterschiedlichen täuferischen Bewegungen allein an dem zur Norm erhobenen schweizer Tüfertum gemessen hatte. Zum anderen greift sie, und dies in besonders dezidiert Form, die von ihr so genannte revisionistische, d.h. sozialgeschichtliche Forschung an: So sehr Strübind deren Verdienste anerkennt, das monogenetische, normative Bild der Täufer durch ein heterogenes und vielfältiges revidiert zu haben, so sehr lehnt sie alle Versuche ab, die frühen Täufergruppen als volksskirchliche, sozialrevolutionäre Bewegung zu interpretieren. Insbesondere setzt sie sich kritisch mit dem Kommunalismus-Konzept Peter Blickles und der These Hans-Jürgen Goertz' vom Antiklerikalismus als Deutungskategorie der Reformation auseinander. Zu Recht wirft sie der sozialgeschichtlichen Forschung vor, die religiösen Motive der Handelnden zu marginalisieren und die religiösen Bedürfnisse der Menschen nicht genügend ernst zu nehmen zugunsten einer Interpretation, die im religiösen Moment nur eine Verbrämung der »eigentlichen«, ökonomisch und sozial begründeten Forderungen sieht. In den Täuferakten spielen jedenfalls, wie Strübind in ihrer sorgfältigen Quelleninterpretation nachweist, Forderungen nach sozialer Veränderung oder stärkerer

kommunaler Selbstverwaltung eine auffallend untergeordnete Rolle. Vielmehr spricht aus den Zeugnissen der religiöse Eifer, der die Täufer beseelte.

Strübünd plädiert daher dafür, die frühe Täuferbewegung zunächst einmal als das zu nehmen, was sie war, nämlich ein »enthusiastischer religiöser Aufbruch« (S. 551 u. 576). In Übereinstimmung mit Johann Friedrich Goeters sieht sie in den Bibelkreisen »eine maßgebliche Wurzel der Täuferbewegung in der Schweiz« (S. 147). Zum entscheidenden Wesensmerkmal der prototäuferischen Gemeinschaft wurde die Kirchenzucht, wie sie von Konrad Grebel und seinen Genossen im Brief an Thomas Müntzer vom September 1524 als tragender Pfeiler ihrer Ekklesiologie beschrieben wurde. Gerade diese Überzeugung von der »Machbarkeit« der wahren Kirche war für den Bruch mit dem – auf die Schwachen Rücksicht nehmenden – Zwingli verantwortlich, von dem sich die Prototäufer enttäuscht abwanden. »Das Lager der Reformkräfte war [...] bereits gespalten, bevor die erste Gläubigentaufe [Anfang 1525] vollzogen wurde« (S. 333). Strübünd betont, dass das exklusive Kirchenverständnis der Täufer von Anfang an separatistische Tendenzen förderte, die sich 1525 unter der apokalyptisch gedeuteten obrigkeitlichen Verfolgung entsprechend verstärkten.

Neben der eingehenden Behandlung der Theologie des Müntzerbriefes sowie der Interpretation der beiden Täufer-Disputationen vom Januar und März 1525 geht Strübünd auch auf die Entwicklungen im Zürcher Untertanengebiet sowie in St. Gallen und Appenzell ein. Strübünds Auswertung der Verhöre von Täufern, die im Zusammenhang mit den Unruhen von 1525 gefangen gesetzt worden waren, bestätigt, dass diese keinem »revolutionären Lager« angehörten oder von irgendwelchen kommunalen Motiven angetrieben wurden: Aufruhr gegen die Obrigkeit wurde ihnen allein deshalb vorgeworfen, weil sie trotz entgegengesetzter Mandate des Rats weiter lehrten und taufeten. Dabei zeigt Strübünd auch »eine weitgehende personelle und ideelle Verflechtung« des Zürcher Täufertums mit dem in St. Gallen auf (S. 579). Typisch für die St. Galler Bewegung war die spezielle Verbindung von allgemein-reformatorischem und täuferischem Gedankengut. Strübünd hebt außerdem hervor, dass die Täufer sich »als eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern« verstanden, »die unabhängig von ihrer lokalen Beheimatung zusammengehörten« (S. 464). Ob jedoch die von Strübünd zitierte, von den Täufern gebrauchte Anrede »Brüder und Schwestern in Christo« wirklich genuin täuferisch war, möchte der Rezensent doch anzweifeln. Eine ähnliche, ja noch gesteigerte Begrifflichkeit findet sich etwa in einer Schrift des Konstanzer Reformators Ambrosius Blarer an die Obrigkeit seiner Heimatstadt (»Ermanung an eyn ersamen rath der stat Constantz, evangelische warhayt handtzuohaben«) aus dem Jahr 1524, in der Blarer die Ratsherren als »O ir christenlichen herren und allerliebsten brüeder in Christo« tituliert. Das Zitat unterstreicht, wie stark in der Frühphase der Reformation die urchristliche Vorstellung von der Gleichberechtigung aller Gläubigen verbreitet war und dass zum Thema des »enthusiastischen religiösen Aufbruchs« noch längst nicht alles gesagt ist.

Wolfgang Dobras

JEANNE DE JUSSIE: *The Short Chronicle. A Poor Clare's Account of the Reformation of Geneva*, edited and translated by CARRIE F. KLAUS. Chicago: The University of Chicago Press 2006. XXIX, 214 S. Kart.

1996 legte Helmut Feld eine kritische Edition sowie eine Übersetzung der Chronik der Klarissin Jeanne de Jussie (1503–1561) vor, in der die Nonne die religiösen und gesellschaftlichen Umbrüche in der ersten Phase der Reformationszeit in Genf (1526–1535) schilderte (Jeanne de Jussie, *Petite Chronique*. Einleitung, Edition, Kommentar v. Helmut Feld [VIEG 167]; Mainz 1996; Jeanne de Jussie, *Kleine Chronik*. Bericht einer Nonne über die Anfänge der Reformation in Genf, übers. u. hg. v. Helmut Feld [VIEG, Bh. 40], Mainz 1996). Vergleichbar mit Caritas Pirckheimer, der Äbtissin des Klarissenklosters zu Nürnberg, berichtet Jeanne de Jussie, die Tochter eines Landadligen aus der Gegend von Genf, über die religiösen und gesellschaftlichen Veränderungen der Gegenwart aus der Perspektive einer Anhängerin des alten Glaubens. Mehrfach hat Feld auf die Bedeutung dieser Chronik (»Petite Chronique«) hingewiesen (vgl. Helmut Feld, *Eine Klarisse als Augenzeugin der Genfer Reformation: Die Chronik der Äbtissin Jeanne de Jussie*, in: RJKG 20, 2001, 73–90).

Ausgehend von der Edition Felds legt Carrie F. Klaus nun eine Übersetzung der Chronik ins Englische vor, in der – entsprechend der Zielsetzung der Gesamtreihe »The Other Voice in Early Modern Europe« – die Chronik als Dokument interpretiert wird, das im Sinn der Gender-Forschung die spezifische Sicht einer Frau auf die Veränderungen der Reformationszeit wiedergibt (»Jussie's compelling story is significant for what it tells us about the Reformation's impact on the lives of the women who experienced it from inside the walls of their cloister«, S. 1). Gerade in den letzten Jahren hat sich die Gender-Forschung intensiv mit der Frage beschäftigt, wie Nonnen auf die Herausforderungen der Reformation reagierten (vgl. etwa: Merry Wiesner-Hanks, *Convents Confront the Reformation: Catholic and Protestant Nuns in Germany*, Milwaukee 1996).

Mit der leicht lesbaren, ausführlich kommentierten Übersetzung von Klaus ist die Chronik nun auch für den angelsächsischen Bereich bequem zugänglich – ein Privileg, das wir im deutschsprachigen Raum mit der Edition und der Übersetzung aus der Feder von Helmut Feld schon seit einem Jahrzehnt besitzen.

Wolfgang Zimmermann

Melanchthons Briefwechsel. Band 12: Personen F–K. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, bearb. v. HEINZ SCHEIBLE unter Mitwirkung v. CORINNA SCHNEIDER. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2005. 479 S. Geb. € 274,-.

Der vorliegende zweite Band des Personenregisters zu Melanchthons Korrespondenz bietet in bewährter Form (vgl. Besprechung in RJKG 23, 2004, 251) die Kurzbiographien der Genannten, soweit sich solche erstellen lassen, und weiterführende Literaturhinweise. Das Register insgesamt ist ein wertvolles Arbeitsinstrument, das weit über die Melanchthon-Forschung hinausreicht. Erwähnt werden sollen hier nur die Artikel über Guillaume Farel, der vor allem als Reformator von Genf vor Calvin bekannt wurde, den Pariser spätmittelalterlichen Theologen Johannes Gerson, den portugiesischen Gelehrten André de Gouvea, zeitweilig Rektor des Collège Sainte-Barbe in Paris (eine sprachliche Mischform wie »Collège St. Barbara« sollte vermieden werden), Ignatius von Loyola; die Angabe, dass Ignatius »wegen seelsorgerlicher Tätigkeit als Laie mehrfach vor dem Inquisitionsgericht« erscheinen musste, ist ungenau: der Gründer der Gesellschaft Jesu war seit seiner Kindheit Kleriker der Diözese Pamplona, also im kirchenrechtlichen Sinne kein Laie; die kirchlichen Behörden (nicht nur die Inquisition) nahmen Anstoß an der Tatsache, dass er, ohne ein theologisches Studium absolviert zu haben, seelsorgerlich tätig war; vgl. dazu meine kürzlich erschienene Biographie: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens, Köln 2006.

Helmut Feld

JOHANNES REUCHLIN: Briefwechsel Band 2. 1506–1513. Leseausgabe in deutscher Übersetzung von ADALBERT WEH †, hg. v. MANFRED FUHRMANN. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2004. 314 S. Kart. € 28,-.

Der zweite Band der deutschen Leseausgabe von Johannes Reuchlins Briefwechsel bietet 95 Briefe aus den Jahren 1506–1513. Sie zeigen den schwäbischen Richter, Politiker und Gelehrten im Gedankenaustausch mit den bedeutenden zeitgenössischen Humanisten Sebastian Brant (Straßburg), Konrad Peutinger (Augsburg), Willibald Pirckheimer (Nürnberg), Beatus Rhenanus, Jakob Wimpfeling (Schlettstadt), Joachim Vadian (St. Gallen), Jacques Lefèvre d'Étaples (Paris) und anderen Persönlichkeiten des politischen und kirchlichen Lebens. Viele von Reuchlins Briefen dienen der Verteidigung und Selbstdarstellung in der Auseinandersetzung mit den Kölner Dominikanern um die jüdische Literatur. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Briefe an Lefèvre d'Étaples (Nr. 227), den er um Fürsprache bei der Pariser Universität bittet, und an den jüdischen Leibarzt des Papstes Mazal Tov, genannt Bonet de Lattes (Nr. 228), bei dem er um Intervention bei Julius II. zu seinen Gunsten nachsucht.

Namenregister und (sparsam gehaltene) Anmerkungen erleichtern die Benutzung des Bandes. Für ein eingehenderes Studium muss allerdings die historisch-kritische Edition herangezogen werden (s. Besprechung in RJKG 23, 2004, 250f.). Die Übersetzung stammt, wie die des ersten Bandes,

aus der Feder des hervorragenden Latinisten Adalbert Weh, der am 24. Juni 2002 »ante diem« verstorben ist.

Helmut Feld

MORITZ ISENMANN: Die Verwaltung der päpstlichen Staatsschuld in der Frühen Neuzeit. Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti vom 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert (Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bh. 179). Stuttgart: Franz Steiner 2005. 184 S. Kart. € 36,-.

Für das Verständnis von Kurie und Papsttum in der Frühen Neuzeit ist die Kenntnis finanztechnischer Mechanismen essentiell. Eine der erstaunlichen Forschungslücken in diesem Bereich schließt die nun vorliegende Freiburger Magisterarbeit von Moritz Isenmann. Das Prinzip der päpstlichen Staatsanleihen (der »Monti«) funktionierte relativ einfach: In der Höhe der benötigten Geldsumme wurde ein Monte errichtet, der in einzelne Teile (»Luoghi«) aufgeteilt wurde. Die Luoghi wiederum wurden verkauft und ihren Käufern eine bestimmte Verzinsung zugesichert. Das Funktionieren der päpstlichen öffentlichen Anleihen basierte also hauptsächlich auf dem Vertrauen der Geldgeber in die zuverlässige Auszahlung der Zinsen. Die Verwaltung dieses Systems war dreigeteilt, nämlich in Sekretariat, Computisterie und Depositerie der Monti; vereinfacht ausgedrückt in universale Verwaltung, Buchhaltung und Zahlstelle. Nüchtern beschreibend behandelt Isenmann die Quellen zu seinem Thema, deren größter Teil im Archivio di Stato di Roma liegt; der kleine Bestand aus dem Archivio Segreto Vaticano blieb unberücksichtigt. Die Darstellung liefert wichtige neue Erkenntnisse über die päpstliche Finanzverwaltung und ihre allmähliche Bürokratisierung und zieht sich auch ins wenig erforschte 18. Jahrhundert. Leider bleiben jedoch sowohl dieses Endergebnis als auch viele einzelne Beobachtungen isoliert stehen, eine Kontextualisierung erfolgt nicht; man mag dieses Manko der Entstehung der Studie als Examensarbeit zuschreiben. Sehr erfreulich sind die ausführliche Zitation von Quellen in Fußnoten und der Dokumentenanhang, der vor allem die wichtigen normativen Quellen bietet. Trotz der genannten methodischen Anfragen und einiger kleinerer Schwächen (Schreibfehler, fragwürdiges Verzeichnis von Auswahlliteratur) ist Moritz Isenmann eine empfehlenswerte Arbeit gelungen, die die Forschung zur Kurie in der Frühen Neuzeit bereichert.

Bernward Schmidt

Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom, hg. v. ARNE KARSTEN. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 304 S., 22 Abb. Geb. € 19,90.

In dem von Arne Karsten herausgegebenen Band werden die Biographien von vierzehn ausgewählten Kardinälen des späten 15. bis frühen 19. Jahrhunderts sowie der spanischen Kronkardinäle unter König Philipp III. behandelt, damit über den Untertitel »Kardinalskarrieren im barocken Rom« ausgreifend. Die essayistisch gehaltenen Biographien wollen Kardinäle als »Heerführer und Heiratsvermittler, als skrupellose Karrieristen und fleißige Bürokraten, als Intriganten und integre Diplomaten« (Arne Karsten) vorführen – und lösen diesen Anspruch für die ausgewählten Beispiele auch ein. Der Band enthält die Kurzbiographien folgender Kardinäle: Ascanio Maria Sforza (1455–1505), Innocenzo Ciochi del Monte (1532–1577), Marcantonio Colonna (1523–1597), Ottavio Acquaviva d'Aragona (1560–1612), Federico Borromeo (1564–1631), Pietro Aldobrandini (1571–1621), Carlo Emanuele Pio di Savoia (1585–1641), Lorenzo Magalotti (1583–1637), Maurizio von Savoyen (1595–1648), Angelo Giori (1586–1662), Friedrich Landgraf von Hessen-Darmstadt (1616–1682), Fabrizio Spada (1643–1717), Giuseppe Garampi (1725–1792) und Fabrizio Ruffo (1744–1827). *Hillard von Thiessen* gibt in seinem Essay über den (Kardinal-)Herzog von Lerma und die spanischen Kronkardinäle eine nützliche Darstellung der Strukturen des Kardinalskollegiums.

Jeder dieser Beiträge ist nach seinem Spannungspotential gestaltet, rückt einen bestimmten Aspekt der Tätigkeit des Kardinals in den Mittelpunkt der Darstellung. Natürlich standen »die Jagd nach dem roten Hut, das Streben nach der Aufnahme ins Kardinalskollegium« (Volker Reinhardt) »im Dienste des sozialen Aufstiegs oder gesellschaftlicher Statusbehauptung« einzelner Kardinäle. Allerdings dürfen – wie dies bei den vorliegenden Beispielen geschieht – die religiösen Motive und

Überzeugungen, die überhaupt nicht in den Blickwinkel der Verfasser geraten, nicht ausgeschlossen werden. Und die Kirchenfürsten, deren Leben von Glaubenseifer bestimmt war, deren Heiligkeit die Kirche gar feststellte wie bei den Kardinälen Francisco Borja (1510–1572) oder Carlo Borromeo (1538–1584), fehlen. Auch Wissenschaftler wie die Kardinäle Cesare Baronio (1538–1607) oder Roberto Bellarmin (1542–1621, 1930 heiliggesprochen) kommen nicht vor. Von diesen kritischen Anmerkungen bleibt unberührt, dass sich in diesem Band teils ganz ausgezeichnete Biographien, ja – im Beitrag von *Volker Reinhardt* – eine exzellente Analyse des Kirchenstaats in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts finden.

Die Lektüre der Jagd nach dem roten Hut ist zweifelsfrei vergnüglich und spannend, doch muss Geschichtsschreibung auch in einem höheren Sinne wahr sein. Das Kardinalskollegium darf nicht auf reines Karrierestreben reduziert werden. Der vorliegende Band liefert also ausgewählte Kardinalsbiographien, teils auf der Basis eigener Quellenstudien, in der Regel in Kenntnis der neuesten Forschung, aber er vermittelt nicht die intendierte *Sammelbiographie* des Kardinalskollegiums. Ein Essay zum heutigen italienischen Hochadel, eine Papstliste und ein Personenregister runden das Buch ab.

Dieter J. Weiß

THEODOR C. SCHLÜTER: Flug- und Streitschriften zur »Kölner Reformation«. Die Publizistik um den Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs und Kurfürsten Hermann von Wied (1515–1547) (Buchwissenschaftliche Beiträge aus dem deutschen Bucharchiv München, Bd. 73). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2005. XV, 461 S. Kart. € 68,-.

Katholische Reform im Niederstift Münster. Die Akten der Generalvikare Johannes Hartmann und Petrus Nicolartius über ihre Visitationen im Niederstift Münster in den Jahren 1613 bis 1631/32, hg. v. HEINRICH LACKMANN (Westfalia Sacra, Bd. 14). Münster: Aschendorff 2005. 437 S. Geb. € 58,-.

CHRISTIAN PLATH: Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660) (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 147). Münster: Aschendorff 2005. XIII, 732 S. 2 Stammtafeln. Kart. € 89,-.

Die erste der zu besprechenden Arbeiten stammt aus der Feder von Theodor C. Schlüter, der nahezu vierzig Jahre nach Erscheinen seiner bei Hubert Jedin entstandenen Dissertation eine grundlegend überarbeitete Darstellung der Publizistik um den Kölner Reformationsversuch vorgelegt hat. Was der zwischenzeitlich pensionierte Lehrer und Schulleiter in mühevollen Recherchen an bislang unbekanntem Drucken zutage förderte, verdient höchste Anerkennung. Führte er in seiner Dissertation bereits 144 Drucke auf, so ist die Zahl dank seiner regen Reisetätigkeit in Archive und Bibliotheken des In- und Auslandes auf nunmehr 266 angestiegen, die sämtliche im Herzstück des vorliegenden Bandes, dem Katalogteil (S. 159–355) nachgewiesen sind. Die Anordnung der Schriftstücke erfolgt gemäß Chronologie; Kopfrege, Titel und Beschreibung dienen der bibliographischen Eindeutigkeit, der Exemplaraufweis der leichten Wiederauffindbarkeit. Beigegeben sind ferner Literaturangaben, die aktuell weiterführende Werke (mit der älteren Literatur) benennen oder solche, die längere Zitate oder Auszüge enthalten. Angesichts der enormen Mühe, die auf diesen Hauptteil verwandt wurde, ist es dem Verfasser mehr als nachzusehen, dass er im ersten Teil seiner Arbeit (S. 1–158), der Darstellung, sich *de facto* damit begnügt, die Schriften in den Verlauf des Kölner Reformationsversuches einzuordnen, auf eine Interpretation der einzelnen Schriften jedoch (weitgehend) verzichtet. Die diskursiven Strategien, derer sich die Konfliktparteien in der mit zunehmender Erbitterung geführten Auseinandersetzung bedienten, werden infolgedessen nicht greifbar. Dafür allerdings hat Schlüter im dritten Teil seiner Arbeit (S. 357–436) eine Reihe zentraler Texte ediert, zudem eine Reihe von Spezialstudien vorgelegt, die nicht nur von buchgeschichtlichem Interesse sind, sondern auch die Existenz weiterer, bislang unbekannter Drucke wahrscheinlich machen.

Als ähnlich verdienstvoll wie Schlüters Bemühen um die Publizistik des Kölner Reformationsversuches ist die Edition der Visitationsakten der Generalvikare Johannes Hartmann und Petrus

Nicolartius im Niederstift Münster durch Heinrich Lackmann einzuschätzen. Basierend auf der im Bistumsarchiv Münster verwahrten Sammelhandschrift Hs. 28, werden die Versuche, die katholische Reform im Niederstift zu implementieren, in eindringlicher Konkretion greifbar. Als entscheidende Zäsur in der Konfessionspolitik der Wittelsbacher ist der Regierungsantritt Ferdinands von Bayern auszumachen, der seinem Onkel Ernst 1612 auf den (Erz-)Bischofsstühlen von Köln, Münster und Hildesheim gefolgt war. Bereits in seiner ersten Instruktion an die Regierung von Münster vom 1. Juli 1612 ließ er keinen Zweifel daran, alles unternehmen zu wollen, damit »unsere wahre alleinseligmachende Religion [...] gebürlich wiederumb beigebracht und restaurirt werden möchte« (S. 9). Anders als im Oberstift Münster, wo Ferdinand landesherrliche und bischöfliche Gewalt in seiner Person vereinte, verfügte er im kirchenrechtlich zum Bistum Osnabrück gehörenden Niederstift nur über das ius reformandi des Landesherrn, agierte also aus einer schwächeren Position heraus – zumal die Differenzen mit Osnabrück trotz der Verständigungsversuche mit dem dortigen Domkapitel und den zuständigen Archidiakonen nicht ausgeräumt werden konnten (Konferenz von Ödingberge, April 1613), die Patronatsrechte des Klosters Corvey ein Reformhindernis darstellten und die überwiegend protestantischen weltlichen Stände des fast geschlossen evangelischen Niederstifts der Konfessionspolitik des Landesherrn mit Widerständigkeit begegneten. Sowohl die in der Aktenedition mehrfach bezeugte persönliche Anwesenheit Ferdinands als auch die besondere Vollmacht seiner als »Commissarius Metropolitanus« wirkenden Generalvikare Johannes Hartmann (1613–1619), eines ehemaligen Germanikers, und seines Nachfolgers Petrus Nicolartius (1621–1631/32) zeugen von den rechtlich und politisch schwierigen Handlungsbedingungen, mit denen die Generalvikare, tatkräftig unterstützt von den Jesuitenniederlassungen in Meppen (1614) und Vechta (1615), vielfach konfrontiert waren. Gleichwohl gelang es dem außerordentlich aktiven Hartmann, der zwischen 1613 und 1620 jährliche Visitationsreisen unternahm, die lutherischen Geistlichen und Schulmeister fast vollständig aus ihren Ämtern zu verdrängen und damit ein vorrangiges Reformziel zu verwirklichen. Zugleich sind Bestrebungen zu verzeichnen, regulierend auf Bildungsstandard und Lebensstil der katholischen Welt- und Ordensgeistlichen einzuwirken, die Vermögensverhältnisse der Pfarrgemeinden neu zu ordnen und die Gemeinden selbst mit dem Frömmigkeitsideal des Tridentinums zu konfrontieren. Unter Nicolartius dünnte die Visitationstätigkeit, bedingt durch den Verlauf des Dreißigjährigen Krieges, merklich aus, um schließlich 1631/32 abzubrechen. Bis 1638 sollte die Überlegenheit schwedischer Truppen dem unter Druck geratenen Protestantismus zur neuerlichen Überlegenheit verhelfen. Insofern beschreibt die vorliegende Aktenedition die Geschichte einer unvollendeten Reform, einer Reform, die erst unter Christoph Bernhard von Galen wieder aufgegriffen werden konnte.

In welch hohem Maße die Konfessionspolitik der Wittelsbacher durch den Verlauf des Dreißigjährigen Krieges beeinträchtigt wurde, hatte sich bereits der Quellenedition Lackmanns entnehmen lassen. Mit Christian Plaths an der Georg-August-Universität Göttingen entstandenen, von Hartmut Boockmann angeregten, dann von Ernst Schubert betreuten Dissertation werden die Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges systematisch in den Blick genommen, und zwar in Hinblick auf die bislang wenig untersuchten geistlichen Staaten des Alten Reiches. Seit 1566, also ungewöhnlich früh, stellten die bayerischen Wittelsbacher die Hildesheimer Bischöfe, ein dynastischer Erfolg, der in erster Linie auf die geopolitische Lage des Hochstifts zurückzuführen ist: Das Hochstift bedurfte des Rückhalts an der katholischen Führungsdynastie im Reich, um sich gegen die regionale Vormacht, die durchweg lutherischen Fürsten der verschiedenen welfischen Linie, behaupten zu können. Die Handlungsoptionen, die den dezidiert katholischen Regenten des Hochstifts offenstanden, erwiesen sich allerdings als höchst begrenzt: Der Einfluss der Welfen, der sich im Territorium auf die Klientel des größtenteils lutherischen Adels stützen konnte, konterkarierte eine effektive Konfessionspolitik ebenso wie die Stadt Hildesheim, die bereits 1542 sich der Reformation zugewandt hatte und ihren konfessionellen Status wie ihre sehr weitgehende Autonomie zäh gegen den Landesherrn zu verteidigen wusste, und die konfessionelle Zugehörigkeit der Bevölkerung, die in dem (1523 an die Welfen verlorenen Großen Stift) nahezu vollständig, im unter der Herrschaft des Hildesheimer Bischofs verbliebenen kleinen Stift weitgehend der neuen Lehre anhing. Zudem war die herrschaftliche Präsenz im Stift nicht mehr gegeben, seit den Wittelsbachern mit Lüttich (1583), Köln (1584) und Münster (1585) weitaus bedeutendere geistliche Fürstentümer zugefallen waren: De facto war Hildesheim seitdem »ein Außenposten innerhalb der

bayerischen Wittelsbacher« (Van den Heuvel), deren Herrschaft im Stift auf den (größtenteils landfremden) Amtsmännern ruhte.

»Erfolge« der Gegenreformation waren unter diesen Auspizien im Hochstift vor dem Kriegsausbruch kaum zu verzeichnen, wohl aber eine deutliche Zunahme der konfessionellen Polarisierung, die der Verfasser in erster Linie mit dem Auftreten der Jesuiten begründet. In enger Korrelation mit dem Kriegsverlauf ergaben sich dann für die konfessionellen Antagonisten letztendlich in der jeweiligen militärischen Überlegenheit gründende Chancen, die sie mehr oder minder nachhaltig zu nutzen suchten: Begünstigt durch die militärische Überlegenheit der kaiserlich-ligistischen Truppen und legitimiert durch das Restitutionsedikt, suchte zunächst der Landesherr die Gunst der Stunde zu nutzen, um die katholische Konfessionalisierung gewaltsam durchzusetzen, zunächst im Hochstiftsgebiet, dann, nach dem Fall der Stadt 1632, auch in Hildesheim. Als Restitutionskommissar im Auftrag des Landesherrn exponierte sich dabei insbesondere Franz Wilhelm von Wartenberg, der uneheliche Sohn des Kurfürsten Ferdinand von Bayern, zugleich Bischof von Osnabrück, Paderborn und Minden. Mit der militärischen Intervention der Schweden in den Krieg kehrten sich die Machtverhältnisse um, wovon in erster Linie die Welfen und die Stadt Hildesheim profitierten. Noch bevor die Verhandlungen in Osnabrück und Münster 1648 erfolgreich abgeschlossen werden konnten, hatten sich kaiserliche Deputierte, Kurköln und die welfischen Herzöge im Goslarer Frieden darauf verständigt (April 1643), in Bezug auf Hildesheim zum konfessionellen Status quo vom 1. Januar 1632 zurückzukehren.

Die kriegsbedingten Veränderungen en detail nachzuzeichnen, ist das zentrale Anliegen des ersten Hauptteiles der Arbeit. Die Chronologie ist dabei leitendes Darstellungsprinzip, wird aber mehrfach durch thematisch ausgerichtete Kapitel durchbrochen, so etwa zu den lutherischen Pfarrern und der lutherischen Frömmigkeit zwischen Gegenreformation und Westfälischem Frieden, der ausführlichen Würdigung von Druckschriften als Mittel der konfessionellen und politischen Propaganda oder den Veränderungen in der Selbst- und Fremdwahrnehmung. Der Anspruch der Arbeit geht also über eine politikgeschichtliche Darstellung weit hinaus, ihr Anliegen ist es, unter Rückgriff auf das im Tübinger Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« entwickelte methodische Instrumentarium einen Beitrag zur Wahrnehmungs- und Erfahrungsgeschichte von Gegenreformation und Dreißigjährigem Krieg zu leisten, deren Rückwirkungen auf Denkmuster und Verhaltensdispositionen von Einzelpersonen und Gruppen aufgezeigt werden sollen. Dabei unterscheidet der Verfasser Erfahrungsräume, Erfahrungsgruppen, Deutungsmuster und Bewältigungsstrategien. Zeichneten sich die Erfahrungsräume in der Zeit vor dem Krieg durch eine relative Stabilität und Engräumigkeit aus, die lediglich durch das überregionale Kommunikations- und Interaktionsnetz der katholischen Kleriker durchbrochen wurde, brachte der Kriegsverlauf eine bis dato unbekannt Konfrontation mit dem Fremden (Söldner, Migrationsbewegungen, Neuansiedlungen etc.), in deren Gefolge nicht nur etablierte Herrschaftsbeziehungen neu strukturiert, sondern auch konfessionelle Wahrnehmungsmuster (z.T. nachhaltig) verändert und konfessionelle Identitäten ausgeformt wurden. Als Erfahrungsgruppen kommen Obrigkeiten, Adel, Hildesheimer Bürgerschaft, Landbevölkerung und Soldaten in den Blick, insbesondere jedoch die Geistlichen beider Konfessionen als besonders exponierte und infolgedessen auch von den Kriegereignissen stark betroffene Gruppe. Plath gelingt es überzeugend zu zeigen, wie unterschiedlich Individuen und soziale Gruppen die Kriegereignisse wahrnahmen und zu bewältigen versuchten, etwa wenn die katholischen Geistlichen den Dreißigjährigen Krieg in erster Linie als Konfessionskrieg wahrnahmen, »in dessen Mittelpunkt die Restauration verlorener Rechtspositionen stand, während die lutherischen Pfarrer zunehmend zur Buße aufriefen, um den als alle Menschen umfassendes Strafgericht interpretierten Krieg zu beenden« (S. 585). Der Krieg wurde somit von den Geistlichen beider Konfession unterschiedlich gedeutet, und die Deutungsschemata als solche erwiesen sich als wandelbar. Indem den Deutungen konfessionsspezifische Bewältigungsstrategien angelagert wurden – Prozessionen, Wallfahrten und Heiligenverehrungen auf katholischer Seite, Bußtage auf evangelischer – beförderten Deutung und Bewältigung des Krieges konfessionsspezifische Frömmigkeitsformen und damit die Ausformung konfessioneller Identitäten. Zu konstatieren sind freilich auch gegenläufige Prozesse, Entkonfessionalisierung als Folge von Kriegserleben, oder die Ausformung von Handlungsstrategien, die allein das Überleben unter den Bedingungen des Krieges bezweckten und quer zu allen religiös vermittelten Handlungsimperativen oder obrigkeitlichen Versuchen der Verhaltensregulierung lagen.

Der systematische Ausbau der Verwaltungsstrukturen nach 1648 und die ausgeweitete Mandatspolitik sind infolgedessen auch aus dem Bestreben zu deuten, nicht nur die Kriegsfolgen zu bewältigen, sondern auch die Herrschaftsposition wieder zu festigen. Der Herrschaftsanspruch des frühmodernen Konfessionsstaates und konfessionelle Frömmigkeitskulturen verstärkten sich nunmehr gegenseitig.

Norbert Haag

CLAUDIA MARIA NEESEN: Gabriel Bucelin OSB (1599–1681). Leben und historiographisches Werk (Stuttgarter historische Studien zur Landes- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 3). Ostfildern: Jan Thorbecke 2003. 470 S. Kart. € 59,-.

Die Abtei Weingarten stand immer wieder im Zentrum von Untersuchungen über das klösterliche, kirchliche und politische Leben in der frühen Neuzeit in Oberschwaben. Häufig wurden hierzu die umfangreichen und breit gefächerten wissenschaftlichen Publikationen des Weingartener Mönchs Gabriel Bucelin herangezogen. Diese Person stellt Neesen in ihrer von Franz Quarthal betreuten Dissertation in den Mittelpunkt und untersucht seinen Lebensweg und das historiographische Werk. Bucelin, der vom jesuitisch-benediktinischen Reformgeist geprägt worden war, entfaltete eine breite Wirkung, neben zahllosen historischen Arbeiten standen theologische und monastische Werke. Daher beschränkte die Verfasserin aus gutem Grund ihre Arbeit auf seine Biographie und die Analyse der historiographischen Werke. Erstmals wertet sie den umfangreichen Briefwechsel Bucelins aus, der einen guten Einblick in seine Methodik und sein Geschichtsbild gibt.

Ausführlich zeichnet sie die einzelnen Lebensstationen nach (S. 17–222). Besonderes Augenmerk gilt dem Studium an der Jesuitenuniversität Dillingen. Kurz nach seiner Profess wurde Bucelin im Februar 1617 nach Dillingen geschickt und besuchte zunächst die oberste Klasse des Gymnasiums. Er absolvierte den dreijährigen Kursus in Philosophie und studierte dann Theologie. Nach siebenjährigem Studium wurde er Ende März 1624 wohl wegen der hohen Studienkosten nach Weingarten zurückgerufen, ohne einen akademischen Grad erlangt zu haben. Das katholische Reformzentrum hatte Bucelin lebenslang geprägt. Über Jahre hinweg pflegte er persönliche Beziehungen zu einigen Mitstudenten. Bedeutender war jedoch die Festigung seines Glaubens, seiner Glaubenstreue und seiner Sittenstrenge.

Nach Weingarten zurückgekehrt sammelte er auf seinen aus ordensinternen Gründen angeordneten Reisen immer wieder Materialien für seine historischen Arbeiten. Als Novizenmeister in Weingarten (1625–1631) verfasste er umfangreiche Arbeiten über das Haus der Welfen, das Kloster Weingarten und die Benediktinerklöster im Bistum Konstanz. Auch in den durch Flucht und Bedrohung durch feindliche Truppen gekennzeichneten Kriegsjahren vertiefte Bucelin die wissenschaftlichen Kontakte und Briefwechsel und schloss historische Arbeiten für den Druck ab. Detailliert und kundig zeigt Neesen das wissenschaftliche »Netzwerk« auf, das Bucelin auf seinen zahlreichen Reisen oder von Weingarten aus knüpfte, und das es ihm ermöglichte, neben seinen klösterlichen Aufträgen zahlreiche historische Arbeiten, teilweise auch Auftragswerke, abzuschließen. Den jeweiligen Lebensstationen ordnet sie die abgeschlossenen Werke zu. Einen von Juli 1649 bis November 1650 währenden Aufenthalt in Venedig nutzte Bucelin für seine historischen Studien und brachte mehrere Werke zum Druck. »Die italienische Stadt war dadurch eine wesentliche Station in seinem Leben geworden, durch welche sein Ruhm als Gelehrter und Historiograph weiteren Auftrieb erhielt« (S. 151). Nachdem ihn der Weingartner Abt Ende Juli 1651 zum Prior von St. Johann in Feldkirch eingesetzt hatte, hatte er noch mehr Zeit und Muße für seine historischen Forschungen. Weiterhin unternahm er zahlreiche Reisen und erledigte Aufträge für den Orden. Gesundheitlich geschwächt starb Bucelin, der wegen seiner vielen Veröffentlichungen überaus angesehen war und zahlreiche Kontakte mit berühmten Gelehrten und mit Adeligen pflegte, im Alter von 81 Jahren in Weingarten. Es waren aber auch schon zu Lebzeiten Bucelins kritische Stimmen über seine Publikationen laut geworden, die den Sammeleifer anerkannten, die mangelnde Kritikfähigkeit und die daraus fließende Unzuverlässigkeit jedoch tadelten. Trotz aller berechtigten Kritik war er einer der bedeutendsten Gelehrten des 17. Jahrhunderts. Neesen ist es gelungen, trotz der vielen Hinweise auf die Werke Bucelins und seine wissenschaftlichen Kon-

takte einen lesbaren Text zu formulieren, indem sie zahlreiche, für weitergehende Arbeiten unverzichtbare biographische Angaben und Erläuterungen in den Anmerkungen unterbringt.

In einem zweiten großen Teil (S. 223–358) werden die historischen Arbeiten von Bucelin in die Historiographie der Zeit eingeordnet. Weit ausgreifend wird zunächst die Geschichtsschreibung vom Mittelalter bis in das 17. Jahrhundert hinein charakterisiert (S. 223–260), um dann Bucelins Arbeiten anhand der Grundprobleme der monastischen Historiographie zu beurteilen (S. 261–358). Seine Hinwendung zur Geschichtsschreibung gründet auf den drei Faktoren Konfessionalismus, politische Intention und praktischer Nutzwert. Seine Arbeitsmethodik kennzeichnete er selbst als Kompilation. Er stand am Übergang der Wissenschaftsorganisation des 17. Jahrhunderts. Er schloss sich keiner Gruppe oder Akademie an. Den neuen Methoden, den historischen Hilfswissenschaften wie Genealogie und Chronologie gegenüber war er aufgeschlossen, auch wenn er seinem Material zum großen Teil noch recht unkritisch gegenüber stand. Mit der Diplomatik setzte er sich dagegen überhaupt nicht auseinander. Mit einer Charakterisierung der gedruckten Werke und einer Einordnung Bucelins als Universalgelehrten und Polyhistor in den Wissenschaftsbetrieb des 17. Jahrhunderts schließt die Arbeit ab. Ein kommentiertes Verzeichnis der gedruckten Werke Bucelins (S. 361–410) führt die vollständigen Titel auf, während für die handschriftlichen Werke Bucelin's auf den gedruckten Katalog der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und die von Pirmin Lindner 1909 angefertigte Aufstellung verwiesen wird. Quellen- und Literaturverzeichnisse sowie Orts- und Personenindizes erleichtern die Benutzung dieser materialreichen Arbeit.

Da Bucelin einer der gelehrtesten und produktivsten Benediktiner mit einer breitgefächerten wissenschaftlichen Publikationstätigkeit war, hat Neesen nicht nur einen Baustein zur benediktinischen Geschichtsschreibung vorgelegt, sondern auch eine lesenswerte und gut lesbare Einführung in die monastische Historiographie und in die Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts.

Wilfried Schöntag

Jakob Bidermann und sein »Cenodoxus«. Der bedeutendste Dramatiker aus dem Jesuitenorden und sein erfolgreichstes Stück, hg. v. HELMUT GIER (Jesuitica, Bd. 8). Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 242 S., 12 s/w Abb. Geb. € 49,90.

Auf der Bühne des Augsburger Jesuitengymnasiums erlebte im Jahr 1602 eines der bis heute bekanntesten »Jesuitendramen« seine Uraufführung, der »Cenodoxus« des Paters Jakob Bidermann (1578–1639). Geschildert wird darin eine Szene aus dem Leben des hl. Bruno von Köln, des Gründers des Kartäuserordens, der durch Äußerungen des Leichnams seines verehrten Lehrers Cenodoxus miterlebt, wie dieser als selbstgefälliger, eitler, scheinfrommer Heuchler vor dem himmlischen Strafgericht keine Gnade findet. Durch die frühe Übersetzung Joachim Meichels von 1635, den Druck des lateinischen Spieltextes in Bidermanns »Ludi theatrales« 1666 und zahlreiche neuere Auflagen und Editionen ist das Interesse an diesem Stück stets wach geblieben; bis heute wird es aufgeführt – wenn auch oft in zeitgenössischer Bearbeitung – und gilt geradezu als Paradebeispiel eines lateinischen Schulstücks jesuitischer Provenienz. Anlässlich des 400. Jubiläums der Uraufführung des »Cenodoxus« veranstaltete das Akademische Forum der Diözese Augsburg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Augsburger Bistumsgeschichte und der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg im Jahr 2002 ein Kolloquium, dessen Beiträge nun im Druck vorliegen.

War es schon Zielsetzung der Tagung, »den Voraussetzungen, Bedingungen und Gründen für dieses bedeutende Ereignis in der Theatergeschichte und der ganz außergewöhnlichen Wirkung eines frühen Jesuitendramas nachzugehen, sowie die Persönlichkeit des Autors und sein Schaffen zu beleuchten« (Gier, Vorwort, S. 8), so löst der Band dies ebenfalls ein. Neben dem Vorwort des Herausgebers versammelt er zehn Beiträge namhafter Forscher, die sich mit dem Stück selbst, mit dem geistigen Umfeld seiner Entstehung am Augsburger Kolleg, mit der Legende des hl. Bruno und ihrer Darstellung in der Kunst wie mit anderen Werken Bidermanns auseinandersetzen.

Barbara Mahlmann-Bauer beschäftigt sich – gewohnt kundig – mit dem Schaffen des Jacob Pontanus, des sicherlich prägenden Intellektuellen am Augsburger Jesuitenkolleg am Ende des 16. Jahrhunderts, mit dessen Drama »Immolatio Isaac« und dessen auch für Bidermann wichtigen Tragödientheorie. *Alois Schmid* gibt einen Arbeitsbericht zur Edition des erhaltenen Briefwechsels

des P. Matthäus Rader SJ, der in den Jahren um 1600 am Augsburger Kolleg lehrte und auch Bidermann zu seinen Schülern zählte. Ein Schwerpunkt des Beitrags liegt auf den 24 Briefen Bidermanns an seinen verehrten Lehrer. *Julius Oswald SJ* schildert in seinem Beitrag den Lebensweg Bidermanns, seine Laufbahn im Jesuitenorden und seine Tätigkeiten auf den verschiedenen Arbeitsfeldern der Societas Jesu, um das Rüstzeug für eine Interpretation des »Cenodoxus« zu liefern und den Einfluss der Ordensspiritualität auf das Theaterschaffen Bidermanns zu unterstreichen. An eine solche Interpretation wagt sich *Hans Pörnbacher*, der den »Cenodoxus« mit anderen dramatischen Bearbeitungen des Bruno-Stoffes vergleicht und so einige Besonderheiten von Bidermanns Herangehensweise herausarbeiten kann. Die Aktualität des Stoffes angesichts einer wachsenden Bruno-Verehrung zu Beginn des 17. Jahrhunderts unterstreicht er ebenso wie die geschickte Perspektivverschiebung von der Lebensgeschichte des Heiligen hin auf die Person des Cenodoxus und mithin auf einen von den Menschen geachteten, gleichwohl der Verdammnis anheim fallenden Gelehrten. Der Stoff konnte dadurch einem insbesondere schulischen, gebildeten Publikum als abschreckendes Beispiel dienen und zur großen Wirkung des Stückes beitragen.

Sandra Krump bestätigt in ihrem Bericht über eine von ihr geleitete »Cenodoxus«-Inszenierung in Passau 1998 die Bedeutung der Exerzitien für das Stück und erläutert die Probleme, die Botschaft des Autors in Inhalt und Form als multimediales Gesamtkunstwerk umzusetzen. Einen Teil dieser Multimedialität versucht *Franz Körndle* zu erhellen, indem er sich den musikalischen Gestaltungsmitteln des »Cenodoxus« annähert. Dass im Laufe des Stückes gesungen wurde, geht aus Angaben in der Übersetzung Meichels hervor; da aber bislang kein Notenmaterial aufgefunden wurde, muss sich Körndle mit Verweisen auf die Chöre zu anderen Theaterstücken an Kollegien des deutschsprachigen Raumes, vor allem auf Orlando di Lasso's Kompositionen zu Tuccis »Christus Iudex« behelfen. Der Umsetzung der Cenodoxus-Legende in der bildenden Kunst der Frühen Neuzeit widmet sich *Dietz-Rüdiger Moser*, und zwar insbesondere einer plastischen Darstellung in der Asamkirche in München. Unter Heranziehung der Ikonographie des hl. Bruno nimmt er sich der Frage an, ob dort Cenodoxus als Doppelfigur oder zusammen mit dem hl. Bruno dargestellt sei. Nach ausführlicher Erörterung der Argumente im Dialog mit der älteren Forschung hält er letzteres für richtig: Der hl. Bruno schreckt entsetzt vor dem »sprechenden Leichnam« seines Lehrers Cenodoxus zurück.

Fidel Rädle, *Günter Hess* und *Wilfried Stroh* widmen sich weiteren Werken Bidermanns, um das Oeuvre des Autors über den bekannten »Cenodoxus« hinaus vorzustellen und »die Breite der dramatischen Ausdrucksformen in Bidermanns Schaffen deutlich werden zu lassen« (Gier, Vorwort, S. 10). Rädle stellt Bidermanns 1617 in Dillingen aufgeführte Parabel »Cosmarchia« vor, die, wie der »Cenodoxus«, von einer grundsätzlich pessimistischen Weltsicht getragen ist. Hess nimmt sich des 1601/02 parallel zum »Cenodoxus« verfassten, noch im 18. Jahrhundert zur Schullektüre gehörenden Epos »Herodias« an, in dem Bidermann den Kindermord von Bethlehem schildert. Hess arbeitet heraus, dass die »Herodias« – wie auch der »Cenodoxus« – als exercitium spirituale, als Medium geistlicher Imagination im Sinne der Exerzitien des Ignatius zu werten sei. Mit seinen Hinweisen auf den Gesang der Amme vom Opfertod der Tochter Jephthes in der »Herodias« schlägt er zudem eine Brücke zum Beitrag von Wilfried Stroh, der mit seinen Ausführungen zu einem 1638 in Bidermanns Heroiden-Briefen erschienenen fiktiven Brief der Tochter Jephthes (nebst Edition und Übersetzung desselben) den Band abschließt.

Der Sammelband bereichert fraglos die selbst im Hinblick auf den »bedeutendsten« Dramatiker des Jesuitenordens nicht gerade ausufernde Literatur. Er ist gut komponiert, die Abfolge der Beiträge schlüssig und inhaltlich abgestimmt, qualitative Unterschiede zwischen den einzelnen Beiträgen sind gering. Wenn auch nur wenige Aufsätze durch Interpretation und Textarbeit direkt in das Zentrum des »Cenodoxus« führen, so bietet der Sammelband ein buntes Panorama von Beiträgen, die sich aus unterschiedlicher Richtung dem Stück annähern und der Person des Autors Konturen geben, die über sein Erfolgsstück hinausreichen. Der Verlag hat für ein ansprechendes, durchaus aufwändiges Äußeres des gut lektorierten Bandes gesorgt, wie es auch für andere Bände der empfehlenswerten Reihe »Jesuitica« üblich ist.

Frank Pohle

Port-Royal. Zeugnisse einer Tragödie, hg. v. HANNES HELBLING. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2004. 168 S. Kart. € 19,80.

Die Quellensammlung enthält über 40 Textauszüge, die Einblick geben in die »dramatische und tragische« Geschichte Port-Royals und das »milieu dévot« im Frankreich des 17. Jahrhunderts erschellen. Vor allem die Mitglieder der Familie Arnauld (Antoine, Jacqueline und Angélique), aber auch François de Sales, Jeanne de Chantal, Pierre de Bérulle, Caint-Cyran, Jacqueline und Blaise Pascale, Pierre Nicole und Jean Racine kommen zu Wort. In der Einleitung, ergänzt durch eine pointierte Einführung zu den jeweiligen Quellen, erläutert Hannes Helbling die politischen, gesellschaftlichen und theologischen Hintergründe, die für Port-Royal als spirituellem und organisatorischem Zentrum des Jansenismus bestimmend wurden. Darüber hinaus ist Port-Royal auch aus der Perspektive der Geschlechtergeschichte besonders interessant. Hochrangige Frauen und Männern, die einen im Kloster, die anderen als angegliederte »Solitaires«, betrieben hier gemeinsam ein Projekt, dessen Bedeutung für die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der Frühen Neuzeit kaum zu überschätzen ist.

Anne Conrad

Kant und der Katholizismus. Ausstellungskatalog, hg. v. KLAUS WALTER LITTEGER. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2005. 166 S., zahlr. s/w Abb. Kart. € 24,80.

»Wie hältst du es mit Kant?« Diese Frage war in »der« neuscholastischen Theologie des 19. Jahrhunderts eine *der* Gretchenfragen, die über Orthodoxie oder Heterodoxie entschieden. Wollte man einen Gegner diskreditieren, brauchte man ihn nur als Parteigänger des Königsberger Philosophen kenntlich zu machen. Die Losung lautete: »Hie Kant und Protestant, hie Aristoteles, Thomas und Katholik« (S. 152). Sie war lehramtlich »vorgespurt«, insofern Leo XII. im Juni 1827 Kants »Kritik der reinen Vernunft« auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt und damit den Katholiken die Lektüre dieses Werkes untersagt hatte.

Dass dieser Blick auf Kant nur *ein* möglicher und beileibe nicht der alleinige »katholische« oder gar der »katholischste« war und ist, das hat das Eichstätter Symposium vom Juni 2004 (»Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte«) eindrücklich unter Beweis gestellt, indem es in einer Vielzahl von Einzelreferaten das ganze Spektrum der Kantrezeption ausbreitete. Materialisiert und historiographisch konkretisiert (gleichsam zum »anfassen«) wurde die katholische Kantrezeption durch die vom 19. Januar 2005 bis 22. April 2005 in der Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt stattfindende Ausstellung. Sie präsentierte Exponate verschiedener Gattung (Briefe, Lithographien, Urkunden, Werke, Manuskripte), um die Etappen der Rezeption Kants in der akademischen (katholischen) Welt zu dokumentieren. Diese Etappen strukturieren auch den hier anzuzeigenden Ausstellungskatalog.

Ausstellung und Katalog heben an mit einer sehr farbigen und griffigen Kurzeinführung zu Kants Leben und Werk« (*Aloysius Winter*) und zeigen die Erst- und die frühen Kantausgaben der Universitätsbibliothek Eichstätt. Die erste Welle der *positiven* Kantaneignung durch den sogenannten »katholischen Frühkantianismus« wird in Dokumenten von und über Sebastian Mutschelle, Matern Reuß, Andreas Metz, Gregor Leonhard Reiner, Joseph Weber, Johann Michael Sailer, Ildefons Schwarz, Ulrich Peutingen anschaulich.

Die (frühen) Polemiken *gegen* Kant verbinden sich in Deutschland mit den Namen der beiden Jesuiten Benedikt Stattler (»Anti-Kant«, München 1788) und Jakob Anton von Zallinger zum Thurn (»Disquisitiones philosophiae Kantianae«, Augsburg 1799). Deutlich wird, dass die bayrisch-süddeutsche Kantrezeption den römischen Anti-Kantianismus – der Münchner Nuntius Annibale della Genga ist der spätere Papst Leo XII. – (mit)bedingte, der die »Kritik der reinen Vernunft« 1827 auf den Index brachte. Das spätere neuthomistische Fanal gegen Kant und seine (vermeintlichen und wirklichen) katholischen Anhänger war hier lehramtlich grundgelegt und verankert. Die Zentralfigur des antimodernistischen Neuthomismus in Rom um 1900, der Jesuit Guido Mattiussi, publizierte 1907 das Werk »Il veleno kantiano« (Das Kant'sche Gift), worin er Kants Philosophie »nicht nur als Atheismus, sondern auch als Tod der Wissenschaft und des Verstandes bezeichnet, wozu ein Tropfen dieses Giftes einer derart unmöglichen [...] absurden [...] widersprüchlichen [...] ruinösen Philosophie ausreiche« (S. 110). Der Ausstellungskatalog schließt mit

einem (leider) äußerst knappen Blick auf die Kant-Interpretationen katholischer deutscher Autoren im 20. Jahrhundert.

Aus der Sicht des Lesers, der weder Ausstellung noch Symposium besucht hat, ist es zu bedauern, dass mit dem hier anzuzeigenden Band »nur« der – auch in seinen Begleittexten überaus dichte und in der Sache ebenso knappe wie kompetente – Ausstellungskatalog vorgelegt wird und die Vorträge des Eichstätter Symposiums lediglich in einer knappen Zusammenfassung präsentiert werden (*Florian Bruckmann*, *Ein katholischer Kant?*, S. 157–166). Sie sollen, wie zu lesen ist, in einem eigenen Tagungsband publiziert werden. Schade, dass man glaubte, getrennte Wege gehen zu müssen. Vielleicht steckt dahinter aber auch ein anderes Problem, zeugen doch Ausstellung und Katalog von einer historiographischen Anschaulichkeit und Konkretheit, die man in den ätherischen Höhen des systematisch-philosophischen Denkens bisweilen sehr vermisst.

Elke Pahud de Mortanges

5. 19. und 20. Jahrhundert

Johann Michael Sailer. Das posthume Inquisitionsverfahren, hg. v. HUBERT WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 2). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. 273 S. Geb. € 31,90.

Es gehört zu den bedrückendsten Erscheinungen in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, dass der Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey 1873 ein posthumes Inquisitionsverfahren gegen seinen Vorgänger Johann Michael Sailer (1751–1832) einleitete, einen Mann, der sich als gültiger Priester von irenischer Gesinnung und geistiger Weite, als bedeutender Theologe, beliebter Professor und begnadeter »Priestererzieher« einen Namen gemacht hatte und heute als »erfolgreicher Urheber der katholischen Erneuerung in seinem Vaterland«, als »scharfsinniger Verfechter der rechten Lehre« und als »Vorbote der neueren ökumenischen Bewegung« (Papst Johannes Paul II.) gilt. Zwar waren schon seit einigen Jahren dank einer Abschrift der Anklageschrift Senestreys im Archiv der süddeutschen Redemptoristen in Gars die Hintergründe, die zu dem »Sailerprozess« führten, nicht völlig unbekannt, doch erst die Öffnung der römischen Archive der Inquisition und der Indexkongregation im Jahre 1998 ermöglichte es, Genaueres über den Gang der Verhandlungen in der obersten katholischen Zensurbehörde zu erfahren. Es ist das Verdienst des Münsteraner Kirchenhistorikers Hubert Wolf, der in den letzten Jahren zur ersten Autorität in der Erforschung der genannten Archive geworden ist, auf Grund der nun zugänglichen Akten volles Licht in die Vorgänge gebracht zu haben. Mit der tatkräftigen Unterstützung seiner Mitarbeiter hat er im vorliegenden Band die Prozess-Akten im lateinischen Urtext zugänglich gemacht, umrahmt von einer kurzen, aber erhellenden Einleitung aus seiner Feder und einer abschließenden Beurteilung aus systematischer Sicht aus der Feder des inzwischen verstorbenen Passauer Dogmatikers *Philipp Schäfer*.

Wolf beginnt seine Einleitung mit einer kurzen Vorstellung der Aufgaben der 1552 gegründeten Heiligen Römischen Inquisition und der 1571 entstandenen Indexkongregation. Es folgt die Darstellung von deren Verfahrensordnung, die Papst Benedikt XIV. 1753 erlassen hat. Da sie bis 1897 in Kraft blieb, bildete sie die Grundlage für den Inquisitionsprozess gegen Sailer, bei dem allerdings einige Besonderheiten auffallen, so die nicht übliche Bestellung eines »außenstehenden« Gutachters wie die Tatsache, dass der Papst selbst sich hinter die Anklageschrift stellte. Der Darstellung des rechtlichen Rahmens für das Inquisitionsverfahren folgt die Aufhellung der Anklageerhebung gegen Sailer und ihrer Hintergründe. Wolf stellt fest, dass zu Lebzeiten Sailers kein einziges seiner Werke auf den Index kam, dass allerdings missgünstige Kräfte – ohne Erfolg – seine Indizierung in Rom betrieben. Zu denken ist u.a. an die Exjesuiten von St. Salvator in Augsburg. Mit ihnen stand auch der Mann in Verbindung, der zu Sailers Lebzeiten durch sein negatives Gutachten 1817 dessen Ernennung zum Bischof von Augsburg verhinderte und der nunmehr in dem Verfahren gegen Sailer eine zentrale Rolle spielte: der Redemptorist Clemens Maria Hofbauer.

Beide Männer können, wie Wolf herausstellt, als Vertreter zweier verschiedener Katholizismen bezeichnet werden. Da steht auf der einen Seite Sailer, dessen ökumenischer Irenismus auch die Nichtkatholiken, wenn sie nach ihrem Gewissen leben, zur »Kirche der wahren Christen« zählt, auf der anderen Seite der Integralist Hofbauer, der gerade dies Sailer vorwirft und ihn so zum Hä-

retiker stempelt. So wenigstens in dem Gutachten Hofbauers, das von kaum zu überbietender Intransigenz ist, dazu von einer unbegreiflichen Ängstlichkeit und einem eingeengten Kirchenbild Hofbauers Zeugnis gibt. Der Rezensent möchte allerdings hinzufügen, dass es zahlreiche andere Äußerungen Hofbauers gibt, die diesem engen Kirchenbild widersprechen. Was jedoch Sailer angeht, haben schon Freunde Hofbauers wie Dorothea Schlegel festgestellt, dass sie alles versucht hätten, ihn bei Hofbauer zu rehabilitieren, aber dieser würde ihm »einfach nichts Gutes zutrauen«. Dies aber war es, was Jahre später dem »Apostel von Wien« Probleme bereitete. Als 1865 der Seligsprechungsprozess Hofbauers eingeleitet wurde, fürchtete man, dass ihm sein Sailer-Gutachten als Lieblosigkeit ausgelegt werden könnte, und tatsächlich findet sich, wie der Rezensent bei einem Einblick in die Seligsprechungsakten feststellen konnte, in den *Adversationes* des *Defensor fidei* ein entsprechender Einwand.

Es war der Provinzial der bayerischen Redemptoristen Carl Erhard Schmöger, ein wahrer Ketzerfresser mit psychopathischen Zügen, der den genialen Einfall hatte, dass der Seligkeit Hofbauers am besten gedient sei, wenn bewiesen würde, dass dieser in seinem Urteil über Sailer Recht hatte, was dadurch geschehen könnte, dass Sailer als Irrlehrer in Rom angeklagt und verurteilt würde. In Bischof Senestrey und dem neuscholastischen Theologen Constantin von Schaezler fand Schmöger willige Werkzeuge für sein Vorhaben. Senestrey hatte die Klageschrift gegen Sailer einzureichen, zum Gutachter wurde auf Weisung Schmögers Schaezler von Senestrey vorgeschlagen und schließlich vom Papst selbst beauftragt. Dabei bediente sich Schmöger der sog. »Höhere Leitung«, mit anderen Worten der von ihm geschickt eingefädelt Seelenführung Senestreys durch die Altöttinger Seherin Louise Beck.

Was das in dem Band veröffentlichte Gutachten Schaezlers angeht, fasst der Herausgeber dessen Inhalt kurz zusammen. Danach gliedert es sich in »einleitende Überlegungen«, einen »Syllabus Propositionum« und einen »Kommentar«. Dem Ganzen schließt sich ein »Epilog« an. In den »einleitenden Überlegungen« wird Sailer als Pelagianer, Pantheist, Kryptoprotestant und Vater der Altkatholiken vorgestellt, der die deutsche Universitätstheologie vergiftet habe. Im »Syllabus« werden angebliche häretische Sätze aus den Werken Sailers zusammengestellt. Im »Kommentar« werden auf Grund der »Propositionen« die »Häresien« Sailers aufgezählt: Pantheismus, Subjektivismus, Humanismus, Rationalismus, häretische Christologie usw. Ausführlich geht Wolf auf den »Epilog« ein, in dem der Zensor auch auf den Seligsprechungsprozess Hofbauers zu sprechen kommt. Als Fazit stellt er fest: Das Gutachten ist so abgefasst, dass auf Grund desselben sowohl aus theologischen als auch aus kirchenpolitischen Gründen die Verurteilung Sailers absolut notwendig erschien.

Ausführlich befasst sich Wolf mit dem Verfahren gegen Sailer vor der römischen Inquisition, mit dem merkwürdigen Verschwinden der Inquisitionsakten wie mit der faktischen Beendigung des Verfahrens. Er kann hierzu auf Grund seiner Forschungen im römischen Inquisitionsarchiv hochinteressante Einzelheiten mitteilen, die weit über den konkreten Fall hinaus ein Licht auf die Arbeit der mit den Inquisitionsverfahren betrauten Konsultoren und Kardinäle werfen und zeigen, wie wenig das verbreitete Vorurteil, eine Anklage in Rom zöge ipso facto die Verurteilung nach sich, Gültigkeit besitzt. In minutiösen Recherchen kann Wolf aufweisen, dass letztlich das abweichende Votum eines einzigen Konsultors (von insgesamt 13 Konsultoren) zu Gunsten Sailers dazu führte, dass es nie zu dessen Verurteilung kam, und das, obwohl der Papst sich hinter die Anklage gestellt hatte. Dabei spielten nicht zuletzt die eingeholten Voten der Bischöfe Gasser von Brixen und Martin von Paderborn, die sich beide gegen die Opportunität einer Verurteilung aussprachen, eine entscheidende Rolle. Angesichts der Schwere der Vorwürfe und des Engagements des Papstes war jedoch kein Freispruch möglich. So richteten sich die maßgeblichen Leute »strikt an das jesuanische Gleichnis vom klugen Verwalter«. Sie ließen es erst gar nicht zu einer zweiten Verfahrensrunde kommen: die einschlägigen Akten wurden an einem Ort abgelegt, wo man sie nicht suchte. Sie verschwanden in der »Stanza storica« des Inquisitionsarchivs. In akribischer Detektivarbeit gelingt es Wolf, die für diesen Ausgang – oder Nichtausgang – des Verfahrens verantwortlichen Männer namhaft zu machen. Es sind der Konsultor aus dem Jesuitenorden P. Johann Baptist Franzelin und der Assessor des Hl. Offiziums und spätere Kardinal Lorenzo Nina, die schon im Falle der Anklage des Tübinger Professors Kuhn (auch hinter ihr standen Schaezler und im Hintergrund Schmöger) den gleichen Weg beschritten hatten.

Eine Besprechung des Schaezlerschen Gutachtens, das den größten Teil des Buches ausmacht, erübrigt sich. Sie findet sich in der Einleitung des Herausgebers. Eigens erwähnt sei jedoch der vorzügliche wissenschaftliche Apparat, in dem alle im Text erwähnten Stellen aus Sailers Werken im deutschen Wortlaut mit Angabe der Fundstelle wiedergegeben werden. Darüber hinaus bilden die Fußnoten eine wahre Fundgrube. So werden alle genannten Personen mit Kurzbiogrammen vorgestellt. Bleibt noch übrig auf die abschließende systematische Annäherung an den Text durch Philipp Schäfer einzugehen. Sie lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass de facto Schaezler überhaupt kein Verständnis und keinen Zugang zum Argumentieren Sailers hatte. Den Grund hierfür sieht Schäfer in der Gegensätzlichkeit zweier theologischer Schulen. Schaezler sei so sehr in seinen neuscholastischen Horizont eingemauert gewesen, dass er theologische Aussagen aus einem anderen Horizont nicht mehr in ihrem gemeinten Gehalt wahrnehmen konnte. Dies dürfte grundsätzlich richtig sein. Doch zeigt die Kontroverse Schaezlers mit Kuhn, dass seine »thomanische Neuscholastik« durchaus innovative Ansätze aufweist, wie dies auch seinem wissenschaftlichen Werdegang entspricht. Was den Sailer-Prozess anlangt, dürfte das eigentliche Movens Schaezlers mehr in kirchenpolitischen als in theologischen Motiven zu suchen sein. Dabei war er in hohem Grade Carl Erhard Schmöger hörig, der im Hintergrund mit Hilfe der »Höheren Leitung« seine Fäden zog.

Anzufügen bleibt, dass der inzwischen im Dominikanerkloster Wien wieder entdeckte Nachlass Schaezlers wertvolle Ergänzungen zu der Thematik beisteuert. So kann man hier dem Werdegang Schaezlers, der einst ein Lieblingsschüler Döllingers war, im Einzelnen nachspüren. Zum andern wird sichtbar, wie sehr er von Schmöger abhängig war. Auch die Frage, wie weit er ein »Kind der Mutter« war, dürfte geklärt sein. Aus den Briefen Schmögers im Nachlass Schaezlers geht hervor, dass er spätestens seit 1868 die »Mutter« (d.h. die durch das Medium Louise Beck sich offenbarende verstorbene Frau des Redemptoristen Franz von Bruchmann) um Rat fragte. Wie weit er in das Geheimnis dieser »Höheren Leitung« eingeweiht war, bleibt offen. Die Annahme Wolfs, dass der »Spiritus rector« (ja, der eigentliche Verfasser) der Anklageschrift Senestreys Schaezler war, dürfte jedoch bewiesen sein. In seinem Nachlass befindet sich das Original der von Schmöger im Februar 1873 Senestrey übersandten Zusammenstellung der Irrtümer Sailers wie der Kommentar des Regensburger Kanonikus Mittel zu dieser Zusammenstellung. Die Anklageschrift ist mit keinem der beiden Dokumente identisch, doch dienen beide offensichtlich Schaezler als Quellen für die von ihm verfasste Anklageschrift. Ein weiteres von Schmöger verfasstes Dokument im Nachlass Schaezlers befasst sich mit dem Einfluss Sailers auf die deutsche Universitäts-theologie, besonders auf Drey, Hirscher und Kuhn. Übereinstimmungen finden sich in den einleitenden Überlegungen des nun publizierten Gutachten Schaezlers (S. 86f.). Möglicherweise hat Schmöger Schaezler ständig mit Material versorgt. Gewiss, Schaezler argumentiert sachlicher und klarer als der exaltierte Schmöger. Dennoch ist sein Einfluss unverkennbar, so wenn in dem Gutachten ein ausgeprägter Antijesuitismus zu spüren ist, der Schaezler – das geht aus seinem Nachlass hervor – so nicht eigen war, um so mehr aber zu Schmöger passt, der sich stets – auch in seinen Briefen an Schaezler – mit einer wahren Besessenheit gegen die Jesuiten aussprach. *Otto Weiß*

GERHARD B. WINKLER: Georg Michael Wittmann (1760–1833) Bischof von Regensburg. Zwischen Revolution und Restauration. Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 369 S., 32 Abb. Geb. € 34,90.

Leben und Schriften des einflussreichen, seeleneifrig-frommen Regensburger Regens und Dom-pfarrers (1802–1829) – zuletzt Weihbischofs (1829), Generalvikars (1830) und erwählten Diöze-sanbischofs (1832/33) – haben seit den Werken des Benediktiners Rupert Mittermüller von 1859 und des Diözesanarchivars Johann Baptist Lehner von 1933 keine ausführliche, kritisch-moderne Darstellung gefunden. Im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit für die Historische Kommission zu dessen vom Bistum (vgl. das Vorwort Bischof Müllers, S. 5f.) betriebenen Seligsprechung (S. 7) legt der Verfasser eine eingehende Monographie mit folgendem (nicht durchwegs schlüssig wirkenden) Aufbau vor: Zunächst charakterisiert Winkler das zeitliche Umfeld Wittmanns (S. 15–59), dann gibt er einen Überblick über dessen Leben und Wirken (S. 61–88); danach wird anhand zentraler Begriffe die geistig-theologische Auseinandersetzung mit der Zeit analysiert (S. 91–192); es folgt

(S. 193–261) eine Einführung zum gesamten gedruckten wie ungedruckten Schrifttum Wittmanns und in einem Anhang (S. 268–332) werden zu den wichtigeren Schriften als Beleg und Vertiefung noch einmal zusammenfassende Inhaltsparaphrasen geboten. Die Einordnung in die Zeit und die ausführliche Werkanalyse gehören zu den Verdiensten der Arbeit. Die Gliederung zwingt freilich zu zahlreichen Wiederholungen: So nimmt die Charakterisierung des Zeitalters immer wieder bereits auf die später folgende Biographie Wittmanns Bezug, ebenso diese auf dessen geistige Auseinandersetzung mit seiner Zeit, welche ihrerseits naturgemäß in enger Beziehung zu seinem danach analysierten Schrifttum steht. Sieht man hiervon ab, so ist Winkler durchaus eine ansprechende Biographie des Regens und Bischofs gelungen, aus der Wittmanns spezifische Geistigkeit zum Vorschein kommt.

Bei der Charakterisierung des Zeitalters der katholischen, insbesondere bayerischen Aufklärung kann sich der Verfasser freilich zu einer positiven Würdigung nicht durchringen. Viele Wertungen sind einseitig antiaufklärerisch (»König Maximilian I. und sein Minister waren ein echtes Gespann«, S. 22; das katholische Staatskirchentum des Spätabolutismus in der Nähe der Häresie, S. 39; Leander van Eß habe die Bibel ideologisiert, S. 143; Hegel habe einen Rechtspositivismus vertreten, der die Macht über das Recht gestellt hätte, S. 40f.). Immer wieder ist auch der von Wittmann übernommene negative Blick auf Bischof Dalberg (er habe mittels Napoleon Papst werden wollen, S. 46; »Logenbruder«, S. 47; er bediente sich für seine edlen Ziele unlauterer Mittel, S. 49) und auf Wessenberg (Streben nach einer Nationalkirche, S. 104f.) irritierend, nachdem schon Rudolf Reinhardt und Franz Xaver Bischof gezeigt haben, wie sehr deren Bilder durch Denunziationen und spätere nationale bzw. ultramontane Interessen verstellt wurden. Dalberg wählte sich Wittmann als Beichtvater und verbrachte die letzten Lebensjahre als katholischer Büsser (S. 51). Doch gehen diese Einseitigkeiten wohl mehr auf die Sichtweise Wittmanns zurück als auf den häufig nur paraphrasierenden Verfasser (auch sind einige Angaben zur bayerischen Geschichte manchmal etwas ungenau, so über den Ursprung der kirchlichen Privilegien und Nominationsrechte der bayerischen Herrscher, S. 27; die räumliche Nähe Kemnath-Nabburg, S. 67; das falsche Stiftungsjahrhundert des Georgianums, S. 111).

In der Oberpfalz geboren wurde Wittmann durch die Formation und die Frömmigkeit am Amberger Jesuitengymnasium geprägt; 1778–1782 studierte er in Heidelberg, wo er hervorragende Kenntnisse in den orientalischen Sprachen erwarb. 1793 folgte eine Art Hermeneutik der katholischen Schriftauslegung (Kirche und *consensus patrum* als normative Interpretationsinstanzen, S. 200–202) und 1796 seine Exegese der mosaischen Urgeschichte (Redaktionsmodell, an den mosaischen Urtext hätten sich später durch Mose inspirierte Schriften bis zur Redaktion durch Esra angelagert, S. 204). Seine 1808 erschienene Übersetzung des Neuen Testaments war vor derjenigen Joseph Franz Alliolis die weitverbreitetste im katholischen Raum. Bis zuletzt bewahrte sich Wittmann eine Hochachtung vor fremden Religionen, deren sittlichen Ernst, etwa im Islam, er den Katholiken häufig als Beispiel vorhielt (S. 92, 212–215, 226, 228f.). Auch stand er der originären Philosophie Kants, anders als der Vulgäraufklärung, durchaus aufgeschlossen gegenüber (S. 96–103). Gegen die aufgeklärte staatliche Kirchenpolitik orientierte er sich hingegen streng am kanonischen Recht (S. 107–117). Sein Interesse für die mystischen und erweckten Frömmigkeitsströmungen der Zeit, dazu für die Verbreitung der Hl. Schrift (S. 138–144), brachte ihn in Kontakt zu Johann Michael Sailer, auch wenn – so Winkler – »Wittmanns kirchlicher Weg geradliniger und konsequenter« als der Sailers gewesen sein dürfte (S. 121).

Eine der Stärken der Arbeit ist es, die jesuitisch-tridentinische Spiritualität Wittmanns herausgearbeitet zu haben, das »auffällig häufig vorkommende Gehorsamsmotiv« (S. 62; vgl. auch S. 92), seine »extrem asketische Sublimierung«, die er als »ein guter Schüler des hl. Ignatius« praktizierte (S. 63). In der Priesterbildung war Wittmann ein Gegner der staatlichen Einflussnahme und mithin der josephinischen Generalseminare (S. 150f.; 161; er propagierte das »tridentinische römische Seminar«, S. 158f.), kämpfte aber für die Finanzierung einer allgemeinen asketischen Seminarformation aller Kleriker vor der Weihe und mithin für einen »frömmere« Klerus. Seine Erziehungsziele sind dabei eindeutig antirationalistisch-jesuitisch inspiriert (Exerzitien, häufige Beichte und Kommunion, marianische Kongregationen, Betrachtung und Breviergebet, Erfahrung des einwohnenden Christus, Zölibat, Kontrolle und Glaubenseid). Erst jetzt, so der Verfasser, seien die Trienter Dekrete voll rezipiert worden (S. 222). – Wittmann setzte sich zeitlebens für die Armen ein (S. 184–192), insbesondere da er als Folge des Pauperismus moralisch-sittlichen Verfall fürchtete;

seine auch von hier her rührende Sorge um Bildung und Ausbildung vor allem der Mädchen inspirierte die Lehrerinnen um die 1985 selig gesprochene Maria Theresia von Jesu Gerhardinger zur Gründung der Armen Schulschwestern Unserer Lieben Frau (endgültig nach seinem Tod 1834).

Durch die enge Rückbindung an die Schriften Wittmanns selbst gelingt Winkler so ein sehr authentischer Einblick in dessen geistliche Welt. Sie hat Teil an dessen Größe und an dessen Engführungen. Verdienste hat sich der Verfasser durch die Herausstellung von Wittmanns Bedeutung als orientalistisch gebildeten Exegeten und von seiner tridentinisch-jesuitischen Prägung erworben.

Klaus Unterburger

ELKE PAHUD DE MORTANGES: Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Römische Inquisition und Indexkongregation, Bd. 4). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 500 S. Geb. € 60,–.

Die Arbeit konzentriert sich auf nur neun Jahre des »Falls« eines Philosophen, der sich bis heute neben der süffisanten Verballhornung seines Namens (immer noch schreibt bzw. liest man Froschhammer) die Verdrehung, ja Verunglimpfung seiner besten Intentionen gefallen lassen muss. Dabei geht es um seinen »Fall« im Räderwerk der römischen Indexkongregation, nicht um den Mann, »der in der Folge menschlich vereinsamte und in wissenschaftlicher Bedeutungslosigkeit versank« (S. 20), nicht um den Eigenwert seiner Doktrinen und Reflexionen aus heutiger Sicht, wie sie neuerdings wieder Beachtung (bes. von Raimund Lachner) erfahren haben. So wird sie unter der Hand mehr und mehr auch zu einem ungemein erhellenden »Beitrag zur Kleutgen-Forschung« (S. 373) und dadurch – unter sachlichem Aspekt – zu einer geradezu stupenden Detailstudie zur theologischen Motivik und institutionellen Motorik jener Zensurbehörde, die in den hier skizzierten Vorgängen der fürderen Allgemeingeltung eines »ordentlichen Lehramts« der römischen Kirche (gleichgesetzt mit der römischen Kurie) den Durchbruch verschaffte und sich gleichzeitig als dessen Königsinstrument etablierte (vgl. S. 226).

Methodisch stellt sich die Arbeit vor als »historische Annäherung in systematischer Absicht« (S. 27, 384 u.ö.), nicht undeutlich vom Zweifel beleckt, ob sie dergestalt die Anerkennung jeder Seite für sich bzw. beider zusammen dafür bekommen könne, »das letztlich untrennbare Verwobensein von Geschichte und Systematik« kenntlich gemacht, im besten Sinn des Wortes Theologiegeschichte geschrieben zu haben (S. 28). Solche Selbstzweifel widerlegt die Arbeit allerdings glänzend: als Kabinettstück in der Umsetzung ihrer eigenen methodischen Intention, das durch seine faktische Leistungskraft weit mehr überzeugt als so mancher geschichtsblinde Husarenritt voll systematisch-spekulativer Schwertstreiche. Von dieser Anlage her hat die Arbeit mit gutem Recht und glücklicherweise Aufnahme in die Publikationsreihe der Münsteraner Forschergruppe um Hubert Wolf gefunden, die sich in einem groß angelegten DFG-Projekt mit Energie und breiter Öffentlichkeitswirkung auf die Erforschung von Inquisition und Index konzentriert. Auch der Name von Peter Walter, unter dessen Geleit die Habilitationsschrift in Freiburg i. Br. 2001 abgeschlossen wurde, steht hier als der eines kongruenten Patrons.

Die historische Annäherung gelingt der Verfasserin durch eine neu eröffnete, wahrhaft goldene Pforte (generell wie speziell für die vorliegende Arbeit): »die Öffnung des Archives der römischen Indexkongregation für die wissenschaftliche Forschung im Januar 1998« (S. 24f.) in Verbindung mit spezieller Vermittlung durch Kardinal Walter Kasper (S.13), durch die sich das einschlägige Archivmaterial zum allerersten Mal heben ließ. Eine völlig neue Forschungssituation also, die sich die Verfasserin mit Bravour und Maßstäbe setzend zunutze machte! Von den in der Indexkongregation nachweisbaren fünf Verfahren gegen Frohschammer (ein sechstes konnte, weil Frohschammer nicht betreffend, ausgeschlossen werden) greift die Untersuchung in bewusster Auswahl die entscheidenden zwei aus den Jahren 1855–1857 und 1860–1862 auf – entscheidend im Konkreten für die Urteilsbildung der römischen Instanzen in Sachen Frohschammer, ungleich entscheidender und folgenschwerer noch für die Theoriebildung der Theologischen Prinzipienlehre und die Ausgestaltung ihrer realen Praxis im Vorfeld des I. Vatikanums. Drei weitere Indizierungen (1868, 1869 und 1873) durften als gegen den Beschuldigten vorweg entschiedene Nachhutgefechte ohne zusätzlichen Erkenntniswert außer Betracht bleiben.

Diesen beiden Verfahren gelten zwei unterschiedlich lange und von der ›Dramatik‹ her unterschiedlich dichte Kapitel der Arbeit: Kap. 1 (›Das Vorspiel‹) betrifft die Indizierung von Frohschammers Buch über den Generatianismus (versus Kreatianismus) von 1854. In ihm finden sich auch Aufgabe und Struktur der Indexkongregation sowie der ›ordentliche‹ Verfahrensgang eines Indizierungsverfahrens nach damaligem Stand beschrieben (S. 40–43) – unerlässliche Verstehenshilfen für die im Folgenden geschilderten Abläufe. Das ungleich längere und in der Sache zentrale Kap. 3 analysiert detailnah, detailreich und in ständiger Perichorese von handlungsgeschichtlichem Gang und (fundamental-)theologischer Reflexion die verschiedenen Etappen des Indizierungsverfahrens gegen die in Kap. 2 eigens, d.h. unabhängig vom Indizierungsverfahren selbst, inkl. der zeitgenössischen publizistischen Begleitmusik vorgestellten Schriften Frohschammers (›Einleitung in die Philosophie...‹, 1858; ›Ueber die Freiheit der Wissenschaft‹, 1861), zu denen im Lauf des Verfahrens noch Anderes zugeschlagen wurde. Dieses zweite Verfahren gegen Frohschammer endete mit der Indizierung der inkriminierten Schriften durch das päpstliche Breve ›Gravissimas inter‹ vom 11. Dezember 1862, dessen zeitgenössischer Wirkungs- und Interpretationsgeschichte materialreich und mit sicheren Analysen in Kap. 4 nachgegangen ist. Kap. 5 bietet trotz seiner Überschrift (›Das Nachspiel‹) keineswegs nur Abgesang, sondern fesselt nochmals mit einigen aus der Arbeit resultierenden neuen Blicken auf die Münchener Gelehrtenversammlung bzw. das sie (dis-)qualifizierende päpstliche Schreiben ›Tuas libenter‹ von 1863 sowie den Syllabus von 1864. Ein sehr dicht geschriebener, systematisch vertiefender ›Schluss‹ resümiert in 15 Punkten die skizzierte ›Krankheitsgeschichte‹ (S. 19 u.ö., chronologisch und sachlich gemeint) von Theologie und Kirche in der Moderne und bringt die in den Hauptteilen der Arbeit mit Tiefe und Breite austapezierten Analysen nochmals pointenreich in ein erudiertes systematisches Gesamtbild. Quellen- und Literaturverzeichnis schließen den Druck ab, wobei kein Zweifel sein sollte, dass sich hinter den wenigen Zeilen ungedruckter Quellen, vor allem der ausgewerteten vatikanischen Archive, wahre Aktenberge auftun.

Beiläufig sei bemerkt, dass sich die Verfasserin mit redundanter Zitierung daraus in den Originalsprachen im Apparat (vorwiegend Latein, Italienisch und Französisch) sowie der Wiedergabe des Zitierten im Haupttext in flüssigem, lesbarem und zugleich fachterminologisch präzisiertem Deutsch spezielles Verdienst erwirbt: leidet doch die Kultivierung der Theologiegeschichte nicht zuletzt an der verbreiteten prekären sprachlichen Kompetenz derer, die sie zumindest zur Kenntnis nehmen (können) sollten.

In der causa Frohschammer ging es – auch wenn das ›Objekt‹ zum Tragen dieses Gewichts weder wissenschaftlich noch persönlich prädestiniert gewesen sein dürfte – durchgängig um die Frage, ›welche Denk- und Meinungsfreiheit es in der katholischen Kirche geben dürfe und was in der katholischen Kirche als verbindliche Lehre zu gelten habe, dass es dem *katholischen Denker* (und nicht nur dem Theologen!) nicht mehr ins Belieben gestellt ist, eine andere Meinung zu haben und öffentlich zu vertreten‹ (S. 68). Insofern hatte schon das erste Verfahren gegen Frohschammer ›zentrale formalthematische und hermeneutische Bedeutung‹ (S. 370). Woher diese Tendenz? Mag manches an den Gründen und Wegen, warum und wie des Münchener Philosophieprofessors (außerhalb der Theologischen Fakultät, aber Priester) Generatianismus-Schrift überhaupt zur Überprüfung an die Index-Kongregation gelangte, nach wie vor im Dunkeln bleiben – dort traf sie mit Joseph Kleutgen SJ als zunächst einzigem Gutachter auf ihren Mann! ›Dem Jesuiten ging es [...] letztlich gar nicht um die Frage ›Kreatianismus versus Generatianismus‹, sondern um die Prinzipienfrage, was in der Kirche als verbindliche Lehre zu gelten habe‹ (S. 44). Weil Frohschammer die behandelte Sachfrage, da dogmatisch unentschieden, anders als der (Neu-)Scholastiker Kleutgen dem freien Diskurs vorbehalten sah, plädierte Kleutgen auf Indizierung. Allerdings drang er damit nicht sofort durch, sondern erst mit einem zweiten, weniger dilatorischen Gutachten, in dem er seine andernorts entwickelte Lehre vom ›doppelten Lehramt in der Kirche‹ massiv ins Spiel bringt, das seinerseits aber wieder auf erheblichen Widerspruch (von Angelo Trullet OFMCap) stieß und nur wegen ›Meta-Widerspruchs‹ dazu (von Bernard Smith OSB) die Meinungsbildung für sich entschied – doch nur denkbar knapp: mit 9 von 17 Stimmen im Konsult. D.h. im Konsult bestand kein wirklicher Konsens darüber, ob über eine Sachfrage (Frohschammer) oder eine Machtfrage (Kleutgen) zu entscheiden war.

Bereits dieses ›Vorspiel‹ gibt der Verfasserin Gelegenheit, das konkrete Agieren, Reagieren, Intrigieren, Ringen, Finassieren usw. der diversen Gruppen und Köpfe nachzuzeichnen, kurz: das

argumentative und institutionelle Kräftespiel innerhalb der Indexkongregation in seinem realen Verlauf, mit biografischen (teilweise prosopografischen) Hinweisen zu einer Vielzahl von Akteuren, mit Aufmerksamkeit für Chronologie, agendarische Handhabung, protokollarische Auffälligkeiten usw. Von den Quellen her unterstützt, gerät diese Darstellung in Kap. 3 noch anschaulicher oder, wenn man so will: noch beklemmender. Denn es wurde mit härtesten Bandagen gekämpft, die jeden dem (im Kalkül Kleutgens) verborgenen Verfahrens-Skript und seinem Ziel Widersprechenden selbst binnen Kürzestem und mit verstiegensten Argumenten in den Verdacht der Heterodoxie bringen konnte. Trotzdem gibt bereits am ersten Verfahren gegen Frohschammer zu denken, dass aus dem Indexkonsult selbst heraus der klare Vorwurf gegen Kleutgen erhoben worden war, »neue Maßstäbe einzuführen« (S. 69). Und: dass die Nicht-Reaktion Frohschammers, sein *négligement* der Maßregelung gegenüber, den römischen (Kleutgen'schen) »Siege« in München in einem gewissen Patt enden ließ.

Im zentralen dritten (und mit 149 Seiten umfangreichsten) Kapitel treten neben die bereits bekannten Namen neue und sedimentieren sich bereits bekannte Argumente zusammen mit neuen zu geradezu fundamentalistischer Geltung für die Theologische Erkenntnislehre insgesamt. Drei Verfahrensetappen zwischen Sommer 1860 und Frühjahr 1862 – von der Verfasserin minutiös, aber dankenswert übersichtlich nachgezeichnet – demonstrieren die Unerbittlichkeit des Ringens, auch wenn das ganze Verfahren zwischendurch gelegentlich zu versacken droht. Als die spiel-führenden Antipoden schälen sich in diesem Hauen und Stechen der Jesuit Joseph Kleutgen und der Resurrektionist Piotr Semenenko heraus. Dabei standen die Aktien Frohschammers seit April 1861 nicht einmal schlecht, denn zwei gründliche Gutachten Semenenkos boten Frohschammers Position bzw. Schriften insoweit Sukkurs, als er ihrer Indizierung eindeutig und entschieden widersprach. Im Unterschied zu Kleutgen war Semenenkos Aufmerksamkeit – (Neo-)Scholastiker auch er, aber von geistig weiterem Zuschnitt und vom Charakter her nicht intransigent – mehr auf den »Traditionalismus« der Löwener Professoren fixiert, vom dem er bei Frohschammer nicht die Spur finden konnte, während Kleutgen überall und bei Frohschammer speziell »Rationalismus« witterte bzw. nachzuweisen sich unterwand. Interessant auch, weil doch insgesamt noch nicht so schabloniert wie man vermuten möchte, die kürzeren oder längeren Gutachten einiger namentlich bekannter wie anonymen »Seitenreferenten«, die hier ungenannt bleiben müssen. Überhaupt hieß es, die Absicht der Verfasserin aufs Detail und sorgfältige Differenzierung konterkarieren, wollte man das Verfahren bzw. ihre Darstellung an dieser Stelle auf zwei, drei Sätze reduzieren.

Sachlich endete diese Runde zunächst mit einem Gutachten Kleutgens 1862, in dem er Frohschammers Position auf einige wenige (verkürzte) Propositionen brachte, dagegen alle Register seiner eigenen Argumentation zog (vor allem jegliche Unabhängigkeit der Philosophie von der kirchlichen »potestas« bestritt, S. 240ff.) und zuletzt den institutionellen Aspekt dezisiv ins Spiel brachte: die (nach Ende des ersten Verfahrens) von Frohschammer zur Schau getragene »*Impertinenz* gegenüber der römischen Indexkongregation«, die in Deutschland unbedingt Schule machen müsse, wenn man gegen solche »Frechheit« jetzt nicht entschieden einschritte (S. 248). Damit, d.h. mit einem Kleutgen'schen Syllabus (!) von 19 Thesen (S. 243–246; 2 Jahre vor dem Syllabus von 1864) war auch mit Semenenko abgerechnet (siehe die sorgfältige »Rekapitulation der Gutachten«, S. 265–277) – und die *causa* Frohschammer schließlich in einem vierten, letzten Schritt zur »Chefsache« geworden. Dies allerdings nicht auf direkte Veranlassung durch Kleutgen; vermutlich hatte sich der Münchener Erzbischof Gregor Scherr zu weiterer Veranlassung instrumentalisiert lassen (durch seinen Vorgänger, Kurienkardinal Reischach? S. 259–262). Am 11. Dezember 1862 erfolgte die Indizierung der inkriminierten Schriften Frohschammers »in forma specifica«: durch das päpstliche Breve »*Gravissimas inter*« (S. 277ff.), das seinerseits »*wirkungsgeschichtlich* betrachtet, lehrbildend gewirkt hat« (S. 289) – als »iatrogener« Beitrag gewissermaßen in der Krankheitsgeschichte zwischen Kirche und Theologie in der Moderne.

Denn: muss Kleutgen »als *die treibende Kraft* bei der Indizierung der Schriften Frohschammers gelten«, und war seine Strategie dabei die, »die katholische Lehre interpretativ auszudehnen und machtpolitisch einzuklagen« (S. 373f.), ist genau in den hier dokumentierten Verfahren gegen Frohschammer (vor allem an deren Ende: dem Urteilspruch und der Urteilsform nach) der »Umschlag« dieser Strategie in allgemeingültige kirchliche Doktrin zu konstatieren, der zuvor frei diskutierbare »wissenschaftstheoretische Fragen zu ekklesiologischen machte. Aus dieser *ekklesiologischen Tiefendimension* erklären sich auch Schärfe und Nachhaltigkeit« (S. 374) des Konflikts

um Jakob Frohschammer – aber bei weitem nicht nur um ihn, der bald vergessen war, sondern in reichlicher Breite (vorwiegend) in der gesamten Theologie danach. Mit ihrem geradezu klinisch-sezierenden und -präparatorischen Beitrag zur Anamnese und Diagnose dieser Krankheit hat die Verfasserin – in historisch-systematischer Zusammenschau – Erhebliches zu ihrer Therapie beigetragen.

Abraham Peter Kustermann

STEFAN RUPPERT: Kirchenrecht und Kulturkampf (Jus Ecclesiasticum, Bd. 70). Tübingen: Mohr Siebeck 2002. IX, 297 S. Geb. € 59,-.

Stefan Rupperts mit der Otto-Hahn-Medaille ausgezeichnete und bei Michael Stolleis am Frankfurter Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte entstandene Untersuchung stellt ausgehend von Emil (»Aemilius«) Ludwig Richter (1808–1864) die wissenschaftliche »Legitimation«, »Mitwirkung« und »Begleitung« des »Kulturkampfes« von dessen Schülern Otto Mejer (1818–1893), Emil Friedberg (1837–1910), Paul Hinschius (1835–1898) und Johann Friedrich von Schulte (1827–1914) dar.

Im sog. »Kulturkampf«, in dem die im 19. Jahrhundert »fortschreitende innere Entfremdung zwischen Kirche und Staat« (M. Heckel) eskalierte, prallten nicht nur in der politischen Praxis, sondern auch in der kirchenpolitischen Theorie unvereinbar die Superioritäts- und Vernunftansprüche aufeinander, die der Protestantismus und der Katholizismus, die der Staat und die die Kirche mit metaphysischen Legitimitätsgründen beanspruchten. Die Kontextualisierung dieses staats- und gesellschaftspolitischen Machtkampfes, Modernisierungskonfliktes und schlussendlichen Differenzierungsprozesses mit dem wissenschaftlichen Werk jener das deutsche Staatskirchenrecht und die Kanonistik bis heute prägenden historischen Schule Emil Richters ist das große Verdienst der Untersuchung, die man übrigens als rechtshistorischen Krimi nicht nur mit Gewinn, sondern mit außerordentlichem Genuss zur Kenntnis nimmt.

Der Autor stellt Personen und Positionen aus profunder Kenntnis der Quellen und ohne Scheu vor jenen kräftigen Strichen dar, die ein anschauliches Bild erst zu zeichnen vermögen. Mut und Methode der *écriture de l'histoire*, narrative und stilistische Gewandtheit, verdankt Ruppert selbstredend auch seinem Mentor Stolleis. Auf ihn, insbesondere die »Geschichte des öffentlichen Rechts« verweist Ruppert auch in seiner (sehr überschaubaren) methodologischen Einführung, wenn er ganz ohne Arg erklärt, er wolle Geschichte »erzählen« (S. 16). Jedoch nur, wer nicht akzeptiert, »wie unausweichlich und wie subjektiv die vielen direkten und indirekten Werturteile sind, mit deren Hilfe man versucht, sprachgebundene Vergangenheit zu rekonstruieren« (Stolleis), wird Rupperts übrigens bis ins menschlich-psychologische reichende Wertungsfreude kritisieren. Selbst wer indes von dieser Selbstverständlichkeit ausgeht, hätte allerdings gerne zu den »subjektiven Werturteilen« des Autors selbst mehr erfahren – etwa wenn er den Entwurf eines seiner Protagonisten als »vernünftig« bezeichnet: vernünftig warum? und aus welcher Perspektive? für wen?

Performativ ist dies bereits der Kern dessen, was nicht nur in historischer, sondern auch staatskirchenrechtlicher Perspektive die Arbeit so wertvoll und die behandelten Autoren so faszinierend erscheinen lässt: die Spannung zwischen den glanzvollen historischen und editorischen Leistungen sowie dem hohen wissenschaftlichen Objektivitätsanspruch der behandelten Forscher einerseits und der hier zugleich überdeutlich hervortretenden, uneingestanden Erkenntnisinteressen, Ideologien, politischen, allzumenschlichen persönlichen Interessen. Waren die Staatskirchenrechtler der Richter-Schule, wie Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler in seiner Auseinandersetzung mit Friedberg behauptete, »Tendenzwissenschaftler«, die sich den Anschein gaben »in den höchsten Regionen des reinen Forschens und Denkens« zu schweben, »während sie doch nur wie einseitige Parteimänner von mitgebrachten Vorurteilen, von Leidenschaften und Gehässigkeiten geleitet« wurden? Nach der Lektüre von »Kirchenrecht und Kulturkampf« mag man dies annehmen, ahnt aber auch, dass natürlich dasselbe auch der neuscholastisch verkleideten Gegenseite vorzuwerfen wäre.

Es ist für die behandelten Autoren – bei allem Respekt einzelner für einzelne Personen oder Aspekte in der katholischen Kirche – selbstverständliches »Werturteil«, dass »das Katholische« nicht nur unter dringendem Verdacht staatsfeindlicher Subversion und Agitation steht und der Staat die katholische Kirche (den unfehlbaren Papst, die Zentrumsparterie, die Bischöfe und Priester,

die Orden, Vereine, die Kirchenvermögen usw.) mit allen Mitteln in und unter seine Gewalt zu bringen hat. Der Staat hat damit und darüber hinaus das Katholische auch zur Moderne, zur Vernunft, zur Wissenschaftlichkeit, zum Deutschen (v.a. bei Mejer), kurz zum Protestantismus gemäß der organischen Dynamik der Historie zu befreien. Individuum und politisches Kollektiv müssen vor dem Rückfall in die Dunkelheit römisch-katholischer Unmündigkeit bewahrt werden, nötigenfalls auch mit staatlicher Gewalt. Es wäre reizvoll, diese faszinierenden wissenschafts- und machtdiskursiven Operationen und Äquivalenzen im Kampf um die politisch-weltanschaulich-religiöse Hegemonie mit dem Instrumentarium der Diskursanalyse Foucaults oder Laclaus zu betrachten.

Wilhelm Kahl, der für das Weimarer und damit auch das bundesrepublikanische Staatskirchenrecht so prägende Jurist und Politiker, hielt seine Rektoratsrede 1908 zur Frage der Trennung von Staat und Kirche. Wenn er, der in der heißen Zeit des Kulturkampfes studiert hatte, Jahrzehnte später mit dem glühenden Appell endete: »Fordern sie nie im Namen der Freiheit für sich die Unfreiheit für andere!«, wusste er, wovon er sprach. Unser heutiges Staatskirchenrecht, das auf Freiheit und Partnerschaft setzt, erinnert bis heute an die von Ruppert so eindrücklich geschilderten Auseinandersetzungen.

Christian Hermes

REINHOLD WEBER: Bürgerpartei und Bauernbund in Württemberg. Konservative Parteien in Kaiserreich und in Weimar (1895–1933) (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 141). Düsseldorf: Droste 2004. 606 S. Mit einer Beilage: Wahldaten und Wahlkarten (CD-ROM) Geb. € 84,80.

Württemberg war anders. Zwar gehörte es mit Baden zu den Wegbereitern des Konstitutionalismus im frühen 19. Jahrhundert, und freilich leistete das Königreich personell wie programmatisch einen bedeutenden Beitrag zur Parlamentarisierung Deutschlands im Kaiserreich. Allerdings weist die württembergische Parteien- und Politiklandschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Eigentümlichkeiten auf, die andernorts nicht anzutreffen waren und die das Land bis zum Ende des deutschen Parlamentarismus 1933 nachhaltig prägten.

Eine Besonderheit der württembergischen Parteienlandschaft im Kaiserreich war außer dem Dualismus von Links- und Nationalliberalen und neben der vergleichsweise späten Gründung des Zentrums 1894/95 die verzögerte Selbstorganisation des Konservatismus und seine organisatorische Zweiteilung. Der Konservatismus teilte sich in der Phase des entstehenden politischen Massenmarkts in eine urbane Richtung, welche die Deutsch-Konservative Partei verkörperte, und in einen ländlichen Ableger, den Bauernbund, der aber nicht die ländliche Vorfelddorganisation der Deutschkonservativen bildete, sondern eine autonome politische Partei war. Diese Zweiteilung dauert in der Weimarer Republik fort, als die rechtsliberal bis völkischnationale Bürgerpartei, seit November 1918 die württembergische Regionalvertretung der DNVP, eine Fraktionsgemeinschaft mit dem Württembergischen Bauern- und Weingärtnerbund einging.

Gemeinsam war den Formationen, dass sie das protestantische Lager repräsentierten und seit 1918 eine zunehmend aggressiv-nationalistische und antisemitisch-rassistische Propaganda betrieben sowie bei der im Kaiserreich und in der Republik heftig umstrittenen Schulfrage an der althergebrachten Bekenntnisschule festhielten.

In seinen ersten beiden Kapiteln untersucht Weber die Vergesellschaftungsformen und Organisationsbedingungen der konservativen Parteien sowie deren interne Ausdifferenzierung. Während sich die Deutsch-Konservative Partei bereits 1876 formierte, gehörte der 1895 als regionale Vertretung des 1893 gegründeten Bundes der Landwirte ins Leben gerufene Bauernbund zu den Parteien neuen Typs, die den bisherigen Platzhirschen im Königreich – neben der demokratisch-linkoliberalen Volkspartei vor allem der nationalliberalen Deutschen Partei – rasch den Rang ablief, denn der Aufsteiger sicherte sich eine breitere Mitgliederbasis als die liberalen Honoratiorenparteien. Dabei stabilisierte der erfolgreiche Aufbau einer zentralen und hierarchischen Organisation in Ortsvereinen und Delegiertenversammlungen die Anhänger ebenso wie er sie mobilisierte. Der Bauernbund professionalisierte seine politische Arbeit, indem er in Stuttgart ein Parteisekretariat gründete und dies hauptamtlich besetzte.

Im vierten Kapitel beleuchtet Weber die Kommunikation der Parteien mittels ihrer Presseorgane und die Partizipation der Mitglieder in Versammlungen ebenso wie die gesellschaftliche Verankerung in Vereinen und Verbänden. Begleitet wurde der Aufbau moderner Parteistrukturen von der parteipolitischen Durchdringung der Presselandschaft. Bis 1913 unterstützte die Deutsche Reichspost beide konservativen Parteien, danach traten die Schwäbische Tageszeitung des Bauernbunds sowie die Süddeutsche Zeitung der Deutschkonservativen bzw. der Bürgerpartei auf. Mittels dieser Multiplikatoren versuchten beide Formationen sowohl in ihren Hochburgen die kulturelle Deutungshoheit zu sichern, als auch in den Diasporagebieten, das homogene Meinungsklima aufzubrechen. Diesen Zielen dienten weitere Druckerzeugnisse wie politische Kalender, Flugblätter und Plakate. Mitgliederblätter wie der Schwäbische Landmann oder regionale Druckerzeugnisse wie der Fränkische Volksfreund hatten die Funktion, Heimatbezug zu vermitteln und lokales Engagement hervorzuheben.

Die Kapitel fünf und sechs befassen sich mit den konfessionellen, berufsständischen bzw. wirtschaftspolitischen und nationalen Interessenverbänden und Vereinen, mit deren Hilfe es gelang, den urbanen und ländlichen Konservatismus gesellschaftlich zu verankern. Bekenntnisvereine, Gewerkschaften, Volksschullehrer, Wirte und Weingärtner versuchten ebenso wie Krieger- oder Militärvereine die öffentliche Meinung und den politischen Prozess im Dorf und in der Stadt durch Lobbyarbeit zu beeinflussen.

Nach einer Analyse des politischen Personals anhand der Kandidatenkür betrachtet Weber die Selbstwahrnehmung und die Abgrenzung gegenüber dem politischen Gegner. Danach geht er auf die Wahlkämpfe als bedeutendste Form der Mitgliedermobilisierung und Interessenartikulation und der inhaltlichen Positionierung der Partei ein, bevor er sich mit der Frage der Kompromissfähigkeit der konservativen Parteien am Beispiel der Wahlabsprachen und -bündnisse zur mittelbaren Durchsetzung der eigenen Anliegen auseinandersetzt. Das letzte Kapitel über die konservative protestantische Wählerschaft in der Stadt und auf dem Land ist besonders aufschlussreich hinsichtlich des aufkommenden Nationalsozialismus, bei dem Bauernbund und Bürgerpartei eine ambivalente Rolle spielten.

Seit Falters Studien zu Hitlers Wählern geht die Parteienforschung davon aus, dass der typische NSDAP-Wähler männlich und evangelisch war und auf dem Land lebte – zugleich die klassische Klientel des Bauernbunds. Weber weist nun darauf hin, dass der Bauernbund und die NSDAP in der Agonie der Weimarer Republik als Konkurrenten auftraten. Dies führte anfänglich dazu, dass die evangelische Landbevölkerung in althergebrachter Ausrichtung am Bauernbund festhielt, der mit seinem agrarischen Vereins- und Verbandswesen milieuartig in der protestantischen Bauernschaft tief verwurzelt war. Damit wurde der Durchbruch der Hitlerpartei auf dem evangelischen Land Württembergs verzögert. Aber: Aufhalten konnte der Bauernbund als »regionaler Puffer« (S. 501ff.) die braune Bewegung nicht. Und im Gegensatz zu den Zentrumshochburgen im Land, wo sich die konfessionelle Prägung als Resistenzfaktor erwies und das katholische Milieu eine negative Wahlnorm gegen den Nationalsozialismus ausbildete, gelang es in protestantischen Regionen nicht, sich gleichermaßen gegen die braune Bewegung zu immunisieren.

Die entscheidende Frage hierbei ist, welche Bedeutung man dem Bauernbund beim verspäteten Aufstieg der braunen Bewegung beimisst. Betont man die lange Selbstbehauptung des Bauernbunds, so kommt diesem die qualitative Funktion eines Damms zu; betont man aber seinen umso rascheren und umso geräuschloseren Machtverfall seit der Erdrutschwahl zum Landtag im April 1932, dann wandelt sich die qualitative Funktion zu einem bloß temporalen Aspekt. Denn der Bauernbund, noch viel weniger die auf Hugenberg-Kurs einschwenkende Bürgerpartei, grenzte sich nicht entschieden von der Hitlerpartei ab. Vielmehr gab es organisatorische und inhaltliche Übereinstimmungen. Selbst eine klassische Mittelstandspartei, die von der Panik im alten Mittelstand aufgeschreckt wurde, selbst von jeher antisemitisch-rassistischen Ansichten verbreitend und die Vorstellung von der außerordentlichen Bedeutung des heimatverbundenen Bauerntums propagierend, die passgenau mit der Blut- und Boden-Ideologie der NS-Agrarideologen kompatibel war, gab es eine weiche Flanke des ländlich-evangelischen Milieus, das beim Übertritt vom Bauernbund zur NSDAP, vor allem in Gestalt der jüngeren Generation, quasi seinen Fürsprecher wechselte, ohne sich selbst aufzulösen. So organisierte man sich auch im Jungbauernbund nach dem Führerprinzip in Ortsgruppen und grüßte sich mit »Heil«, wodurch die Grünhemden nur farblich von den Braunhemden zu unterscheiden waren.

Durch gemeinsame Wahlkampfveranstaltungen und den Einsatz für ein Volksbegehren gegen den Young-Plan 1929 machte der Bund die Hitlerbewegung salonfähig und führte ihr die eigene Wählerschaft zu. Bei der Landtagswahl vom 24. April 1932 stieg die NSDAP zur stärksten Kraft auf. Spektakuläre Übertritte wie der des Bauernbündlers Albert Schüle aus Oberrot (Oberamt Gaildorf) während des Wahlkampfs stießen den Stimmungsumschwung mit an. Den Kotau vor der braunen Bewegung versinnbildlichte die Haltung der auf Hugenberg ausgerichteten Bürgerpartei, während der Bauernbund sich um Abgrenzung bemühte, indem er seine regionalen Wurzeln aktivierte sowie antiurbane, antisozialistische, agrarprotektionistische und christliche Reflexe gegen die Nationalsozialisten belebte. Dennoch erfuhr die NSDAP, die seit Beginn der 1930er Jahre verstärkt agrarische Themen wie die Frage der Schlachtsteuer in ihre Agitation aufnahm, auch auf dem Land starken Zuspruch; dies geschah im württembergischen Franken, einer traditionellen Hochburg des Bauernbunds, in den Oberämtern Gerabronn, Crailsheim, Hall und Öhringen, aber auch in den Bezirken Backnang, Calw, Kirchheim und Nagold. Angesichts des landesweiten NSDAP-Ergebnisses von 42 Prozent im März 1933, das lediglich von Bremen (32,7%) und Hamburg (38,9%) unterboten wurde, kann man mit Weber von einem »schwachen Wahlerfolg« (S. 14f.) in Württemberg sprechen; bei einem reichsweiten Resultat von 43,9 Prozent ist diese Einschätzung allerdings zu hinterfragen.

Zu diskutieren sind auch einige Einordnungen Webers: Württemberg als »liberales Musterlände« zu charakterisieren, ist neu; bislang wurde dieses Attribut Baden zugeschrieben. Das Wahlrecht wurde in der Weimarer Republik nicht auf 20 Jahre herabgesetzt (S. 45), sondern die Reichsverfassung sowie die Konstitution des freien Volksstaates Württemberg gestanden das Stimmrecht 1919 allen Frauen und Männern mit vollendetem 20. Lebensjahr zu (§22 bzw. §4,2). Den Konservatismus als »Stiefkind der Parteienforschung« zu bezeichnen, auch im regionalen Zugriff, ist ein legitimes Mittel, der eigenen Arbeit zu mehr Aufmerksamkeit zu verhelfen. Nur klammert dies einerseits die jüngeren Forschungen von Bilanz zu den württembergischen Deutschkonservativen oder von Gawatz zur Parteienlandschaft im Königreich aus, die aber, soweit ist Weber zuzustimmen, keinen epochenübergreifenden Ansatz vorweisen können. Andererseits verkennt diese Einordnung, dass das konservative und völkisch-nationale Parteienspektrum seit den Pionierstudien von Hans-Jürgen Puhle oder Rudolf Heberle intensiv beleuchtet wird – nicht zuletzt im Hinblick auf den Aufstieg des Nationalsozialismus.

Dabei hat Webers Studie diesen marktschreierischen Auftritt gar nicht nötig. Denn die mit einem diachronen Ansatz operierende Arbeit schüttet den Graben von Parteien- und Wahlgeschichte zu und liefert durch die Verknüpfung von Politik- und Sozialgeschichte wertvolle Erkenntnisse. Im synchronen Vergleich kann Weber zudem veranschaulichen, dass konservativ (im Reich, in Ostelbien oder Bayern) nicht gleich konservativ (in Württemberg) ist. Auch der Konservatismus kennt Spielarten, die Weber ausmalte; die württembergischen Konservativen waren erheblich fortschrittlicher als ihre preußischen Gesinnungsgenossen, wie ihr Einverständnis mit der Verfassungsreform 1906 zeigt.

Überdies vermag Weber darzulegen, dass Weimar nicht an Versailles, seiner Verfassung oder der Weltwirtschaftskrise zugrunde gegangen ist, sondern letztlich an der mangelnden republikanischen Gesinnung seiner Staatsbürger. Weber zeichnet sowohl Modus als auch Tempo und Ausmaß des Übergangs vom Konservatismus zum Extremismus nach. Er erörtert den signifikanten Übergang von »bemerkenswerter Stabilität zu fundamentalem Wandel« (S. 502) angesichts der aufkommenden NSDAP, den zuerst die Bürgerpartei, dann der Bauernbund an den Tag legte.

Kurz gesagt lautet Webers These: das Milieu wechselt seinen Wirt. Damit erweitert Webers Befund im regionalen Zugriff die Faltersche Ansicht von der Affinität agrarisch-protestantischer Regionen zum Nationalsozialismus um eine zeitliche Differenzierung. Weber zeigt auf, welchen Preis es erfordert, wenn ein gesellschaftliches Lager nicht in das demokratische Normengefüge und den republikanischen Wertekanon eingebunden ist. Schließlich verweist die Studie auf die Wurzeln der Neuorganisation des Bürgertums nach 1945 in einer überkonfessionellen und antisozialistischen Sammlungsbewegung. Das alles ist mehr als lesenswert.

Denn Weber argumentiert klug und abwägend; seine Studie ist ebenso theoretisch fundiert wie quellennah geschrieben und dabei gut lesbar; sie schält die Eigenheiten der württembergischen Konservativen deutlich heraus durch den reichsweiten Vergleich oder im Kontrast zu Baden. Das ist geschichtliche Landeskunde, wie man sie sich wünscht. Peter Exner

Aus Feldpostbriefen junger Christen 1939–1945. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Jugend im Felde, hg. v. KARL-THEODOR SCHLEICHER u. HEINRICH WALLE (Historische Mitteilungen, Beiheft 60). Stuttgart: Franz Steiner 2005. 413 S., s/w Abb. Geb. € 32, –.

Heinz Hürten beklagte 1992, dass die Forschung nur »ungenügend« über die Haltung der Laien unterrichtet sei, die ab 1939 in den Krieg ziehen mussten. Seither ist eine Reihe von Aufsätzen erschienen, die sich mit dieser Frage befassen haben. Sie beziehen sich auf Feldpostbriefe, die verstreut in Archiven lagern oder aus Privatbesitz stammen. Karl-Theodor Schleicher und Heinrich Walle legen mit diesem Band nun erstmals eine größere Sammlung von Feldpostbriefen aus diesem Teil der nationalsozialistischen Gesellschaft vor, die von der Dokumentationsstelle für Kirchliche Jugendarbeit/BDKJ im Jugendhaus Hardehausen (DstHdh) und von Karl-Theodor Schleicher gesammelt wurden. Leider hat dieses sehr verdienstvolle Unterfangen zwei entscheidende Schwachpunkte: Der erste betrifft die Quellen und ihre Aufbereitung. Sie werden dargeboten wie in Kempowskis »Echolot«-Bänden, also chronologisch und nicht nach Verfassern geordnet. Leider fehlt ein Register über das man die Briefe der einzelnen Schreiber zusammensuchen könnte.

Der zweite Schwachpunkt betrifft die fachliche Qualität der Einführung von Heinrich Walle. Zum einen sind Walle einige sachliche Fehler unterlaufen, beispielsweise ist der Vergleich des katholischen »Ghettos« mit einem jüdischen Ghetto völlig deplaziert (S. 31). Der Rezensent fragt sich, warum das nicht den Reihenerausgebern Jürgen Elvert oder Michael Salewski aufgefallen ist? Auch bezieht Walle sich mehrfach auf das »Tagebuch des Soldaten Johannes«, das Ludwig Wolker herausgegeben – und wie man inzwischen weiß – kräftig manipuliert hat. Einen Hinweis auf den entsprechenden Aufsatz von Wilhelm Damberg (ThQ 182, 2002, 321–341) fehlt, wäre für die kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Katholizismus und nationalsozialistischer Krieg aber wichtig gewesen.

Zum anderen ist die Einführung Walles durchgängig apologetisch. Er ist bemüht, die jungen Katholiken als Idealisten darzustellen, die von Hitler und den Nationalsozialisten »hemmungslos missbraucht« worden seien (S. 20). Dabei erliegt er der Gefahr, die Wehrmacht zu verharmlosen. Es sei nicht alles und vor allem seien nicht alle so schlimm gewesen, wie es die Forschung behauptet. Das Heer als »Faktor der arbeitsteiligen Täterschaft« zu betrachten, wie Manfred Messerschmidt formulierte, sei eine »Betrachtung von außen«. Angesichts der 18,2 Millionen Männer, die bei der Wehrmacht ihren Dienst taten, sei es kaum möglich, verallgemeinernde »Aussagen über die moralische Einstellung ›der‹ deutschen Soldaten« zu machen. »Es würde in makabrer Weise eine nachträgliche Bestätigung der NS-Propaganda bedeuten, wollte man pauschal all diese Männer als Vorkämpfer des Nationalsozialismus abstempeln.« (S. 25)

Wer tut das? Tatsache ist doch: die jungen Katholiken waren dabei. Und warum sie dabei waren, zeigen die Quellen in aller Deutlichkeit: Sie waren unpolitisch, romantisch und von religiös-moralischen Vorstellungen geleitet, die auf die menschenverachtende Kriegsführung der Nationalsozialisten keine Antwort hatte – außer: Gehorsam Gott und der Obrigkeit gegenüber. Ein Beispiel aus dem vorliegenden Band, geschrieben Anfang Januar 1944: »Heute sind wir vereidigt worden. Es war eine schöne, ernste Stunde«. Bei der Ehrung der Gefallenen »dachte ich so an meinen Bruder Robert und die anderen Freunde, die gefallen sind. Sie sind für diesen Eid gefallen und jetzt bin ich an ihre Stelle getreten. Es ist doch eine große Verpflichtung, die sie uns hinterlassen haben, und es ist wohl unsere Aufgabe, jetzt das zu vollenden, was sie begonnen haben.« (S. 304) Die Herausgeber weisen in ihrem Kommentar zu diesem Brief darauf hin, dass der Verfasser 15 Monate in Untersuchungshaft gesessen habe, wegen »illegaler Betätigung in der verbotenen katholischen Jugend« (ebd.). Auf den inneren Widerspruch zwischen der Haltung zum Eid und der Verfolgung durch die Nationalsozialisten gehen sie nicht ein.

Auch das Soldatenbild der Jugendbewegung wird nicht kritisch hinterfragt, weder vor dem Hintergrund des Ersten Weltkrieges, noch vor dem des Zweiten Weltkrieges. »Unstreitbar sollte mit dem ›miles Jesu Christi‹ auch ein bewusster Gegensatz zum ›Soldaten Adolf Hitlers‹ ausgedrückt werden, für katholische Jugendliche wurde der Dienst als Soldaten im Kriegsfall damals als durchaus selbstverständlich angesehen.« (S. 49) Darauf hinzuweisen ist richtig und wichtig. Und auch der auf die zahlreichen Quellen gestützte Nachweis, dass sich »diese katholischen Wehrmachtsoldaten zunächst einmal dem totalen Zugriff durch die nationalsozialistischen Machthaber und ihre übermächtige Propaganda zu entziehen versucht« haben, ist wichtig. Doch fehlt die Aus-

einandersetzung mit der Kehrseite der Medaille, die zumindest einigen der jungen Soldaten im Laufe des Krieges bewusst geworden ist, wie bei Wilhelm Damberg nachzulesen ist. Er zitiert aus einem Briefwechsel, in dem sich die Schreiber eingestehen, dass sie völlig orientierungslos sind und mit ihren Idealen nicht mehr weiterkommen (Damberg, S. 337). Eine den editorischen Standards entsprechende Zusammenstellung von Feldpostbriefen junger Katholiken, besser noch: junger Christen, bleibt also weiterhin ein Desiderat.

Christoph Holzapfel

Kirche in Trümmern? Krieg und Zusammenbruch 1945 in der Berichterstattung von Pfarrern des Bistums Würzburg, hg. v. VERENA VON WICZLINSKI. Würzburg: Echter 2005. X, 325 S., s/w Abb. Geb. € 19,80.

Über die Alltagsgeschichte des kirchlichen Lebens während und besonders gegen Ende des Zweiten Weltkrieges ist bislang wenig bekannt. Erst allmählich sickert dieser Bereich der Geschichte in das Bewusstsein der (Kirchen-)Historiker. Die kulturgeschichtliche Wende der Geschichtsschreibung und die Rückkehr der Religion in die Geschichte haben ebenso dazu beigetragen wie der Einzug geschichtswissenschaftlicher Methoden in die Kirchengeschichte. Die Edition von Berichten über das Kriegsende im Bistum Würzburg von *Verena von Wiczlinski* trägt das ihre dazu bei, das Interesse an dieser Alltagsgeschichte zu fördern. Es geht dabei nicht um l'art pour l'art, sondern darum zu untersuchen, wie Menschen aus einem religiösen Weltbild heraus oder zumindest mit Hilfe der Religion (in diesem Fall: des Christentums katholischer Prägung) mit dem Krieg fertig geworden sind. Welchen Reim haben sie sich auf die Kriegereignisse gemacht? Wie hat ihr Glaube dazu beigetragen, den Krieg zu ertragen? Und ebenso wichtig ist die Frage, ob ihr Glaube den Nationalsozialisten in die Hand gespielt hat, anders gefragt: Hatte der Glaube kriegsfördernde oder kriegshemmende Wirkungen?

Die Berichte geben eine Antwort auf diese Frage – aus Sicht der Pfarrer. Sie zeigen, wie die Geistlichen den Krieg und vor allem sein Ende wahrgenommen haben. Der Befund ist vielschichtig: An einigen Berichten ist verhaltene Erleichterung über das Ende der Nationalsozialisten abzulesen, in anderen ist ausdrücklich von »Befreiung« und »Erlösung« die Rede (vgl. S. 9).

Dass Wiczlinski eine repräsentative Auswahl der Berichte gelungen ist, zeigt der Vergleich mit der genannten Freisinger Edition und dem entsprechenden Bestand im Archiv des Erzbistums Freiburg (EAF B 2–35/147–152; im Diözesanarchiv Rottenburg gibt es keinen vergleichbaren Bestand). Von Brückensprengungen, Frauenprotesten oder Auseinandersetzungen, die sich am Hisen der weißen Fahne entzündeten, ist in vielen Berichten ebenso die Rede wie von den religiösen Verhaltensweisen: Messfeiern bis zur letzten Minute, Rosenkranzgebet in den Kellern der Pfarrhäuser, Gelübde an Heilige, meistens an die Muttergottes oder den Patron der Pfarrgemeinde, die ein Dorf oder eine Kleinstadt beschützen sollten. Schließlich verbindet die Hoffnung auf eine Rechristianisierung der Gesellschaft die Geistlichen der Diözese Würzburg mit vielen anderen Katholiken in dieser Zeit.

Im Unterschied zu der vergleichbaren Edition aus dem Erzbistum München und Freising hat Wiczlinski nicht alle Berichte ediert, sondern eine Auswahl getroffen. Aus 141 Berichten hat sie 36 »nach ihrem Informationsgehalt und ihrer narrativen Qualität« ausgewählt (S. 8). »Neben aufschlussreichen Darstellungen des Kriegsendes wurden insbesondere Berichte aufgenommen, die Stellungnahmen der Pfarrer zum Regime, eine Einordnung und Verarbeitung des Geschehenen aufweisen« (ebd.).

Dem Quellenteil hat Wiczlinski drei Aufsätze vorangestellt, die die Quellen und ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund erschließen sollen. Die Herausgeberin bietet einen ersten Überblick über die Quellen mit mentalitätsgeschichtlichem Anspruch. Der Beitrag von *Herbert Schott* gibt einen klassisch militärgeschichtlichen Überblick über Operationsgeschichte, deutsche Kriegsverbrechen und den Aufbau der Besatzungsverwaltung in Mainfranken, *Wolfgang Weiß* schließlich stellt die Geschichte des Bistums Würzburg dar. Gerade dieser Beitrag zeigt überdeutlich, wie wichtig die Edition der Berichte über das Kriegsende ist. Weiß hat eine klassische Institutionen- und Bischofsgeschichte geschrieben, behandelt werden: Bischof Matthias Ehrenfried, die »bischöfliche Behörde«, Priesterseminar und Theologenkonvikt. Jeder Blick von unten fehlt; die Frage nach den Bewältigungsformen und Erfahrungen der »Basis« wird gar nicht erst gestellt.

Die religiösen Deutungen, die sich zahlreich in den Berichten finden, streift Wiczlinski in ihrem Beitrag nur oberflächlich, obwohl sie eingangs ausdrücklich danach fragt (S. 6). Ein Beispiel für die religiöse Interpretation der Kämpfe um die Dörfer und Städte verbannt sie in eine Fußnote: Zwei junge Frauen werden von deutschen Soldaten verletzt, als sie die weiße Fahne hissen. Wenige Tage später stirbt eine der beiden Frauen und der Pfarrer kommentiert: »Sie starb wie eine Heilige, in freiwilliger Hingabe ihres jungen Lebens für ihre Familie, für unser Dorf, für die Soldaten, für Deutschland und die Kirche« (S. 12, Anm. 30). Wiczlinski schreibt dazu: »Der Tod der beiden wird gleichsam als Opferung für die Rettung des Dorfes gewertet, ihr Schicksal innerhalb des religiösen Bezugsrahmens gedeutet.« (ebd.) Ein anderer Bezugsrahmen stand dem Pfarrer doch gar nicht zur Verfügung! Dass Randbemerkungen wie diese dazu geeignet wären, den religiösen Kosmos – den Bezugsrahmen, wie Wiczlinski das nennt – zu rekonstruieren, scheint ihr nicht bewusst zu sein. Dabei ist dieser Kosmos der Schlüssel zum Weltverständnis der Katholiken, also der Schlüssel zu der Frage, auf welche Weise Katholiken ihrer Lebenswelt Sinn gaben und mit dem Krieg fertig wurden – oder auch nicht.

Diese Bemerkungen sind keine grundsätzlichen Einwände gegen diese Edition, sie weisen vielmehr auf die Defizite in der Geschichtswissenschaft in Sachen Religion hin. Wiczlinski hat eine für die Alltagsgeschichte des kirchlichen Lebens wichtige Edition herausgegeben, die der Auswertung harzt – vielleicht erweitert um die Freisinger und Freiburger Bestände? *Christoph Holzapfel*

NORBERT TRIPPEN: Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. 1: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 94). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2. durchgesehene Auflage 2003. 667 S. 32 s/w Abb. Geb. € 36, 90.

Der renommierte Kölner Kirchenhistoriker und Domkapitular Norbert Trippen legt mit diesem Band den ersten Teil seiner Frings-Biographie vor, zu der er noch von Joseph Kardinal Höffner angeregt wurde. Sie ist das Ergebnis jahrelanger intensiven Forschens, wobei der Autor insbesondere Quellen des Historischen Archivs der Erzdiözese Köln herangezogen hat: den Nachlass des Kardinals Frings, dessen Akten als Kölner Erzbischof und als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz. Auch wertet der Verfasser die einschlägigen Akten aus staatlichen Archiven aus. In diesem ersten Band wird das Wirken des Erzbischof Frings für das Erzbistum Köln und die Kirche in Deutschland bis 1960 dargestellt.

Josef Heinrich Frings wurde am 6. Februar 1887 als zweites von acht Kindern des Webereibesitzers Heinrich Frings und seiner Ehefrau Maria Frings, geborene Sels, in Neuss geboren. Sein Großvater, Michael Frings, war 1848 Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung. Das großbürgerliche Elternhaus ermöglichte ihm eine humanistische Schulbildung sowie die Aufgeschlossenheit für Kunst und insbesondere für die Musik. Josef Frings erlernte als Kind das Geigenspiel und sollte dies bis ins Alter ausüben. Als Erzbischof besuchte er regelmäßig die Konzerte des Gürzenich-Orchesters und die des Kölner Bach-Vereins.

Sein Theologiestudium absolvierte er in Innsbruck, Freiburg i.Br. und in Bonn. Am 10. August 1910 wurde er in Köln zum Priester geweiht. Nach einer dreijährigen Tätigkeit als Kaplan in Köln-Zollstock ging er 1913 an das Kolleg der Anima nach Rom. Innerhalb von zwei Jahren gelang es ihm, seine Dissertation zum Thema »Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien. Ein Beitrag zur Theologie des Neuen Testaments« fertig zu stellen. Am 11. Mai 1916 wurde er an der Universität Freiburg i.Br. promoviert.

Frings wirkte 25 Jahre in der Gemeindegeseelsorge, davon alleine 13 Jahre als Pfarrer in Köln-Braunsfeld, bevor er 1937 Regens des Kölner Priesterseminars und 1942 Erzbischof von Köln wurde. Als Kardinal Schulte 1941 überraschend starb, wurden eine ganze Reihe von Kandidaten für den Kölner Erzbischofsstuhl gehandelt. Unter anderem der Berliner Bischof Konrad von Preysing sowie die Bonner Theologieprofessoren Fritz Tillmann (Moraltheologie), der theologisch als gemäßigt liberal galt, Wilhelm Neuss (Kirchengeschichte), welcher sich bereits 1934 offen gegen den Nationalsozialismus ausgesprochen hatte, und Hans Barion (Kirchenrecht), ein Anhänger Carl Schmitts und Sympathisant des Nationalsozialismus. Nach Trippen ist es aus den Quellen nicht zu ersehen, wer schließlich den Kölner Regens Josef Frings ins Spiel gebracht hatte. Die Ein-

schätzung der staatlichen Behörden, Frings sei nicht volkstümlich, erwies sich bald als vollkommen falsch. Frings wurde am 21. Juni 1942 im Kölner Dom zum Bischof geweiht. Trotz der großen Anteilnahme seitens der Bevölkerung berichtete die gleichgeschaltete Presse nicht darüber.

Im August 1945 wurde Frings Nachfolger von Kardinal Bertram als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz. In dieser Funktion engagierte er sich mit Erfolg für die Vertriebenenenseelsorge. So übernahm er das Protektorat der »Katholischen Flüchtlingsarbeit« für ganz Deutschland. Er setzte sich dafür ein, dass Kriegsgefangene nach der Genfer Konvention behandelt wurden und forderte deren baldige Freilassung. Bei den Alliierten wurde er vorstellig, damit Todesurteile in lebenslange Haftstrafen umgewandelt wurden, wobei er nicht immer Erfolg hatte. Die Einrichtung der katholischen Hilfswerke »Miserior« und »Adveniat« setzte er 1959 bzw. 1961 auf der Fuldaer Bischofskonferenz durch.

In den Mittelpunkt seiner Arbeit stellte er die soziale Frage. Frings forderte eine berufsständische Ordnung, in der Arbeitgeber und Arbeitnehmer als gleichberechtigte Berufsstände in einer Kammer zusammenarbeiten sollten. Bereits als Kaplan in Köln-Zollstock hatte er einen Arbeiterverein gegründet, den er selbst leitete. Seit 1946 traf sich beim Kölner Kardinal regelmäßig einmal im Monat ein Kreis aus Theologen, Sozialpolitikern, Unternehmern und Arbeitnehmern zu einem Gedankenaustausch. Frings war der Überzeugung, dass in Zukunft der Einkommensstrom, den die Wirtschaft erzeugte, in viel höherem Maße als zuvor der großen Zahl von Arbeitern zufließen müsste. In diesem Kontext ist auch die Gründung des »Katholisch-Sozialen-Instituts der Erzdiözese Köln« in Bad Honnef im Jahre 1947 zu sehen. Frings begrüßte ausdrücklich die Einrichtung eines Lehrstuhls für christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn. Das Studium der päpstlichen Sozialenzykliken hielt er für jeden Studenten der katholischen Theologie für unentbehrlich.

Weit über die Erzdiözese Köln hinaus wurde Frings' Silvesterpredigt von 1946 in Köln-Riehl bekannt, in der er ausführte: »Wir leben in Zeiten, da in der Not auch der einzelne das wird nehmen dürfen, was er zur Erhaltung seines Lebens und seiner Gesundheit notwendig hat, wenn er es auf andere Weise, durch seine Arbeit oder durch Bitten, nicht erlangen kann.« Trippen weist zu recht darauf hin, dass diese Feststellung häufig aus dem Kontext herausgenommen wird, denn Frings führte nämlich weiter aus: »Aber ich glaube, dass in vielen Fällen weit darüber hinausgegangen worden ist. Und da gibt es nur einen Weg: unverzüglich unrechtes Gut zurückgeben, sonst gibt es keine Verzeihung bei Gott.« Unter »fringsen« verstand man in Köln beispielsweise das Ausrauben der Auslandszüge mit deutscher Kohle durch Familien ohne ausreichenden Hausbrand und sah dies als berechtigte Notwehr an. Von alliierter Seite wurde Frings' Äußerung so interpretiert, als würde das Volk dazu aufgerufen, das Recht nun selbst in die Hände zu nehmen.

Für den Wiederaufbau der zerstörten Kölner Kirchen – insgesamt 137 – setzte Frings zahlreiche renommierte Architekten ein, wie z.B. Dominikus Böhm und Rudolf Schwarz. Bereits im Februar 1946 wurde der Kölner Erzbischof u.a. mit dem »Löwen von Münster«, Clemens August Graf von Galen, und dem Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing in den Kardinalsstand erhoben.

Ein herausragendes Ereignis während der Amtszeit Frings' als Kölner Erzbischof war die 700-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Doms am 15. August 1948. Etwa 200.000 Gläubige nahmen an den Feierlichkeiten teil. Der Kölner Katholikentag von 1958, zu dessen Abschlusskundgebung 400.000 Gläubige gekommen waren, war die größte Veranstaltung dieser Art seit Kriegsende.

Trippen räumt auch mit manchem Klischee auf. So ist in Köln die Meinung weit verbreitet, der Kölner Oberbürgermeister bzw. Bundeskanzler Konrad Adenauer und Frings hätten in den Nachkriegsjahren bestens zusammengearbeitet und viele Entscheidungen unter sich ausgemacht, um sie dann direkt umzusetzen. Der Autor erbringt jedoch den Nachweis, dass es hierzu nur wenige schriftliche Quellen gibt, aus denen jedoch hervorgeht, dass sie keine Kumpanei betrieben haben. Man könne höchstens von gegenseitiger Hochachtung sprechen.

Frings verstand es vorzüglich, Aufgaben zu delegieren, wobei ihm für kirchliche Angelegenheiten insbesondere seine Generalvikare Emmerich David bzw. Joseph Teusch und für Verhandlungen mit staatlichen Organen Domkapitular Wilhelm Böhler zur Seite standen. In zähen Verhandlungen um die nordrhein-westfälische Landesverfassung gelang es Frings, den konfessionellen Religionsunterricht für nahezu alle Schulformen durchzusetzen.

In die Amtszeit des Erzbischof Frings bis 1960 fallen aus kirchenhistorischer Sicht viele wichtige Ereignisse, so z.B. die Feier des Heiligen Jahrs (1950), die Durchführung einer Diözesansynode (1954), die Gründung des Bistums Essen (1958) sowie die Fertigstellung des neuen Priesterseminars in Köln (1958).

Wie Frings' Konzilsberater Professor Joseph Ratzinger 1976 berichtete, befürwortete der Kölner Kardinal auf dem Zweiten Vatikanum nicht die Einrichtung eines Generalsekretariats für die einzelnen Bischofskonferenzen. Frings befürchtete, dass es hierdurch zu einem Kompetenzgerangel kommen könnte. Das Konzil entschied jedoch anders. Als am 2. Dezember 1965 Frings sein Amt als Vorsitzender an Julius Kardinal Döpfner abgab, wurde Dr. Karl Forster, zuvor Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, der erste Sekretär der Fuldaer Bischofskonferenz.

Dem Leser wird deutlich, dass der Autor, selbst gebürtiger Düsseldorfer, Zugang zur rheinischen Mentalität hat, ohne seinem Protagonisten unkritisch gegenüber zu stehen. Trippens erster Teil seiner Frings-Biographie ist eine scharfsinnige Analyse, die mit Fotoabbildungen gut dokumentiert ist. Seine Darstellung, in der er bisweilen sehr wichtige Quellen selber sprechen lässt, ist trotz des hohen wissenschaftlichen Niveaus allgemeinverständlich geschrieben und somit durchaus für eine breitere Leserschaft zu empfehlen.

Hermann-Josef Scheidgen

6. Orden, Klöster und Stifte

BERNHARD SCHÜTZ: Klöster. Kulturerbe Europas. München: Hirmer 2004. 491 S., zahlr. farb. Abb. Geb. € 132,-.

Nach seinen Büchern über die »Kirchliche Barockarchitektur in Bayern und Oberschwaben« (2000) und »Große Kathedralen des Mittelalters« (2002) legt der Münchener Kunsthistoriker Bernhard Schütz zusammen mit den Fotografen Henri Gaud, Joseph Martin, Florian Monheim, Antonio Quattrone und Marco Schneiders einen weiteren Band vor, der kunsthistorischen Sachverstand und künstlerisches (sc. fotografisches) Können vereint und dazu einlädt, unseren Kontinent auf der Suche nach herausragenden Zeugnissen klösterlicher Baukunst zu durchstreifen. Dass die Klöster Kulturträger und Kulturpioniere waren, davon werden wir eindrucksvoll ins Bild gesetzt. Im Bewusstsein, dass das gezeichnete Bild »sehr lückenhaft« (S. 12) bleiben muss, bietet Schütz gleich wohl eine weit gespannte Darstellung der klösterlichen Baukunst, wobei er sich auf das Abendland beschränkt und das Mittelalter den Schwerpunkt bildet. Vor die Dokumentation ausgewählter Klosterbauten stellt der Autor eine kurze Einführung in die Geschichte des abendländischen Mönchtums, deren Stärke die baugeschichtlichen Passagen sind (S. 13–55). Was das Mönchtum will, ist letztlich nicht Thema. So wird die Weltflucht der Anachoreten in ihrer ganzen Buntheit geschildert, ihre Motive bleiben aber im Dunkeln. Auch die Ursachen für den Übergang zum Koinobitentum werden nicht genannt. Diese Konzentration auf das Faktische setzt sich fort, wenn die Bußwerke der irischen Mönche aufgezählt, aber nicht verständlich gemacht werden. Die Forschungslage zur Augustinusregel (nur ein Text vom Kirchenlehrer selbst) wird nicht rezipiert. Kilian »erhielt« nicht das Bistum Würzburg, das es zu seiner Zeit noch gar nicht gab, Bonifatius war seit 732 Erzbischof, aber nicht »von« Mainz, das erst 780 Metropoliansitz wurde. Die Feststellung, »neben den Mönchen gab es auch andere Kleriker« (S. 47) spiegelt zwar die faktische Entwicklung vieler Jahrhunderte, verwischt aber den nichtklerikalen Ursprung des Mönchtums. Den komplizierten Gegebenheiten der franziskanischen Ordensgeschichte wird der Text nicht gerecht, der Orden »spaltete« sich nicht in einen männlichen, weiblichen und laikalen Zweig, und die Observanten lassen sich auch nicht als Fortsetzung der Spiritualen verstehen (S. 50f.). Dass das 19. Jahrhundert »einige weibliche Gemeinschaften« hervorgebracht hat, ist, gelinde gesagt, untertrieben. Die Beurteilung des modernen Mönchtums als »marginale und zudem vom Aussterben bedrohte Randerscheinung, in der uralte Lebensformen, die spätestens seit der Aufklärung fremd geworden sind, weiter gepflegt werden« (S. 55), verkennet die spirituelle Kraft vieler monastischer Gemeinschaften und ihre Bedeutung für Kirche und Gesellschaft der Gegenwart und verstärkt den Eindruck, dass nicht versucht wird, dem Phänomen »Mönchtum« wirklich auf die Spur zu kommen. Die Mängel der Einleitung werden durch die Einzeldarstellungen ausgewählter Klosterbauten wett gemacht, die der eigentliche Sinn des Buches sind. Der Weg führt dabei von der Iberischen Halbinsel über Frankreich und England nach Mitteleuropa, um in Italien an sein Ende zu

kommen. Namen wie der von Alcobaca, Vézelay, Westminster, Maulbronn, Melk und der Certosa di Pavia sprechen für sich, lassen aber das Spektrum der 136 behandelten Klöster nur erahnen. Glossar, Bibliografie und Klostergrundrisse schließen den Band ab, der durch ein Register erschlossen wird.

Uwe Scharfenecker

Klöster im Landkreis Sigmaringen in Geschichte und Gegenwart, hg. v. EDWIN ERNST WEBER (Heimatkundliche Schriftenreihe des Landkreises Sigmaringen, Bd. 9). Lindenberg: Josef Fink 2005. 624 S., s/w u. farb. Abb. Geb. € 25,-.

Die Säkularisation vor 200 Jahren war auch für den Landkreis Sigmaringen ein Anlass, sich mit »seinen« Klöstern und Stiften zu beschäftigen. Damals wurden immerhin 17 mehr oder weniger bedeutende Konvente im Kreisgebiet aufgehoben. Es gab aber seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch einige Neugründungen in diesem Raum, so dass ein Blick in die Geschichte und in die Gegenwart einen spannungsreichen Vergleich ergibt.

Mehrere Frauenkonvente entwickelten sich aus Beginengemeinschaften, die sich als Terziarinnen den Dritten Orden der Bettelorden anschlossen. Daneben wurden nur wenige Stifte oder Klöster der »klassischen« Orden gegründet. Zwölf Frauenkonvente beeinflussten das geistliche und kulturelle Leben in diesem ländlichen und von kleinen Städten geprägten Raum. Ständisch setzten sich allein die Konvente von Wald und Inzigkofen ab, die zeitweise einen großen Anteil adeliger Frauen hatten und über reichen Besitz verfügten. Bei den fünf Männerkonventen kam höchstens dem Stift Beuron im Alten Reich eine größere Bedeutung zu. Das Klostersterben begann schon 1782, als im Rahmen der josephinischen Reformen die Franziskaner-Terziarinnen in Gorheim, Laiz, Moosheim und Saulgau aufgehoben wurden. Nach 1803 wurden das Benediktinerinnenpriorat Marienberg, das Subpriorat des Benediktinerklosters St. Blasien in Mengen, die Stifte der Augustinerchorfrauen in Inzigkofen und der Augustinerchorherren in Beuron, die Klöster der Zisterzienserinnen in Wald, der Dominikanerinnen in Ennetach, Habstal, Pfullendorf und Siefßen, der Franziskaner in Hedingen und Saulgau, der Franziskanerinnen in Pfullendorf und das Kapuzinerkloster in Mengen säkularisiert. Der Anstoß für eine Welle von klösterlichen Neugründungen ging seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von den Hohenzollerischen Landen aus. Die Verfassung des Königreichs Preußen erlaubte die Gründung von Männer- wie Frauenklöstern, wogegen in Württemberg und Baden Männerklöster bis 1918 verboten waren.

Der von *Edwin Ernst Weber*, Leiter des Fachbereichs Kultur und Archiv des Landkreises Sigmaringen, herausgegebene Band zeigt in hervorragender Weise die Entwicklung der geistlichen Einrichtungen und deren Einfluss auf ihr Umfeld. In seiner Einführung »Die Klosterlandschaft im nordwestlichen Oberschwaben. Ein Überblick über neun Jahrhunderte« (S. 13–45) gibt er einen ausgewogenen Überblick. Seine Gliederung, – Entstehung, materielle Ausstattung und Herrschaft, Zusammensetzung und Verfassung der Klöster, Klosterleben und Frömmigkeit, Bautätigkeit, Säkularisation und Untergang der klösterlichen Welt, Wiedererwachen des klösterlichen Lebens und klösterliches Leben in der säkularen Gegenwart – liegt auch den folgenden alphabetisch angeordneten Beiträgen zu Grunde.

P. Augustinus Gröger OSB behandelt das Kloster Beuron (S. 46–92). Sowohl die Geschichte der Augustinerchorherren wie der Benediktinermönche wird bis in die Gegenwart in ihren vielfältigen Facetten prägnant beschrieben. Das aus einer Sammlung frommer Frauen erwachsene Dominikanerinnenpriorat in Ennetach (S. 93–119) hat *Anton Stehle* bearbeitet. Das Kloster Habstal (S. 120–65) stellen *Doris Muth* und *Sr. Kornelia Kreidler OSB* vor, gegliedert in die Zeit der Dominikanerinnen und ab 1892 der Benediktinerinnen. *Edwin E. Weber* befasst sich mit dem »Kloster« Inzigkofen, einem Augustinerchorfrauenstift (S. 166–212), wobei er auch auf nicht realisierte Pläne der Fürsten von Hohenzollern eingeht, die Stiftsgebäude zu einer Schlossanlage umzubauen. Die Geschichte des Klosters Laiz (S. 213–237) analysiert *Andreas Zekorn*. Dort lebten Franziskanerinnen nach der Regel des Dritten Ordens in einer Klausel neben der Pfarrkirche. *Herbert Burkarth* behandelt das Kloster Marienberg (S. 238–260). Ein nach der Augustinusregel lebender Frauenkonvent wechselte vor 1327 zur Benediktinerregel über. Ausführlich wird die Geschichte der 1847 eingerichteten Heil- und Erziehungsanstalt dargestellt. Das Wilhelmitenkloster Mengen, ab 1725 Priorat des Benediktinerklosters St. Blasien, stellt *Christof Rieber* vor (S. 261–280). Das Kapuziner-

kloster Meßkirch (S. 281–306) hat *Armin Heim* bearbeitet, das Kloster Moosheim (S. 307–335) *Hermann Brendle*. Bei letzterem handelt es sich um eine Klausel, deren Frauen nach der Regel des Dritten Franziskanischen Ordens lebten. Das Dominikanerinnenkloster Pfullendorf (S. 336–362), gegründet als unregulierte religiöse Frauengemeinschaft, die erst gegen 1435 die Dritte Regel annahm, stellt *Franz Kanzler* vor. *Tobias Teyke* beschreibt das Franziskanerinnenkloster in Pfullendorf (S. 363–395). Das bis 1810 bestehende Franziskanerkloster in Saulgau und das dort von 1922 bis 1985 bestehende Franziskanerkloster (S. 396–416) hat *Ewald Gruber* bearbeitet, der auch die Beschreibung des Franziskanerinnenklosters Saulgau (S. 417–430) verantwortet. *Sr. M. Radegundis Wespel OSF* und *Sr. M. Franziska Heller OSF* widmen sich dem Kloster Sießen (S. 431–462) und arbeiten die Geschichte der bis zur Säkularisation wirkenden Dominikanerinnen und des seit 1860 bestehenden Mutterhauses der Franziskanerinnen heraus, die sich vor allem in der Erziehungs- und Bildungsarbeit und in der Lehrerbildung engagieren. *Andreas Zekorn* befasst sich mit den nach der Dritten Regel im Kloster Gorheim (Sigmaringen) (S. 463–499) lebenden Franziskanerinnen, den von 1852 bis 1872 hier wirkenden Jesuiten und den von 1890 bis 2000 hier lebenden Franziskanern, die ein Ordensstudium einrichteten. *Karl Werner Steim* hat das Kloster Heddingen (Sigmaringen) (S. 500–549) bearbeitet, wobei er über die Geschichte des 1597 aufgehobenen Dominikanerinnenklosters und der 1624 angesiedelten Franziskaner hinaus das Gymnasium Heddingen und die Umwandlung der Klosterkirche in ein fürstliches Mausoleum behandelt. Abschließend stellt *Sr. Michaele Csordàs OSB* das Kloster Wald (S. 550–592) vor. Neben der Darstellung des Wirkens der Zisterzienserinnen bis zum Jahr 1806 steht die von Benediktinerinnen von der hl. Lioba 1946 gegründete »Heimschule Kloster Wald«. Ein ausführliches Orts- und Personenregister schließt den Band ab.

Die einzelnen Beiträge stellen die jeweilige Einrichtung ausgewogen dar und sind mit ausdrucksvollen Bildern und mit Quellenangaben und weiterführender Literatur versehen. Bedauerlich ist, dass selbst in einem derartigen Werk die kirchenrechtliche Terminologie für Klöster und Stifte sträflich vernachlässigt wird. Damit geht das Wissen um die unverwechselbare Spiritualität der verschiedenen Orden und deren Organisationsformen verloren. Dennoch ist dem Buch eine weite Verbreitung zu wünschen, das überregionale Bedeutung hat. Da Klöster, Stifte und Klausen in einem abgegrenzten Raum dargestellt werden, ist hervorragendes Material für Vergleichsstudien vorgelegt worden. Jeder Beitrag für sich ist aber auch für einen breiten Leserkreis geeignet.

Wilfried Schöntag

Frühformen von Stiftskirchen in Europa. Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter Mertens zum 65. Geburtstag, hg. v. SÖNKE LORENZ u. THOMAS ZOTZ (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 54). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2005. 424 S. Geb. € 65,80.

Der Sammelband dokumentiert eine Tagung, die im Sommer 2002 gemeinsam vom Südtiroler Kulturinstitut, dem Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften an der Universität Tübingen und der Abteilung Landesgeschichte der Universität Freiburg auf Schloss Goldrain/Südtirol veranstaltet wurde. Es werden unterschiedliche Aspekte und Regionen betrachtet, wobei – dies sei vorweg gesagt – alle Beiträge sehr lesenswert und konzise auf das Thema ausgerichtet sind.

Den Anfang macht *Josef Semmler* mit dem Aufsatz »Monachus – clericus – canonicus. Zur Ausdifferenzierung geistlicher Institutionen im Frankenreich bis ca. 900« (S. 1–18), in dem er Entwicklung und Wandel geistlicher Gemeinschaften von den Frühformen zönotischer Klöster im 5. Jahrhundert bis zu den Kanonikergemeinschaften an Bischofskirchen in der Karolingerzeit nachzeichnet.

An zahlreichen Beispielen erläutert *Dieter Geuenich* das Aufkommen und Funktionieren »Religiöse[r] Gemeinschaften an Heiligengräbern« (S. 19–30); hierbei macht er deutlich, dass die Stellung der einzelnen Klöster vor allem davon abhängig war, »was die Gemeinschaft aus dem Besitz eines Heiligengrabes oder erworbener Reliquien zu machen verstand« (S. 30).

In dem mit über 60 Seiten längsten Beitrag des Bandes nimmt sich *Franz Felten* der »Frauenklöster im Frankenreich. Entwicklungen und Probleme von den Anfängen bis zum frühen

9. Jahrhundert« an (S. 31–95). Nach einer ausführlichen Besprechung von Literatur- und Quellenlage, welche präzise Aussagen in vielen Fällen schlichtweg nicht zulassen, wird hier u.a. die Frage diskutiert, warum »Frauenklöster [...] in fränkischer Zeit ein Phänomen der Gebiete nördlich der Loire« (S. 48) waren. Neben dem folgenreichen Wirken Columbans als »Initiator[en] des monastischen Lebens von Männern und Frauen« (S. 56) betont Felten dabei, dass die Gründe für eine Klostergründung bzw. einen -eintritt komplexer waren, als mitunter in der Forschung angenommen. Deutlich lehnt er Erklärungsansätze, die die betroffenen Frauen ausschließlich zu Objekten männlicher Strategien machen – wie den »Versorgungsgedanken« – ab und betont das »eigene Wollen« der Frauen (S. 62).

Herbert Zielinski weitet die Betrachtungen auf den italienischen Raum aus: »Kloster und ›Stift‹ im langobardischen und fränkischen Italien« (S. 97–161). Schon die Anführungszeichen im Titel dieses Aufsatzes, der als einziger des Bandes mit einem eigenen Literaturverzeichnis versehen ist (S. 134–161), machen deutlich, dass der Autor eine zu ausschließlich gedachte Unterscheidung von Mönchtum und Kanonikertum für hinderlich hält, »weil so die funktionalen Gemeinsamkeiten beider Institute unbeachtet bleiben« (S. 134). Zielinski führt das breite Feld kirchlicher Institutionen in Italien vor – von städtischen Kanonien über Xenodochien bis zu Pieven, die in das Umfeld des frühen Kanonikertums gehören. Hierbei spricht er sich gegen den für italienische Verhältnisse zu institutionengeschichtlichen Ansatz der deutschen Forschung aus.

Thomas Schilp betont in »Die Wirkung der Aachener ›Institutio sanctimonialium‹ des Jahres 816« (S. 163–184), dass im Umgang mit normativen Quellen – gerade bezüglich der Lebenswirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften – Vorsicht geboten ist. Auch in diesem Beitrag zeigt sich, dass eine scharfe Trennung von Kloster und Stift von spätmittelalterlichen Vorstellungen geprägt und für das Frühmittelalter eher unbrauchbar ist.

Mit den sogenannten Pfalzstiften (»Klerikergemeinschaften und Königsdienst. Zu den Pfalzstiften der Karolinger, Ottonen und Salier«, S. 185–205) wendet sich *Thomas Zotz* denjenigen religiösen Einrichtungen zu, die gemeinsam mit der Pfalz »die weltliche und kirchliche Seite einer Medaille, des königlichen bzw. kaiserlichen Herrschaftszentrums,« (S. 205) ausmachen. Hierbei geht Zotz von einem weitgefassten Begriff aus und bezieht auch die Kanonissenstifte der Ottonen (Quedlinburg) in seine Überlegungen ein.

In seinem Aufsatz »Aemulatio und Herrschaftssicherung durch sakrale Repräsentation. Zur Symbiose von Burg und Stift bis zur Salierzeit« (S. 207–230) fasst *Oliver Auge* die bislang eher spärlichen Forschungen zum Thema Burgstift zusammen, einen Stifts-Typus, der sich mitunter nur sehr bedingt von Pfalzstiften unterscheiden lässt. Meist in direkter Nachfolge der Burgkapelle entstanden, dienten die Burgstifte der sakralen und herrschaftlichen Außerstellung.

Michèle Gailard wendet sich den »Moines, chanoines et religieux en Lorraine au IX^e siècle« (S. 231–249) zu und kommt dabei zu dem Schluss, dass die Unterscheidung zwischen Stift und Kloster für Männergemeinschaften bedeutender war als für die von Frauen, bei denen Klausur, regelmäßige Messen und die *vita communis* entscheidend waren. All dies wurde von beiden Lebensformen gewährleistet.

Um die »Communautés de clercs et communautés de chanoines dans les diocèses d'Arras, Cambrai, Tournai et Théroüanne (VII^e–XI^e siècles)« geht es im Aufsatz von *Charles Mériaux* (S. 251–267), der zu dem Schluss kommt, »que l'unité du monde canonial a reposé sur sa capacité à s'intégrer dans des milieux sociaux très différents et à composer avec leur membres« (S. 267). Dem Beitrag ist eine Liste der behandelten Gemeinschaften mit Kurzcharakteristik und Literaturangaben beigegeben (S. 268–286).

Sönke Lorenz widmet sich in seiner »flüchtigen Skizze« (S. 311) den »Frühformen von Stiften in Schwaben« (S. 287–313); er zeigt an etlichen Einzelbeispielen auf, dass eine Unterscheidung zwischen Kloster und Stift vor 1000 problematisch ist.

Im Beitrag von *Reinhold Kaiser* zum »Bistum Chur und seine[n] Frauenklöster[n] und Klerikergemeinschaften« (S. 315–337) wird deutlich, wie schwierig gesicherte Informationen zu den Früh- und Gründungsphasen mancher Einrichtungen zu gewinnen sind. Kaiser zeigt an einigen Beispielen auf, dass nur die Kombination von schriftlichen und archäologischen Quellen zu neuen Erkenntnissen führen kann.

Auch *Helmut Maurer* nimmt eine Diözese in den Blick: »Ländliche Klerikergemeinschaft und Stift in der karolingischen Zeit. Vergleichende Beobachtungen an Beispielen aus der Diözese Kon-

stanz« (S. 339–356). Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dabei der Gemeinschaft von Schienen im Hegau und weist überzeugend nach, dass diese bereits in karolingischer Zeit eine Klerikergemeinschaft gewesen ist.

Auch die Untersuchung *Alfons Zettlers* zu »Klösterliche Kirchen, Cellae und Stiften auf der Insel Reichenau« (S. 357–376) ist von einer für die Frühphasen der Gemeinschaften schwierigen Quellenlage gekennzeichnet. Selbst wenn die Existenz einiger dieser Gemeinschaften erschlossen werden kann, sind nur für Niederzell auf Grund der Kenntnis der entsprechenden Gebäude Aussagen zum Leben der Religiösen möglich.

»Lea oder Rachel? Stift oder Kloster am Bischofssitz?«, dieser Frage geht *Helmut Flachenecker* (S. 377–392) vor allem am Beispiel der Bischofsstädte Würzburg, Bamberg und Eichstätt nach, wobei er für letztere die außergewöhnliche Vorliebe für monastische Gemeinschaften feststellen kann, wohingegen anderenorts den kanonikal einrichtungen der Vorzug gegeben wurde: »Erneut zwingt der Einzelfall zur Differenzierung.« (S. 392)

Den letzten Beitrag des Bandes widmet *Hannes Obermair* Leben und Werk eines der »Ahnenväter und Lichtgestalten der modernen Stiftskirchenforschung« (S. 393), dessen Arbeit über das Brixner Domkapitel methodisch grundlegend gewesen ist: »Willfähige Wissenschaft – Wissenschaft als Beruf. Leo Santifaller zwischen Bozen, Breslau und Wien.« (S. 393–406).

Der Band, der sehr facettenreich und anschaulich über sein Thema berichtet, wird durch etliche Abbildungen und Karten bereichert und von einem Orts- und Personenregister (S. 407–424) beschlossen.

Martin Claus

Reform – Reformation – Säkularisation. Frauenstifte in Krisenzeiten, hg. v. THOMAS SCHILP (Essener Forschungen zum Frauenstift, Bd. 3). Essen: Klartext 2004. 264 S., s/w Abb. Kart. € 22,90.

Das Frauenstift ist in den letzten Jahren – vor allem in seiner Ausprägung als Kanonissenstift – erstmals überhaupt zu einem wichtigen Gegenstand der historischen Forschung geworden, nachdem letztmals im Jahre 1907 der Kirchenrechtler und Reichsarchivar Karl Heinrich Schäfer sich systematisch und grundlegend mit dieser Institution beschäftigt hatte, die für die Geschichte der *Germania Sacra* mindestens so bedeutsam war, wie die der Klöster, vor allem für alle Schichten des Adels, für deren weibliche Familienmitglieder der Status einer Stiftdame zu allen Zeiten von erheblicher Bedeutung war. So sind im Rahmen des »*Germania Sacra*«-Projekts des Göttinger Max-Planck-Instituts für Geschichte in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Frauenstiften bearbeitet worden, weitere sind in Vorbereitung. Wichtige Fragestellungen sind dabei etwa der Status der Stifte als semireligiöse Einrichtungen oder die Frage nach der Funktion der Stifte für den Adel.

Eines der wichtigsten hochadeligen Kanonissenstifte im Alten Reich ist das Fürststift Essen, das derzeit im Rahmen der *Germania Sacra* von Thomas Schilp bearbeitet wird. Zum anderen hat sich der Autor aber auch über Essen hinaus mit der grundsätzlichen Problematik von Frauenstiften beschäftigt. So hat er eine grundlegende Arbeit über den Status von Frauenkommunitäten im frühen Mittelalter verfasst, durch die manche Frage endgültig geklärt wurde, die bisher nur hier und da angesprochen worden war. Gerade über das Stift Essen sind aber in den letzten Jahren weitere Untersuchungen erschienen, die unsere Erkenntnisse über Frauenstifte erheblich erweitert haben (vor allem Ute Küppers-Braun). Schilp selbst hat auch weitere Forschungen zum Thema angeregt. Insbesondere ist hier der Essener Arbeitskreis zur Erforschung der Frauenstifte zu nennen, der bisher drei Tagungen zum Thema veranstaltet hat und mit der nachfolgend zu besprechenden Publikation nunmehr den dritten Tagungsband vorlegt.

Er widmet sich »Frauenstiften in Krisenzeiten«, von denen er vier namhaft macht. Zunächst die Einflüsse der Kanonikerreform, die im 12. Jahrhundert viele Kanonissenstifte erfasste und die Ulrich Andermann am Beispiel sächsischer Frauenstifte behandelt, dann die Einflüsse der herrschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen des 13. Jahrhunderts auf die Stifte, die am Beispiel Essens untersucht werden, wobei auch interdisziplinäre Ansätze (Baugeschichte) berücksichtigt werden (*Thomas Schilp, Jan Gerchow, Klaus Lange, Detlef Hopp*), drittens die Rolle der Reformation bei der Formierung von Frauenstiften (*Susanne Knackmuß, Christoph Fasbender*), schließlich die Säkularisation und die Reaktion der Frauenstifte darauf, wobei wieder der »Fall Essen« im

Mittelpunkt steht (*Edeltraud Klueting, Claudia Kleimann-Balke, Reimund Haas*). Besonders der Beitrag von Klueting »Zur Säkularisation von Frauenstiften in Westfalen und Rheinland« ist von grundsätzlicher Bedeutung. Die Autorin schildert darin zurecht die Spannungen zwischen den verfassungsrechtlich autonomen Kanonissenstiften des Alten Reichs einerseits und ihren Zukunftsperspektiven als Versorgungs- und Erziehungsinstitute des Adels andererseits, die zudem von staatskirchlicher Omnipotenz bestimmt waren. Die Frage ist freilich, ob nicht noch andere Gesichtspunkte bei der Säkularisation eines Kanonissenstifts maßgeblich waren. Es kam zweifellos auch darauf an, wie sehr der geistliche Charakter eines Stifts noch empfunden wurde, und es kam auf politische und verfassungsrechtliche Kriterien an, ob ein Stift erhalten blieb oder nicht; Beispiele in anderen Gegenden Deutschlands legen dies nahe.

So bringt der vorliegende Band die Diskussion um den Charakter von Kanonissenstiften und ihre Funktion für den Adel deutlich voran, wenn auch noch manche Fragen offen bleiben.

Bernhard Theil

GREGOR EGLOFF: Herr in Münster. Die Herrschaft des Kollegiatstifts St. Michael in Beromünster in der luzernischen Landvogtei Michelsamt am Ende des Mittelalters und in der frühen Neuzeit (1420–1700) (Luzerner Historische Veröffentlichungen, Bd. 38). Basel: Schwabe & Co. 2003. 475 S., s/w Abb. Geb. € 40,50.

Nicht nur in Baden-Württemberg interessiert man sich für Stiftskirchen und ihre Geschichte: Die anzuzeigende Fallstudie zur Herrschafts-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Kollegiatstifts St. Michael in Beromünster entstand als Dissertation bei Roger Sablonier in Zürich. Dem Autor, Archivar am Staatsarchiv Luzern, geht es darum zu ergründen, wie sich das Stift im Spannungsfeld zwischen ländlichen Untertanen und städtischer Obrigkeit während der ersten drei Jahrhunderte seiner Zugehörigkeit zu dem sich festigenden Luzerner Stadtstaat behaupten konnte, wie weit sich seine Handlungsspielräume ausdehnen ließen und wo sie zurückgenommen werden mussten, wie man im Stift auf die luzernische Staatsbildung reagierte und wie die Untertanen im Michelsamt die Herrschaft des Stifts wahrnahmen. Der Schwerpunkt der umfangreichen Studie, der es nicht zuletzt darum geht, deutlich zu machen, dass es sich bei der Stiftsherrschaft um kein bloßes Zwangs- und Ausbeutungssystem handelte, liegt im 16. und 17. Jahrhundert; ihr methodischer Zugriff gestaltet sich sowohl mikro- als auch makrohistorisch, struktur- und mentalitätsgeschichtlich. Gegliedert ist die Arbeit in sechs große Kapitel. Zunächst wird das »Innenleben« des Stifts beleuchtet, die Stiftsherren, ihr familiärer Hintergrund und die Aufnahmemodalitäten. Sodann folgen Ausführungen über verschiedene Aspekte der Herrschaft und ihrer Repräsentation, über den Titel des Propsts als »Herr zu Münster«, seinen Amtsantritt und die Huldigung der Untertanen. Fragen der stiftsherrlichen Disziplin und geistlichen Jurisdiktion sowie die Untertanenkonflikte von 1653 und 1660 sind unter der Überschrift »Leben in der Welt« zusammengefasst. Die zweite Hälfte der Untersuchung ist dem Stift als Wirtschaftsbetrieb gewidmet, den verschiedenen Arten grundherrlicher Einkünfte und ihrer Verwendung für Pfründen etc., der stiftischen Verwaltung und ihrem Personal sowie dem Lehnwesen und der Rechtspflege. Das unmittelbar aus den Quellen erarbeitete und vor einem breiten Literaturhorizont entfaltete Werk ist mit Abbildungen, Karten und Grafiken reich ausgestattet. Es gibt nicht nur erschöpfend Auskunft über die Verhältnisse des Stifts Beromünster in der frühen Neuzeit, sondern eröffnet darüber hinaus wertvolle Vergleichsmöglichkeiten hinsichtlich der bislang erst in Ansätzen erforschten nachmittelalterlichen Grundherrschaft und namentlich der allgemeinen Geschichte von Kollegiatstiften. Umso mehr ist dem Autor zu danken, dass er seinem Buch ein Namenregister mit integriertem Sachregister beigegeben hat.

Kurt Andermann

Urkundenbuch des Klosters Sankt Blasien im Schwarzwald. Von den Anfängen bis zum Jahr 1299, bearb. von JOHANN WILHELM BRAUN (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A, Bd. 23). Stuttgart: W. Kohlhammer 2003. 2 Bde., CD-ROM. 837 u. 385 S. Geb. € 79,-.

Selten beheben Neuerscheinungen so passgenau Desiderata der Forschung wie das hier anzuzehrende Werk. Die fehlende wissenschaftliche Aufarbeitung der urkundlichen Überlieferung des Klosters St. Blasien wurde schon seit der Gründung der Badischen Historischen Kommission im ausgehenden 19. Jahrhundert als Defizit benannt. Seit dieser Zeit gab es vielfältige projektierte Versuche, diesem Mangel abzuwehren, die jedoch aus ebenso vielfältigen Gründen nie zum Abschluss gelangten. Johann Wilhelm Braun, der das nun erschienene Editionswerk im Auftrag der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg besorgte, übernahm also mit seinem Projekt auch die Hypotheken der gescheiterten Vorläufer.

Die erschwerten Bedingungen St. Blasians liegen gegenüber den anderen südwestdeutschen Klöstern, deren Überlieferungsbestände mehr oder weniger geschlossen in Karlsruhe oder Stuttgart landeten, in der weiten Streuung der Überlieferungsträger, da die Mönche am Beginn des 19. Jahrhunderts große Teile der klösterlichen Archivalien und Bücher zunächst in die Steiermark und von dort schlussendlich nach St. Paul im Lavanttal (Kärnten) überführten, wo sich der Konvent neu konstituierte. Andere Teile gelangten nach Einsiedeln und in weitere schweizerische Archive; nur ein geringer Teil der einstigen Bestände St. Blasians wird heute in den staatlichen Archiven Baden-Württembergs verwahrt.

Diesem Umstand dürfte es mit zuzuschreiben sein, dass die Aufarbeitung der sanblasianischen Überlieferung (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts) nun erst am Beginn des 21. Jahrhunderts zu einem Abschluss fand – wiewohl überhaupt zu fragen ist, wie realistisch die Bearbeitung derartiger Großprojekte, die den »Großteil eines Forscherlebens« beanspruchen können (Bd. 2, S. 11), in der Zeit einer kurzatmigen und anwendungsorientierten Wissenschaftslandschaft heute noch ist. So ist die im Geleitwort formulierte Hoffnung, dass die noch wesentlich umfangreichere Überlieferung der Zeit nach 1300 zukünftig wenigstens in Regestenform erfasst werden möge (Bd. 1, S. VI), nur folgerichtig.

Die Editionen wurden nach Maßgabe des MGH-Standards auf Grundlage der Methoden zur Überlieferungs- und Textkritik durchgeführt (Bd. 2, S. 6). Diese Standards werden aus Gründen eines sich wandelnden Textverständnisses bisweilen kontrovers diskutiert (z.B. für internetbasierte Editionsprojekte), so dass der Bearbeiter sich in der Pflicht sah, seine Entscheidung für dieses Vorgehen zu rechtfertigen. Auch wenn man nicht allen dargebrachten Argumenten ungeteilt zustimmen mag, so erweist sich seine Begründung im vorgegebenen Fall als tragfähig und schlüssig. Der angeschlagene polarisierend-hämische Unterton gegenüber alternativen Konzeptionen erscheint im Interesse einer wissenschaftlichen Diskussion hingegen wenig dienlich.

Der Editionsumfang wurde gemäß dem »traditionellen Pertinenzprinzip« (Bd. 2, S. 4) abgesteckt, für das neben der Abtei auch die Filialklöster Berau, Bürgeln, Gutnau, Ochsenhausen, Sitzkirch und Wislikofen einbezogen wurden. In diesem Rahmen wurden jedoch einige folgenreiche Grundsatzentscheidungen getroffen, die daher hier vorzustellen sind.

Zunächst berührt dies die Textsortendefinition, denn ausgehend von der Beobachtung, dass die im engeren Sinne urkundliche Überlieferung besonders für die Frühphase des Klosters ungenügend dürftig ist und ein entsprechendes Selektionskriterium daher zwangsläufig »zu einem äußerst unbefriedigenden fragmentarischen Bild« (Bd. 2, S. 5) geführt hätte, entschied sich Braun für einen erweiterten Textbegriff, der im Prinzip das gesamte überlieferte Schriftgut umfasst – also auch historiographische, hagiographische und necrologische Quellen. Hier erweist sich für die Frühzeit vor allem der sogenannte »Liber constructionis«, dessen abschließende Redaktion Braun nach der Mitte des 15. Jahrhunderts ansetzt, als Füllhorn – die Forderung nach einer kritischen Neuedition dieser Sammlung ist im Übrigen nachdrücklich zu unterstreichen! Aber auch die Einbeziehung des »Chronicon Bürglense« liefert Nachrichten, die im Informations- und Quellenwert der urkundlichen Überlieferung im engeren Sinne zu Recht gleichgestellt werden. Dass dieser erweiterte Selektionsrahmen nur für das erste Viertel des Urkundenbuches, nämlich etwa bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts, mit Anspruch auf Vollständigkeit angewandt wurde, ist betrüblich, aber aus prag-

matischen Gründen der quantitativ sprunghaft ansteigenden Quellendichte durchaus nachvollziehbar.

Aus ähnlichen Abwägungen heraus dürfte die Entscheidung gefallen sein, für die zweite Hälfte bisweilen in Fällen geringerer Relevanz und vorhandener Editionen nur Regesten (z.B. Nr. 574, 715) bzw. Regesten mit Textauszug (z. B. Nr. 564, 655, 688, 693f.) aufzunehmen, wohingegen für die Frühzeit des Behandlungszeitraums sogar sämtliche in den MGH edierten Königsurkunden mit komplettem Text aufgenommen wurden.

Eine weitere Auffälligkeit der Konzeption liegt darin, dass die für ein Urkundenbuch übliche quellenbezogene Struktur teilweise mit einer ereignisorientierten Erfassung gekreuzt wurde. So hängen beispielsweise von dem Text einer Urkunde des Konstanzer Bischofs Otto von 1168 (Nr. 215), die dem Kloster St. Blasien den Besitz der Kirche von Schönau bestätigt und dabei diverse vorausgegangene Rechtsvorgänge aufführt, weitere drei Einträge zu 1113, 1122 und 1156 ab (Nr. 97, 111, 202), ohne dass für diese eine eigene urkundliche Überlieferung vorläge. Von einem puristischen Standpunkt gesehen, könnte man diese Vermischung des Urkundenbuches mit dem Typus eines ereignisorientierten Regestenwerkes möglicherweise beklagen – für den konkreten Benutzer ist sie hingegen ausgesprochen hilfreich und damit innovativ. Dies gilt in besonderem Maße für derartig weit auseinander liegende Ereignisse wie in obigem Beispiel; in Fällen, in denen erwähnte Ereignisse der urkundlichen Erwähnung unmittelbar vorausgingen (beispielsweise Nr. 668f.) ließe sich über den Nutzen streiten, wiewohl hier sicher berechtigterweise einer einheitlichen Regelung der Vorzug gegeben wurde.

Eine weitere Besonderheit gegenüber üblichen Konzeptionen vergleichbarer Urkundenbücher liegt zudem darin, dass nicht nur mit einer umfassenden Sorgfalt der Forschungsstand dokumentiert, sondern dieser an zahlreichen Stellen auch durch substantielle Überlegungen ergänzt wurde. Dies betrifft sowohl Diskussionen um diplomatische Besonderheiten, als auch historische Zusammenhänge – soweit sich dies im Einzelfall überhaupt trennen lässt. Als Beispiel für ersteren Bereich kann die durchweg überzeugende kritische Auseinandersetzung mit den Forschungen von Peter Weiß zu den »Frühe[n] Siegelurkunden in Schwaben« dienen, die neben vielen instruktiven Anmerkungen bekanntermaßen oftmals auch über das Ziel hinausschossen. Hier gelingt Braun eine stets abgewogene und fundierte Flurbereinigung.

Aber auch mit der schlüssigen Neubewertung der Gründung des Priorats Sittenkirch, die nun erst auf die Zeit nach 1125 zu datieren ist, oder – beispielsweise – den wichtigen Klärungen zum zeitlichen Verlauf der sogenannten Kaltenbacher Schenkung und deren familiärer Konstellation kann Braun wesentliche Beiträge zur Geschichte St. Blasians und seiner Filialklöster leisten. Diese reichen von den diversen erfolgreichen Besitzlokalisierungen und Personenzuordnungen, die sich in den Fußnoten verstecken, bis zu den teilweise üppigen Vorbemerkungen, die oftmals profunde Darstellungen der entsprechenden Sachzusammenhänge und der damit verbundenen Forschungsdiskussionen bieten.

Es wird deutlich, wie eng sich die minutiöse Arbeit an den Quellen und die Forschungsanalysen gegenseitig bedingten und gerade mit ihrer Verschränkung eine überaus fruchtbare Ernte eingefahren werden konnte. In diesem Sinne reicht das Werk Johann Wilhelm Brauns also weit über den Gütegrad und die Bedeutung vergleichbar sorgfältig erarbeiteter Urkundenbücher hinaus und kann nicht hoch genug gepriesen werden. Die von ihm als »supplements« beigegebenen Forschungsbeiträge hätten wohl auch eine Monographie füllen können.

Neben dem begrüßenswerten Umstand, dass für jeden der insgesamt 750 Einträge eine durchlaufende, also seitenübergreifende Zeilennummerierung verwendet wurde, was die Zitation einzelner Textstellen wesentlich vereinfacht, ist noch ein Hinweis auf die sorgfältige und umfassende Beigabe von diversen Verzeichnissen und Registern zu geben. Diese wurden nebst der einführenden Kapitel in einem Extraband zusammengefasst, der nun bei der konkreten Arbeit bequem neben den eigentlichen Editionsteil gelegt werden kann. Der gesamte Inhalt beider Bände wurde überdies auch im pdf-Format auf einer CD-ROM beigegeben, so dass das Werk alternativ oder ergänzend zu den Registern auch mit Hilfe von Suchfunktionen durchforstet werden kann. Auch wenn – wie der Bearbeiter in der Einleitung selbst feststellt (Bd. 2, S. 11) – aus Kosten- und Zeitgründen nur eine sehr simple digitale Aufbereitung der Editionen möglich war, taugt diese jedoch hervorragend zur Erleichterung der Erschließungs- und Arbeitsvorgänge. Die Beigabe des Gesamttextes in digitaler Form stellt einen mustergültigen Ansatz dar, der unbedingt Schule machen sollte.

In der Bilanz wurde der historischen Erforschung der Abtei St. Blasien, der südwestdeutschen Klosterlandschaft und der südwestdeutschen Landesgeschichte überhaupt mit dem vorliegenden Werk eine noch lange nicht abschließend in ihren Dimensionen zu ermessende Schneise geschlagen. Johann Wilhelm Braun hat der landesgeschichtlichen Forschung mit seiner Edition ein unschätzbares Geschenk dediziert. Diesem muss sie sich nun würdig erweisen. *Florian Lamke*

HANS-OTTO MÜHLEISEN: St. Peter auf dem Schwarzwald. Aus der Geschichte der Abtei. Lindenberg: Josef Fink 2003. 231 S., zahlr. Abb. Kart. € 24,-.

Es ist ein heikles Unterfangen, den überaus schmalen Grat zwischen einer Schreibweise für ein Publikum jenseits universitärer Forschung auf der einen und wissenschaftlicher Präzision auf der anderen Seite nicht zu verfehlen. Mit dem vorliegenden Band zur Geschichte der Abtei St. Peter auf dem Schwarzwald gelingt Hans-Otto Mühleisen dieses Artistenstück jedoch über weite Strecken auf eine beeindruckende Weise. Seine Ansatzpunkte sind dabei zum einen serieller Natur, nämlich die imposanten Klostergebäude von St. Peter und die in ihnen aufbewahrten Kunstschätze mit ihrer wechselvollen Geschichte, zum anderen gründen sie in der Faszination und den neugierigen Fragen der heutigen Besucher, die sich von der untergegangenen Welt berühren lassen. Sie beide möchte der Verfasser zusammenbringen und damit zugleich zu dem Mosaik der Abteigeschichte und ihrer Kunstwerke beitragen. Sein Credo hat er in dem abschließenden Kapitel »Geschichte als Aufgabe« zusammengefasst, in dem er von den Rückerwerbungen, Restaurierungen und Rekonstruktionen einzelner Stücke in den vergangenen 15 Jahren berichtet. Ausgehend von diesen Beispielen, deren historische Bedeutung jeweils skizzenhaft dargestellt wird, formuliert er die Sicherung der historischen Zeugnisse »in situ« als weitgehende gesellschaftliche Aufgabe und mündet in das Postulat, das »Verstehen der Vergangenheit« sei als »kostbare Investition in die Zukunft« zu betrachten. Was in anderem Kontext als Binsenweisheit oder Allgemeinplatz abgetan würde, wirkt hier, am konkreten Anschauungsobjekt exemplifiziert, schlüssig und angemessen.

Der Band fasst insgesamt elf bereits zwischen 1980 und 2003 verstreut publizierte Aufsätze Mühleisens zusammen, die jedoch für den Wiederabdruck teilweise umfangreich überarbeitet wurden. Den Einstieg bilden zwei diachron angelegte Studien: Die erste behandelt die Geschichte der Abteien St. Peter und St. Märgen im Vergleich, die zweite die Geschichte der klösterlichen Außenbesitzungen im schweizerischen Oberaargau und ihres Verlustes in der Reformationszeit. Hier schließt sich chronologisch nahtlos eine biographische Studie zu Michael Sattler an, der dem Konvent – zuletzt als Prior – bis 1523 angehörte, sich dann jedoch der Reformation anschloss und zu einer zentralen Gestalt der frühen Täuferbewegung wurde.

Die weiteren Kapitel beschäftigen sich vor allem mit der Klostergeschichte des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts anhand von einzelnen Biographien (Geistliche politische Karrieren im 18. Jahrhundert; Baugeschichte der Bibliothek), anhand ikonographischer und architektonischer Konstruktionen von Geschichtsbildern (Zähringerbildnisse des 18. Jahrhunderts; St. Peter und Schloss Ebnet; Bildnisse gelehrter Benediktiner) und schlussendlich mit der politisch-ideologischen Vorgeschichte der Säkularisation und ihrer Durchführung, die auch für St. Peter das Ende des klösterlichen Lebens bedeutete.

Dass Mühleisen, der zweifellos zu den besten Kennern der Geschichte St. Peters zu zählen ist, in seinem »wirklichen« Leben einen Lehrstuhl für Politikwissenschaft an der Universität Augsburg bekleidet, schlägt sich bisweilen in geschichtswissenschaftlich eher ungewohnten, jedoch durchaus instruktiven Blickwinkeln nieder, die seiner Profession geschuldet sind. Besonders eindrucksvoll wird dies an dem Aufsatz zu den Abtswahlen im 18. Jahrhundert deutlich, in dem die verwobenen Rechtstitel und Interessenslagen von Konvent, Diözesanbischof und Landesherr aufgedeckt werden, die es unumgänglich machten, das kirchenpolitisch und juristisch hochgradig folgenreiche Procedere für jeden Wahlakt wieder mühevoll neu auszuhandeln. An den dargestellten Beispielen lassen sich besonders eindrücklich vormoderne Systeme symbolischer Kommunikation und das Ringen um deren Deutungsebenen veranschaulichen. Die vier Wahl- und Investiturprozeduren werden nicht nur sehr intensiv und spannend geschildert, durch den vergleichenden Ansatz lassen sich auch sehr überzeugend herrschaftliche und politische Akzentverschiebungen herausarbeiten.

In dem Beitrag zu der wechselvollen Baugeschichte der Bibliothek sind es hingegen die architektonisch-künstlerischen Deutungsebenen, die für eine politikwissenschaftliche Perspektive fruchtbar gemacht werden. Hier soll verdeutlicht werden, wie stark die Baupolitik der Abtei durch einzelne Abt-Persönlichkeiten beeinflusst wurde. An dieser Stelle zeigt sich (wie auch andernorts) ein gewisser Nachteil in der Gesamtkonzeption, da durch die Darstellung der Äbte und die Zusammenhänge ihrer jeweiligen Wahl zahlreiche Redundanzen entstehen.

Insgesamt erweisen sich die Kapitel zum 18. und beginnenden 19. Jahrhundert jedoch als die großen Stärken des Bandes, für die der Verfasser aus einer Fülle unveröffentlichter Quellen schöpfen konnte und in denen er durch eine eindringliche Darstellung überzeugt.

Zu einigen kritischen Anmerkungen fordern lediglich die drei ersten Aufsätze heraus. So werden an dem Kapitel zum »spannungsvollen Verhältnis« der Klöster St. Peter und St. Märgen zugleich die Vor- wie Nachteile deutlich, die der »methodische Zugang des Vergleichs« mit sich bringt, den Mühleisen als umfassende Klammer der Beiträge anführt (S. 6). Vor allem für die Frühphase wird hier ein Konzept der Forschung des 19. Jahrhunderts, das in St. Peter ein Gewinner- und in St. Märgen ein Verliererkloster sah, zu undifferenziert übernommen. Dass die Gründung St. Märgens explizit gegen die Herrschaft der Zähringer gerichtet war (S. 9), lässt sich wohl ebenso wenig belegen wie die These, dass es dabei »primär nicht um einen religiösen Stiftungszweck ging« (S. 10).

In dem Kapitel zu den Besitzungen im Oberaargau erscheint die mitunter zu unkritische Verwendung der frühneuzeitlichen Klostertradition zur Klärung der hochmittelalterlichen Verhältnisse problematisch. Unglücklich erscheinen auch einige methodische Feinheiten in dem Beitrag zu Michael Sattler; so beispielsweise ein Zirkelschluss, indem die vermutete, aber nicht abzusichernde Immatrikulation Sattlers an der Universität Freiburg (S. 48), die wohl mit einem großen Fragezeichen zu versehen bleibt, im Argumentationsverlauf zum Faktum mutiert und sogar als Beleg für die reformoffene Haltung Abt Gremmelspachs herhalten muss (S. 60), die wiederum zuvor bereits als Argument für die Vermutung des Freiburger Studiums gedient hatte.

Fernab dieser Detail-Kritik besteht der innovative Ansatz der Zusammenstellung jedoch darin, dass sich die Beiträge nicht in der exemplarischen Aufarbeitung der Klostergeschichte erschöpfen, sondern immer wieder allgemeine historische Phänomene in den Blick nehmen, die am Beispiel der Abtei entwickelt werden. Die opulente Ausstattung mit zahlreichen farbigen Abbildungen ermöglicht – bei einem moderaten Preis! – zudem auf mustergültige Weise, die im Text behandelten Kunstgegenstände auch optisch zu goutieren.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die Beiträge ausnahmslos durch eine präzise Fragestellung, klare Gedankenführung und eine gleichwie pointierte wie angemessene Sprache bestechen. Zu der durchdachten Konzeption eines jeden Kapitels gehört stets auch eine zuspitzende Auswertung, die der Verfasser mittels einer gepflegten Marotte als »Synopsis« bezeichnete. Diese Tugenden tragen erheblich zum Erfolg oben angeführter Gratwanderung bei.

Somit kann dem Band ohne Einschränkung im obigen Sinne eine Wirkung zu beiden Seiten gewünscht werden: dass er zum einen viele interessierte Liebhaber in den Bann des Peterklosters ziehen möge und andererseits den wissenschaftlichen Diskurs, dem er einen wichtigen Beitrag leistet, anstacheln wird.

Florian Lamke

Güter und Untertanen des Klosters Blaubeuren im Spätmittelalter. Das Lagerbuch von 1457, bearb. v. STEFAN J. DIETRICH (Documenta suevica. Quellen zur Regionalgeschichte zwischen Schwarzwald, Alb und Bodensee, Bd. 6). Konstanz: Edition Isele 2005. 395 S., 29 s/w Abb. Geb. € 25,-.

Das 15. Jahrhundert war für das Benediktinerkloster Blaubeuren eine Krisenzeit: nicht nur das gemeinschaftliche Leben war in Verfall geraten, auch ökonomisch litt das Kloster unter einem jahrzehntelangen Missmanagement. Der Anschluss an die Reformbewegung des Klosters Melk brachte die erhoffte Wiederaufnahme eines wahrhaft klösterlichen Lebens mit Teilnahme an Chorgebet, Gottesdienst und Studium, andererseits stand auch die Reorganisation der Klosterverwaltung auf dem Programm, die kurz nach Amtsantritt von Abt Ulrich Kundig umgesetzt

werden sollte. Ein neues Lagerbuch sollte den bislang zwischen Abt und Konvent geteilten Besitz erstmals wieder zusammenfassend beschreiben.

Auch zuvor hatte es schon Güter- und Abgabeverzeichnisse gegeben. Das im Hauptstaatsarchiv Stuttgart verwahrte Lagerbuch von 1457, dessen Edition nun vorliegt, ist jedoch das älteste überlieferte. Sieben Monate, von Juni bis Dezember 1457 erhob man die Informationen vor Ort, danach wurde das Lagerbuch vom Konventualen Michael Zaininger von Sontheim geschrieben. Die Verwaltung arbeitete damit bis 1471. Übrigens: Die Reform der Wirtschaftsverwaltung war Voraussetzung für die kulturelle Blüte Blaubeurens im 15. Jahrhundert, die sich in einer regen Bautätigkeit und der Realisierung eines der bedeutendsten Hochaltäre der deutschen Spätgotik manifestierte!

Die vorliegende Edition des Lagerbuches ist sorgfältig eingerichtet. Eine Einleitung beschreibt kurz die wichtigsten Phasen der Geschichte der Benediktinerabtei bis zur Reform im 15. Jahrhundert, die Reform selbst und damit den Kontext, in dem das Lagerbuch entstanden ist. Zum ersten Verständnis des Lagerbuchinhalts nützlich ist das in der Überschrift etwas irreführend »Hinweise zu den wirtschaftlichen Verhältnissen des 15. Jahrhunderts« genannte Kapitel: Hier werden die verschiedenen Besitzformen (Hof, Lehen, Hube, Selde) und der rechtliche Status von Grundbesitz (Fallehen, Erblehen, genössige Güter) beschrieben. Diese und andere Begriffe (z.B. Boßler = Steinbruch) werden auch in einem Glossar erläutert, an das sich ein Verzeichnis der häufig vorkommenden lateinischen Begriffe und Wendungen (z.B. non vult dare = will er nicht geben) und Angaben zu den gebräuchlichen Maßen und Gewichten anschließen. Im letzten Teil der Einleitung werden die Editionsrichtlinien beschrieben, die gleichzeitig den Personenkreis definieren, den die Edition ansprechen soll: der historische Charakter der Quelle soll gewahrt, gleichzeitig jedoch die Lesbarkeit für ein breites Publikum gewährleistet werden. Erreicht wird dies durch den Verzicht auf die Wiedergabe von diakritischen Zeichen und eine stillschweigende Auflösung von Abkürzungen. Streichungen, zeitgenössische Nachträge und Zusätze des Bearbeiters sind typografisch gekennzeichnet. Erschlossen wird die Edition durch ein Orts- und Personenregister.

Eine gute Idee ist die Illustration des Bandes mit Abbildungen zeitgenössischer Kunst aus Blaubeuren. Dazu zählen Fotografien von Halbfiguren aus dem 1479 erbauten Refektorium oder Details des ebenfalls im 15. Jahrhundert entstandenen Chorgestühls sowie Initialen aus einem Pontifikalmisale, um 1493 geschrieben und heute im Fürstlich Thurn und Taxis'schen Zentralarchiv in Regensburg verwahrt.

Inhaltlich umfasst das Lagerbuch den Besitz des Klosters in 31 Orten in »geographisch-administrativer« Reihenfolge. Einige Orte wurden später nachgetragen, der Besitzkomplex der Blaubeurer Pflegen Esslingen, Tübingen und Rottenacker sowie des Raums zwischen Blau, Donau und Schmiech fehlt völlig. Innerhalb der Ortsartikel ist die Besitz- und Abgabenbeschreibung nach Personen gegliedert; differenziert wird bei den Abgaben zwischen »Kusterei«, »Kapelle«, »Oblay« und »Abtei«. Die Edition des Lagerbuches von 1457 bietet somit eine gute Grundlage für die Beschäftigung mit der Geschichte des Klosters Blaubeuren.

Regina Keyler

1250 Jahre Wessobrunn. Festschrift, hg. v. d. Gemeinde Wessobrunn. Lindenberg: Josef Fink 2003. 391 S., zahlr. Abb. Kart. € 21,50.

Die Festschrift vereinigt nicht weniger als 32 kleinere und größere Artikel, die in ihrer Gesamtheit ein Panorama erstehen lassen, das die verschiedenen geschichtlichen Phasen des 753 gegründeten oberbayerischen Benediktinerklosters Wessobrunn ebenso umfasst wie die kunstgeschichtlichen Aspekte, das geistliche und religiöse Leben oder auch die im Kloster gepflegte Wissenschaft und Literatur. Abgerundet wird das Porträt durch die Einbettung des Klosters in die Geologie und Landschaftsgeschichte der Wessobrunner Umgebung (Landkreis Weilheim). Im Folgenden sollen nur die historischen Arbeiten näher vorgestellt werden.

Eva Prockl und *P. Wolfgang Winhard OSB* (S. 11–47) liefern die faktengeschichtliche Grundlage der Wessobrunner Klostergeschichte, die nicht ausschließlich benediktinisch geschrieben worden ist, sondern für die Zeit nach den Ungarneinfällen bis zur Neubegründung 1065 als Gorze-Trierer Reformkloster für gut 100 Jahre ein Weltgeistlicheninstitut (Säkularpropstei) war. Prockl stellt bei der Gründung nicht nur die Überlieferung der Gründungslegende dar, sondern referiert

erfreulicherweise auch die entsprechende Forschungsdiskussion und liefert eine nützliche Liste der Äbte und Propste bis zur Klosteraufhebung 1803. *Helmut Schleich* (S. 53–74) beschäftigt sich mit der Säkularisation Wessobrunns. Am 5. November 1802 ordnete der kurfürstliche Landesdirektionsrat von Oberberg eine Generalinventur aller mobilen und immobilien Vermögenswerte des Klosters an. Die Gesamtanlage wurde auf 45000 Gulden geschätzt. Bis Ende 1803 hatten alle Mönche das Kloster verlassen. Damit standen die Gebäude leer, was zu Diebstahl und Plünderung verleitet. Die ungunstige Entwicklung drängte zum möglichst schnellen Verkauf der Klosteranlage. Käufer ließen sich aber keine finden. Als das Städtchen Weilheim nach einer verheerenden Feuersbrunst um Baumaterial für den Wiederaufbau bat, erlaubten die Münchner Behörden den Abriss der Klosterkirche und der angrenzenden Konventgebäude. Überlebt haben nur etwa ein Viertel der gesamten Klosterbausubstanz, nämlich die Sommerabtei, der Gästetrakt und die in der Klosteranlage integrierte Pfarrkirche. Der Wessobrunner Wirtschaftsgeschichte widmen sich *Jakob Hirschbauer* und *Johann Meichelböck* (S. 75–86) und zeichnen übersichtsmäßig die Entwicklung der landwirtschaftlichen Eigenbetriebe nach. Für das Mittelalter fehlen die archivalischen Quellen weitgehend. Vertieften Einblick in die klösterliche Wirtschaftsstruktur erlauben Gründung und Bau der verschiedenen Schwaighöfe im 16. und 17. Jahrhundert. Ergänzung erfuhr die Nahrungsmittelproduktion durch die kloster eigene Fischzucht. Dafür wurden Bachabschnitte mittels Dammbauten zu Weihern gestaut. Den Anfang solcher wassertechnischen Verbauungen machte Abt Ulrich Hohenkirchner (1384–1414). Wir finden somit auch in Wessobrunn Mönche, die pionierhaft den in Kapitel 66,6 der Benediktinsregel formulierten Auftrag zur ökonomischen Autarkie umgesetzt haben. *P. Cyrill Schäfer OSB* (S. 87–103) geht der wechselvollen Geschichte des auf dem ehemaligen Klostergrund erbauten Wirtschaftshofes Wessobrunn nach. Es ist das besondere Verdienst des Münchner Universitätsprofessors Johann Nepomuk Sepl, 1851 die noch verbliebenen Klostergebäude erworben, einer neuen Bestimmung als Musterlandwirtschaftsbetrieb zugeführt und so letztlich gerettet zu haben. Sepls Nachfolger, der Münchner Eisenbahnbauunternehmer Michael Sager, baute den Musterbetrieb systematisch aus. 1897 erwarb Baron Theodor von Cramer-Klett das florierende Anwesen und bezahlte dafür »den geradezu ungeheuren Betrag von 1,1 Millionen Mark«. Dieser Kauf gehört zu den vielen Zeugnissen von Cramer-Kletts tiefer Verehrung des Benediktinerordens. Der Baron bemühte sich, in den verwaisten Klostergebäuden wieder benediktinisches Leben sesshaft zu machen. 1913 bezogen die Tutzinger Missionsbenediktinerinnen den Gastflügel der Wessobrunner Abtei. Cramer-Klett unterhielt auch Kontakte zu St. Ottilien, das auf der Suche nach einem Wirtschaftsgut war. 1917 kam es zur Abtretung der Landwirtschaft an die Benediktiner. Ein kleiner Teil verblieb bei den Tutzinger Schwestern. Ein Fußweg markierte die Grenze zwischen Frauengut und Männergut. Eine neue Form benediktinischer Doppelklösterlichkeit möchte man sagen. 1919 zogen die ersten Ottilianer im Klostergut ein. Sie blieben bis zur Enteignung durch die Nationalsozialisten am 17. April 1941. Nach dem Krieg wurde das Klostergut zurückgegeben. Kostspielige Gesamterneuerungen des Gutes und Nachwuchsmangel führten 1996 zur Auflösung des Klostergrundes und beendeten die Ottilianer-Präsenz. *Sr. Georgia Otto* (S. 107–131) erinnert an den ersten Wessobrunner Retter, Johann Nepomuk Sepl (1816–1909), entwirft ein Lebensbild seines Nachfolgers Theodor Freiherr von Cramer-Klett (1874–1938) und zeichnet kurz, aber prägnant das von 1913 bis in die Gegenwart dauernde Wirken der Tutzinger Missionsbenediktinerinnen in Wessobrunn nach: Von der ambulanten Krankenpflege (seit 1913) über das zeitweilige Ausweichkrankenhaus von München (1944–1954) bis zum Kindergarten (1913–1974) und Kinder- und Jugendkurheim (1955–2001).

Kunstgeschichtliche Aspekte der ehemaligen Abtei beleuchten folgende Aufsätze: *Hans Rohrmann* (S. 133–146) referiert über die mittelalterliche Kunst und zieht das ernüchternde Fazit, dass »uns das heutige Wessobrunn ein leider sehr unvollständiges Bild der Bedeutung des Klosters in der Kunstpflege während des Mittelalters vermittelt«. *Michael Andreas Schmid* (S. 147–160) nimmt die Planungsideen von Johann Schmuzer († 1701) und die Gestaltung der barocken Wessobrunner Klosteranlage unter die Lupe. *Uta Schedler* (S. 161–177) geht der Geschichte der »Wessobrunner Stuccatorenschule« nach, charakterisiert den typischen »Wessobrunner Régence-Stil« anhand der Wieskirche und Klosterkirche Zwiefalten und deckt das »regionale und überregionale Netzwerk« diese Schule auf. *Stefan Hundbiss* (S. 178–201) detaillierter Bericht über die Restaurierung von Pfarrkirche und Kloster Wessobrunn 1994–2002 führt die Kunst- und Baugeschichte in die Gegenwart.

In den Bereich von Literatur und Wissenschaft führt der Artikel von *Hans Pörnbacher* (S. 234–236) über das berühmte »Wessobrunner Gebet«, das »älteste christliche Gedicht in deutscher Sprache« (Bayerische Staatsbibliothek München, clm 22053 fol. 65v). Der Name rührt vom Fundort Wessobrunn. Entstanden ist das Gedicht, ein Schöpfungshymnus, wohl in einem bayerischen Kloster um 800. *Erwin Arnold* (S. 237–250) widmet sich der Wessobrunner Buchproduktion und Bibliothek. Trotz einiger Höhepunkte in der Handschriftenproduktion, zu nennen sind etwa die Inkusin und Schreiberin Diemut im 12. Jahrhundert oder die Schreiberinnen Radkis und Ludwig um 1200, zieht der Autor das ernüchternde Fazit, »dass das Kloster Wessobrunn es in keiner Epoche seiner Geschichte zu einem Scriptorium als einer festen und dauerhaften Einrichtung gebracht hat«. *Albin Höll* (S. 251–268) umreißt Werk und Bedeutung des Wessobrunner Geschichtsschreibers P. Cölestine Leutner (1695–1759) und sieht in ihm einen »modernen Historiographen mit hohem wissenschaftlichem Ethos«, der stark vom Benediktbeurer Historiker P. Karl Meichelbeck beeinflusst war. Außerdem stellt Höll das wissenschaftliche Arbeiten anhand der Tätigkeit der Wessobrunner Patres an der Universität Salzburg vor. 14 dieser Mönche werden in Form von Kurzbiographien näher vorgestellt, unter denen der Moraltheologe und Vizerektor P. Sempert Schwarzhueber (1727–1795) und die Kanonisten und Universitätsrektoren P. Gregor Zallwein (1712–1766) und P. Damaszen Kleinmayr (1735–1810) herausragen. Erwähnung verdient zweifelsohne das wohl wichtigste wissenschaftliche Werk aus Wessobrunn: die so genannte »Wessobrunner Bibelkonkordanz« (»Repertorium biblicum«).

Alles in allem: Entstanden ist ein vom Kunstverlag Josef Fink schön gestaltetes, umfassendes und außerdem gut lesbares Nachschlagewerk mit reichhaltiger und vielfach farbiger Bilderbildung.

Rolf De Kegel

DETHARD VON WINTERFELD: Die Abteikirche Maria Laach. Geschichte – Architektur – Kunst – Bedeutung. Unter Mitarbeit von Mönchen der Abtei Maria Laach. Maria Laach: Kunstverlag und Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 160 S., 110 meist farb. Abb. Geb. € 29,90.

Als »Paradigma der ganzen Epoche« (S. 9) stellt der emeritierte Mainzer Kunsthistoriker Dethard von Winterfeld uns die romanische Abteikirche von Maria Laach vor. Nach einer Tour de force durch die Klostergeschichte (S. 11–18) kommt er rasch zur Beschreibung der architektonischen Qualitäten der romanischen Kirche (S. 19–35), die in ihrer Bedeutung mit den Domen von Speyer, Worms und Mainz wetteifern kann. Die Einordnung in die zeitgenössische Kirchenarchitektur verbunden mit der detaillierten Schilderung der Baugeschichte verdeutlicht die Stellung der Laacher Abteikirche, wobei neue, aus jüngeren restauratorischen Maßnahmen gewonnene Erkenntnisse Raum erhalten (S. 36–96). Die Schilderung der Ausstattung beginnt mit dem seit 1947 über dem Hochaltar stehenden spätromanischen Baldachin, behandelt ausführlich das Hochgrab des Stifters Pfalzgraf Heinrich II. († 1095), dessen Liegefigur in ihrer weitgehend bewahrten ursprünglichen Farbfassung als »fast singular« angesehen werden kann, und die Mosaikgrabplatte des ersten Abtes Gilbert († 1152), die ebenfalls ohne Parallele ist, und schließt mit einem Blick in das älteste Laacher Sakramentar, das die Darmstädter Universitäts- und Landesbibliothek bewahrt (S. 97–113). Ein Gang durch die Klosteranlage und das heutige Kloster mit seinen barocken, spätklassizistischen und durch die Wiederbesiedlung 1892 bedingten und vor allem im Stil der Neuromanik ausgeführten Erweiterungen und Umbauten folgt und endet mit Angaben zu den Maßen der Kirche und einer Zeittafel (S. 114–123). Von den Laacher Mönchen kommt zuerst *Angelus Häußling* zu Wort, der das Wechselverhältnis von liturgischem Raum und liturgischer Feier beleuchtet, dabei besonders auf die Entwicklungen des vergangenen Jahrhunderts eingeht und den Weg von einer »Liturgie hinter Glas« zum »Mitsprechen und Mitun aller« skizziert (S. 124–131). *Drutmar Cremer* führt den Leser zu Bildwerken aus neuerer Zeit, wobei auch die Werke des Laacher Benediktiners Radbod Commandeur aus den 1930er Jahren Beachtung erfahren (S. 132–139). Die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschaffenen Glasfenster werden von *Altabt Anno Schoenen* vorgestellt (S. 140–145), Orgeln und Glocken von *Willibrord Heckenbach* und *Michael Reuter* (S. 146–153). Dass die Abteikirche Maria Laach »Harmonie« ausstrahlt und »vollkommene Schönheit«, wie *Abt Benedikt Müntnich* in seinem Geleitwort betont (S. 7), davon überzeugt die Lektüre und die hervorragende Ausstattung des Bandes mit zahlreichen, auch großformatigen

Abbildungen, die vor allem Andreas Lechtape, Klaus T. Weber und Michael Jeiter zu verdanken sind.
Uwe Scharfenecker

ULRICH KNAPP: Salem. Die Gebäude der ehemaligen Zisterzienserabtei und ihre Ausstattung (Forschungen und Berichte der Bau- und Kunstdenkmalspflege in Baden-Württemberg, Bd. 11). Stuttgart: Konrad Theiss 2004. 2 Bde. Textband: 596 S., teils farb. 428 Abb. Geb. Katalogband: 128 S., 127 s/w Abb. Kart. € 147,-.

In derselben Reihe der »Forschungen und Berichte« ist mit deren Band 7 der einstigen Zisterzienserabtei Maulbronn anlässlich ihres 850-jährigen Jubiläums im Jahre 1997 eine wissenschaftliche Festschrift mit Beiträgen verschiedener Verfasser, darunter auch Ulrich Knapp, gewidmet worden, nachdem er dieser Abtei im gleichen Jahr eine eigene monographische Behandlung hat angeeignet lassen. Dass er für die Beschreibung des zisterziensischen Bauensembles von Maulbronn besonders prädestiniert war, wird verständlich, wenn man in seinem Vorwort zum vorliegenden Band liest, dass er sich bereits in den Jahren 1983 und 1984 und verstärkt von 1987 bis 1989 mit der Bau- und Ausstattungsgeschichte einer anderen bedeutenden einstigen Zisterzienserabtei im heutigen Baden-Württemberg, eben derjenigen Salems, befasst hat. Aus der kunsthistorischen Dissertation, die er im Jahre 1991 an der Universität Tübingen vorgelegt hat, ist das hier vorzustellende, seitdem weiter ausgebaut und auf den neuesten Forschungsstand gebrachte stattliche Werk hervorgegangen. Trotz der Veröffentlichung von Friedrich von Weechs dreibändigem »Urkundenbuch der Cistercienserabtei Salem« (Codex diplomaticus Salemitanus) in den Jahren 1883 bis 1895 hatte sich die historische ebenso wie die kunsthistorische Forschung keineswegs zu einer danach eigentlich zu erwartenden intensiven Beschäftigung mit Salem aufgerufen gefühlt. Zu erwähnen sind allenfalls die beiden wissenschaftlichen Festschriften von 1934 (»Studien zur Geschichte des Reichsstiftes Salem«, Bd. 62 des »Freiburger Diözesan-Archivs«) und von 1984 (»Salem. 850 Jahre Reichsabtei und Schloss«, hg. v. Reinhard Schneider) und die einer speziellen Fragestellung dienende Freiburger Dissertation von Werner Rösener (»Reichsabtei Salem. Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte des Zisterzienserklosters von der Gründung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts«, 1974). Diese seit langem nicht sonderlich zufriedenstellende Situation sieht sich durch das Erscheinen von Ulrich Knapps Werk mit einem Schlage positiv verändert, und zwar voll und ganz auf dem Gebiet der Bau- und Kunstgeschichte, aber vielfach auch auf dem Gebiet der freilich von Reinhard Schneider 1984 immerhin schon einmal überblicksartig dargestellten Geschichte der einstigen Reichsabtei nördlich des Bodensees. Hatte Albert Knöpfli in seinem umfangreichen Beitrag über »Salems klösterliche Kunst« in der Festschrift von 1984 die bau- und kunstgeschichtlichen Fragen zu den Salemer Bauten wenigstens einmal in grundsätzlicher Weise angesprochen, so lässt Ulrich Knapp mit seiner Untersuchung der »ausgeführten Bauten und ihrer Ausstattung« kaum mehr eine der sich zu diesem Thema stellenden Fragen unbeantwortet.

Nach einer Schilderung des Forschungsstandes, einer Würdigung der vorhandenen Quellen, darunter vor allem der Bildquellen, und einer Schilderung des Baubestandes und seiner Ausstattung sowie einem konzentrierten, aber den heutigen Forschungsstand präzise wiedergebenden Abriss der Klostergeschichte nähert sich der Verfasser dem eigentlichen Thema seiner Arbeit, der zeitlich gewissermaßen Schicht für Schicht abtragenden Behandlung der Bauten, beginnend mit der Gründung im 12. Jahrhundert und einem ersten Schwerpunkt bei der noch heute stehenden hochgotischen Klosterkirche mit subtilen Schilderungen der Baubefunde und der stilistischen Befunde und einem bemerkenswerten Versuch der Einordnung des Salemer Münsters in die Zisterzienserarchitektur ebenso wie in die Architektur am Bodensee und am Oberrhein um 1300.

Nach der Schilderung der zeitlich folgenden Bauperioden stellt die Behandlung der nach dem Brand von 1697 errichteten barocken, heute noch weitgehend erhaltenen Klosterbauten gewissermaßen den zweiten Hauptteil des Werkes dar. Ein »Anspruch und Form. Die Bauten der Reichsabtei zwischen Reichspolitik und Ordensstatuten« überschriebenes Schlusskapitel unternimmt den reizvollen Versuch, die Salemer Klosterbauten und ihre Ausstattung auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung der Abtei zu würdigen und zu interpretieren.

Das Werk wird beschlossen mit einem »Katalog der Steinmetzzeichen«, einer Äbteliste und einem Quellen- und Literaturverzeichnis. Ein umfangreiches Register erschließt die Arbeit. In einem

Schuber beigegeben finden sich außerdem ein »Katalog der Pläne und Entwürfe« sowie sechs Beilagen mit Grundrissen, Baubestandsplänen der Klosterkirche, Rekonstruktionen und einem »Baualtersplan« sowie ein »Bauentwicklungsplan« der Gesamtanlage. *Helmut Maurer*

Die Urkunden des Reichstifts Obermarchtal. Regesten 1171–1797, bearb. v. HANS-MARTIN MAURER u. ALOIS SEILER, hg. v. WOLFGANG SCHÜRLE u. VOLKER TRUGENBERGER (Documenta Suevica. Quellen zur Regionalgeschichte zwischen Schwarzwald, Alb und Bodensee, Bd. 5). Konstanz: Edition Isele 2005. 703 S., zahlr. Abb. Geb. € 40,-.

Ein für die Geschichte Oberschwabens wichtiges Quellenwerk ist anzuzeigen: die Regesten der Urkunden der Prämonstratenserreichsabtei Marchtal. Erfreulich ist, dass alle Urkunden erfasst worden sind, sowohl die, die heute im Landesarchiv Baden-Württemberg Staatsarchiv Sigmaringen und im Hauptstaatsarchiv Stuttgart verwahrt werden als auch im Fürst Thurn und Taxis Zentralarchiv in Regensburg. Wesentliche Quellen für die Geschichte der Reichsabtei und seines zwischen Obermarchtal und dem Federsee gelegenen Territoriums sind nun zugänglich. Wer die Forschungslage kennt, weiß, dass wegen der Aufteilung des Archivs die Geschichte der Abtei in den vergangenen Jahrzehnten nur unzureichend bearbeitet worden ist.

Die Urkundenüberlieferung von Marchtal ist reichhaltig. 2073 Regesten für die Jahre von 1171 bis 1797 mit unterschiedlichstem Inhalt werden vorgelegt. Erstmals hat der Forscher einen Überblick über alle Urkunden, auch über die Texte, die nur in vidimierter Form auf uns gekommen sind. Dies ist im Hinblick auf die zahlreichen Fälschungen und Verfälschungen der frühen Überlieferung wichtig. Im Rahmen der Regestierung konnte dieses Problem nicht bearbeitet werden. Daher ist die Kennzeichnung als Fälschung nur angegeben, wenn dies schon im Württembergischen Urkundenbuch vermerkt worden ist. Bei zahlreichen frühen Urkunden ist daher weiterhin Vorsicht geboten.

Die erhaltenen Urkunden dokumentieren vor allem den Erwerb oder Verkauf von Gütern und Rechten. Da aber auch die Verfügung über Pfarreien umstritten war, liegen zahlreiche Quellen über das niedere Kirchenwesen vor. Für die Stiftsverfassung wichtig ist der Schiedsspruch von 1484 (Nr. 634). Die Quellen des 15. Jahrhunderts belegen die Durchsetzung der Leibeigenschaft durch den Abt, die Gemeinen Artikel von 1525 beschreiben den endgültigen Rechtszustand (Nr. 824). Die Quellen der folgenden Jahrhunderte beziehen sich auf dörfliche Streitigkeiten, Käufe und Verkäufe, Belehnungen und andere Rechtsgeschäfte. Besonders hinzuweisen ist auf die Notariatsinstrumente über die Wahl der Äbte, die von 1558 bis 1796 lückenlos erhalten sind.

In der Einleitung wird darauf hingewiesen, dass Vorprovenienzen chronologisch eingereiht worden sind. Dies mag bei wenigen Urkunden angebracht sein. Bei den Urkunden aus dem Archiv des Augustiner-Eremitenklusters Uttenweiler ist dies jedoch bedenklich. Auch wenn die Abtei 1702 die Herrschaft Uttenweiler mit der Vogtei über das Kloster kaufte und nun weitgehende Aufsichtsrechte hatte, wurde das Kloster erst 1807 aufgehoben. Hier handelt es sich um eine eigene Provenienz, die Anhand eines Verzeichnisses S. 615 weitgehend rekonstruiert werden kann.

Die Drucklegung war mit vielfältigen Problemen belastet. Waren die Sigmaringer Urkunden in den letzten Jahrzehnten regestiert worden, so lagen für die Stuttgarter und Regensburger Überlieferung nur ältere Findmittel vor, die teilweise nur Kurzregesten aufwiesen. Diese Unterschiede konnten nicht aufgearbeitet werden. Diese Regesten erscheinen daher im Graudruck. Die Behandlung der Personen- und Ortsnamen ist daher auch ungleichmäßig. Von Fall zu Fall erscheint die Namensform der Quelle ohne Identifizierung, dann der moderne Namen mit der Quellenbezeichnung in Klammer oder nur der moderne Namen. Für Ortsunkundige kann es dadurch zu Problemen kommen, da die Namensformen der Quellen nicht im Register aufgeführt werden. Diese formalen Ungleichheiten waren jedoch nicht mehr zu beheben, wenn die Regesten mit einem noch vertretbaren Aufwand der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden sollten.

Dem Benutzer werden zahlreiche Hilfen für den Zugang zu den Regesten angeboten. In einer knappen Einleitung wird ein Überblick über die Geschichte der Abtei gegeben und die Archivgeschichte und die Inventarisierungsstadien ausführlich dargelegt (S. 9–19). Sehr gelungen ist die bildliche Darstellung der »Herrschaft« der Abtei in Form von Siegeln, Wappen, Gebäuden und Maleisen aus Kirchen und Kapellen (Farbtafeln S. 20–48). Im Anhang werden eine Liste der Pröpste

und (ab 1441) Äbte (S. 583–585), ein ausführliches Literaturverzeichnis, das auch die Publikationen zu den einzelnen marchtalischen Orten nachweist (S. 586–596), ein Abkürzungsverzeichnis (S. 597–598), ein Register der Orts- und Sachrubriken der Marchtaler Findbücher von Moye und Metzger (1741–1755) und eine Konkordanz zu den Regestnummern (S. 599–602), ein Ortsregister (S. 603–616) und zuletzt ein Personenregister (S. 617–702) abgedruckt.

Landrat a.D. Dr. Wolfgang Schürle ist zu danken, dass er die Publikation der Regesten im Rahmen der von den Oberschwäbischen Elektrizitätswerken herausgegebenen Reihe *Documenta Suevica* ermöglicht hat. Das Landesarchiv Baden-Württemberg hätte dies aus eigenen Mitteln in den nächsten Jahren nicht machen können. So ist ein weiterer Baustein zur Erforschung der Geschichte der Prämonstratenserchorherren in Oberschwaben, aber auch der regionalen Geschichte vorgelegt worden, der schnell rezipiert werden sollte.

Wilfried Schöntag

WALTRAUD FRIEDRICH: Das ehemalige Prämonstratenserinnenkloster Konradsdorf. 1000 Jahre Geschichte und Baugeschichte (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte, Bd. 118). Darmstadt: Hessische Historische Kommission Darmstadt und Historische Kommission für Hessen 1999. 319 S., 110 Abb. Geb. € 34,-.

Bei der besprochenen Monographie handelt es sich um eine von Gottfried Kiesow betreute Dissertation, die anhand der urkundlichen und archäologischen Quellen sowohl die Geschichte wie auch die Baugeschichte Konradsdorfs erhellen will. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Bau- und Kunstgeschichte, dem historischen Kontext werden ca. vierzig Seiten gewidmet, wobei durch die archäologischen Forschungen neu gewonnene Erkenntnisse erst im Verlaufe der Untersuchung ergänzt werden.

Zunächst werden in einem ersten Abschnitt die schriftlichen Zeugnisse über Konradsdorf vorgestellt (II) und untersucht, und die Geschichte bis zur Säkularisation geschildert (III). Die Urkunden, die in erster Linie Schenkungen, Verkäufe und Verpfändungen bezeugen, geben Aufschluss über die Wirtschaftsgeschichte und Prosopographie. Anschließend widmet sich die Autorin der Bestandsaufnahme der vorhandenen Bauten auf der Grundlage eines photogrammetrischen Aufmaßes von 1987. Zwei elektromagnetische Untersuchungen und eine archäologische Grabung ergaben neue Erkenntnisse über Konradsdorfs Geschichte (IV). Die Kirche, eine fränkische Saalkirche, westlich der heutigen gelegen, mit eingezogenem Rechteckchor und plattem Chorschluss, hatte wohl eine Holzkirche als Vorgängerbau, die schon das Begräbnisrecht besaß, worauf ältere Bestattungen hinweisen (S. 79–81). Das St. Peterspatrozinium der Saalkirche wurde in der späteren Basilika für den nördlichen Seitenaltar übernommen, während das Stift Konradsdorf St. Maria geweiht war, wie das Siegel zeigte (S. 19).

Zunächst ließ sich ein bereits im 10. Jahrhundert zur Burg befestigter Herrnsitz erschließen. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ersetzte man den veralteten Wohnbau der Anlage durch einen repräsentativeren Saalgeschossbau, der dann später zur Propstei wurde. Möglicherweise geschah dies durch den zwischen 1131 und 1147 urkundlich genannten Gerlach I. von Büdingen, sein Sohn Hartmann I. wird von 1166 und bis 1195 genannt (S. 25f.).

Im Sommer 1191 bestätigte dann Erzbischof Konrad I. von Mainz, dass Hartmann von Büdingen das Frauenstift Konradsdorf, das von seinen Vorfahren und ihm selbst in großer Frömmigkeit erbaut worden sei, an die Mainzer Kirche tradiert habe. Es wird als »constructum« bezeichnet, die Bauten waren also wahrscheinlich schon nutzbar. Konradsdorf hatte Begräbnisrecht, es wurde mit der inkorporierten Pfarrkirche Glauberg aus dem Archidiakonats Mariengreden eximiert, und der Propst von Konradsdorf erhielt die Synodalgerichtsbarkeit. Die Herren von Büdingen behielten sich die Vogtei vor (S. 30).

1219 wurde Konradsdorf erstmals in einem Privileg Papst Honorius' III. als Prämonstratenserstift bezeichnet (*ordinis praeamonstratensis*) (S. 33). Der Abt von Selbold übte z.T. die Aufgaben des Vaterabts aus. Die Propstei Konradsdorf blieb aber relativ unabhängig von Selbold (S. 37). Zunächst wurden Propst, Magistra und Konvent in den Urkunden genannt, seit 1329 können in einigen Fällen auch Magistra, Priorin und Konvent Urkunden ausstellen oder empfangen, der Propst urkundet daneben in Fragen, die das ganze Stift betreffen.

Dass Konradsdorf ursprünglich für eine andere Observanz gegründet wurde und erst später prämonstratensisch geworden sei, kann von der Autorin nicht überzeugend nachgewiesen werden (S. 39f.). Die Konventsstärke betrug 1338 64 Konventualinnen, mit Bediensteten wohl ca. 100 Personen (S. 41). Im 16. Jahrhundert lebten nur elf Konventualinnen dort, 1580 nur drei Frauen.

Die ersten namentlich genannten Konventualinnen sind Kunze von Breuberg, Nachfahrin der Herren von Büdingen, und Lyse von Erbach (1309). Später lassen sich viele Adels- und Ministerialengeschlechter der Wetterau und des nördlichen Vogelsbergs und ausnahmsweise auch Bürgerfamilien Friedbergs und Büdingens nachweisen. Vor allem die Magistra wurde häufig von den Büdinger Herren, ihren Erben oder Verwandten gestellt (S. 42, 244f.). Helene Trohe (1568–81) war die letzte Magistra. Ihr wurde eine Abfindung gezahlt und man überredete sie zur Hochzeit mit Philipp Mönch zu Buseck, Oberamtman zu Darmstadt und säkularisierte Konradsdorf (S. 43). Das Stift wurde zum Hofgut umgewandelt, dessen Einkünfte zur Finanzierung der Lateinschule in Hirzenhain diente. Nach mehrfachem Besitzerwechsel wurde das Stift zu einem barocken, rentablen Hofgut umgebaut. Dennoch nahm die Landesverwaltung bei der Diskussion um die Profanierung der Kirche Rücksicht auf die Büdinger Grablege.

Unter den Pröpsten waren bekannte ritterliche Familien gewesen. Die wirtschaftliche Grundlage hatten vor allem die Pfarrei Glauberg, Höfe in Konradsdorf, Glauberg, Düdelsheim und Mockstadt gebildet.

Nach der geschichtlichen folgt eine kunsthistorische Einordnung in die Baugeschichte des Rhein-Main-Gebietes (V) (S. 148–175). Zahlreiche Abbildungen verdeutlichen die kunsthistorische Einordnung. Baukünstlerisch ist Konradsdorf nicht wegweisend, aber auf mittlerer Ebene mit-spielend. Anschließend fasst die Autorin die Ergebnisse zusammen (VI) und es folgt eine Schlussbetrachtung (VII), in der die Autorin herausstellt, dass das Stift von seiner Größe her bescheiden, von seiner künstlerischen Ausstattung dagegen Mittelklasse gewesen sei, und dass die Sanierung dringend geboten ist. Es ist allerdings anzumerken, dass ein Frauenstift des Prämonstratenserordens mit über sechzig Konventualinnen (im 14. Jh.) durchaus zu den größeren und bedeutenderen zu rechnen ist.

Im Anhang finden sich Regesten, vor allem auch ungedruckter Urkunden, ein Abdruck der Konradsdorf betreffenden Einträge eines Urkundeninventars, sorgfältig gearbeitete Vorsteher- und Konventslisten mit Verweis auf die Regesten, eine Liste der Orte mit nachweisbaren Besitzungen und Rechten Konradsdorfs mit Karte, und schließlich Inventare der Besitzungen bei der Aufhebung. Die Streitigkeiten um die Aufteilung des Gerichtes Ortenberg zwischen 1580 und 1594 nach der Säkularisation des Stifts führten zur Aufstellung von Inventaren, die ausführlich über die Gebäude und Räumlichkeiten des Stifts informieren.

Es folgen ein Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Abbildungsverzeichnis und die Photodokumentation mit zahlreichen Photographien von Konradsdorf. Ein Register fehlt leider. Dennoch ist insgesamt ein sehr informativer Band gelungen.

Ingrid Ehlers-Kisseler

Chronik der St.-Anna-Klaue Munderkingen, bearb. v. WINFRIED NUBER. Mit Regesten zu den Urkunden der St.-Anna-Klaue, bearb. v. JÖRG MARTIN (Documenta Suevica. Quellen zur Regionalgeschichte zwischen Schwarzwald, Alb und Bodensee, Bd. 7). Konstanz: Edition Isele 2005. 375 S., 30 s/w Abb. Geb. € 25,-.

Franziskanerinnenklöster oder Frauenklöster des Dritten Ordens der Franziskaner gehören zahlenmäßig betrachtet zu den wichtigsten klösterlichen Niederlassungen in der Diözese Konstanz. Obwohl sie in vielen Städten und Gemeinden durch ihre bettelordensspezifische Ausprägung präsent waren, finden diese weiblichen Gemeinschaften bisher nur wenig Beachtung in der Forschung. Dies mag neben der häufig problematischen Quellenlage auch mit dem Mangel an Überblicksdarstellungen zusammenhängen, welche wiederum, aufgrund der Vielfalt der klösterlichen Existenzformen dieser Kommunitäten, ohne fundierte Literatur zu den einzelnen Einrichtungen nur schwer zu verfassen sind.

Um so mehr ist daher die Publikation der »Chronik der St.-Anna-Klaue Munderkingen« zu schätzen, denn unter dem Titel verbirgt sich nicht nur die von *Winfried Nuber* erstellte Edition des im Hauptstaatsarchiv Stuttgart liegenden »Protokolls« der St. Anna-Klaue (HStAS B 556 e Nr. 125),

sondern auch eine von *Jörg Martin* bearbeitete Regestensammlung zu den Urkunden des Klosters sowie eine Fülle von Einzelinformationen zur Klostergeschichte im Anhang.

In seiner Einleitung (S. 9–16) mit den Editions Hinweisen und einer inhaltlichen Zusammenfassung kann Winfried Nuber die Einträge der »Chronik« weitestgehend den einzelnen »Schreiberinnen« zuordnen.

Die in ein »Ordenlichen Prothocolls erster Thail« von 1643 und »Ordenlichen Prothocolls anderer Thail« sowie »ein Urbarium«, ein Novizinnenverzeichnis und Nekrolog unterteilte Chronik wird vom Verfasser nach den »Empfehlungen zur Edition frühneuzeitlicher Texte« sorgfältig ediert und vermittelt ein buntes Kaleidoskop klostergeschichtlicher wie auch stadtgeschichtlicher Ereignisse über 300 Jahre. Diese reichen von der Gründung der Klause, wirtschaftlichen Transaktionen über Auseinandersetzungen mit Stadt und Pfarrei sowie Visitationen bis hin zu Berichten über Kriegereignisse, Naturkatastrophen und der Nachricht über den Stadtbrand in Munderkingen von 1756. Reizvoll sind auch die Schilderungen zweier Almosenfahrten, die jeweils zwei Schwestern bis nach Böhmen, Schlesien und Nordungarn führten. Novizinnenregister und Nekrolog liefern wichtige Hinweise zur sozialgeschichtlichen Erforschung der Franziskanerinnenkonvente mit Schwerpunkt im 17. und 18. Jahrhundert.

Vervollständigt wird diese für Terziarinnenklöster wertvolle Quellenüberlieferung durch die Regesten von 137 Urkunden, die den Zeitraum von 1425 bis 1771 umfassen und im Hauptstaatsarchiv Stuttgart sowie im Archiv der Tiroler Franziskanerprovinz im Franziskanerkloster Schwaz aufbewahrt werden. Diese dokumentieren vor allem den Gütererwerb, die Auseinandersetzungen mit der Gemeinde Munderkingen sowie die zahlreichen Stiftungen. Hier sei der Hinweis gestattet, dass sich im Österreichischen Staatsarchiv Wien/Verwaltungsarchiv sogenannte »Zellbeschriebe« für die Munderkingener Schwestern von 1782 befinden.

Die Dokumentation wird ergänzt durch einen umfangreichen Anhang, in welchem die »Studien zur Geschichte der St.-Anna-Klause« von Winfried Nuber einen gelungenen Überblick über die wechselvolle Geschichte der Gemeinschaft geben. Die interessante Aufzählung des Bücherbesitzes macht zudem deutlich, dass das häufig geäußerte Vorurteil über diese angeblich »bildungsfernen« Frauenkommunitäten revidiert werden muss.

Zahlreiche Abbildungen, ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Orts- und Personenregister vervollständigen den Band, der einen beachtenswerten Baustein für die Erforschung der gerade im oberschwäbischen Raum zahlreich vertretenen Franziskanerinnenklöster darstellt und gleichzeitig einen interessanten und wertvollen Beitrag zur Stadtgeschichte Munderkingens leistet.

Ute Ströbele

FLORIAN SEPP: Weyarn. Ein Augustiner-Chorherrenstift zwischen katholischer Reform und Säkularisation (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd. 11). München: Verlag des Vereins für Diözesangeschichte 2003. 623 S. Kart. € 29,-.

Die im Folgenden vorzustellende Untersuchung über das 1133 von den Grafen von Weyarn gegründeten Augustiner-Chorherrenstift, gelegen im heutigen oberbayerischen Landkreis Miesbach unweit von Holzkirchen, ist nicht eigentlich ein Beitrag zur barocken Frömmigkeitsgeschichte, wie es der Titel vielleicht erwarten ließe, sondern eher eine monographische Darstellung des bisher offenbar wenig behandelten und, verglichen mit anderen bayerischen Klöstern, zunächst recht kleinen Stifts, in der zwar – wohl quellenmäßig bedingt – der Schwerpunkt auf dem 17. und 18. Jahrhundert liegt, aber ansonsten in umfassender Weise alle Aspekte der Klostergeschichte behandelt werden. Die Darstellung erinnert stark an die Kloster- bzw. Stiftsbände der »Germania Sacra« des Max-Planck-Instituts für Geschichte, wo nach Quellenkunde, Bibliographie und einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung von den Anfängen bis zur Säkularisation die verschiedenen Aspekte – Verfassung, Wirtschaft, soziale Struktur und Aufgaben – des Konvents sowie religiöses und geistiges Leben – ausgebreitet, ferner Bautätigkeit, abhängige Pfarreien und Kaplaneien vollständig erfasst werden und in einem zweiten Hauptteil dann die Personallisten der Stiftsangehörigen folgen.

Ausgangspunkt war eine Magisterarbeit, die für den Druck »um einige Kapitel ergänzt« wurde. Auffällig ist andererseits, dass eine so umfassende Untersuchung nicht zur Doktorarbeit ausgebaut

wurde. Dies mag auch daran liegen, dass die Arbeit gewisse Mängel in der Anlage aufweist. Sie hätte – dies sei hier vorab angemerkt – in manchen Bereichen gestrafft werden können. Es kommt selbst in einer umfassenden Monographie nicht darauf an, alles Wissen im Einzelnen auszubreiten, bei dem dann auch Selbstverständlichkeiten nicht fehlen und Überflüssiges mitgeteilt wird, zumal ja der entsprechende Band des Historischen Atlas für Bayern vorliegt (I, 17: Landgericht Aibling und Reichsgrafschaft Hohenwaldeck), sondern eher auf eine bestimmte Fragestellung – im vorliegenden Fall etwa wäre eine Behandlung des Klosters als Beispiel barocker Klosterkultur völlig ausreichend gewesen, bei der dann manches vorausgesetzt werden kann, zumal das Kloster keineswegs eine von Besonderheiten geprägte Geschichte aufweist.

Die Arbeit beginnt mit einer allein 29 Seiten umfassenden Darstellung der Quellen und Literatur, wobei auch sämtliche Veröffentlichungen von Weyarner Chorherren einbezogen werden, dann folgt ein bezeichnenderweise recht knapper methodischer Abschnitt. Daran schließt sich ein chronologischer Überblick über die Stiftsgeschichte an. Der erste Hauptabschnitt gilt dann der rechtlichen und politischen Stellung des Stifts, wobei vor allem das Verhältnis zur Landesherrschaft und zur Diözese im Mittelpunkt steht, aber auch die Rolle der Klosterpfarreien in allen Einzelheiten beschrieben wird. Es folgt das größte Kapitel des gesamten Buches – die Darstellung der wirtschaftlichen Verhältnisse – mit insgesamt 120 Seiten. Sie konzentriert sich im Wesentlichen auf das 17. und 18. Jahrhundert und beschreibt die Klosterwirtschaft in allen Einzelheiten systematisch nach den Aspekten Eigenwirtschaft, Grundherrschaft, Geldwirtschaft, Haushalt und Finanzierung der Bautätigkeit. Eine besondere Aufmerksamkeit gilt den Auswirkungen der wirtschaftlichen Entwicklung auf den Alltag im Kloster. Ein weiteres wichtiges Kapitel gilt der »Sozialgeschichte« des Klosters, in der es einerseits um die soziale Zusammensetzung des Konvents, das heißt, um die Herkunft und Bildung der Chorherren geht, andererseits um seine innere Verfassung, wobei vor allem Aufgaben und Ämter der Konventsmitglieder beschrieben werden. Und schließlich folgt noch ein kürzeres Kapitel über das »geistige und kulturelle Leben«, wobei der Schwerpunkt auf der Bibliothek liegt, aber auch Geschichtsschreibung, Literatur und Musik eine angemessene Rolle spielen. Den Abschluss der Darstellung bildet ein »Ausblick« auf die Säkularisation und deren Folgen. Der Abschnitt »Ergebnisse« schließlich ist eher eine Zusammenfassung, in der nochmals auf die zentrale Rolle des Verhältnisses von Kloster und Pfarreien hingewiesen wird und auf die im 17. und 18. Jahrhundert zunehmende Bedeutung des Konvents als schulisches Zentrum, womit auch eine starke Vergrößerung einhergeht.

Ausgewählte Abbildungen von Pröpsten, der Klosteranlage und einigen Kartenausschnitten sowie ein ausführliches Orts- und Personenregister verstehen sich am Rande.

Vier Anhänge ergänzen die Monographie: 1. Besitzungen der abhängigen Pfarreien und deren Kirchen, 2. Tabellen über Rechnungsbilanzen, Kapitalvermögen und Größe sämtlicher bayerischer Konvente, 3. Beschreibung der Bautätigkeit des Klosters an der Klosteranlage selbst und an sämtlichen Kirchen und Kapellen, 4. Personallisten von 1607 bis 1803.

Sie wollen Material bereitstellen für künftige Forschungen, entsprechen also exakt der Zweckbestimmung der *Germania Sacra*-Bände. Aber gerade hier wird auch die Problematik der Arbeit noch einmal deutlich: die Konzentration auf das 17. und 18. Jahrhundert – etwa bei den Personallisten, die auf einem Personalkatalog des letzten Abts Rupert Sigl beruhen – einerseits und die umfassende Darstellung im Stil etwa einer baden-württembergischen Kreisbeschreibung andererseits unterstreichen nochmals die Zwiespältigkeit der Anlage: Entweder hätte die Frühzeit einbezogen werden sollen zulasten der Ausführlichkeit im 17. und 18. Jahrhundert, wodurch wirklich ein Band im Sinne der *Germania Sacra* entstanden wäre, oder aber es wäre, wie schon angedeutet, durch tatsächliche Konzentration auf das 17. und 18. Jahrhundert und eine spezifischere Fragestellung eine Monographie entstanden, die dann für kirchengeschichtliche Forschungen zum Barock einen Beitrag geleistet hätte.

So aber ist ein Werk entstanden, das zwar eine stupente Fülle von Einzelheiten zur Lokal- und Regionalgeschichte Bayerns (vor allem Oberbayerns) bereithält, für übergreifende Fragestellungen aber doch eher von geringerem Nutzen ist.

Bernhard Theil

7. Stadt- und Landesgeschichte

Der Landkreis Schwäbisch Hall, bearb. von der Abteilung Landesforschung und Landesbeschreibung des Landesarchivs Baden-Württemberg, hg. v. Landesarchiv Baden-Württemberg in Verbindung mit dem Landkreis Schwäbisch Hall (Baden-Württemberg – das Land in seinen Kreisen). Ostfildern: Jan Thorbecke 2005. 2 Bände, je 607 S., zahlr. Farbabb. Geb. € 74,-.

Nachdem die Abteilung Landesforschung und Landesbeschreibung des vor kurzem neugebildeten Landesarchivs Baden-Württemberg im Jahre 2003 die Beschreibung des Landkreises Rottweil vorzulegen vermochte (mit einer gleich im folgenden Jahr notwendig werdenden Neuauflage), konnte sie bereits zwei Jahre später die Beschreibung des Landkreises Schwäbisch Hall folgen lassen. Es ist gewiss ein Zufall, dass beide Kreise in einstigen Reichsstädten ihren Mittelpunkt besitzen. Und doch beweist gerade diese Tatsache, wie sehr alte, gewachsene Strukturen auch heute noch wirksam sind.

Indessen wäre es falsch zu glauben, dass die Bearbeiter ihren Blick bevorzugt auf Schwäbisch Hall gerichtet hätten. Vielmehr haben sie in großer Ausgewogenheit allen Gemeinden des Kreises Gerechtigkeit widerfahren lassen. Auf diese Weise gelang es, die Eigenart des zu beschreibenden Kreises, seiner Natur- und Kulturlandschaft, seiner Geschichte, seiner Wirtschaft, seines religiösen, sozialen und kulturellen Gepräges eindrücklich herauszuarbeiten. Das geschieht zunächst in einem Allgemeinen Teil (A), der den »Strukturen und Entwicklungen« des Kreises gewidmet ist und in die Kapitel »Lebensgrundlagen und natürliche Einheiten«, »Herrschaft und Verfassung«, »Raumerschließung und Siedlung«, »Wirtschaft und Bevölkerung« sowie »Religion, Sozialfürsorge und Bildung« gegliedert ist. Ihm folgt – auf beide Bände verteilt – die Beschreibung der einzelnen Gemeinden unter der Gesamtüberschrift »Historische Grundlagen und Gegenwart« und in der jeweils gleichen Gliederung nach »Topographie und Umwelt«, »Vielfalt der alten Ordnung (bis 1803/10)« und »Werden und Gestalt der modernen Gemeinde«. Der Rezensent, der in einer vom beschriebenen Kreis weit entfernt liegenden Landschaft Baden-Württembergs beheimatet ist, muss gestehen, dass er beim Lesen und Blättern in den vorliegenden beiden Bänden beeindruckt war von dem ihm bislang unbekanntem Reichtum an geographischen, historischen und kunsthistorischen »Merkmale«, die von den Haller Kreisgrenzen eingeschlossen werden. Dass diese Eigenheiten derart deutlich werden, ist zum einen dem wohlgedachten und mit Erfolg erprobten Konzept des gesamten Werkes zu verdanken; zum andern aber ist dies auch die Folge einer nicht weniger durchdachten, nicht nur einfach der Illustrierung, sondern der Erläuterung der Texte dienenden reichen Ausstattung mit Bildern, Karten, Plänen und Diagrammen.

Einer besonderen Hervorhebung verdient es sodann, dass sich in den Allgemeinen Teil und auch in einige der insgesamt dreißig Gemeindebeschreibungen besondere, auch graphisch vom übrigen Text abgehobene Abschnitte eingefügt finden, die man deswegen oft nicht an dieser oder jener Stelle erwartet, weil man nicht davon weiß, dass etwa Lupold von Bebenburg (Bd. I, S. 49) auf der namengebenden Burg auf Gemarkung Rot am See beheimatet war, dass Karl Julius Weber (Bd. II, S. 81) in Langenburg geboren wurde, oder dass es sich in dem Ortsartikel Schrozberg anbieten könnte, die »Musik an den hohenlohischen Residenzen« (S. 305) zu behandeln.

All dies können – angesichts der Fülle des Gebotenen – nur Andeutungen sein, die zu intensiver Benutzung der beiden Bände einladen sollen. Der Wert dieses Werkes wird noch durch einige hilfreiche Beilagen wesentlich erhöht: etwa durch die Beigabe einer Topographischen Karte des Landkreises im Maßstab 1:50 000, einer Karte mit den »Gemarkungen um 1830« sowie Karten zur baulichen Entwicklung der Städte Schwäbisch Hall und Crailsheim, sodann durch ein umfangreiches Verzeichnis der »Quellen und Literatur«, eines Glossars heute weitgehend ungebräuchlicher Begriffe und schließlich durch ein zuverlässiges »Orts- und Personenregister«.

Insgesamt liegt hier ein Monument moderner Landesforschung und Landesbeschreibung vor, das sich würdig in die Reihe der bereits bislang für Baden-Württemberg geschaffenen »Kreisbeschreibungen« einreihet. Angesichts dessen, dass andere Bundesländer froh wären, Vergleichbares zu besitzen, kann man nur hoffen, dass noch viele andere Kreise des Landes sich dazu entschließen, sich der Erfahrungen und Kenntnisse der »Abteilung Landesforschung und Landesbeschreibung« zu bedienen, um eine ähnlich umfassende und dazu noch lesbare Beschreibung ihres Kreisgebiets und seiner Gemeinden erarbeiten zu lassen.

Helmut Maurer

HANS ULRICH NUBER, HEIKO STEUER u. THOMAS ZOTZ: Der Südwesten im 8. Jahrhundert aus historischer und archäologischer Sicht (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland, Bd. 13). Ostfildern: Jan Thorbecke 2004. 365 S., 107 Abb. Geb. € 54,-.

Die im Sommer 1997 in Stuttgart gezeigte Große Landesausstellung über »Die Alamannen« wirkt vor allem durch den zur Erläuterung des dort Gezeigten erschienenen, alle nur denkbaren Themen ansprechenden gleichnamigen Begleitband bis heute weiter. Indessen hatte jene Ausstellung in demselben Jahr auch zur Veranstaltung zweier Tagungen angeregt, die beide einem entscheidenden Teilaspekt, nämlich der Christianisierung der Alemannen gewidmet waren. Die eine in Bad Säckingen abgehaltene Tagung hat bereits im Jahre 2000 zum Erscheinen eines von Walter Berschin, Dieter Geuenich und Heiko Steuer herausgegebenen Bandes geführt (»Mission und Christianisierung am Hoch- und Oberrhein. 6.–8. Jahrhundert«, Ostfildern: Jan Thorbecke); die andere, in Stuttgart-Hohenheim veranstaltete, zeitigte im Jahre 2003 ein bleibendes Ergebnis in Form eines von Sönke Lorenz und Barbara Scholkmann in Verbindung mit Dieter R. Bauer herausgegebenen Sammelwerkes (»Die Alemannen und das Christentum. Zeugnisse eines kulturellen Umbruchs«, Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag). Wenn nun im Jahre 2004 ein weiterer Sammelband vorgelegt wird, der einer bestimmten Zeitspanne alemannischer Geschichte gewidmet ist, dann ließe sich vermuten, dass auch dieses Werk auf eine Tagung zurückgehen könnte, die gleichfalls im Jahre 1997 im Umkreis der Alemannen-Ausstellung veranstaltet wurde. Dem ist indessen nicht so.

Die Beiträge dieses Bandes gehen vielmehr auf eine Tagung zurück, die bereits im Vorfeld der Ausstellung, im Jahre 1994 in Freiburg veranstaltet worden ist. »Widrige Umstände« (S. 9) haben die Herausgabe des Sammelwerkes allerdings wesentlich verzögert. Da der Band inzwischen durch weitere Beiträge angereichert und die schon früher vorliegenden Aufsätze auf den neuesten Stand der Forschung gebracht worden sind, hat ihm die lange Wartezeit jedoch keineswegs geschadet.

Gegliedert ist der Band in zwei Teile. Der eine Teil umfasst Beiträge, die dem »Gesamtraum« gewidmet sind; der andere unternimmt es, »das Bild im einzelnen« zu vertiefen. Überblickt man das Ganze, dann wird deutlich, dass eine glückliche »Regie« es vermocht hat, Themen behandeln zu lassen, die als zentral gelten können. Das trifft bereits zu für den einleitenden Aufsatz aus der Feder von *Thomas Zotz* (Der Südwesten im 8. Jahrhundert. Zur Raumordnung und Geschichte einer Randzone des Frankenreiches, S. 13–30). Hier wird zum einen eine höchst notwendige Klärung von Raumbegriffen wie *Pagus Alamannorum*, *Ducatus Alamannorum* und *Alemannia* ebenso vorgenommen wie eine zu dieser Begriffsklärung beitragende Betrachtung der Herrschaftsgeschichte des interessierenden Raumes. Zwei wichtige Resultate seien herausgegriffen: die Feststellung nämlich, dass es »im 8. und 9. Jahrhundert [...] offenbar unterschiedliche Vorstellungen und Definitionen des alemannischen Raumes« gegeben habe (S. 10), oder diejenige, dass sich erst »in der Zeit Karl Martells [...] eine feste Landesstruktur herausgebildet zu haben« scheint (S. 29). Ein ähnlich grundsätzliches Thema nimmt sich der Frühmittelalterarchäologe *Gerhard Fingerlin* vor, wenn er die bislang herrschende Forschungsmeinung hinterfragt, der zufolge die Auffassung der Reihengräberfelder durch einen um 700 n. Chr. wirksam werdenden kirchlichen Zwang herbeigeführt worden sei, Beisetzungen künftig nur noch bei der Ortskirche vorzunehmen (Das Ende der Reihengräberzeit in Südwestdeutschland, S. 31–61). Fingerlins Urteil lautet wesentlich differenzierter (S. 59): »[...] so hat sich das Ende der Reihengräberfelder als ein Prozeß erwiesen, der in den einzelnen Orten sehr unterschiedlich abläuft, wenigstens über eine bis zu zwei Generationen andauert und etwa in die Jahrzehnte zwischen 680 und 720 n. Chr. datiert werden kann.« Nicht weniger kritisch mit eingefahrenen Forschungsmeinungen befasst sich der Beitrag *Dieter Geuenichs* zum »historischen Zeugniswert der Ortsnamentypen« (S. 63–72) mit dem vielleicht wichtigsten Ergebnis (S. 71), dass »die Datierung einer Siedlung allein aufgrund ihres Ortsnamentyps [...] methodisch nicht haltbar [sei], da sämtliche Ortsnamenbildungsweisen über einen längeren Zeitraum fruchtbar geblieben sind« und dass sich »innerhalb der germanischen gentes – und konkret in den Gebieten von Alemannen und Franken – [...] sich keine gentil-spezifischen Ortsnamentypen feststellen lassen«. Zu diesen Überlegungen hat im Übrigen der Germanist *Wolfgang Haubrichs* ein hier mit abgedrucktes, in einigen Punkten von Geuenichs Aussagen abweichendes »Diskussionsvotum« abgegeben (S. 72–76). Gewissermaßen die Probe aufs Exempel stellt *Michael Hoepers* Beitrag über »Die Ortsnamen im Breisgau« (S. 77–99) dar. Hier wird der Versuch eines »Vergleichs

der archäologischen Ergebnisse der Besiedlungsentwicklung im Breisgau mit der Ortsnamenforschung« unternommen und vorsichtig Ortsnamenschicht für Ortsnamenschicht abgehoben. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Studie scheinen mir zu sein (S. 96), »daß zwar die Tendenz zu einer älteren Ortsnamenschicht mit -ingen und -heim-Namen und einer jüngeren Schicht mit -hofen, -hausen, -stetten und -weiler-Ortsnamen erkennbar ist«, dass sie »aber gleichzeitig auch vor einer Pauschalisierung« warnen. Einen – angesichts der Vielzahl von Formen der Grundherrschaft – nicht weniger verdienstvollen Beitrag leistet *Werner Rösener*, wenn er sich in seinem Aufsatz über »Südwestdeutsche Grundherrschaftsverhältnisse im 8. Jahrhundert« (S. 101–118) daran macht, die unterschiedlichen Grundherrschaftstypen zu analysieren, wobei er seinen Blick nacheinander auf die königliche, sodann auf die kirchlich-klösterliche und schließlich auf die adelige Grundherrschaft richtet. Festzuhalten ist vor allem die Einsicht in »die Vorreiterrolle der königlichen Grundherrschaft bei der Ausbreitung der Fronhofsverfassung im südwestdeutschen Raum« (S. 116). Und nicht weniger bemerkenswert ist sodann, dass »im Unterschied zur Grundherrschaft des Königs [...] die Grundherrschaft des Adels offenbar durch eine größere Streuung ihrer Güter charakterisiert« gewesen sei (S. 117). Die immer wieder aufgeworfene Frage nach dem Schicksal römischer Steinbauten greift der Archäologe *Hans Ulrich Nuber* (Römische Steinbauten und Steinbearbeitung in nachantiker Zivilisation, S. 121–145) auf, indem er auf der Suche nach einer Antwort sorgfältig differenzierend vorgeht und drei Möglichkeiten unterscheidet: 1. eine Weiternutzung intakter römischer Bauwerke, 2. eine Wiederbenutzung römischer Bauwerke und 3. eine Ausnutzung römischer Ruinen. Hier geht es also um einen nicht unwesentlichen Teilaspekt des seit langem heiß diskutierten Kontinuitätsproblems. Das Resultat von Nubers Sondierungen ist von einer hilfreichen Nüchternheit bestimmt, wenn man liest (S. 144), dass im Blick auf einen etwaigen Übergang der römischen Stadtstrukturen »mit dem Erlöschen römischer Administration ein tiefer Einschnitt erfolgte«, dass »damit aber die Frage, was sich in den spät- und nachrömischen Jahrhunderten bis zur ›Neugründung‹ der mittelalterlichen Städte tatsächlich auf den Territorien der alten Römerstädte oder in den Einzelsiedlungen abgespielt« hat, »noch nicht geklärt« sei. Mit Hilfe der Patrozinienforschung und zugleich mit Hilfe der archäologischen Fragestellung nach frühen Bestattungen in Kirchen befasst sich *Eyla Hassenpflug* mit frühen Kirchen an Beispielen vor allem im südlichen Breisgau (Frühe Kirchen, ihre Patrozinien und die Bestattungen, S. 147–191). So sehr für die einzelnen als Beispiele herangezogenen Kirchen wertvolle Beobachtungen vorgelegt werden können, ist doch die Gesamtbilanz ernüchternd (S. 189–191): zwar lasse sich konstatieren, dass die ersten Kirchen des Breisgaus »wohl in der Regel aus Stein errichtet worden« seien; aber Bestattungen mit Beigaben nur vereinzelt vorkommen. Bestattet wurde vor allem in Steinkistengräbern. Bei den in der Kirche Beigesetzten habe es sich »um Personen und deren Angehörige [gehandelt], die in einem besitz- oder amtsrechtlichen Verhältnis zur Kirche standen [...]« »Ob der angesprochene Personenkreis dem Adel zugerechnet werden kann«, lasse sich nur schwer bestimmen. (Nachzutragen wäre zu dem von *Eyla Hassenpflug* behandelten Thema noch die Konstanzer Dissertation von Harro Julius, *Landkirchen und Landklerus im Bistum Konstanz während des frühen und hohen Mittelalters*, 2003). Nicht weniger zentral als die bislang vorgestellten Beiträge darf derjenige des Mittelalterarchäologen *Heiko Steuer* gelten, der sich mit dem Thema »Adelsgräber, Hofgrablegen und Grabraub um 700 im östlichen Merowingerreich« (S. 193–217) befasst und damit die zwischen Archäologen und Historikern immer wieder diskutierte Frage aufgreift, ob man besonders reich ausgestattete Gräber ohne weiteres dem Adel zusprechen darf, was immer man für die Merowingerzeit darunter verstehen möchte. Mit Recht weist er (S. 206) darauf hin, dass »die Ansprache archäologischer Befunde davon abhängt, was jeweils unter Adel verstanden wird, was eine Adelsbestattung ausmacht«. S. 210 findet er zu dem ernüchternden Ergebnis: »Somit besagt die Bezeichnung ›Adelsgrab‹ nichts weiter, außer daß diese Bestattungen irgendwie auffällig sind«. Dazu kommt dann aber eine gewichtige, an den archäologischen Befunden der Zeit um 700 getroffenen Feststellung (S. 213): »Die Reihengräber der auf freiem Eigen lebenden Bauern niedrigen bis ›adelsartigen‹ Ranges werden aufgegeben, da diese Gemeinschaft zerbricht; die nachfolgenden weit getrennten kleinen Gräbergruppen sind die Friedhöfe des neuen, untereinander in Konkurrenz lebenden grundherrschaftlichen Adels. [...] Die Grabstätten der Unterlegenen können beraubt werden, da sie ihren Rang und ihre Verteidigungsfähigkeit verloren haben.« Ein konkretes Beispiel stellt *Ingo Stork*, der Ausgräber des schon vor Ende der Grabung 1308 Gräber umfassenden, vom endenden 5. bis zum endenden 7. Jahrhundert

belegten Reihengraberfeldes bei Lauchheim im Ostalbkreis vor (Wer bestattet beim Hof? – Soziale Aspekte von Siedlungsbestattungen in Lauchheim »Mittelhofen«, S. 219–232). Zu den grundlegenden Beiträgen des Bandes darf der von *Alfons Zettler* gegebene Überblick über »Mission und Klostergründungen im südwestdeutschen Raum« (S. 233–252) gezählt werden. Hier wird in wohlüberlegten Schnitten vor allem der Breisgau »als Bezugsfeld von Klöstern während des 8. Jahrhunderts« (S. 250) vorgestellt. – Nur vier Seiten umfassend, aber nichtsdestoweniger als höchst notwendig erweist sich die Suche nach einer Antwort auf die häufig gestellte Frage nach einer »Merowingerzeitlichen Münzprägung rechts des Rheins« (S. 253–256) durch *Karl-Josef Gilles*. Auch hier fällt das Ergebnis nüchtern aus mit der Feststellung (S. 25), »daß sich derzeit im näheren Umfeld Südwestdeutschlands nur Straßburg, Basel und Windisch-Vindonissa als Prägeorte nachweisen lassen«. Für den Historiker überraschende Ergebnisse hält die durch *Uwe Gross* beobachtete »Keramikverbreitung im 8. Jahrhundert als Hinweis auf Handel und Gliederung des politischen Raumes« (S. 257–274) bereit, wenn er resumierend festhält (S. 272), dass sich »die politische Grenze zwischen Franken und Alemannen [...] deutlich im keramischen Fundbild widerspiegelt«. Ein Gang in Neuland bedeutet auch der Beitrag von *Martin Kempa* über »Merowinger- und karolingerzeitliche Eisenproduktion« (S. 275–282) in Gestalt eines »Erzreviers im Albvorland bei Nürtingen, Kreis Esslingen«, für das schriftliche Zeugnisse bislang nicht vorliegen. Aus den durchweg dem alemannischen Raum gewidmeten Studien fällt der methodisch gleichwohl bemerkenswerte Aufsatz des Archäologen *Peter Ettel* über den »Siedlungskomplex Karlburg bei Würzburg im 8. Jahrhundert mit Burg, Königshof und Kloster« (S. 283–312) heraus. Bereits die Nennung der drei Siedlungseinheiten zeigt die Bedeutung von Karlburg, das zur Erstaussstattung des von Bonifatius 741/42 neugegründeten Bistums Würzburg gehörte. Wiederum zentral für die Alemannen-Forschung erweist es sich sodann, wenn *Wilfried Hartmann* »Einige Fragen zur Lex Alamannorum« (S. 313–333) aufwirft und damit in eine Diskussion eingreift, die in den letzten Jahren vor allem von Clausdieter Schott und Raymund Kottje geführt worden ist. Von den zahlreichen Punkten, die von Hartmann angesprochen werden, mag vor allem die von ihm festgestellte »massive Anwesenheit kirchenrechtlicher Normen und zusätzlich auch kirchenrechtlicher Sanktionen« in der Lex (S. 332) und der Verweis darauf hervorgehoben werden, dass dieses Rechtsbuch – anderer Meinung entgegen – eben doch »für die Praxis gedacht war« (S. 332). Abgeschlossen wird der Band durch einen wohlabgewogenen Überblick zu dem wichtigen Thema »Bischofskirche und ländliche Seelsorgezentren im Einzugsbereich des Oberrheins (5.–8. Jahrhundert)« (S. 335–354) aus der Feder von *Josef Semmler*, einem der besten Kenner der Materie.

Überblickt man den gesamten Inhalt des Bandes, dann zeigt sich, dass er in der Tat in kluger Auswahl zentrale Themen der Geschichte des deutschen Südwestens im 8. Jahrhundert anspricht und zusammen mit den eingangs genannten Sammelbänden ein künftig wohl häufig und mit großem Nutzen zu konsultierendes Corpus zur Geschichte Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit bildet.

Helmut Maurer

Palatia Sacra. Kirchen- und Pfründenbeschreibung der Pfalz in vorreformatorischer Zeit, hg. v. L. ANTON DOLL. Teil I: Bistum Speyer. Der Archidiakonats des Dompropstes von Speyer. Band 1: Die Stadt Speyer. 2. Teil Pfarrkirchen, Klöster, Ritterorden, Kapellen, Klausen und Beginenhäuser, bearb. v. RENATE ENGELS (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte, Bd. 61.1.2). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte 2005. 666 S., 1 Faltpfand. Kart. € 100,-.

Die Palatia Sacra, ein Handbuch zur Kirchengeschichte der (ehedem bayerischen) Pfalz in vorreformatorischer Zeit, ist ein Unternehmen, das einst der Speyrer, dann Münchner Archivar Franz Xaver Glasschröder (1864–1933) in Angriff nahm, aber nicht selbst vollenden konnte. Den »Nachlass Glasschröder« – so viele Jahre lang die Bezeichnung für ein Projekt, unter dem sich kaum jemand etwas Konkretes vorstellen konnte – nahm schließlich der nicht zuletzt als akribischer Editor der Weißenburger Urkunden ausgewiesene Anton Doll in seine Obhut und ließ daraus unter Mitwirkung von Renate Engels, Volker Rödel und Hans Ammerich ein bislang fünfbandiges kirchengeschichtlich-landeskundliches Grundlagenwerk entstehen, das seinesgleichen sucht: ein Kompendium aller Pfarrkirchen, Kapellen, Stifte, Klöster, Ritterordensniederlassungen, Hos-

pitäler, Beginenhäuser und Kläusen der Pfalz, in dem, gegliedert nach Landdekanaten, Ort für Ort alle Informationen über Kirchenbauten und Altäre, Rechtsverhältnisse und Patrozinien, Pfarrsprengel, Patronatsrechte, Pfründen, Baulasten, Bruderschaften, Stiftungen und dergleichen mehr mit größter Sorgfalt aus einem weit verstreuten Quellenmaterial zusammengetragen und nach einem einheitlichen Gliederungsschema dargestellt sind.

Auf die inzwischen vorliegenden Bände zur Geschichte der Landdekanate – Weißenburg (1999), Herxheim (1992), Weyher (1988) und Böhl (1992) – folgte nun als bislang mit Abstand umfangreichster Band der über die geistlichen Einrichtungen der Bischofsstadt Speyer und ihrer Gemarkung. Für die Bearbeiterin ist dies bereits der dritte Beitrag zum Gesamtwerk – und zweifellos sowohl der mühevollste als auch der verdienstvollste. Eine besondere Einleitung war diesmal entbehrlich; sie ist für den noch ausstehenden Band zu erwarten, der dem Domstift und den drei Nebenstiften gewidmet sein soll und das Werk abschließen wird. Der vorliegende Teilband behandelt elf Pfarrkirchen, acht Klöster (Heilig Grab, Augustinereremiten, Dominikaner, Franziskaner, Karmeliter, Klarissen, Reuerinnen bzw. Dominikanerinnen, Wilhelmiten), zwei Ritterordensniederlassungen (Deutscher Orden, Johanniter), 14 selbständige Kapellen, 41 Kläusen und Beginenhäuser, acht Armenhäuser und Spitäler, sieben Klosterhöfe (Eußerthal, Gottesau, Hördt, Limburg, Maulbronn, Otterberg, Schönau) sowie sieben (private) Haus- und Hofkapellen. Für jede Kirche und Kapelle findet man Belehrung über den rechtlichen Status und den Titelheiligen, gegebenenfalls über die Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Pfarrsprengel, über die erste urkundliche Erwähnung, die Baugeschichte und Baupflichten sowie über vorhandene Nebenaltäre und ihre Patrozinien. Des Weiteren wird über jede einzelne Pfründe berichtet, ihre Bezeichnungen, ihre Entstehung ihre Kollatur, ihre Dotation und ihre Inhaber, und schließlich finden Bruderschaften und Stiftungen eigens Berücksichtigung.

Es erscheint müßig, über diese ebenso umfassende wie detailreiche Beschreibung der Sakraltopographie Speyers, in der die Darstellung fast auf jeder Seite vom wissenschaftlichen Apparat dominiert wird, weitere Einzelheiten auszubreiten. Die Texte sind im »Telegrammstil« verfasst, und doch lädt das Werk zum Lesen ein, zum Schmökern und zum Entdecken. Denn geboten wird hier jedem etwas: dem Interessenten der allgemeinen Kirchengeschichte, der kirchlichen Rechts- und Verfassungsgeschichte, der Patrozinienkunde, der Prosopographie, der Sozialgeschichte, der Stadtgeschichte, der Baugeschichte, der Landes- und Heimatgeschichte etc. Entsprechende Kompendien wünschte man sich auch für andere Landschaften, indes steht zu fürchten – und schon die rund ein Jahrhundert währende Entstehungsgeschichte dieses Unternehmens scheint dieser Befürchtung recht zu geben –, dass ein derart umfassendes und mühevolleres Projekt in unseren Tagen außerhalb der großen Akademien keine Chance hätte. Ein Grund mehr, dem Herausgeber und den Bearbeitern der *Palatia Sacra* für das in Jahrzehnten Geleistete von Herzen dankbar zu sein. Hoffen wir, dass es dem unermüdlichen Anton Doll gelingt, mit dem Teilband über die Stiftskirchen in der Stadt Speyer dem Gesamtwerk alsbald die strahlende Krone aufzusetzen! *Kurt Andermann*

STEFAN GRATHOFF: Mainzer Erzbischofsburgen. Erwerb und Funktion von Burgherrschaft am Beispiel der Mainzer Erzbischöfe im Hoch- und Spätmittelalter (Geschichtliche Landeskunde Mainz, Bd. 58). Stuttgart: Franz Steiner 2005. XIII, 590 S., 9 Karten. Geb. € 78,-.

An Veröffentlichungen zu einzelnen Burgen besteht kein Mangel, Untersuchungen über Burgenpolitik sind dagegen immer noch rar. Diesem Aspekt widmet sich die vorliegende, bereits 1996 bei Alois Gerlich entstandene Dissertation. Als Untersuchungsraum ist das ehemalige Hochstift Mainz gewählt, mithin ein Gebiet, an dem die heutigen Bundesländer Hessen, Thüringen, Rheinland-Pfalz, Bayern und Baden-Württemberg und innerhalb der Diözese Rottenburg-Stuttgart die burgenreichen Landstriche um Main, Tauber, Neckar, Kocher und Jagst Anteil haben. Zeitlich erstreckt sich der Untersuchungsrahmen vom beginnenden 12. bis ins ausgehende 14. Jahrhundert, also vom »Burgenbauboom« (S. 14) infolge des Investiturstreits, der die mittelalterliche Adelsburg erst eigentlich hervorgebracht hat, bis zum Siegeszug der Feuerwaffen, die man im Erzstift möglicherweise früh zur Anwendung brachte (S. 377). Den Beginn einer Burgenpolitik macht der Verfasser in der Regierungszeit Erzbischof Adalberts (1111–1137) aus; nach dem vergeblichen Zugriff auf die Reichsburg Trifels und Madenburg beschränkte sie sich auf Adelsburgen. Gerade für das

Erzstift Mainz, das sich mit der Landgrafschaft Hessen und der Pfalzgrafschaft mit mächtigen und aggressiven Nachbarn konfrontiert sah, wurden Burgen zu einem bevorzugten Mittel herrschaftspolitischer Auseinandersetzungen.

Ziel von Grathoffs Untersuchung ist es, »die breite Palette der Methoden erzstiftischer Burgenpolitik im rechtlichen Kontext darzustellen und die daraus resultierenden Folgen in einzelnen Burgherrschaften vorzuführen« (S. 3). Die Instrumente, die den Erzbischöfen dafür zur Verfügung standen, werden unter systematischen Kategorien (Burgenbau und Erwerb fremder Burgen, Burgen als Lehens- und Pfandobjekt, Beeinflussung von Fremdburgen, Streit und Kampf um Burgen sowie Verwaltung von Burgen) minutiös aus den Quellen herausgearbeitet. Die Burg wird in ihrer politischen wie symbolischen Bedeutung für die Raumbeherrschung vorgestellt, als Objekt der Herrschaftsdemarkation, -demonstration und -organisation. Die Mainzer Erzbischöfe nutzten sie, so Grathoffs Ergebnis, in herrschaftsbildender bzw. -bewahrender, herrschaftsintegrierender und herrschaftsneutralisierender Absicht (S. 1, 491), d.h. Burgen dienten zu Aufbau und Festigung der landesherrlichen Stellung, zur Erfassung kleinräumiger Herrschaften oder doch zumindest zum Ausschalten fremder Gewalten aus der eigenen Interessenssphäre. Entscheidend war dabei ihre Funktion als Mittel der Klientelbildung, »weil weniger die Burg, als vielmehr der Mann auf der Burg im Vordergrund des erzbischöflichen Interesses stand« (S. 81). Das Ineinander dieser Formen wie etwa bei der Amtspfandschaft führte »schnell zu einem Dickicht von gegenseitigen Verpflichtungen« (S. 256), das auch für die Zeitgenossen kaum mehr zu durchschauen war (S. 258). Vor allem die Pfandschaftspolitik und das Defizit an genuin landesherrlichen Burgen benennt Grathoff als Ursachen dafür, dass die Mainzer Burgenpolitik nicht in den Aufbau eines geschlossenen Territoriums mündete (S. 278f., 499). Dabei wird zurecht ein Verfassungskonzept zu Grunde gelegt, das so offen ist, dass Rechte, die nicht ständig angesprochen werden, ihrem Inhaber zu entgleiten drohen.

Das kasuistische Vorgehen wirkt mitunter ermüdend, eröffnet dem Leser aber auch großartige Einblicke in die Anschaulichkeit der Quellen: Seien es die rechtssymbolischen Formen bei einem Lehensprozess gegen den Landgrafen von Hessen (S. 181f.), sei es, dass man den Mainzer Erzbischof mit einer zerlegbaren Blide (Wurfmaschine) im Tross durch sein Land ziehen sieht (S. 374) oder die Verteidiger der Burg Salza von den Mauern herab ihren Angreifern ins Gesicht spotten hört (S. 407f.). Auch der (besonders für Kinder) obligate und doch nie auffindbare geheime Zugang lässt sich wenigstens im Fall der Binger Burg urkundlich erweisen (S. 264). Die Ausführungen zur Fehde unterstreichen einmal mehr, dass der Vorwurf des Landfriedensbruchs ein wohlfeiles und für konzertierte Aktionen notwendiges Legitimationsmuster darstellte, während sich der Erzbischof selbst problemlos über den Landfrieden hinwegzusetzen vermochte (S. 352, 390–392).

Man wundert sich, dass es dem renommierten Steiner-Verlag nicht gelungen ist, die häufigen Abtrennungen von Einzelbuchstaben im Umbruch zu vermeiden. Inhaltlich hätte man sich einen vorausgehenden Überblick über die Entwicklung des Erzstiftes im Untersuchungszeitraum gewünscht. Nur gelegentlich (S. 199, 216, 492) klingt die Frage an, ob – was bei einem geistlichen, also nicht-dynastischen Territorium besonders gut ablesbar sein müsste – hinsichtlich der Burgenpolitik ein besonderer Herrschaftsstil einzelner Bischöfe bzw. Phasen burgenpolitischen Engagements zu erkennen sind.

Grathoffs Untersuchung schließt an Arbeiten über Burg und Herrschaft von Alois Gerlich und Karl-Heinz Spieß an. Mit den Formen und Funktionen der mainzischen Burgenpolitik wird ein zentrales Feld herrschaftlichen Handelns im Spätmittelalter quellennah entfaltet. Landes- und Verfassungsgeschichte werden die Untersuchung deshalb mit großem Gewinn zu Rate ziehen können. Wer auf der Suche nach Informationen über einzelne Burganlagen des Untersuchungsgebiets ist, wird vom Verfasser auf seine Internetseite (www.stefan-grathoff.de) verwiesen.

Clemens Joos

Die Herrschaft Schalksburg zwischen Zollern und Württemberg, hg. v. ANDREAS ZEKORN, PETER THADDÄUS LANG u. HANS SCHIMPF-REINHARDT. Epfendorf: bibliotheca academica 2005. 254 S., 45 z.T. farb. Abb. Geb. € 29,-.

Der Verkauf der Herrschaft Schalksburg samt der Stadt Balingen durch Graf Friedrich von Zollern an Graf Eberhard von Württemberg im Jahr 1403 bedeutet einen Tiefpunkt und ein Trauma in der hohenzollerischen Geschichte. Jahrhundertlang versuchten die Grafen und Fürsten von Hohenzollern dieses für ihre Herrschaftsbildung höchst nachteilige Geschäft auf politischem und gerichtlichem Weg zu revidieren, hatten damit aber keinen Erfolg. Wie tief der Stachel des Verlusts allzeit saß und noch immer sitzt, kommt wohl am besten darin zum Ausdruck, wie intensiv der Handel und seine Umstände seit der frühen Neuzeit erzählerisch verarbeitet wurden. *Dieter Mertens* spürt den diesbezüglichen sagenhaften und chronikalischen Nachrichten im vorliegenden Buch mit einem gedanklich, methodisch und sprachlich gleichermaßen meisterlichen Beitrag nach – bei Froben Christoph von Zimmern, Jakob Frischlin, Gustav Schwab, Wilhelm Hauff und anderen; den Ursprung der anrührenden Hirschgulden-Sage kann er ins dritte Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts datieren. Die Rekonstruktion des historischen Geschehens leidet von alters her unter der Wirkungsmacht der sagenhaften Überlieferungen einerseits und einem Mangel an einschlägigen urkundlichen Quellen andererseits. Dem Zollernalbkreis sowie den Städten Albstadt und Balingen ist es zu danken, dass anlässlich des sechshundertsten Jubiläums des Verkaufs eine wissenschaftliche Tagung veranstaltet und in deren Folge das anzuzeigende Buch herausgegeben werden konnten. Dabei ging es einmal mehr darum zu ergründen, weshalb die Herrschaft Schalksburg seinerzeit an Württemberg und nicht an die zollerischen Vettern verkauft wurde. Im einzelnen widmen sich die Beiträge dem Kampf der Zollern und Hohenberger um die Herrschaft Schalksburg im 13. Jahrhundert (*W. Schöntag*), dem »schalksburgischen Jahrhundert« in der hohenzollerischen Geschichte (*C. Bumiller*), dem Erwerb der Herrschaft Schalksburg im Kontext der württembergischen Territorialpolitik (*V. Trugenberger*), den zollerischen Burgen und Schlössern in der Herrschaft Schalksburg (*S. Uhl*) sowie dem Fortwirken schalksburgischer Traditionen im 19. und 20. Jahrhundert (*O. H. Becker*). Ein Anhang bietet den Text der Verkaufsurkunde von 1403 sowie juristische, chronikalische und sagenhafte Texte zum Nachwirken des Verkaufs. Dass aber die zentrale Frage auch diesmal nicht schlüssig beantwortet werden konnte, liegt weniger an den fleißigen Autoren als an der nach wie vor unzureichenden Überlieferungssituation. *Kurt Andermann*

Hahn und Kreuz. 450 Jahre Parität in Ravensburg, hg. v. ANDREAS SCHMAUDER (Historische Stadt Ravensburg, Bd. 4, Begleitband zur Ausstellung). Konstanz: UVK Verlag 2005. 160 S., 31 sw./49 farb. Abb., 7 Grafiken und Tabellen. Geb. € 14,90.

Die 450-jährige Wiederkehr des Augsburger Religionsfriedens von 1555 hat im Jahr 2005 erfreulicherweise zu einer verstärkten Beschäftigung mit der Bikonfessionalität und Parität in den ehemaligen Reichsstädten geführt, in denen das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten durch das Friedenswerk festgeschrieben wurde. Seinen nach außen sichtbarsten Niederschlag fand dieses neu erwachte Interesse sowohl in historischen Ausstellungen – als größte die Augsburger Schau »Als Frieden möglich war« – als auch in wissenschaftlichen Veröffentlichungen. In Ravensburg, das mit Augsburg, Biberach und Dinkelsbühl zu den vier in reichsstädtischer Zeit bikonfessionell-paritätischen Städten zählte, wurde beides geschickt miteinander verbunden, indem zum Thema des Zusammenlebens der Konfessionen in dieser Stadt von 1555 bis zur Gegenwart eine sehenswerte – zweite – Werkausstellung in dem im Aufbau befindlichen »Museum Humpis-Quartier« gezeigt wurde und hierzu der zu besprechende Band erstellt wurde, der weit über die üblichen Katalog- bzw. Begleitpublikationen hinausgeht. Es ist der gekonnt redigierenden Hand des Herausgebers und Ravensburger Stadtarchivars *Andreas Schmauder* zu verdanken, dass in den insgesamt sechs Beiträgen ein instruktiver Querschnitt über die Forschung zur Bikonfessionalität und Parität in Ravensburg aufgezeigt wird. Der Titel bezieht sich auf die in Oberschwaben klar konfessionell zuzuordnenden Kirchturmsymbole Hahn für evangelische und Kreuz für katholische Kirche, die gemeinsam den Dachreiter der Ravensburger Spitalkapelle schmückten (vgl. Beitrag Falk auf S. 75 und die Abbildung im Beitrag Eitel auf S. 149).

Anton Schindling gibt im einleitenden Beitrag »450 Jahre Pax Augustana – Bikonfessionalität und Parität im Alten Reich« einen Überblick über die religionsgeschichtliche Entwicklung im Reich zwischen den Religionsfriedensschlüssen von 1555 (Augsburger Religionsfriede) und 1648 (Westfälischer Friede), die zu politischen und rechtlichen Lösungen unter pragmatischer Ausklammerung der vorläufig nicht lösbaren theologischen Wahrheitsfrage führten. Die damit erreichte »Toleranz« auf niedrigem Niveau kam aber nur den reichsrechtlich anerkannten Konfessionen Katholizismus und Luthertum, nach 1648 auch dem Calvinismus zugute.

Andreas Schmauder zeichnet, ausgehend von der im oberschwäbischen Vergleich späten Reformation in der Reichsstadt, den Ravensburger »Weg zur Bikonfessionalität« mit Schwergewicht auf den Jahren 1540 bis 1555 und einem Ausblick auf die Zeit bis zum Westfälischen Frieden nach. In diesem Zusammenhang beschäftigt er sich (S. 35) eingehend mit der Terminologie für das Zusammenleben der Konfessionen in den Reichsstädten. Abweichend vom Untertitel des gesamten Sammelbands (»450 Jahre Parität in Ravensburg«) stellt er fest, dass der Begriff der (numerischen) Parität streng genommen erst auf die Verfassungen der vier »Paradestädte« nach dem Westfälischen Frieden zuträfe und man für die Zeit von 1555 bis 1648 besser von Bikonfessionalität sprechen müsse.

Andreas Holzem gibt in seinem Beitrag »Konfessionskampf und Kriegsnot« eine erste Vorschau auf seine im Zusammenhang des Tübinger Sonderforschungsbereichs »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« unternommenen Forschungen zu Krieg und Religion in Ravensburg. Beeindruckend ist hierbei seine überaus quellennahe Arbeitsweise: erstmals schöpft er die für die Zeit des Dreißigjährigen Krieges reichen Bestände des Ravensburger Stadtarchivs konsequent aus und bringt dem Leser die Kriegszeiten anhand vieler plastischer Originalzitate näher. Sein Fazit fällt weniger optimistisch als in der bisherigen Literatur aus: Frieden und (numerische) Parität wurden »eher erlitten als errungen«, und er sieht die künftige Forschung aufgefordert, die Möglichkeiten friedlichen Zusammenlebens der Konfessionen unter solchermaßen »tendenziell negativen Strukturbedingungen« zu ergründen (S. 70).

In einem material- und perspektivenreichen, mit Bildmaterial besonders reich illustrierten Beitrag geht *Beate Falk* unterschiedlichen »Ausdrucksformen des katholischen und evangelischen Lebens« nach, wie sie in Form der Mariensäule, deren Standort bis in die jüngste Vergangenheit die Gemüter erregt hat, des Alten Friedhofs, der Marienapotheke, der Spitalkapelle oder der Veitsburg noch heute im öffentlichen Raum der Stadt begegnen. In reichsstädtischer Zeit können diese im stärker nach außen orientierten katholischen Milieu an Wallfahrten, Prozessionen, Volksmissionen, Bruderschaftsfahnen und Devotionalien oder – ganz auf Ravensburg bezogen – an der Existenz und den Einrichtungen der ausschließlich katholischen Rebleutezunft und an der »Klösterlekrippe«, im mehr nach innen gerichteten evangelischen Milieu etwa an der evangelischen Bibliothek, heute noch als »Alte Stadtbibliothek« ein Begriff, nachgewiesen werden. Aber auch konfessionsverbindende Bereiche und Ausdrucksformen werden angesprochen, neben der simultan genutzten Karmeliterkirche (die auch das Titelbild ziert) der Ratskalender von 1791 als »Spiegelbild der konfessionellen Parität« (S. 120).

Demgegenüber hat *Nicole Herbst* die Interpretation und intensive Auswertung einer einzigen, besonders aufschlussreichen Quelle im Ravensburger Stadtarchiv in den Mittelpunkt ihres Beitrags »Das Verhältnis der Konfessionen in Ravensburg untersucht anhand des Seelen- und Häuserbeschriebs von 1789« gestellt. Mit Hilfe der sechsbändigen detaillierten Zusammenstellung aus dem Ende der reichsstädtisch-paritätischen Zeit lassen sich etwa das Verhältnis von Konfession und Familiengröße, das räumliche Zusammenleben von Katholiken und Protestanten, der Zusammenhang von Konfession, Beruf und Sozialschicht und der Einfluss der Konfessionen auf die Wahl des Vornamens quantitativ erfassen und auf dieser Grundlage neue Ergebnisse zur konfessionellen Sozial- wie Mentalitätsgeschichte gewinnen, die auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit noch überprüft werden müssen.

Abschließend gibt der langjährige Leiter des Ravensburger Stadtarchivs *Peter Eitel*, basierend auf den einschlägigen Kapiteln seiner jüngst erschienenen profunden Darstellung der Geschichte Ravensburg im 19. und 20. Jahrhundert, einen souveränen Überblick über das Zusammenleben der Konfessionen in Ravensburg seit dem Ende der reichsstädtischen Zeit und der Parität, die freilich auch unter württembergischer Herrschaft noch eine Zeitlang »nachlebte«, bis in die Gegenwart. Als Fazit glaubt er die als Überschrift provokativ gestellte Frage »Friedliches Ravensburg?« mit

einem klaren Ja beantworten zu können, freilich hinterließen und hinterlassen gesamtgesellschaftliche Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts – wie etwa der dramatische Säkularisierungsprozess der vergangenen Jahrzehnte – auch in Ravensburg ihre Spuren.

Die reichhaltige, überwiegend farbige und souverän beschriftete Bebilderung veranschaulicht die mit sorgfältigen wissenschaftlichen Anmerkungsapparaten versehenen Einzelaufsätze und trägt zum positiven Gesamteindruck des Bandes bei. Auch einzelne Flüchtigkeitsfehler, wie sie Herausgeber und Autoren durchaus – mit auffälligen Häufungen an einigen Stellen – unterlaufen sind, können diesen nur unwesentlich beeinträchtigen. Die bei einer ansprechenden Aufmachung preislich dennoch gut erschwingliche Veröffentlichung zieht gleichermaßen ein Fazit der bisherigen verdienstvollen Forschung zum Zusammenleben der Konfessionen in Ravensburg, wie sie Perspektiven für künftige Arbeiten eröffnet. Sie ist damit ein durchweg gelungener Beitrag zum Jubiläum von 2005. Es bleibt zu hoffen, dass von ihr Impulse für eine intensiviertere und nachhaltige Beschäftigung mit der so interessanten und vielschichtigen Konfessionsgeschichte Ravensburgs ausgehen, in der es trotz intensiver Vorarbeiten noch vieles zu erforschen gibt. *Paul Warmbrunn*

PETER EITEL: Ravensburg im 19. und 20. Jahrhundert. Politik – Wirtschaft – Bevölkerung – Kirche – Kultur – Alltag, hg. v. Stadt Ravensburg. Ostfildern: Jan Thorbecke 2004. 429 S., zahlr. farb. u. s/w Abb., 1 Beilage. Geb. € 29,90.

In bewusstem Rekurs auf die 1972 erschienene zweibändige Chronik seines Vorgängers Alfons Dreher führt Peter Eitel, Stadtarchivar in Ravensburg von 1973 bis 1998, die stadthistorischen Forschungen der ehemaligen Reichsstadt fort. In acht Kapiteln wird die Zeit zwischen 1800 und 2000 chronologisch behandelt und jeweils den Veränderungen in Politik, Wirtschaft, Fürsorge, Kultur, Kirchen und Konfession nachgespürt. Dem letzten Kapitel (1966–2000) setzt Eitel eine Vorbemerkung voraus, in der er auf die Vorläufigkeit des Dargestellten hinweist. Der Band umfasst ein kurzes Orts- und Personenregister, 51 Tabellen und Diagramme und eine Beilage, in der die bauliche Entwicklung der Stadt dargestellt ist.

Das erste Kapitel beschreibt die letzten Jahre der Reichsstadt und die Zeit unter bayerischer Herrschaft. Dem folgt im zweiten Teil die Epoche 1810 bis 1870, in der sich Ravensburg zu einer württembergischen Oberamtsstadt entwickelt. Von den bislang »regierenden« Stadtvätern schmerzlich als Verlust der »Reichsstadtherrlichkeit« empfunden, zeigen die folgenden Jahrzehnte, dass der politische Wandel durchaus Entwicklungspotenziale in sich birgt: Wahlreformen – darunter die Aufgabe der konfessionellen Parität – brechen Machtstrukturen auf, neue Verfassungen geben mehr Menschen Mitbestimmungsrechte, infrastrukturelle Maßnahmen (Eisenbahn- und Straßenbau) erleichtern die Ansiedlung und machen die Stadt zu einem wichtigen Wirtschaftszentrum im »Oberland«. Eine neue bürgerschaftliche Kultur manifestiert sich seit der Jahrhundertmitte vor allem in Vereinen. Auch der katholische Bevölkerungsanteil, der sich nach 1840 vom »evangelischen Württemberg« besonders unterdrückt fühlt, findet hier neue Betätigungsfelder. In den vierziger Jahren gelingt es ultramontanen Kräften, auch die Ravensburger Katholiken für sich einzunehmen, wodurch das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken belastet wird.

Das Kaiserreich bindet die Stadt in noch größere Zusammenhänge ein. Die wirtschaftliche und technische Entwicklung (Maschinenbau) und der Zuzug mehrheitlich katholischer Bürgerinnen und Bürger wandelt die Sozialstruktur (Arbeiterschaft) und die politische Orientierung (Sozialdemokratie, Zentrum). Das Schul- und Fürsorgewesen wird gemäß württembergischer Vorgaben ausgebaut.

Im Ersten Weltkrieg wird die Stadt zwar vor materieller Zerstörung bewahrt, doch der Tod von etwa 400 Ravensburgern sowie jahrelange Mangelereifahrungen – bis in die dreißiger Jahre hinein – verändern die Denkmuster. Zwar bleibt 1933 die Zustimmung der Ravensburger Wählerinnen und Wähler zur NSDAP geringer als im Reich und das Zentrum noch stärkste Kraft. Doch schon 1932 kommt es auch hier – etwa bei der Wahl zum neuen Oberbürgermeister – zu Gleichschaltungstendenzen. Trotz wachsendem Kirchenbesuch der Christen und des Widerstands katholischer Jugendverbände gelingt es der NSDAP in den folgenden Jahren, viele Ravensburger für sich zu gewinnen. Juden und Sinti werden verfolgt und getötet. In den Fabriken der Stadt arbeiten 1942 über 700 Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeiter.

Der Wiederaufbau geschieht auch in Ravensburg rasch. Auf konfessioneller Ebene setzt sich die Entwicklung des 19. Jahrhunderts fort: Der katholische Bevölkerungsanteil wächst zunächst kontinuierlich (1803: 51 % 1900: ca. 80 %) und geht seit 1950 (75 %) zurück. Am Ende des 20. Jahrhunderts belegt der weiter abnehmende Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung – knapp 60 Prozent Katholiken und 20 Prozent Protestanten –, dass Säkularisierung und die Zunahme alternativer religiöser Orientierungen die konfessionelle Verteilung auch künftig verändern werden.

Die Stadt Ravensburg ist zu ihrer Entscheidung zu beglückwünschen, die reichen Kenntnisse ihres Stadtarchivars für diesen Überblick über 200 Jahre Stadtgeschichte genutzt zu haben. Dies umso mehr, als damit ein Denken überwunden wurde, das Forschungen vornehmlich zum 19. Jahrhundert oft verzögert hatte: Die Überzeugung, dass es nach dem Verlust des Reichsstadtstatus keine bedeutende Stadtgeschichte mehr geben könne. Das Werk belegt vielmehr, dass Ravensburg auch nach 1803 in vielfältiger Form aktiv von innen gestaltet und gesteuert wurde.

Peter Eitel beantwortet in diesem gelungenen und reich ausgestatteten Werk viele grundsätzliche Fragen. Gleichzeitig entstehen mit ihm neue Fragen und damit das Bedürfnis nach weiterer historischer Forschung. Alfred Lutz hat kürzlich zwar eine wichtige und auf breiter Quellenforschung beruhende Dissertation vorgelegt, die die Jahre 1810 bis 1847 thematisiert; Trotzdem ist der Stadt Ravensburg zu wünschen, dass sie auch in Zukunft die Entstehung (mikro-) historischer Studien – aus dem Bereich der Mentalitäts- und Sozialgeschichte, sowie aus der Religions- und Konfessionsgeschichte – unterstützt.

Maria E. Gründig

Die Protokolle der Regierung von Württemberg-Hohenzollern. Erster Band: Das Erste und Zweite Staatssekretariat Schmid 1945–1947, bearb. v. FRANK RABERG (Kabinettsprotokolle von Baden, Württemberg-Baden und Württemberg-Hohenzollern, 1945–1952, hg. v. der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Bd. 1, III. Teil). Stuttgart: W. Kohlhammer 2004. CXXII S., 546 S. Geb. € 48,-.

Im Gegensatz zu den Amerikanern, die in ihrer Besatzungszone auf einen Aufbau von unten nach oben setzten und relativ rasch Kompetenzen auf deutsche Entscheidungsträger übertrugen, vollzog sich der demokratische Neuaufbau in der französischen Zone in althergebrachten Bahnen von oben – mittels einer provisorischen Landesregierung, der Landräte und der Gemeindeverwaltungen – nach unten. Denn beim gesellschaftlichen Neuaufbau nach 1945 griff die französische Militärregierung, von der eigenen zentralistischen Verwaltungstradition geprägt, auf das vertraute Mittel staatlicher Lenkung zurück. Dies zeigen unter anderem die vergleichsweise langwierigen Parteilizenzierungsverfahren, die späten zonalen Wahlen und der Aufbau der Kommunalverwaltung mit einem von der Regierung bestellten Landrat.

In Württemberg kamen diese Maßnahmen im Südteil des Landes zur Anwendung, aus dem durch die Fügungen der militärischen Besetzung Süddeutschlands 1945 das »Land des Zufalls« (Carlo Schmid), Württemberg-Hohenzollern, hervorging. Dabei wurden 15 südwürttembergische Landkreise um die Hohenzollerischen Lande, bestehend aus dem preußischen Regierungsbezirk Sigmaringen mit den Landkreisen Hechingen und Sigmaringen, und um den bayerischen Kreis Lindau erweitert. Die Arbeit der unter französischer Ägide arbeitenden Exekutive vor der Gründung des Landes Württemberg-Hohenzollern behandelt das vorliegende Werk. Es gliedert sich in zwei Blöcke, einen Einführungs- und einen Quellenteil.

Der Quellenteil setzt mit der Installierung des Staatssekretariats und der ersten Sitzung der sechs Landesdirektoren am 16. Oktober 1945 ein, die unter Aufsicht des französischen Landesgouverneurs Widmer im Tübinger Justizgebäude, dem Sitz der französischen Militärregierung, tagten und zusammen das Direktorium des Staatssekretariats für das französisch besetzte Gebiet Württembergs und Hohenzollerns stellten. Diese ungewöhnlichen Bezeichnungen waren der Teilung Württembergs in zwei Besatzungszonen unter verschiedenen alliierten Militärregierungen nach der Besetzung im Frühjahr 1945 geschuldet. Um die Verwaltungseinheit der beiden Landesteile nicht aufzugeben, hatten nach der Idee des französischen Obersten Niel die Stuttgarter Landesdirektoren Bevollmächtigte in den Südteil delegiert. Dieser erhielt so ein Staatssekretariat, keine Regierung, das für die in Stuttgart amtierende gesamtwürttembergische Landesverwaltung

die Staatsgewalt im französisch besetzten Teil Württembergs und in Hohenzollern ausübte. Daher nannten sich die Chefs der sechs Exekutivressorts nicht Minister, sondern zunächst Landesdelegierte, später – als nach der amerikanischen auch die französische Militärregierung im September 1945 von der Idee der Verwaltungseinheit abrückte – Landesdirektoren.

Den Fluchtpunkt der Untersuchung bildet die 133. und letzte Versammlung des Direktoriums am 11. Juli 1947 sowie die konstituierende Sitzung der ihr folgenden staatlichen Exekutive, der Landesregierung, am 24. Juli 1947. Das Land hatte sich bereits am 18. Mai 1947 konstituiert, als der Landtag in Verbindung mit einer Volksabstimmung über die Verfassung gewählt worden war. Dieser bestimmte am 8. Juli 1947 den CDU-Fraktionsvorsitzenden Lorenz Bock zum Staatspräsidenten, der dieses Amt neben dem des Finanzministers bis zu seinem Tod am 4. August 1948 ausübte und auf den bis zur Gründung des Südweststaates 1952 Gebhard Müller folgte. Den Vorgänger der beiden vom Volk in freien Wahlen legitimierten Staatspräsidenten Bock und Müller, den Staatssekretär Karl, genannt Carlo, Schmid, hatten die Franzosen zweimal, 1945 und 1946, selbst eingesetzt. Im Gegensatz zu seinen Nachfolgern leitete er mit dem Staatssekretariat eine Exekutive ohne demokratische Legitimation und ohne Rechtsgrundlage.

Die Dokumentation dieser vorkonstitutionellen Phase führt entlang der wichtigen Wegmarken – von der Errichtung des Staatssekretariats 1945 über die Verfassungsberatungen 1946/47 bis zur Bildung der ersten verfassungsmäßigen Regierung 1947 – und verweist so auf die grundsätzliche Offenheit der südwestdeutschen Geschichte nach 1945. Wie auch *Frank Raberg* in seinem Kommentar ausführt, kannte die politische Entwicklung des Südwestens mehrere Optionen – sie lief nicht zwangsläufig auf das Bundesland Baden-Württemberg zu, wenngleich der zweite Staatspräsident, Gebhard Müller, seit 1948 die Fusion der Altländer im Blick hatte. Dennoch bildete sich in Württemberg-Hohenzollern ein genuines »Staatsgefühl« (Gebhard Müller) aus, und gleichwohl weist die Geschichte des später zweitkleinsten Staates der Bundesrepublik Deutschland einige Eigentümlichkeiten auf, die teils über dessen insgesamt siebenjährige Existenz hinaus reichen.

Da sind zum einen die von Carlo Schmid nach nordwürttembergischem Vorbild eingeführten Landrätekonferenzen, mit denen ein einzigartiges Verbindungsorgan zwischen Exekutive und kommunaler Verwaltung entstand. Dieses quasiparlamentarische Beratungs- und Kontrollorgan des Staatssekretariats sicherte Württemberg-Hohenzollern ein hohes Ansehen unter den Westalliierten, und die Franzosen verglichen es gern mit einem schweizer Kanton. Daher listet der Band zu Recht alle 19 Zusammenkünfte zwischen dem 3. November 1945 und dem 24. Mai 1947 auf, die nach der Konstituierung des Landtags als Behörden-Dienstbesprechungen bis zur letzten Zusammenkunft am 26. August 1950 fortgeführt wurden.

Da ist zum anderen die Landesverfassung, für deren Ausarbeitung sich die 68 Delegierten der Verfassungsgebenden Landesversammlung am 17. November 1946 ausgesprochen hatten. Vor allem die Union hatte es abgelehnt, die Verfassung für Württemberg-Baden zu übernehmen, während SPD und DVP für die Vorlage votierten, in der Carlo Schmid, der damit ein Bekenntnis für die Einheit Württembergs ablegte, sein anthropologisches Verfassungskonzept entfaltet und erstmals das für die bundesrepublikanische Verfassungsgeschichte wegweisende konstruktive Misstrauensvotum formuliert hatte. Die Gegenposition dazu vertrat der Bock-Niethammer-Entwurf, der in seinem autoritären und theologisch fundierten Staatsverständnis einen Staatspräsidenten mit weitreichenden Befugnissen und einem Notstandsartikel vorsah, der nicht nur inhaltlich, sondern auch der Zählung nach dem Weimarer Artikel 48 entsprach. Da Landesgouverneur Widmer den Gegenentwurf als undemokratisch, autoritär und zu konfessionell ablehnte und die Einheit Württembergs durch diese Sondersatzung gefährdet sah, zwang er beide Parteien zu einem Kompromiss, der, als Übergangslösung gedacht, sich der Verfassung des Nachbarstaates annäherte.

Überregionale Bedeutung erlangte zudem die südwürttembergische SPD, die – vermittelt durch Carlo Schmid – bemerkenswerterweise als erste Partei zugelassen wurde und dabei nicht, wie in der französischen Zone sonst üblich, als Landespartei firmierte, sondern ihre überzonale Ausrichtung schon im Namen trug. Dabei richtete sich die Partei neu aus: sie orientierte sich nicht einseitig nach links, um zusammen mit der KPD eine Einheitsarbeiterpartei zu bilden, sondern öffnete sich dem gewerblichen Mittelstand, den Angestellten und Bauern. Dieses Umdenken regten die bürgerlich-liberalen Neusozialdemokraten Carlo Schmid, Viktor Renner, Dieter Roser und Hans Rupp an, die nicht das Weimarer Trauma der gespaltenen Arbeiterbewegung trieb, sondern die unorthodox einen neuen Mitte-Links-Weg suchten. Damit kam den Südwürttembergern eine

Vorreiterrolle bei der Öffnung der Sozialdemokratie von der Klassen- zur Volkspartei zu, die auf Bundesebene erst 1959 in Bad Godesberg vollzogen wurde. Der vorliegende Band bildet den gelungenen Auftakt zu einer neuen Reihe der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, in der die Kabinettsprotokolle von Baden, Württemberg-Baden und Württemberg-Hohenzollern ediert werden sollen. Diese Bände werden die Bausteine für eine quellenorientierte Geschichtsschreibung Südwestdeutschlands in der offenen Umbruchphase zwischen 1945 und 1952 liefern.

Peter Exner

8. Kunstgeschichte

Der mittelalterliche Kreuzgang – The medieval Cloister – Le cloître au Moyen Age. Architektur, Funktion und Programm, hg. v. PETER K. KLEIN. Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 408 S., 348 s/w Abb. Geb. € 59,90.

Der gut bebilderte, umfangreiche Band ist die Frucht eines Tübinger Symposiums aus dem Jahre 1999, mit dem nach New York (1972) und Saint-Michel de Cuxa (1975) dem mittelalterlichen Kreuzgang zum dritten Mal eine große Tagung gewidmet wurde. Durch eine betont funktionsgeschichtliche Fragestellung wollte man der bisher vor allem formgeschichtlich und ikonographisch orientierten Diskussion einen neuen Schwerpunkt entgegensetzen. Dies ist dem Band besser gelungen, als ein flüchtiger Blick in sein Inhaltsverzeichnis suggeriert, wo das Gewicht der drei Haupteinteilungen (Funktion, S. 22–34. – Architektur, S. 37–102. – Programm und Ikonographie, S. 105–367) immer noch auf den Bildkünsten liegt.

Im Abschnitt zur Funktion stellt A. Davril gewohnt souverän und gewinnbringend die betreffenden Texte aus den *consuetudines* und anderen normativen monastischen Quellen zusammen. Dann verweist S. Albrecht in einem kurzen Beitrag auf den Kreuzgang als Gerichtsort. Die Quellen für diese bestenfalls sekundäre Nutzung sind außerklösterliche Texte, bei denen teilweise zu hinterfragen ist, ob wirklich der Kreuzgang gemeint ist, da insbesondere die Ortsbezeichnung *claustrum* häufiger synonym für Kloster bzw. Klausur benutzt wurde.

Grundsätzlich sind für jede Funktionsanalyse die Zeithorizonte zu differenzieren und selbst dann dürfte die Spannbreite zwischen den einzelnen Konventen und ihren unterschiedlichen baulichen Rahmenbedingungen, die nicht nur topographisch und klimatisch, sondern auch je nach Lebensgrundlage der Kommunität anders funktionierten, erheblich gewesen sein. Dies ist jedoch am sinnvollsten in Einzeluntersuchungen zu zeigen, wie sie in dem Abschnitt über die Bildprogramme dann auch folgen. Eine konkrete Gegenüberstellung der Befunde und Formen an einem Kreuzgang mit liturgischen oder monastisch-normativen Quellen fehlt dem Band dennoch ebenso wie eine systematische Untersuchung zur Funktion nicht-monastischer Kreuzgänge. Stattdessen schließt der Abschnitt mit der Übertragung des soziologischen Begriffs der »totalen Institution« auf das Kloster, was sich besonders im Kreuzgang äußere (H. Treiber). Der Beitrag passt an dieser Stelle kaum und legt einen zu wenig differenzierten Klosterbegriff zugrunde, um einer solchen Diktion Aussagekraft zukommen zu lassen. Der gesamte Abschnitt zur Funktion enthält also eigentlich nur einen Beitrag zum Kern des Themas.

Im zweiten Teil zur Architektur stehen verschiedene Herleitungen des Kreuzgangs nebeneinander. Während W. Jacobsen den Elementen Klausurhof und Umgang separat nachgehen möchte und antike Übernahmen aus funktionalen Gründen vermutet, hält R. Legler an einer Entstehung im Zuge der karolingischen Klosterreform fest, da die Binnenform des Kreuzgangs eine geordnete, strukturierte Großform der Klausur voraussetze, die er erst um 800 nachgewiesen sieht. J.P. Caillet weitet den Blick auf Atrien und Vorhallen, für die er weniger nach einer definitorischen als funktionalen Scheidung gegenüber Kreuzgängen fragt. Diese Annäherungen über Motiv, Struktur und Funktion spiegeln gut die Bandbreite der Diskussion.

An die Frage der Struktur knüpfen die Beiträge von Y. Esquieu und E.C. Santamaría zu Kathedralekreuzgängen in Frankreich und Spanien an. Ihre systematischen Überblicke werden im dritten Teil durch monographische Untersuchungen zu Toulouse (Q. Cazes), Arles (A. Hartmann-Virnich), Tudela (P.A. Patton), Burgos (R. Abegg) und Lerida (F. Español) ergänzt. Dass die Adaption dieser ursprünglich monastischen Bauform für Kathedralen (und offener regulierte Stifte) mit der Behauptung einer reformierten und auf die Kommunität ausgerichteten Lebensform,

manchmal vielleicht auch nur mit der Rhetorik eines gottgefälligen Lebens zu tun hat, wird immer wieder deutlich. Eine solche Inhaltlichkeit mag auch für die Konzentration ambitionierter Kreuzgangbauten im Umkreis der monastischen Reformen gelten. Als auffallend wenige Beispiele klösterlicher Kreuzgänge enthält der Band Aufsätze zu Moissac (*L. Rutbick, M. C. Pereira*), St-Aubin d'Angers (*E. Palazzo*) sowie zu Bildausstattungen zisterziensischer Kreuzgänge (*M. Hörsch*). Von Tragweite dürften vor allem die beiden einleitenden Aufsätze sein, die innerhalb des Kreuzgangs den kirchseitigen Flügel (*P.K. Klein*) und die Kapitelfassade (*H. Stein-Kecks*) behandeln. Die exponierte Ausgestaltung von Konventzugängen und anderen Stellen, auf die auch die monographischen Aufsätze gelegentlich hinweisen, lassen so die Frage aufkommen, ob der Kreuzgang als ein einheitlicher Funktionsraum oder nicht vielmehr funktional als eine Addition von Teilräumen zu sehen ist.

Abgeschlossen wird der Band, dessen Heterogenität durch die ausgewogene Einleitung von *P.K. Klein* zu einem guten Teil ausgeglichen wird, durch eine verdienstvolle Bibliographie zu den Themen Kreuzgang und Kapitelsaal (*C. Kosch*), die jeder Interessierte fortan zur Hand nehmen wird. Das dürfte auch für den Band insgesamt gelten. Seine Internationalität zeigt sich nicht nur in den Themen, sondern ebenso in den Sprachen der Aufsätze. Die Fremdsprachigkeit der Beiträge deutscher Autoren, die teilweise erst durch Übersetzung zustande kam (*H. Stein-Kecks*), befremdet jedoch etwas; Kurzfassungen aller Beiträge in einer weiteren Sprache wären sinnvoller gewesen.

Klaus Gereon Beuckers

Reliquiare im Mittelalter, hg. v. BRUNO REUDENBACH U. GIA TOUSSAINT (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte, Bd. 5). Berlin: Akademie Verlag 2005. 221 S., zahlr. s/w Abb. Kart. € 39,80.

Der von *Bruno Reudenbach* und *Gia Toussaint* herausgegebene Band enthält zehn chronologisch aufeinander folgende Aufsätze internationaler Autoren, die das Forschungsfeld grundlegend erweitern und vertiefen. Reliquiare werden dabei nicht nur stilistisch und typologisch untersucht, sondern sind Ausgangspunkte für ein tieferes Verständnis des mittelalterlichen Reliquienwesens.

Cynthia Hahn vertritt in ihrem Beitrag zur Bedeutung mittelalterlicher Schatzkammern die These, diese trügen grundlegend zur Identitätsstiftung einer religiösen Institution bei. Jedes Objekt dürfe nicht nur als Einzelstück, sondern auch als Teil einer Sammlung mit historischen Bezügen begriffen werden, die somit die Geschichte der Gemeinschaft widerspiegeln.

Bruno Reudenbach belegt in einem früheren Aufsatz, dass Reliquiare dazu dienten, die Heiligkeit der eigentlich unansehnlichen Reliquie zu veranschaulichen. Dieser These verleiht er hier erneut Gültigkeit, indem er durch eine differenzierte Analyse das »komplexe Verweissystem« eines aus dem Lateran stammenden Schreines des 6. Jahrhunderts entschlüsselt. Im Inneren des Reliquiars befinden sich Steine von bedeutenden Orten der Heilsgeschichte. Während auf der Innenseite des Schreindeckels Szenen aus dem Leben Christi die Herkunft der Ortsreliquien bezeugen, fassen ein Kreuz und eine Mandorla auf der Außenseite die Steine zu einer »idealen Sakraltopographie« zusammen, die als Symbol für die »erlöste Welt« zu lesen ist.

Mehrere Aufsätze in diesem Band greifen die Funktion von Reliquiaren als »Heiligkeitsbeweis« auf. *Brigitte Buettner* belegt, dass durch die Assoziation von Edelsteinen und Heiligen kostbare Reliquiare einen wesentlichen Beitrag für die Würdigung ihres Inhaltes leisteten. Während in Viten ein edelsteinartiger Glanz das Heilige offenbarte, machte der funkelnde Steinbesatz auf einem Reliquiar aus einem Körperfragment eine adorierte Reliquie.

In seiner Textanalyse des Reliquientraktates »Flores epytaphii sanctorum« (1098–1104/5) des Thiofrid von Echternach geht es *Michele Ferrari* um die mittelalterliche Rechtfertigung von kostbaren Reliquiaren. Diese bestehe darin, dass Gold und Silber die Tugenden der Heiligen veranschaulichten würden. Die von *Brigitte Buettner* aufgezeigte Bedeutung von Reliquiaren als Medien der Heilungsvermittlung wurde also schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts erkannt.

Auch *Hedwig Röckelein* schließt sich dieser Lesart von Reliquiaren an, da diese die Authentizität der Reliquie bezeugten und damit den Kult förderten. Sie vergleicht diese Intention mit der Hagiographie, die ebenfalls die Wahrhaftigkeit des Heiligen beglaubigte. Damit demonstriert die Autorin wie effektiv die parallele Studie unterschiedlicher Medien sein kann.

Während die bisherigen Aufsätze die allgemeine Funktion von Reliquiaren thematisierten, geht *Gia Toussaint* auf die Entwicklung von Reliquiarformen ein. Dabei hinterfragt sie den Einfluss der durchsichtigen, byzantinischen Reliquiare auf das im 13. Jahrhundert zunehmende Sichtbarmachen des Heiltums. Die nach der Plünderung Konstantinopels 1204 nach Westeuropa überführten Reliquiare hätten diese Entwicklung zwar forciert, jedoch sei bereits seit dem 12. Jahrhundert ein wachsendes Schaubedürfnis festzustellen. Woraus dieses Bedürfnis resultierte, lässt die Autorin offen. Dennoch sind ihre Überlegungen zur Reliquiarstypologie konstruktiv, da sie den lang angenommenen byzantinischen Einfluss auf den Westen problematisieren.

Susanne Wittekind belegt mit ihrer Untersuchung von Kopfreliquiaren und deren Sockel, dass diese das fragmentarische Heiltum in eine ideelle Totalität integrierten, was bereits in den Aufsätzen von Cynthia Hahn und Bruno Reudenbach angesprochen wurde. Bei fünf Kopfreliquiaren des 12. und 13. Jahrhunderts können die Sockel als Kirche, das Haupt als Christus gedeutet werden, der dieser vorsteht.

Reliquiare dienten nicht nur als Indikatoren des Heiligen, sondern konnten auch politische Inhalte vermitteln. *Horst Bredekamp* und *Frank Seehausen* sehen im Schrein des heiligen Isodor von Sevilla, der 1063 von König Fernando I. und Königin Sancha gestiftet wurde, eine Verbildlichung deren politischen Ambitionen. Dabei beziehen sie neben dem Bildprogramm und der Aufstellung des Schreines auch dessen Struktur und Ornamentik mit ein, was in dieser Form noch nicht versucht wurde.

Den Zusammenhang von Ikonographie, Standort und Liturgie verdeutlicht *Lisa Victoria Ciresi*, indem sie das Programm des Dreikönigschreins in Köln sowie des Karl- und Marienschreins in Aachen im Bezug zu den dort stattfindenden Königskrönungen untersucht. Sie dokumentiert, dass die Darbringung von Geschenken an Maria und Christus in der Krönungsliturgie eine Entsprechung in den Bildprogrammen der Reliquiare fand. Damit belegt Ciresi die Signifikanz liturgischer Quellen für die Untersuchung mittelalterlicher Reliquiare.

Ausgehend von einem Schmerzensmann-Reliquiar des 14. Jahrhunderts, das ehemals eine Dornenreliquie enthielt, belegt *Silke Tammen*, dass die Wechselwirkung von Bild und Reliquie deren devotionale Verehrung förderte. Die bereits mehrfach dargelegte Interdependenz von Bildprogramm und Heiltum besaß also auch im Spätmittelalter noch eine große Relevanz.

Die Publikation zeichnet sich durch ihre zeitliche und geographische Breite sowie durch die Vielfalt von besprochenen Reliquiarstypen und thematischen Ansätzen aus. Trotz dieses breiten Spektrums illustrieren alle Aufsätze den entscheidenden Beitrag der Reliquiare für das Verständnis und die Verehrung ihres heiligen Inhaltes.

Melanie Prange

PHILIPP ZITZLSPERGER: Gianlorenzo Bernini. Die Papst- und Herrscherporträts. Zum Verhältnis von Bildnis und Macht. München: Hirmer 2002. 215 S., 106 Abb. Geb. € 39,90.

Kunstgeschichte und Geschichte stehen in einem schwierigen Verhältnis: Zwischen den Disziplinen kommt das Gespräch oft nur zögernd in Gang, innerhalb der einzelnen Fächer werden Grenzgänger mit skeptischer Zurückhaltung betrachtet. So finden Historiker wie Peter Burke oder Bernd Roeck, die für die Heranziehung von Bildern als Quellen plädieren, trotz des viel beschworenen Iconic Turn und des zunehmenden Interesses der kulturalistischen Forschung an Symbolen noch immer kaum Gehör. Und jene Kunsthistoriker, die ihre Forschungsperspektiven dezidiert historisch ausrichten, stehen in ihrer Zunft oft unter dem Verdacht, der Kunst die Kunst austreiben zu wollen. Wie lohnend es sein kann, dieses Wagnis dennoch auf sich zu nehmen, zeigt die aus einer Münchner kunsthistorischen Dissertation von 2000 hervorgegangene Studie von Philipp Zitzlsperger zu den Papst- und Herrscherporträts des römischen Bildhauers Gianlorenzo Bernini (1598–1680). Zitzlsperger will weder die kennerschaftlichen Debatten um Händescheidungen und Datierungen fortsetzen, obschon er auch hier, etwa bei der noch immer umstrittenen Zuschreibung und Datierung des »bustino« Urbans VIII., Position bezieht (S. 87–89). Ebenso wenig folgt er der seit Burkhardt herrschenden Grundannahme, im Porträt spiegle sich die Individualität der dargestellten Person. Statt dessen präsentiert Zitzlsperger Berninis Papst- und Herrscherbüsten als Staatsporträts, als auf öffentliche Wirkung ausgerichtete Propagandamedien, als »Visualisierung absolutistischer Staatstheorie« (S. 148). Seine These: Päpsten wie Herrschern ging es seit Bodins

Souveränitätslehre um ihre Selbstdarstellung als oberste und gerechte Richter, als Gott allein untergeordnete Gesetzgeber, eben als Souveräne.

Im ersten Hauptteil des Buches entfaltet Zitzlsperger diese These sehr überzeugend für die Papstporträts. Anhand der in der Forschung bislang vernachlässigten Kleiderkunde unterscheidet er drei mangels Vorleistungen selbst auf den Begriff gebrachte Typen: Dem seit Bonifaz VIII. dominierenden Tiaratypus, der den Papst mit der Tiara als Symbol weltlich-geistlicher Macht als Priesterkönig inszenierte und für dessen plenitudo potestatis stand, folgte in der Zeit der Gegenreformation der Humilitastypus. Ganz im Geiste der katholischen Erneuerung erschien der Pontifex seit Paul III. als demütiger Priester der Weltkirche, in liturgischer Gewandung, aber ohne Tiara, als barhäuptiger »servus servorum dei« mit im Gebet geneigtem Haupt. Auch die frühen der insgesamt etwa 20 Papstbüsten Berninis (Paul V., Gregor XV., Urban VIII.) waren diesem Typus verpflichtet. Aber ab 1632, einem Krisenjahr im Pontifikat Urbans VIII., dominierte der von Bernini von der Malerei (Raffael, Tizian) auf die Skulptur übertragene und bis ins 18. Jahrhundert vorherrschende Camaurotypus die Papstrepräsentation. Statt in liturgischer Gewandung erschien der Papst nun in Camauro und Mozzetta, d.h. mit der Kopfbedeckung und dem Schultermäntelchen, die in der Zeremonialliteratur und anderen Quellen allgemein als Audienzkleidung und »signum iurisdictionis« galten und den Papst als weltlichen Landesherren des Kirchenstaats mit höchster Jurisdiktionsgewalt auswiesen.

Vergleichbare Aussagen mit anderen Mitteln entdeckt Zitzlsperger im zweiten Teil der Arbeit in den drei Herrscherporträts Berninis. Angesichts des Brustpanzers als einheitlicher Gewandung der Porträtierten kann hier nicht die Kleiderkunde als analytischer Schlüssel dienen. Aber auch die Büsten von Karl I. von England (1636), dem Herzog von Modena Francesco d'Este (1650/51) sowie Ludwig XIV. (1665) verweisen auf Richterrolle und Justitia als wichtigste Herrschertugend des 17. Jahrhunderts: durch den Eindruck des Schwebens über den Betrachtern, der vor allem durch die wie in Windstößen flatternden Stoffdraperien hervorgerufen wurde, und durch die kontrapostische Bewegung der Dargestellten, die, wie der Autor in einem Vergleich mit Berninis späterer Salvatorbüste (1678) zeigt, durch diese Körperdrehung als christusähnliche Richter erschienen.

Dass Bernini in seiner Büste Innozenz' X. (um 1650) nicht nur die bei Päpsten wie Herrschern typische Idealisierung auf die Spitze trieb, sondern auch dramatische Elemente wie Windstoß und Schweben von den Herrscherporträts übernahm, unterstreicht für Zitzlsperger die inhaltliche Angleichung von Papst- und Herrscherporträts: Ob durch Kleidung oder Gebärdensprache – es ging um die Visualisierung der neuen, absolutistischen Staatstheorie.

Dass Bernini mit diesem Anliegen im Trend der Zeit lag, verdeutlicht Zitzlsperger mit Hinweisen auf entsprechende Erörterungen nicht nur in der Staatstheorie (Bodin, Botero u.a.), sondern auch der Emblem-literatur, Symbollehre (v.a. Sonnensymbolik für Gerechtigkeit) und Kunsttheorie (z.B. Pietro da Cortona). Dass diese Einbindung in einen breiteren Kontext dem künstlerischen Genie des Bildhauers keinen Abbruch tut, illustrieren die 106 Abbildungen, die dem Buch neben dem Register und einem Werkkatalog beigegeben sind. In kunsthistorischer Sicht mögen einige Details der Analyse weiter diskutiert werden; in historischer Perspektive wäre weiterführend nach der Breitenwirkung dieser – wie Zitzlsperger weiß – von der politischen Realität weit entfernten Propagandakunst zu fragen. Aber insgesamt überzeugt die Analyse von Berninis Meisterwerken als Glanzleistungen auch der politischen Ikonographie. Es sind solche Bücher, die den Dialog zwischen den Disziplinen befruchten können.

Birgit Emich

ALEXANDER HEISIG: Joseph Matthias Götz (1696–1760). Barockskulptur in Bayern und Österreich (Studien zur christlichen Kunst, Bd. 5). Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 406 S., 56 s/w Abb. Geb. € 84,-.

Der Bildhauer Joseph Matthias Götz (1696–1760) prägte mit seinen Altären, Kanzeln und Orgelprospekten nachhaltig das Erscheinungsbild der spätbarocken Kirchen in Niederbayern, Vorder- und Niederösterreich. Zu seinen bedeutendsten Werken zählen die Hochaltäre von Aldersbach (1723), Zwettl (1731–1733), Krems (Stadtpfarrkirche, 1732–1736), Maria Taferl (1732–1739) und Straubing (Karmelitenkirche, 1740–1742).

Heisig gelingt es in seiner Erlangener Dissertation überzeugend, Götz' hohen Rang als Bildhauer, aber auch seine eigenwillige und interessante Persönlichkeit, herauszustellen. Er betont die überregionalen Zusammenhänge seines Oeuvres mit fränkischen, altbayerischen und österreichischen Stilströmungen. Zwei Vorbilder hätten den erstaunlich wandlungsfähigen Künstler maßgeblich beeinflusst: zunächst der Stiefvater und Lehrer Sebastian Degler, später dann Matthias Steinel mit seinen innovativen Altarlösungen. Dass Götz nur wenige Nachfolger gefunden hat, erklärt Heisig einerseits mit seiner Unabhängigkeit von festen Traditionssträngen, andererseits mit der allgemeinen stilistischen Entwicklung hin zum Rokoko, welcher sich der Bildhauer nicht mehr anschloss.

Der aus einem traditionsgebundenen, eher handwerklichen Umfeld stammende Götz strebte schon in jungen Jahren nach künstlerischer und sozialer Anerkennung. Im Lauf der Jahre gelang ihm der Aufstieg vom primär ausführenden Bildhauer zum leitenden Koordinator großer Ausstattungsprojekte. Wenn Götz sich auch in der Praxis nicht als Architekt durchsetzen konnte, so erlangte er doch den Titel eines kurbayerischen, später kaiserlichen Hofarchitekten, was sein enormes Ansehen belegt. Dass der Bildhauer sich auf dem Höhepunkt seines Ruhmes beruflich neu orientierte und die Militärlaufbahn einschlug, erklärt Heisig überzeugend mit wirtschaftlichen Erwägungen und dem Streben nach noch höherem Sozialprestige.

Die Monographie besteht aus einer souveränen, relativ kompakten Darstellung der Biographie und der stilistischen Zusammenhänge sowie aus einem ausführlichen Katalog. Hinzu kommen Auszüge aus Quellen und Regesten und eine Chronologie der biographischen Daten. Der Katalog gliedert sich in die Bereiche »Skulpturale Arbeiten«, »Zeichnungen und Druckgraphik« sowie »Architekturprojekte«. Anschließend werden noch vom Autor zurückgewiesene Zuschreibungen und nicht genauer verifizierbare Objekte angeführt. Dank der großzügigen Ausstattung mit Abbildungen (darunter Farbtafeln) sind die Ausführungen anschaulich nachvollziehbar. Ein kleiner Teil der Abbildungen fällt leider unscharf bzw. verwaschen aus, was bei einem so angesehenen Kunstbuchverlag wie Schnell & Steiner verwundert.

Heisigs Herangehensweise kann im besten Sinn als traditionell bezeichnet werden. Die Basis seiner Studie bilden ein fundiertes Quellenstudium und die eingehende Betrachtung der Werke. Wo die Quellenlage keine eindeutige Bestimmung erlaubt, wird das – immer vorsichtig abgewogene – stilkritische Urteil zum ausschlaggebenden Kriterium für Zu- oder Abschreibungen. Der formalen künstlerischen Entwicklung gilt das hauptsächliche Interesse; der äußere historische Rahmen wird dabei jedoch nie außer Acht gelassen. Zu bedauern ist einzig, dass man nicht mehr über die Bildprogramme und den liturgischen Kontext der Ausstattungsprojekte erfährt.

Hannes Roser

Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg: Stadt Schwäbisch Gmünd. Bd. I: Stadtbaugeschichte, Stadtbefestigung, Heiligkreuzmünster. Bd. IV: Kirchen und Profanbauten außerhalb der Stadt, Ortsteile. München: Deutscher Kunstverlag 2003. 1004 S., 1400 s/w Abb., 156 farb. Abb. Geb. € 112,-.

In der Reihe »Die Kunstdenkmäler in Baden Württemberg« erschienen 1995 zeitgleich zwei eines auf vier Inventarbände angelegten Großinventars der Stadt Schwäbisch Gmünd: Die »Kirchen der Altstadt ohne Heiligkreuzmünster« und die »Profanbauten der Altstadt ohne Stadtbefestigung« (vgl. RJKG 18, 1999, 344). Mit den beiden nun vorgelegten Bänden zur Stadtbaugeschichte und zum Heiligkreuzmünster (Bd. I) und zu den Kirchen und Profanbauten außerhalb der Stadt (Bd. IV) ist das Großinventarprojekt abgeschlossen. Das Ergebnis setzt neue Maßstäbe.

Die Veränderungen gegenüber früheren Inventaren zielen durchweg auf eine größere Anschaulichkeit: die Vergrößerung des Buchformats auf DIN A 4, wodurch die Anzahl der Faltafeln verringert werden konnte, der Abbildungsmaßstab 1:200 für Bauaufnahmen, anstelle des gebräuchlichen 1:300, ermöglicht eine größere Detailtreue und Lesbarkeit, die größere Anzahl von Farbaufnahmen und schließlich die stärkere Konturierung der Grundrisse und Schnitte. Bestechend auch die photographische Dokumentation der Denkmale und ihre luzide Beschreibung.

Dass die Stadt Schwäbisch Gmünd für dieses finanziell wie zeitlich aufwendige Unternehmen ausgewählt wurde, gründet auf ihrem reichen Bestand an historischen Wohnbauten, der den

Zweiten Weltkrieg unbeschadet überstand, ihrer Bedeutung als älteste Staufferstadt, mit der Johankirche als bedeutendstem Vertreter staufischer Architektur in der Nähe der Stamburg, vor allem aber der Heiligkreuzkirche als dem herausragenden Baudenkmal der Stadt und – nach Kurt Gerstenberg – Schöpfungsbau der spätgotischen Architektur in Deutschland. Sein Hallenumgangschor bricht im Grundriss radikal mit allen älteren Chorlösungen durch die Aufgabe der radialen Ordnung, also der schon statisch gebotenen Entsprechung von innerem und äußerem Polygon im Umgang, nach Nussbaum das Aufgeben strenger Geometrie zugunsten freier Planung. Ein Bruch, der umso schwerer wiegt, als mit dieser Disposition eine überzeugende Einwölbung dieses Bauteils mit den damals zur Verfügung stehenden Mitteln – immerhin 30 Jahre vor den ersten jochübergreifenden Gewölbefiguren im Chor der Prager Kathedrale – gar nicht zu leisten war. Und tatsächlich sollte im Chor der Heiligkreuzkirche auch erst 150 Jahre später, seit 1491, ein engmaschiges Netzgewölbe eingezogen werden, das auf die ausgeführte Vorlagendisposition und damit auf den ersten Bauplan des älteren Kernbaus keinerlei Rücksicht nimmt. Man kann eben dies dem Genie Peter Parler zuschreiben, sollte aber einen Planwechsel bei den Binnenchorarkaden mit Blick auf die Baugeschichte des Augsburger Domes und des Freiburger Münsters nicht ausblenden.

Vorangestellt sind diesem für die europäische Architekturgeschichte zentralem Bauwerk konzise Abhandlungen zur Stadtgeschichte, zur Stadtbefestigung und ein eigener Abschnitt über die Brücken der Stadt. Die Kirchen außerhalb der Altstadt werden dann in Band IV in Patroziniumsfolge behandelt, die Profanbauten in Straßenfolge. Ein Personen-, ein Orts- und ein ikonographisches Register für alle vier Bände ermöglichen den schnellen und gezielten Zugriff in diesem über 2000 Seiten starken Großinventar, einem vorzüglichen Grundlagenwerk für jede weitere Beschäftigung mit dem Denkmalbestand der Stadt Schwäbisch Gmünd – und darüber hinaus.

Leonhard Helten

EVA FITZ: Die mittelalterlichen Glasmalereien im Halberstädter Dom (Corpus Vitrearum Medii Aevi, Bd. XVII). Berlin: Akademie Verlag 2003. 655 S., 30 farb., 583 s/w Abb. Geb. € 153,-.

Zu den kostbarsten und seit je besonders gefährdeten Schätzen der mittelalterlichen Kunst zählt die musivische Glasmalerei. Vom reichen mittelalterlichen Bestand blieben vielleicht drei, bestenfalls fünf Prozent erhalten, und hiervon wieder nur ein Teil in situ. Dies mag die Ausnahmestellung des Halberstädter Domes veranschaulichen, in dessen Chor nicht allein 290 Bildwerke der Farbverglasung der Zeit von 1390 bis 1410 erhalten blieben, sondern auch große Teile der figürlichen Ausstattung und der Malerei jener Zeit. Diese Bildwerke geben nicht nur – selten genug – eine Vorstellung der ursprünglichen Raumerfahrung, sondern erlauben auch Rückschlüsse auf Werkstattzusammenhänge über die einzelnen Kunstgattungen hinaus.

Eva Fitz legt nun eine erste umfassende Dokumentation der mittelalterlichen Glasmalereien im Halberstädter Dom vor. Ihre langjährigen Untersuchungen wurden durch einen ganz außergewöhnlichen Umstand begünstigt: Am 23. November 1992 war bei Grabungsarbeiten östlich des Chores eine Bombe aus dem Zweiten Weltkrieg gefunden worden und noch am selben Tag wurden sämtliche Glasmalereien des Domes ausgebaut, um sie bei der Entschärfung der Bombe nicht zu gefährden. Hierbei traten Schäden in der Bausubstanz zutage, die einen raschen Wiedereinbau der Scheiben verhinderten, aber die ganz seltene Gelegenheit boten, über einen längeren Zeitraum hinweg jedes Glasgemälde einzeln in Augenschein zu nehmen und materialtechnische Untersuchungen unter optimalen Bedingungen durchzuführen.

Aufbau und Gliederung des Bandes folgen den Vorgaben und Richtlinien der Corpus Vitrearum Reihe. Eine kunstgeschichtliche Einleitung erläutert historische Voraussetzungen und Zusammenhänge und thematisiert die künstlerischen Zentren der Kunst um 1400. Für Halberstadt bedeutsam wurde die böhmische Hofkunst unter Kaiser Karl IV. und König Wenzel, auch vermittelt über das Erzstift Magdeburg, in dem Fitz das künstlerische Zentrum einer in Halberstadt, Stendal und Havelberg tätigen Werkstatt erkennt. In den Arbeiten einer weiteren Werkstattgruppe sieht Fitz einen von westlicher Hofkultur geprägten Stil und führt aus, dass sowohl die Glasmaler, die sich an der böhmischen, als auch solche, die sich an der französisch-burgundischen Hofkunst orientierten, gleichermaßen an der Farbverglasung des Halberstädter Chorumgangs und -ober-

gadens beteiligt gewesen zu sein scheinen und parallel gearbeitet hätten. Für ein solches Nebeneinander verschiedener Stilrichtungen führt Fitz dann weitere Beispiele ins Feld, so die Lettnerreliefs im Havelberger Dom. Der unmittelbare Einfluss der französisch-burgundischen Hofkunst wirkte in Halberstadt nur wenige Jahre, an seine Stelle seien dann wieder geographisch näher liegende Kunstzentren in Ostfalen, Köln und Westfalen getreten, wie auch Impulse aus Thüringen und ältere regionale Traditionen.

Nach dieser profunden und in allen Teilen überzeugenden kunsthistorischen Einleitung folgt eine konzise Darstellung der Baugeschichte des Domes und anschließend die Dokumentation der mittelalterlichen Glasmalereien, beginnend mit der Marienkapelle, dann der Verglasung im Chorumgang und im Chorobergaden und schließlich die Glasmalereien im Halberstädter Domschatz. Angehängt wurde ein Exkurs über die verlorenen Glasmalereien des Mittelalters, jene des 19. Jahrhunderts und eine Zusammenstellung der wichtigsten schriftlichen Belege zur Geschichte der mittelalterlichen Glasmalereien in Halberstadt. Ein vorzüglicher, über 300 Abbildungen umfassender Tafelband, ein ikonographisches Verzeichnis, ein Personenverzeichnis und ein Ortsverzeichnis beschließen diesen ausgezeichneten Band, der eine große Lücke in der wissenschaftlichen Bearbeitung der mittelalterlichen Glasmalereien in Deutschland füllt und dessen Lektüre dank der luziden Sprache eine reine Freude ist.

Leonhard Helten

DLG	Blätter für deutsche Landeskunde
EWKG	Blätter für westfälische Kirchengeschichte
GGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
Cont (D)	Continuum, Internationales Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. Denonensis, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrurtheile</i> , Lateinisch-deutsch, 5. Aufl. und hg. v. P. Hübschmann, Freiburg, Br. 1991.
DT&C	Dictionnaire de théologie catholique
DvV	Deutscher Volkskalender
FAA	Fränkischer Diözesanarchiv
GermBl	Germania Sacra
G	Germania Sacra
G&G	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HT	Heute im Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HPN	Historisch-politische Anzeiger für das katholische Deutschland
HRS	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Heftig Saars
HWDA	Handwörterbuch der deutschen Aberglaubens
IZ	Monatshefte für Zeitschrift
Jahrbücher	Pl. Jovis, Regens pontificis Romanorum ad a. p. Chr. a. MCXCVIII, et S. Löwenpfeils
JK	Junge Kirche
KA	Katholische Anzeiger für die Diözese Bamberg
KJ	Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland
KLA	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
KW	Katholisches Wochenblatt aus der Diözese Bamberg
LCA	Lexikon der christlichen Geographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	Necr. = Necrologie
	SS = Synopsen

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AF	Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg
AHC	Annuario 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 Pastorkonferenzen
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, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg i.Br. ³⁷ 1991.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtVb	Deutsches Volksblatt
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GS	Germania Sacra
GuG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Helvetia Sacra
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HZ	Historische Zeitschrift
JAFFÉ/LÖWENFELD	Ph. JAFFÉ, Regesta pontificum Romanorum ad a. p. Chr. n. MCXCVIII, ed. S. LÖWENFELD
JK	Junge Kirche
KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg
KJ	Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
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
	Necr. Necrologia
	SS Scriptorum

MGM	Militärgechichtliche Mitteilungen
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchner kirchenhistorische Studien
MPL	J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
POTTHAST	A. POTTHAST, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304
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
StL	Staatslexikon
StZ	Stimmen der Zeit
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.

NEHER¹

Stefan Jakob NEHER Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

NEHER²

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. ²1885.

NEHER³

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd ³1894.

NEHER⁴

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 ¹1909.

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
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
HHSStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKA	Landeskirchliches Archiv
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
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

- Professor Dr. Dr. GERHARD BESIER, Technische Universität Dresden, Hannah-Arendt-Institut, Mommsenstraße 13, 01062 Dresden
- Dr. NIKOLAUS BUSCHMANN, Universität Tübingen, Historisches Seminar, Abteilung für Neuere Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Professor Dr. MANFRED EDER, Universität Osnabrück, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Schlossstraße 4, 49074 Osnabrück
- Privatdozent Dr. STEFAN HANHEIDE, Universität Osnabrück, Fachbereich 3 (Musik/Musikwissenschaft), 49069 Osnabrück
- Dipl. theol. CHRISTOPH HOLZAPFEL, Auf den Steinen 25, 53340 Meckenheim-Lüftelberg
- Professor. Dr. ANDREAS HOLZEM, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. ROMAN JANSSEN, Stadtarchiv Herrenberg, Marienstraße 21, 71083 Herrenberg
- Dipl. theol. ANNETTE JANTZEN, Ziegelhaustraße 16, 5400 Baden (Schweiz)
- Dipl. theol. GREGOR KLAPCZYNSKI, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Gottfried Wilhelm Leibniz-Projekt, Aegidiistraße 67, 48143 Münster in Westfalen
- Privatdozent. Dr. EDGAR LEIN, Roonstraße 1, 38102 Braunschweig
- Dr. ANTONIA LEUGERS, Kaiserstraße 48, 80801 München
- Dr. CHRISTIAN RAK, Schafmarktstraße 19, 89584 Ehingen an der Donau
- Dipl. theol. JUDITH SCHEPERS, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster in Westfalen
- Professor Dr. WILFRIED SCHÖNTAG, Dattelweg 23, 70619 Stuttgart
- Professor Dr. KLAUS SCHREINER, Pläntschweg 73, 81247 München

- Dr. KLAUS UNTERBURGER, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
 Dr. BERND WACKER, An der Bleiche 17, 48356 Nordwalde
 Professorin Dr. MARIE-THERES WACKER, Universität Münster, Seminar für Theologische Frauenforschung, Hüfferstraße 27, 48149 Münster in Westfalen
 Dr. ROBERT ZUREK, Ackerstraße 118, 13355 Berlin

Mitarbeiter am Rezensionsteil

- Dr. KURT ANDERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Fachprogramme und Bildungsarbeit, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
 Professor Dr. KLAUS GEREON BEUCKERS, Universität Stuttgart, Institut für Kunstgeschichte, 70174 Stuttgart
 Dr. MARTIN CLAUSS, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, 93040 Regensburg
 Privatdozentin Dr. ANNE CONRAD, Universität des Saarlandes, Institut für Katholische Theologie, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken
 Dr. ROLF DE KEGEL, Stiftsarchiv Engelberg, 6390 Engelberg (Schweiz)
 Dr. WOLFGANG DOBRAS, Stadtarchiv Mainz, Rheinallee 3b, 55116 Mainz
 Professor Dr. IMMO EBERL, Stadtarchiv Ellwangen, Spitalstraße 4, 73479 Ellwangen an der Jagst
 Dr. Ingrid EHLERS-KISSELER, Sophie-Kunert-Weg 11, 37085 Göttingen
 Privatdozentin Dr. BIRGIT EMICH, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz, 79085 Freiburg im Breisgau
 Dr. PETER ENGELS, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
 Dr. PETER EXNER, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Fachprogramme und Bildungsarbeit, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
 Professor Dr. Dr. HELMUT FELD, Heuweg 13, 72116 Mössingen
 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, Balingen Straße 33/1, 70567 Stuttgart
 Diözesanjustitiar Professor Dr. FELIX HAMMER, Bischöfliches Ordinariat, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
 Professor P. Dr. ANGELUS HÄUSSLING OSB, Abtei Maria Laach, 56653 Maria Laach
 Privatdozent Dr. LEONHARD HELTEN, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte, Hoher Weg 4, 06120 Halle an der Saale
 Pfarrer CHRISTIAN HERMES, Belthlestraße 40, 72070 Tübingen
 CLEMENS JOOS M.A., Silberbachstraße 50, 79100 Freiburg im Breisgau
 Dipl. theol. CHRISTOPH HOLZAPFEL, Auf den Steinen 25, 53340 Meckenheim-Lüftelberg
 Dr. REGINA KEYLER, Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70183 Stuttgart
 Dr. ABRAHAM P. KUSTERMANN, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart
 FLORIAN LAMKE, Rieslingstraße 42, 55129 Mainz
 Dr. FRANZ MAIER, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
 Professor Dr. HELMUT MAURER, Lindauer Straße 5, 78467 Konstanz
 Dr. BERNHARD NEIDIGER, Stadtarchiv Stuttgart, Silberburgstraße 191, 70178 Stuttgart
 Privatdozentin Dr. ELKE PAHUD DE MORTANGES, de Castellaweg 29, 3280 Greng (Schweiz)
 Dr. des. FRANK POHLE, Viktoriaallee 29, 52066 Aachen
 MELANIE PRANGE M.A., Kaiserstraße 72, 70599 Stuttgart
 Dr. HANNES ROSER, Holzhauser Straße 2, 72172 Sulz am Neckar
 Dekan Dr. UWE SCHARFENECKER, Pfarrgasse 6, 74172 Neckarsulm

- Dr. HERMANN-JOSEF SCHEIDGEN, An Groß St. Martin 4, 50667 Köln
 Dipl. theol. BERNWARD SCHMIDT M.A., Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster in Westfalen
 Professor Dr. WILFRIED SCHÖNTAG, Dattelweg 23, 70619 Stuttgart
 Professor Dr. KLAUS SCHREINER, Pläntschweg 73, 81247 München
 Professor Dr. DIETER STIEVERMANN, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Europäische Geschichte/Geschichte der Frühen Neuzeit, Postfach 900221, 99105 Erfurt
 Dr. UTE STRÖBELE, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Fachprogramme und Bildungsarbeit, Olgastraße 80, 70182 Stuttgart
 Professorin Dr. BIRGIT STUDT, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz, 79085 Freiburg im Breisgau
 Dr. BERNHARD THEIL, Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70183 Stuttgart
 Dr. KLAUS UNTERBURGER, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster in Westfalen
 Dr. PAUL WARMBRUNN, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
 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. WOLFGANG ZIMMERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Fachprogramme und Bildungsarbeit, Eugenstraße 7, 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 2005

1. Im Abstand von fünf Jahren – jeweils im Jahr der Vorstandswahl – findet die Mitgliederversammlung im Hohenheimer Tagungshaus der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart statt. Die Zusammenkunft am 26. November 2005 wurde zunächst durch die Verleihung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefele-Preises an den Diplomtheologen Gregor Klaczynski dominiert. Weihbischof Dr. Johannes Kreidler würdigte in seiner Laudatio die Diplomarbeit über »Hugo Koch (1869-1940). Skizze einer »Modernisten«-Biographie« und überreichte den Preis. Der Vortrag des Preisträgers ist in überarbeiteter Form in diesem Band des Jahrbuchs abgedruckt.

An die Preisverleihung schloss sich die Vorstandswahl an. Gewählt wurden (in alphabetischer Reihenfolge): Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt), Pfarrer Dr. Uwe Scharfenecker (Neckarsulm), Diözesanjustitiar i.R. Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg), Professor Dr. Hubert Wolf (Münster), Archivdirektor Dr. Wolfgang Zimmermann (Stuttgart). Herrn Pfarrer Dr. Karl Brechenmacher und Frau Dr. Andrea Herzer, die sich nicht zur Wiederwahl stellten, wurde für die zurückliegende Arbeit im Vorstand gedankt. Dr. Abraham P. Kustermann (Akademiedirektor) und Dr. Stephan M. Janker (Leiter des Diözesanarchivs) gehören dem Vorstand qua Amt an.

Der nachfolgende Rechenschaftsbericht des Vorsitzenden Dr. Wolfgang Zimmermann war gleichzeitig ein instruktiver Rückblick auf die Arbeit der vergangenen fünf Jahre. Die Inhalte sind dem Protokoll zu entnehmen, das den Mitgliedern im Frühjahr 2006 zugeht.

2. Die Studientagung »Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums. Mythos und Wirklichkeit« (14. bis 18. September 2005) wird in ausführlicher Form im anschließenden Tagungsbericht dargestellt. Die Veröffentlichung der Beiträge erfolgt im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte in Band 26 (2007).

Studientagung des Jahres 2005

Im 26. Jahr seines Bestehens – und zum 25. Mal – führte der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart gemeinsam mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 14. bis 18. September 2005 renommierte Wissenschaftler und interessierte Zuhörer und Zuhörerinnen aus dem deutschen Sprachraum in Weingarten zusammen. Die Studientagung »Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums. Mythos und Wirklichkeit« bot neben wissenschaftlichen Vorträgen auch Zeitzeugenberichte über das Konzil und die konkreten Folgen der Konzilsbeschlüsse, so dass Theorie und Praxis eine gelungene Einheit bildeten. Die Leitung der diesjährigen Tagung lag in Händen von Professor Dr. *Hubert Wolf* (Geschichtsverein) und *Dieter R. Bauer* (Akademie).

Die vier Jahrzehnte nach Beendigung des Zweiten Vatikanums, darüber waren sich die Referenten weitgehend einig, sind geprägt durch Phasen der Konzilseuphorie und Phasen der Ernüchterung und Enttäuschung. Während progressive Reformer über die Beharrungskraft der Institution Kirche klagen, machen konservative Denker das Konzil für Auflösungserscheinungen verantwortlich. Selektive Wahrnehmungen durchziehen die Interpretationsgeschichten aller verabschiedeten Dokumente. Der Streit über die treue Umsetzung des II. Vatikanums in die kirchliche Praxis ist bis heute nicht abgebrochen. Ziel der Tagung war die analysierende Darstellung der grundsätzlichen Strukturen und Perioden der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse. Themen waren zudem die konkreten Besonderheiten, Wirkungen und Wandlungen in Europa, im Osten und Westen Deutschlands, innerhalb der Diözese, sowie vor Ort in den jeweiligen Kirchengemeinden.

Zur Einführung in die Tagung zeigte Dr. *Günther Wassilowsky* (Münster) in Vertretung von Hubert Wolf (Münster) die Besonderheiten dieses Konzils auf. Es sprengte zum einen alle bisherigen Dimensionen: Die etwa 2000 Konzilsväter verabschiedeten während der vier Sitzungsperioden in Rom 16 teils umfangreiche Dokumente. Anders als in anderen Konzilien wurden hier keine neuen Lehrverurteilungen und Dogmen verabschiedet. Den Konzilsvätern ging es vielmehr um die Formulierung »neuer Plausibilitäten für den alten Glauben«, um ökumenische Verständigung und

Wandel in der Pastoral. Die Erwartungen an dieses Konzil waren ungewöhnlich hoch – Ernüchterung und Enttäuschungen folgten zwangsläufig. Zudem hätten, so Wassilowsky, nicht allein die durchgeführten Reformen faktische Wirkung verursacht. Vielmehr sei ein »Mythos«, eine Konzils euphorie entstanden, die eine außerordentliche Dynamik erzeugt hätte, die wiederum ein spezifisches Bild des Konzils entstehen ließ. Das »erfundene Konzil« wirkte sich in manchen Bereichen stärker aus als das »wirkliche Konzil«. Abschließend legte Wassilowsky dar, dass auch heute keine Einigkeit darüber herrscht, wie das II. Vatikanum historisch einzuordnen sei.

Professor Dr. *Klaus Schatz SJ* (Frankfurt-St. Georgen) legte in seinem Vortrag »Konzilien und ihre Rezeption in der Kirchengeschichte« zunächst anhand von Beispielen dar, wie »verwickelt die Rezeptionsgeschichte der Konzilien« sei. Er erläuterte, dass die Anerkennung durch Rom keineswegs das entscheidende Kriterium sei, wodurch Konzilien Gültigkeit erlangten. Manche Konzilien seien trotz Anerkennung durch Rom nie umgesetzt worden. Am Beispiel des Konzils von Konstantinopel, eines Konzils, dessen Inhalte heute »Gemeingut aller christliche Kirchen« sind, zeigte Schatz auf, dass die Rezeption ein oftmals außerordentlich langwieriger, Jahrhunderte dauernder Prozess gewesen sei. Wie selektiv Konzilsrezeption im ersten Jahrtausend geschah, erläuterte Schatz am Beispiel der Konzilien von Chalkedon und dem 100 Jahre später stattgefundenen II. Konzil von Konstantinopel: Hier wurden Theologen zu Ketzern verurteilt, die die Konzilsväter von Chalkedon als rechthgläubig anerkannt hatten. Im 2. Teil seiner Ausführungen beschrieb Schatz acht Problemfelder der Konzilsrezeption. Für die Konzilien, auch für das II. Vatikanum, gelte: »Wie tief sie in das Leben der Kirche eingegangen sind, zeigt sich erst, wenn der epochale »Geist«, der sie beseelte, d.h. die Mentalität und Zeitströmung, in der ihre Beschlüsse entstanden sind, der Vergangenheit« angehören.

Über die Frage, wie Konzilsrezeption praktisch vor sich ging, referierten Professor Dr. *Claus Arnold* (Frankfurt), Professor Dr. *Dietrich Wiederkehr* (Luzern) und Dr. *Herman H. Schwedt* (Tabiano). In seinem Vortrag »Innovation durch Rezeption. Zeugen der Tradition im Umfeld des Zweiten Vatikanums« erläuterte Claus Arnold am Beispiel des Theologen Tommaso de Vio, genannt Cajetan († 1534), wie historische »Autoritäten« im Vorfeld des II. Vatikanums helfen konnten, die antimodernistische Uniformierung der Tradition zu durchbrechen. Über seine Cajetan-Studien suchte der Dominikaner Jacques-Marie Vosté (1883–1949) in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts die Spielräume für die historisch-kritische Exegese wieder zu erweitern. Im Jahr 1943 konnte Vosté als Redaktor der Enzyklika »Divino afflante Spiritu« diese Linie dann sogar im lehramtlichen Kontext durchsetzen. Trotz dieses erfolgreichen »Ressourcements« sollte nicht vergessen werden, dass damit eine tatsächliche lehramtliche Wende nur verdeckt wurde. »Unser Konzil? Das zweite Vatikanum in der Theologie seiner Enkel« lautete der Beitrag von Dietrich Wiederkehr. Darin stellte er dar, welche Hoffnungen seine (Theologen-)Generation auf die Ansätze der Konzilsaussagen setzte: »Was vorher nur gewagte kühne Theologie, verdächtige Erneuerung war« schien jetzt »offizielle Lehre der Kirche« zu werden. Ihr nüchterner Optimismus nahm allerdings auch wahr, dass es u.a. beim Ungleichgewicht zwischen Primat und Bischofskollegium blieb und die Kirche trotz ihrer Erneuerungsbestrebungen fast altmodisch wirkte angesichts fortgeschrittener Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung. In den letzten Jahren, so fuhr Wiederkehr fort, verstärkte sich die Kraft, welche die ortskirchliche Eigenständigkeit zurückdrängte durch päpstliche Lehrschreiben, durch Bischofsernennungen, die »die Gleichschaltung sichern sollten«. Wiederkehr bedauerte zudem, dass die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« so spät erschienen sei, und hofft darauf, dass die »Enkel sich ob der einzelnen Blockierungen nicht entmutigen lassen«.

Herman H. Schwedt referierte über die Rezeption des Konzils in Rom und erläuterte durch Beispiele, wie das Konzil im kirchlichen Rom – im Vatikan wie im Bistum Rom, im Rom der Orden wie im Rom der kirchlichen Schulen und Universitäten – »seine Schatten« geworfen habe. Schwedt berichtete zunächst über die römische Synode, die »Hausputz halten« sollte, bevor der große Besuch ankam – und die folglich als traditionalistisch, reaktionär und antimodern galt. Er erzählte von der Interesslosigkeit der römischen Kleriker während der Sitzungsperioden, über unbesetzte obere Ränge im Petersdom, über das »süße« (Alltags-)Leben in Rom, das sich nicht an die Regeln des Vatikans zu halten gedachte. Er berichtete über die ökumenischen und die liturgischen Bewegungen in Rom, die vieles vorweg nahmen, was das Konzil erst noch formulieren sollte. »Das Konzil hatte seine volle Rezeption in Rom gefunden, bevor es zusammentrat«, so Schwedt.

Die Kurie wiederum akzeptierte das Konzil und rezipierte seine Normen loyal. Allerdings verließen die Bischöfe das Konzil »ohne jeden Rechtsanspruch«, weder bei der Gestaltung, noch bei der Finanzierung und der Personalpolitik.

Sechs Zeitzeugen berichteten anschließend in einer von *Hubert Wolf* moderierten Runde aus ihrer Sicht über das Konzil und die Umsetzung vor Ort. Prälat *Eberhard Mühlbacher* (Rottenburg am Neckar) berichtete über seine Aufgaben und Erlebnisse als Sekretär von Bischof Carl J. Leiprecht. Für ihn war das Konzil ein »pfingstliches«, ein »religiös spirituelles Ereignis«, ein Ort, an dem nach Antworten auf die Fragen der Welt von heute gesucht wurde. Auch Professor Dr. Dr. h.c. *Otto Hermann Pesch* (München) begrüßte das Vatikanum, weil man in einer Zeit, da »der Glaube inzwischen alles andere als selbstverständlich war« mit der »Starrheit kirchenamtlichen Lehrens und Handelns« nicht mehr weitergekommen sei. Begrüßt wurde zudem, so Pesch, die Liturgiereform, die Öffnung gegenüber anderen Religionen und die Erlaubnis, die historisch-kritische Methode anzuwenden. Er berichtete allerdings auch über Enttäuschungen: Über die umstrittene Eucharistiezyklika und das Verbot, während des Konzils über Geburtenplanung zu reden. Über die Tatsache, dass sich seit dem Konzilsende die römische Liste der »Verstöße« Jahr für Jahr verlängere, dass die Bischofskonferenzen machtlos seien und dass die Veröffentlichung des neuen Kirchenrechts (CIC 1983) gezeigt habe, dass »die rechtliche Gestaltung des kirchlichen Lebens am vorkonziliaren Kirchenbild« ausgerichtet sei. Pfarrer *Manfred Schlichte* (Friedrichshafen-Ailingen) gehörte dem »Revolutzlerkurs« an, dem Weihekurs 1968. Die von den jungen Priesteramtskandidaten formulierten »Voten« über »künftige Strukturen kirchlichen Lebens« (u.a. die Forderung nach der Einrichtung von Pfarrverbänden, heute: Seelsorgeeinheiten) und über den Vikarstatut sind, so Schlichte, heute weitgehend realisiert. Für die ehemalige Generaloberin der Franziskanerinnen von Sießen, Schwester *M. Radegundis Wespel* (Bad Saulgau-Sießen) war die empfohlene Rückbindung jeder Ordensschwester an den Geist des Ordensstifters wesentlich und die Reflexion über das Kloster(leben), woraus die Neufassung der Konstitution im Sinne des Franz von Assisi resultierte. Sie berichtete über Erleichterungen des klösterlichen und persönlichen Lebens: Das Stundengebet wurde auf Laudes und Vesper beschränkt, die Ordenstracht vereinfacht, Exerzitien und Weiterbildung, sowie Familienkontakte und Reisen ermöglicht. Die Klöster öffneten sich neuen Aufgaben (Exerzitien), geistlichen Strömungen (charismatische Bewegungen) und Methoden (Supervision). Der evangelische Pfarrer *Peter Seils* (Mittelbiberach) sprach über die Öffnung der Grenzen zwischen den Konfessionen in seiner Fellbacher Gemeinde, über den dortigen Mischehekreis und den ersten ökumenischen Gottesdienst im Jahr 1969 »mit Abendmahls- und Eucharistiefeyer«. Er sparte allerdings auch die Zweifelsfälle nicht aus, die er – neben viel Positivem – in der Bischofsstadt Rottenburg erlebte. Über seine Zeit als Biberacher Dekan sagte er, dass er »nirgendwo ... so viel wahre Freundschaft zwischen den Konfessionen erlebt« habe wie im Biberacher Kirchenbezirk. Der Theologe *Gregor Klapczynski* (Münster) war aufgefordert, die Konzilsrezeption aus Sicht eines Nachgeborenen darzustellen. Am Beispiel des durch Transparenz und Offenheit geprägten Kirchen(neu)baues in seiner Kirchengemeinde im Märkischen Viertel Berlins beschrieb er nicht nur die Aneignung einer »ersten Rezeptionsphase« in den Sechziger- und Siebzigerjahren; Er berichtete auch über den Prozess des mentalen Abkapselns und Abschließens in jüngerer Zeit. Ein Prozess, der sich, so Klapczynski, ganz real niederschlug: Der bislang frei begehbare, offen gestaltete Innenhof wurde geschlossen, um u. a. dessen Verschmutzung zu verhindern.

Um die Konzilsrezeption zwischen Lehramt, Kirchenrecht und Dogmatik ging es in den Vorträgen von Prof. Dr. *Norbert Lüdecke* (Bonn), Prof. Dr. *Bernd Jochen Hilberath* (Tübingen), und Prof. Dr. *Georg Bier* (Freiburg i. Br.). Lüdecke und Hilberath fragten, ob der Codex Iuris Canonici (CIC) eine authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums ermögliche. Für den Kanonisten Norbert Lüdecke ist das Kirchenrecht von 1983 eine authentische, d.h. verbindliche Rezeption des Zweiten Vatikanums. Er erläuterte, dass Papst Johannes Paul II. den CIC – mit seiner Unterstreichung der ständischen Struktur der Kirche und einem eher am I. Vatikanum orientierten Offenbarungsverständnis – als das letzte und krönende Konzilsdokument verstanden habe. Lüdecke erscheinen das Konzil und viele seiner Würdigungen als überschätzt. Das mag enttäuschend klingen, doch fragte Lüdecke, ob die kanonistische Sicht nicht auch »Gelegenheit zur möglicherweise unliebsamen, aber heilsamen Verabschiedung von Konzilsmythen« biete und eine »realistische Rückbesinnung auf die Grundfesten des römisch-katholischen Kirche, auf den Codex« zulasse. Der

Dogmatiker Bernd J. Hilberath versuchte, das Verhältnis von Konzil und Codex durch eine vergleichende Textuntersuchung zu bestimmen. Er vertrat in seinem Co-Referat zudem die These, dass der CIC weder das letzte Dokument noch der hermeneutische Schlüssel zur Auslegung des Konzils sei. Vielmehr seien die Canones des Codex und ihre Interpretation daran auszurichten, was »wir im Verbund der Subjekte in der Communio der Kirche als Intention des Zweiten Vatikanums erkennen«. Die Communio-Struktur der Kirche müsse sich im Kirchenrecht niederschlagen und auswirken. Der Kirchenrechtler Georg Bier fragte in seinem Vortrag danach, ob die Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgewertet worden seien. In »Lumen Gentium« sei zwar formuliert worden, dass alle Bischöfe die Nachfolger der Apostel und Stellvertreter Christi seien, so dass mit dem Begriff Communio Gleichberechtigung aller Bischöfe assoziiert worden sei. Die Konzilsväter hätten ihn jedoch uneindeutig verwendet, so dass sein Inhalt und weder in »Christus Dominus« noch im CIC weitergeführt oder in Vollzug gesetzt worden sei. Der Bischof weide sein Volk, so Bier, unter der päpstlichen Autorität, so dass der Bischof – so der CIC – in seiner Diözese zwar »jede Gewalt, die erforderlich ist« besitze; Allerdings lege der Papst fest, was erforderlich sei. Bier stellte abschließend fest, dass Konzilstexte selektiv wahrgenommen würden und betonte, dass der Bischof durch das Konzil nicht aufgewertet worden sei. Prof. Dr. *Peter Walter* (Freiburg i.B.), der zum gleichen Thema ein Co-Referat halten sollte, war leider erkrankt.

Weitere Einblicke in die Rezeptionsgeschichte in der BRD gaben Bischof Dr. *Josef Homeyer* (Hildesheim) und Professor Dr. *Wolfgang Weiß* (Würzburg). Bischof Homeyer, der als Sekretär die Bischofskonferenz begleitet hat, berichtete über die – zunächst verhaltene – Umsetzung der Würzburger Synodenbeschlüsse, die die »personale Glaubensentscheidung inmitten der Kirche« betont, einen einsatzbereiten Glauben in einer lebendigen Gemeinde angestrebt und auf geistliche Erfahrung und Weltzugewandtheit abgezielt hätten. Zehn Jahre später sieht er dagegen, dass viele Diözesen Arbeitsgemeinschaften gegründet und die Würzburger Beschlüsse umgesetzt hatten: Das Christentum sei in der konkreten Lebenswelt wichtig geworden, pastorale Dienste hätten sich ausgeweitet und insgesamt sei das Bewusstsein gewachsen, dass jeder für die Weltkirche Verantwortung trage. Man habe zudem gelernt, mit »heißen Themen« umzugehen (wenn auch nicht unbedingt, sie zu lösen), auch wenn die Verwaltungsgerichtsbarkeit noch immer Römisches Gebiet sei (»Unterbau zu Rom«). Das Konzil habe uns weitergebracht; Allerdings sei, so Homeyer abschließend, der Lernprozess noch nicht abgeschlossen. Über »Die Würzburger Synode – Markstein oder Episode« referierte auch Professor Dr. *Wolfgang Weiß*. Er stellte fest, dass die Synode in einer ambivalenten Grundstimmung gearbeitet habe, dass sie zwischen konservativen Kräften und den »Progressiven« gestanden sei, die Antworten auf Fragen nach der Mündigkeit des Christen, nach dem Zölibat oder der Stellung der Frau in der Kirche gesucht hätten. Weiß plädierte dafür, das Vatikanum und die Würzburger Synode – im Interesse der jüngeren Generation, die die Fundamente und Wandlungsprozesse seit dem Vatikanum nicht kenne und für die alles wie »aus grauer Vorzeit« erscheine – einer nüchternen Analyse zu unterwerfen und deutlich zu machen, welche entscheidenden Wandlungen sich nach dem Konzil ereignet hätten.

Über Veränderungen in der DDR berichtete der Kirchenhistoriker Professor Dr. *Josef Pilvousek* (Erfurt). Anders als erwartet, erlaubte die Regierung die Teilnahme der Bischöfe aus der DDR am Konzil. Auch gab es eine Fülle von Schriften für die Gemeinden, die bei den diskussionsfreudigen, meist jungen und gut gebildeten Gläubigen Resonanz fanden. Die Bischofskonferenz führte, so Pilvousek, zu einer rasch akzeptierten Liturgiereform. Dagegen wurden die Beschlüsse der Pastorsynode nicht rezipiert und die Forderung nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der real existierenden Gesellschaft der DDR und damit ein stärkeres Hineinwirken unterbunden. Dies geschah, so Pilvousek, vor allem aus kirchenpolitischen, weniger aus theologischen Gründen.

Der Kirchenhistoriker Professor Dr. *Franz Xaver Bischof* (Münster) betonte in seinem Vortrag »Seitenblicke auf die Rezeption in Europa«, dass es keine homogen verlaufende europäische Rezeptionsbewegung gebe; vielmehr müsse von unterschiedlich(st)en Rezeptionsgeschichten ausgegangen werden. Bischof zeigte dies anhand Polens und Osteuropas, wo die Rezeption Brüche verursachte und verzögert erfolgte, und für West- und Mitteleuropa und Nordamerika auf, wo die Konzilergebnisse die Erfüllung von zum Teil schon bestehender Forderungen bedeutete. Am Beispiel der Schweiz erläuterte Bischof, dass das Konzil langfristig viele Wünsche nicht erfüllte, so dass sich zunehmend Ernüchterung und antirömische Affekte zeigten.

In seinem weit gespannten Abendvortrag versuchte der Volkskundler Professor Dr. *Werner Mezger* (Freiburg) die Transformation der Brauchtraditionen im Zuge der Konzilsrezeption nachzuzeichnen. Vor allem die Ablösung der vor dem Konzil noch jährlich wechselnden Perikopenordnung durch einen etwa dreijährigen Rhythmus sah Mezger als verhängnisvoll für das Verständnis der weiterhin jährlich wiederkehrenden, aus der kirchlichen Tradition entstandenen volksfrommen Bräuche an.

Der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse innerhalb der Diözese Rottenburg-Stuttgart widmeten sich die Theologen Dr. *Oliver Schütz* (Esslingen) und Dr. *Klaus Unterburger* (Münster), Prälat Dr. *Werner Groß* (Leutkirch, früher Rottenburg), Diözesanjustiziar i.R. Dr. *Waldemar Teufel* (Rottenburg) und Dr. *Nicole Priesching* (Münster). Oliver Schütz referierte zunächst über die Entwicklung der Katholischen Akademie in Stuttgart-Hohenheim. Hatten die Bischöfe die Akademien nach 1945 zunächst als Schulungsanstalten für Laien konzipiert, entwickelten sie sich tatsächlich zu Orten des Dialogs und der Begegnung von Kirche und Welt. Die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart wurde, so Schütz, zu einer entscheidenden Vermittlungsinstanz für die Konzilsentscheidungen. Zudem hinterfrage sie immer wieder, ob Konzilsbeschlüsse umgesetzt würden, benennt ggf. mangelnde Rezeption und mahnt deren Umsetzung an. Klaus Unterburger thematisierte die Rezeption durch den – nach dem rechten Verhältnis zur modernen Welt suchenden – Konzilsteilnehmer Bischof Carl Joseph Leiprecht, durch den »Vordenker diözesaner Erneuerung«, Josef Weiger, und den Förderer der Ökumene, Hermann Breucha. Trotz der von diesen Theologen angestoßenen Wandlungen blieben viele ihrer Erwartungen unerfüllt. Unterburger erkannte zwei Hauptlinien der Rezeption in der Diözese: Der Hauptstrom habe sich für eine grundlegende Erneuerung, ein weiterer habe sich für spirituelle Vertiefung und den Rückgriff auf die Quellen eingesetzt. Waldemar Teufel zeigte in seinem Vortrag, dass das diözesane Kirchenrecht bzw. die Kirchengemeindeordnung vom Mai 1972 durch das Konzil geprägt worden sei. In der Kirchengemeindeordnung wurde, so titelte die Presse, die Mitverantwortung aller – der Laien ebenso wie der Kleriker – zum Grundgesetz für die Kirchengemeinden erklärt. Tatsächlich könne der seit 1972 gewählte Kirchengemeinderat in allen Aufgabenbereichen der Kirchengemeinde beraten und beschließen. Ob allerdings ein Beschluss rechtswirksam wird, hänge von weiteren Voraussetzungen ab, denn der Pfarrer verantworte die rechte Verkündigung der Heilsbotschaft, die Liturgie, die Sakramentenverwaltung und die Diakonie. Zu diesem Bereich der besonderen Verantwortung des Pfarrers bedürfen, so Teufel, Beschlüsse zur Rechtswirksamkeit seiner Zustimmung. Werner Groß hatte die Aufgabe übernommen, den Wandel der Liturgie in den vergangenen 40 Jahren zu beschreiben. Mit der Liturgischen Bewegung, so Groß, habe schon um 1920 eine Bewegung junger Christen existiert, die Liturgie erneuern wollte. Sie antizipierte damit Konzilsanliegen. Die Enzyklika »Mediator Dei« von Papst Pius XII. habe deren Anliegen anerkannt. Das 1949 erschienene Gesang- und Andachtsbuch wollte die »Trennung von Liturgie und Volksfrömmigkeit überwinden«; Das deutsche Rituale sollte dies unterstützen. Bischof Leiprecht und dessen Nachfolger, Bischof Georg Moser, unterstützten auf diesem Hintergrund die Umsetzung der im Konzil formulierten Inhalte. Durch das neue Diözesangesangbuch (das »Gotteslob«), durch vermehrte Laiendienste, Kirchenneubauten und den Ausbau der Kirchenmusik seien die Reformanliegen des Konzils ebenfalls vorangebracht worden. Nicole Priesching referierte über die Wirkung des Konzils auf die Orden und Klöster. Nach einem historischen Überblick über die Entwicklung des Klosterwesens seit 1800 und dem Hinweis auf neue die Errichtung gemeinsamer Institutionen im Ordenswesen um 1959 (Vereinigungen von Ordensoberen und Ordensoberinnen, VDO und VOD), richtete sie ihren Blick v.a. auf die Frauenklöster, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts unter einem immensen Mitgliederschwind gelitten und mit einem negativen (Selbst-)Bild und mit Funktionsverlusten zu kämpfen gehabt hätten. Eine große Leistung sah Priesching in der erfolgreichen Suche nach Identität, u.a. durch die Orientierung auf die Gründerfigur.

Die fünftägige Veranstaltung wurde durch eine von Günther Wassilowsky moderierten Abendveranstaltung, in der Rudolf Guckelsberger Texte – aus zum Teil unveröffentlichten Briefen, Tagebüchern und Büchern – zum Konzil vortrug, und durch einen festlich gestalteten Sonntagsgottesdienst in der Weingartner Basilika, der von Bischof Dr. Gebhard Fürst, dem Protektor des Geschichtsvereins, zelebriert wurde, abgeschlossen.

Die überarbeiteten Vorträge werden in Band 26/2007 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte abgedruckt.

Dr. Maria E. Gründig, Stuttgart

Unsere Toten

Im Jahr 2005

Dr. WINFRIED REINHARDT, Stuttgart	im Januar
Frau DORIS LIPKE, Stuttgart	im Januar
Pfarrer JOSEF MAYER, Erolzheim	im März
Monsignore Pfarrer JOACHIM SCHMITT, Stuttgart	im März
Pfarrer KONRAD FORSTER, Schwäbisch Gmünd	im April
Frau HERMINE WITTMANN, Göppingen	im Juni
Prälat Professor BERNHARD HANSSLER, Stuttgart	im August
Monsignore Dekan PATRIZ HAUSER, Ellwangen an der Jagst	im August
Pfarrer Dr. FRIDOLIN LAUPHEIMER, Altshausen	im September
Professor Dr. ALFONS AUER, Tübingen	im November
Geistlicher Rat Pfarrer KARL MOHN, Ravensburg	im Dezember

Karl Knaupp

19. November 1915 – 12. Juli 2006

Am 12. Juli 2006 verstarb in Spaichingen Generalvikar a.D., Apostolischer Protonotar Prälat Dr. theol. Karl Knaupp. Er stammte aus Aichstetten bei Leutkirch im Allgäu. Knaupp besuchte das Progymnasium (Lateinschule) in Wangen und ab 1930 das Konvikt und Obergymnasium in Ehingen an der Donau. Nach dem Abitur absolvierte er seine philosophisch-theologischen Studien in Tübingen und München (1934 – März 1938). Er befasste sich eingehend mit Grundsatzfragen des Kirchenrechts. Mit seiner Untersuchung über »Das Recht der Dispensation im Codex Iuris Canonici« legte er eine Preisarbeit der Speyerschen Stiftung an der Tübinger Universität vor. Im April 1938 erfolgte der Eintritt ins Priesterseminar in Rottenburg. Am 25. März 1939 wurde er in der Bischofsstadt zum Priester geweiht. Ab dem Juni 1939 war Knaupp Vikar in Stuttgart St. Eberhard, der heutigen Konkathedrale der Diözese, bis er am 16. April 1942 zum Wehrdienst eingezogen wurde, wo er bis Kriegsende als Sanitäter tätig war. Ab dem 14. Juli 1945 war er Vikar in Rottenburg und zugleich als Repetent im Priesterseminar, als Zeremoniar bei Weihbischof Dr. Franz Fischer und als dessen Chauffeur bei den Firmungsreisen tätig. Am 15. April 1947 wurde Knaupp als Repetent ans Tübinger Wilhelmsstift berufen, wo er seine theologischen Studien vertiefen und mit einer beachtlichen Promotion über »Delegation und Stellvertretung im kanonischen Recht« am 12. Dezember 1949 abschließen konnte.

Knaupp wurde Notar, Rechtsberater, Dozent für Kirchenrecht am Priesterseminar und Vize-Offizial des diözesanen Ehegerichts. 28 Jahre lang – vom 1. April 1953 bis zum 30. April 1981 – gehörte er der Diözesanleitung in Rottenburg an, zunächst als Ordinariatsrat und seit dem 1. April 1960 als Domkapitular und Generalvikar der Bischöfe Carl Joseph Leiprecht und Georg Moser. Am 23. Juni 1961 wurde er zum Päpstlichen Hausprälaten und am 11. August 1970 zum Apostolischen Protonotar ernannt.

Als Ruhestandsgeistlicher übernahm Prälat Knaupp am 1. Mai 1981 als Vicarius Cooperator für fünf Jahre einen Seelsorgeauftrag in der Pfarrei St. Sebastian in Schöntal-Berlichingen. Seinen Ruhestand verbrachte er dann seit Juni 1986 in Spaichingen.

Die Zeit seines Wirkens als Generalvikar war insbesondere geprägt durch die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse auf die rechtliche, strukturelle, vor allem aber pastorale Situation der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zweimal hat Knaupp das Diözesanrecht gesammelt, geordnet und im Druck als »Ordnung der kirchlichen Dienste« vorgelegt und damit einen wesentlichen Beitrag zur Erleichterung der Erforschung der Diözesangeschichte geleistet. Somit verwundert es auch nicht, dass er maßgeblich an der Gründung des Diözesangeschichtsvereins beteiligt war.

Den Anlass hierzu gab das 150-jährige Jubiläum der Diözese Rottenburg(-Stuttgart) im Jahr 1978 in Verbindung mit der Feststellung, dass alle benachbarten Diözesen entweder allein (z.B. Augsburg, Freiburg) oder im Verbund (z.B. die Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengen-

schichte für die Diözesen Trier, Mainz, Speyer und Limburg) Geschichtsvereine hatten. Die Gründung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, zu der Prälat Knaupp als Generalvikar eingeladen hatte, erfolgte am 28. November 1979 in der Akademie der Diözese in Stuttgart-Hohenheim. Der Einladung waren 33 Personen gefolgt. 28 von ihnen unterzeichneten die Satzung und errichteten damit den Verein (vgl. hierzu insgesamt Rudolf Reinhardt: Vereinschronik 1979–1982, in: RJKG 1, 1982, 317f.).

Generalvikar Knaupp, der am 25. Februar 1980 als 29. Mitglied dem Verein beitrug, trug in der Folge kontinuierlich zur ideellen und finanziellen Unterstützung und Förderung des Vereins bei. Auch die Gründung der Bibliothek des Vereins geht mit auf ihn zurück. Er schuf mit einer Bücherspende eine Grundlage hierfür.

So war es eine naheliegende Konsequenz, dass der Vorstand des Geschichtsvereins am 10. März 1981 die Ehrenmitgliedschaft für Prälat Knaupp beschloss, die ihm auf der Mitgliederversammlung am 18. November 1981 in der Akademie der Diözese in Stuttgart-Hohenheim in einem feierlichen Akt verliehen wurde. In der Verleihungsurkunde wird dies wie folgt begründet:

»Herr Prälat Dr. Knaupp hat das Recht der Diözese Rottenburg-Stuttgart zusammengestellt und in der »Ordnung der kirchlichen Dienste« eine für die historische Forschung wie für die Seelsorge bedeutende Quellensammlung geschaffen. Er hat als Generalvikar der Diözese die Gründung unseres Vereins angeregt, auch maßgeblich mitgetragen und gefördert.«

Mit Generalvikar a.D. Dr. Karl Knaupp hat der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart ein hoch geschätztes Ehrenmitglied verloren. Der Verein wird ihm stets ein ehrendes Gedächtnis bewahren.

Waldemar Teufel

Anschriften

Geschäftsführung

Dr. Maria E. Gründig
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
Telefon: 0711/1645 560, Telefax: 0711/1645 570
eMail: Mariae.Gruendig@drs.de

Schatzmeister

Dr. Waldemar Teufel
Postfach 9, 72101 Rottenburg

Schriftleitung

Dr. Wolfgang Zimmermann
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
eMail: Geschichtsverein.Stuttgart@drs.de

Bibliothekar

Eugen Fessler
Wilhelmsstift Tübingen

Vorsitzender

Dr. Wolfgang Zimmermann
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

Kassenprüfer

Ingo Casper und Gerhard Piepenbrink
beide in Herrenberg

Dem Vorstand gehören an

Ltd. 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:

Professor Dr. Rudolf Reinhardt, Stuttgart
Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg am Neckar

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. Orts- und Personenregister

- Adam, Karl (1876–1966) 266f.
Adelberg (Lkr. Göppingen), Prämonstratenserabtei 229; 231–234; 236; 238; 247
Adenauer, Konrad (1876–1967) 170–174; 176; 183
Adolph, Walter (1902–1975) 154
Agincourt, Schlacht von (1415) 206
Aisne (Fluss) 141
Albertz, Heinrich (1915–1993) 172f.
Albrecht V. (1528–1579), 1550 Herzog von Bayern 309
Albstadt (Zollernalbkreis) 218
Alessandroni, Francesco OP (1857–1914) 282
Alexandria, Bischof s. Athanasius
Altensteig (Lkr. Calw) 293; 295
Altötting 88f.
Amerika 171; 200f.
Ammern (Stadt Tübingen) 246
Andelfingen (Lkr. Biberach) 253
Angermaier, Georg (1913–1945) 155f.; 163
Ansbach-Bayreuth, Markgrafschaft 309
Anselm von Canterbury (1033–1109) 277
Ansermet, Ernest (1883–1969) 204
Arras (Dép. Pas-de-Calais) 141
Artois (Arras, Dép. Pas-de-Calais) 138; 212
Athanasius (um 298–373), Bischof von Alexandrien 277
Augsburg 268; 278; 310
–, Bischöfe s. Lingg, Maximilian von; Waldburg, Otto Truchsess von
–, Diözese 273f.; 286; 289f.
–, Religionsfrieden (1555) 299–306; 310f.
Auschwitz 189
Awgustow (Polen) 89
Aylesford (Grafschaft Kent), Karmeliterkloster 83
Azilo OSB, Abt von Hirsau 292

Bach, Johann Sebastian (1685–1750) 198f.; 205; 209
Bad Boll (Lkr. Göppingen), Evangelische Akademie 174
Bad Herrenalb (Lkr. Calw), Zisterzienserabtei 295–298

Bad Schussenried (Lkr. Biberach), Prämonstratenserabtei 229; 231f.; 241
Baden 41
Baden-Baden 298
Bamberg, Erzbischöfe s. Braun, Karl
Banneux (Prov. Lüttich) 320; 329
Bares, Nicolaus (1871–1935), 1929 Bischof von Hildesheim, 1934 Bischof von Berlin 268
Barmen (Wuppertal) 218
Barth, Karl (1886–1968) 166; 168; 173
Basel 204
–, Konzil (1431–1449) 298
–, Kunstmuseum 222
Batiffol, Pierre (1861–1929) 281; 283
Baudenbacher, Karl Joseph Csr 76; 81f.
Bayern 27; 54; 59; 61; 94
Beauraing (Prov. Namur) 320
Bebenhausen (Stadt Tübingen), Zisterzienserabtei 295
Beechey, William (1753–1839) 216
Beethoven, Ludwig van (1770–1827) 195; 197
Belgien 24
Benedikt XIV. (1675–1758), 1740 Papst 281; 289; 322
Benedikt XV. (1894–1922), 1914 Papst 88; 91; 94f.; 262
Benedikt XVI. (geb. 1927), 2005 Papst 322
Bentheim, Grafschaft 327
Berg, Alban (1885–1935) 205
Berlin 124; 159; 170; 198; 215f.; 218; 313
–, Bischöfe s. Bares, Nicolaus; Dibelius, Otto; Döpfner, Julius August; Preysing, Konrad
–, Bundesarchiv 326
–, Diözese 153; 268
–, EKD-Synode 1950 171; 174
–, EKD-Synode 1958 177
–, Erste Internationale Dada-Messe 215
–, Universität 259; 266
–, Wannsee 313
Berlioz, Louis Hector (1803–1869) 200; 209
Bernardin, Abbé (Paris) 129; 132f.
Berneck, Herren von 295
–, Albert von 295

- Berning, Wilhelm (1877–1955), 1914–1955
Bischof von Osnabrück 73; 147; 150; 152;
156; 158; 160; 327; 329f.; 332
- Bertram, Adolf (1859–1945), 1906–1914 Bi-
schof von Hildesheim, 1914–1945 Erzbi-
schof von Breslau, 1919 Kardinal 67; 87;
147f.; 152–154; 156; 158; 160f.; 163f.
- Besenfeld (Seewald, Lkr. Freudenstadt) 293
- Bethen (Lkr. Cloppenburg) 327
- Bettinger, Franz von (1850–1917), 1909 Erzbi-
schof von München u. Freising, 1914 Kar-
dinal 75
- Biber, Heinrich Ignaz Franz (1644–1704) 195
- Biglia, Andrea OESA (1395–1435) 90
- Bismarck, Otto von (1862–1890) 23; 41; 180
- Blau, Paul (1861–1944) 168
- Blaubeuren (Alb-Donau-Kreis) 292–294
–, Benediktinerabtei 291–294
–, Abt s. Tubingius, Christian
- Blume, Clemens SJ 94
- Bode, Franz-Josef (geb. 1951), 1995 Bischof
von Osnabrück 330; 332
- Böhmen 16
- Bologna, Bischof s. Della Chiesa, Giacomo
- Bonate (Italien) 320; 322
- Bonifatius (672/675–754) 101
- Bonn, Universität 259
- Borgmann, Karl (1900–1993) 151
- Bossuet, Jacques-Benigne (1627–1704) 317
- Brahms, Johannes (1833–1897) 198f.; 209
- Braun, Karl (geb. 1930), 1984–1995 Bischof
von Eichstätt, 1995 Erzbischof von Bam-
berg 330
- Braun, Odilo OP (1899–1981) 155
- Braunsberg (Ermland, Lkr. Braniewo) 255;
261
- Brecht, Bertolt (1898–1956) 198f.; 209
- Bregenz, Gräfin von 244
- Brescia (Italien) 294
- Breslau, Erzdiözese 186; 315
–, Erzbischöfe s. Bertram, Adolf; Kominek,
Boleslaw
–, Johannesgymnasium 315
- Britten, Benjamin (1913–1976) 195; 201f.; 206;
208
- Bruckner, Anton (1824–1896) 197
- Bruns, Susi 327; 329
- Buchberger, Michael (1874–1961), 1928–1961
Bischof von Regensburg 75; 161
- Büchsel, Carl Albert Ludwig (1803–1889),
General-Superintendent 51
- Bulach (Stadt Karlsruhe) 297
- Bund, Jacques SSCC (1853–1913) 281; 283
- Buonpensiere, Enrico OP (1853–1929) 283
- Burchard von Ursberg OPraem (um 1170–
1231) 228; 231f.; 247–249
- Buß, Franz Joseph Ritter von (1803–1878) 38
- Byrd, William (1543–1623) 195
- Calw 297
- Canterbury (Graf. Kent), Erzbischof s. Lang,
Cosmo Gordon
- Casella, Alfredo (1893–1947) 202
- Cassetta, Francesco di Paolo (1841–1919),
1899 Kardinal 284
- Champagne 138; 141; 212
- Chemin des Dames (Verdun, Dép. Meuse)
138
- Chiesa, Giacomo della (1854–1922), 1907
Erzbischof von Bologna, 1914 Kardinal 262
- Chur (Kt. Graubünden), Bischöfe s. Ulrich III.
- Cimino, Serafino OFM (1875–1928) 283
- Cloppenburg 331
- Coelestin III. (um 1106–1198), 1191 Papst
245
- Cohen, Abraham David alias Alonso Nuñez
de Herrera (1. Hälfte des 17. Jahrhunderts)
317
- Colmar, Unterlindenmuseum 220
- Corrado, Gioacchino OMD (1835–1925) 283
- Coventry, Kathedrale 201
- Cranach, Lucas (1472–1553) 221–223
- Cyprian, Bischof von Karthago (um 200–258)
257
- Dänemark 31
- Delp, Alfred SJ (1907–1945) 160f.
- Dentler, Eberhard (1865–1931) 278f.
- Dessau, Paul (1894–1979) 197; 199; 209
- Deutscher Bund 42; 44
- Deutschland 67; 175; 180f.; 190; 211; 218
- Dibelius, Otto (1880–1967), 1945–1961/66 Bi-
schof von Berlin/Brandenburg 174
- Diekmann, Rudolf 329f.; 332
- Diem, Hermann (1900–1975) 169
- Dieskau, Dietrich Fischer (geb. 1925) 202
- Dietrichswalde (Ermland) 330; 332
- Dietz, Johannes (1879–1959), 1939–1958 Bi-
schof von Fulda 155; 158; 160f.
- Dillingen a. d. Donau 279
–, Lyzeum 261
–, Priesterseminar 273
- Dionysius Areopagita 253f.
- Dix, Otto (1891–1969) 211–222; 224f.
- Döllinger, Johann Joseph Ignaz von (1799–
1890) 38
- Donauwörth (Lkr. Donau-Ries) 306
- Donders, Adolf (1877–1944) 160; 162
- Donzella, Isidoro OSBCass (1845–1931) 283

- Döpfner, Julius August (1913–1976), 1948–1957 Bischof von Würzburg, 1957–1961 Bischof von Berlin, 1961–1976 Erzbischof von München u. Freising, 1958 Kardinal 188; 190; 192
- Dorsch, Emil SJ (1867–1934) 275f.; 279–282
- Dovaz, René 202
- Dresden 206; 211–214; 216; 218
- , Albertinum 222
- , Gemäldegalerie Alte Meister 221
- , Staatlichen Akademie der Bildenden Künste 213; 218; 222
- Drey, Johann Sebastian (1777–1853) 251
- Dülmen 325
- Dürer, Albrecht (1471–1528) 223
- Düsseldorf 216; 218
- Eberhard I. (1265–1325), 1279 Graf von Württemberg 295
- Eberhard, Matthias (1815–1876), 1867–1876 Bischof von Trier 38
- Ebhausen (Lkr. Calw) 295
- Egelsee (Lkr. Ulm) 292
- Ehingen a. d. Donau (Alb-Donau-Kreis), Konvikt 253
- Ehrenfried, Matthias (1871–1948), 1924–1948 Bischof von Würzburg 148
- Ehrhard, Albert 274
- Eichert, Franz 76
- Eichstätt, Bischöfe s. Braun, Karl; Preysing, Konrad
- Eiermann, Adolf (1894–1959) 224
- Eifel 124
- Einsiedeln (Kt. Schwyz), Benediktinerabtei 85f.
- Eisler, Hanns (1898–1962) 199
- Elbingerode (Lkr. Wernigerode), EKD-Synode Oktober 1952 176
- Elisabeth von Tübingen (1207–1231) 243–245
- Ellwangen a.d. Jagst (Ostalbkreis) 251; 310
- Elsaß 120
- Elsaß-Lothringen 159
- Emmerkingen, Herren von 246
- Emmerick, Anna Katharina 325
- England 67; 206
- Enzklösterle (Lkr. Calw) 291; 293–295; 297f.
- Erasmus von Rotterdam (1469–1536) 90
- Erb, Alfons 151; 189
- Eschbach, Alphonse CSSp (1839–1923) 283
- Essen, Evangelische Kirchentag (1950) 172
- Esser, Thomas OP (1850–1926) 281f.; 285; 288
- Eugen Franz, Prinz von Savoyen (1663–1736) 74; 87
- Ewald, Gottfried (1888–1963) 328; 332
- Ezquioga (Spanien) 320
- Fátima (Portugal) 319f.; 323–327
- Faulhaber, Michael von (1869–1952), 1910–1917 Bischof von Speyer, 1917–1952 Erzbischof von München u. Freising 68; 70f.; 82; 87f.; 97f.; 148f.; 154; 158; 160–162; 164; 314
- Fauré, Gabriel Urbain (1845–1924) 209
- Fautsberg s. Vogtsberg
- Feldbauer, Max (1869–1948) 213
- Ferrero, Benigna Consolata, Chorfrau des Ordens d. Heimsuchung Mariä (1885–1916) 330
- Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) 169
- Flandern 138; 212f.
- Florenz 222
- Franken 310
- Frankfurt a. Main, Nationalversammlung 180
- , Paulskirche 176
- Frankreich 16; 20f.; 31; 42–44; 46f.; 49f.; 52; 56–59; 64; 67; 78; 89; 101; 107; 127; 134; 136; 141–144; 150; 204; 211; 214; 231; 320; 325
- Franz Joseph I. (1830–1916), 1848–1916 Kaiser von Österreich 38; 92
- Freiburg 27; 100; 159; 282
- , Erzbischöfe s. Gröber, Conrad; Nörber, Thomas
- Freyberg, Adelsfamilie 309
- Friedrich I. Barbarossa (1122–1190), 1153 König, 1155–1190 röm.-dt. Kaiser 230; 232f.; 236
- Friedrich II. (1194–1250), 1210 König, 1220 röm.-dt. Kaiser 232; 236; 247
- Friedrich der Große (1712–1786), 1772 König von Preußen 101
- Friedrich II. (1857–1928), 1907–1918 Großherzog von Baden 103
- Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861), 1840–1861 König von Preußen 40f.
- Friedrichshafen (Bodenseekreis) 115
- Frings, Joseph (1887–1978), 1942–1969 Erzbischof von Köln, 1946 Kardinal 148; 172
- Frommel, Emil (1828–1896) 57
- Frühwirth, Andreas OP (1845–1933), 1907–1916 Nuntius in München, 1915 Kardinal 271; 274; 278; 281; 285–289
- Fulda 146; 151
- , Bischof s. Dietz, Johannes
- , Bischofskonferenz 1939 151
- Funk, Franz Xaver (1840–1907) 253; 255; 257

- Galen, Augustin Graf von OSB 68
 Galen, Clemens August Graf von (1878–1946),
 1933–1946 Bischof von Münster, 1946
 Kardinal 146–149; 154; 161f.; 186
 Galizien 120; 122
 Ganghofer, Ludwig (1855–1920) 74
 Ganseforth, Grete 327–330
 –, Maria 327
 Gatterer, Michael SJ (1862–1944) 73
 Gebizo, Stifter von Weißenau 237; 240
 Genf 204
 Gennari, Casimiro (1839–1914), 1881–1897
 Bischof von Conversano, 1901 Kardinal
 284
 Gent 212
 Gera 212f.
 –, St. Marien 225
 Gerlach, Ernst Ludwig von (1795–1877) 41
 Gernsbach (Lkr. Rastatt) 293
 Gerold von Oldenburg († 1163), 1155–1160
 Bischof von Oldenburg, 1160–1163 Bischof
 von Lübeck 292
 Gerstenmaier, Eugen (1906–1986) 172
 Gföllner, Johannes Maria (1867–1941), 1915–
 1941 Bischof von Linz 66
 Giraud, Maximin (Seher) 321
 Gismondi, Enrico SJ (1850–1912) 283
 Glemp, Józef (geb. 1929), 1981–1992 Erzbischof
 von Gnesen, 1981–2006 Erzbischof
 von Warschau, 1983 Kardinal 192
 Gnesen Erzbischöfe s. Glemp, Józef; Hlond,
 August; Wyszyński, Stefan
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832)
 101
 Gogh, Vincent van (1853–1890) 214
 Gollwitzer, Helmut (1908–1993) 168
 Göttingen (Seewald, Lkr. Freudenstadt) 293
 Göttingen, Landes-Heil- und Pflegeanstalt
 328
 Goya, Francisco (1746–1828) 217
 Gratzmeier, Jakob 54f.
 Gregor von Nyssa (um 335–394) 277
 Gröber, Conrad (1872–1948), 1931 Bischof
 von Meißen, 1932 Erzbischof von Freiburg
 108–110; 113–115; 145; 159
 Gross, Georg 51; 54
 Großbritannien 166
 Grosz, George (1893–1959) 215
 Grünewald, Matthias (um 1470/80–1528)
 220–223
 Gryphius, Andreas (1616–1664) 207
 Guadalupe (Mexiko) 319; 322f.
 Guardini, Romano (1885–1968) 266–268
 Gußmann, Otto (1869–1926) 213
 Habsburg 16; 22; 38; 40–43; 45; 310
 Hamburg, Kunsthalle 218
 Händel, Georg Friedrich (1685–1759) 199;
 206; 209
 Harleß, Adolf von (1806–1879) 42f.; 260
 Harnack, Adolf von (1851–1930) 260
 Hartmann, Karl Amadeus (1905–1963) 206f.;
 209
 Hauschel, Fridolin 60; 63
 Heckel, Erich (1883–1970) 223
 Heede (Lkr. Emsland) 320; 324–332
 Hefeke, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–
 1893 Bischof von Rottenburg 252f.; 255;
 257; 260; 265; 269
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831)
 36
 Heidelberg, Universität 259
 Heider, Valentin (1605–1664) 19; 21
 Heilbronn 115; 120
 Heiler, Friedrich (1892–1967) 261f.; 265–269
 Heinemann, Gustav (1899–1976) 172–176
 Heinrich VI. (1165–1197), 1169–1197 König,
 1191 röm.-dt. Kaiser 232f.; 247
 Heinrich VII. (1211–1242), 1220 röm.-dt.
 König 236
 Heinrich OPraem, 1257–1266 Abt von
 Weißenau 236f.
 Held, Heinrich (1897–1957) 174
 Heller, Bert 224
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm (1802–1869)
 40; 44; 46
 Hermann II. OPraem, 1237–1257 Abt von
 Weißenau 237; 239
 Heroldsbach (Lkr. Forchheim) 320; 322; 326;
 330
 Herrenalb s. Bad Herrenalb
 Herrenberg (Lkr. Böblingen) 298
 –, Dekanat 293
 –, Kollegiatstift 298
 Herzer, Adolph 56; 62f.
 Heuhof (Lkr. Reutlingen) 292
 Heuss, Theodor (1884–1963) 174
 Hieronymus, Sophronius Eusebius (347–419)
 321
 Hildesheim 268
 –, Bischöfe s. Bares, Nicolaus; Bertram, Adolf;
 Machens, Joseph Godehard
 Hilfrich, Antonius (1873–1947), 1930–1947
 Bischof von Limburg 186
 Himmeler, Heinrich (1900–1945) 186
 Hindemith, Paul (1895–1963) 197; 200f.
 Hindenburg, Paul Ludwig von (1847–1934)
 81
 Hiroshima 208
 –, Weltfriedenskirche 224

- Hirsau (Lkr. Calw), Benediktinerabtei 238; 295f.
 –, Abt s. Azilo
 Hitler, Adolf (1889–1945) 23; 29; 107; 148; 153f.; 158; 161; 163; 166; 168; 179; 184; 186; 327
 Hlond, August SDB (1881–1945), 1925 Bischof von Kattowitz, 1926–1948 Erzbischof von Gnesen und Posen, 1946–1948 Erzbischof von Warschau 185f.
 Hochdorf (Seewald, Lkr. Freudenstadt) 293; 297
 Hoffmann, Richard 94
 Hogard, René 138f.
 Hohenaschau, Herrschaft 309
 Hohenberg, Grafen von 295f.
 –, Burkhard III. († 1253), 1225 Graf von 297
 Hohenstein (Lkr. Reutlingen) 292
 Holbein, Hans (1497/8–1543) 222
 Holzapfel, Helmut 190
 Hölz, Johann Peter 330
 Honegger, Arthur (1892–1955) 197; 199f.; 208
 Hornberg, Herren 295; 297
 –, Berthold von 295f.
 –, Dietrich von 295
 –, Heinrich von 295
 –, Volmar von 295
 Hromádka, Josef (1889–1969) 166
 Hugo II., 1153–1182 Pfalzgraf von Tübingen 244; 246
 Humboldt, Wilhelm von (1767–1835) 101
 Huysen, Gotthelf 54
 Inntitzer, Theodor (1875–1955), 1932–1955 Erzbischof von Wien, 1933 Kardinal 149
 Innsbruck 39; 282
 Irenäus von Lyon († um 200) 275
 Isaac, Jules (1877–1963) 316
 Italien 43; 223
 Jaeger, Lorenz (1892–1975), 1941–1973 Erzbischof von Paderborn, 1965 Kardinal 161; 163
 Jakob, Elsner 223
 –, Helene 212; 215
 Janequins, Clément (1485–1558) 195
 Janssens, Laurent OSB (1855–1925) 283
 Jarcke, Karl Ernst (1801–1852) 39
 Jerusalem 319
 Johannes XXIII. (1881–1963), 1958 Papst 316
 Jung, Carl Gustav (1875–1961) 321; 323
 Kalckreuth Leopold Graf von (1855–1928) 223
 Kaller, Maximilian Josef Johannes (1880–1947), 1930–1945 Bischof von Ermland 186
 Kandinsky, Wassily (1866–1944) 213
 Karl der Große (747–814), 800–814 röm.-dt. Kaiser 38
 Karl I. (1887–1922), 1916–1918 Kaiser von Österreich 91
 Karl V. (1500–1558), 1519–1556 röm.-dt. Kaiser 20; 44; 300; 303; 311
 Karl V. Leopold (1643–1690), 1675–1690 Herzog von Lothringen 74
 Karl Philipp Theodor (1724–1799), 1777–1799 Kurfürst von der Pfalz und von Bayern 87
 Kasper, Walter (geb. 1933), 1989–1999 Bischof von Rottenburg, 2001 Kardinal 269
 Kaufmann, Arthur (1888–1971) 222
 Kent, Grafschaft 83
 Keppler, Paul Wilhelm (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg 68f.; 101–106; 112f.; 117–119; 121; 278f.
 Kerrl, Hanns (1887–1941) 153
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 45
 Kipling, Rudyard (1865–1936) 206
 Kirchbierlingen (Stadt Ehingen, Alb-Donau-Kreis) 246
 Kircher, Athanasius SJ (1601–1680) 316
 Kirchner, Ernst Ludwig (1880–1938) 223
 Klopp, Onno (1822–1903) 41
 Kniebis (Lkr. Freudenstadt), Kloster 297
 Knilling, Eugen Ritter von (1865–1927) 97
 Knock (Irland) 320
 Koch, Anton (1859–1915) 105
 –, Hugo (1869–1940) 252–255; 257–265; 267–269
 Kohl, Helmut (geb. 1930) 187; 193
 Köln 73; 160f.; 218
 –, Erzbischof s. Frings, Joseph
 –, Erzdiözese 305
 –, Wallraf-Richartz-Museum 216
 Kominek, Bolesław (1903–1974), 1972–1974 Erzbischof von Breslau 191
 König, Lothar SJ (1906–1946) 155; 161
 Königgrätz 45
 Königswinter 174
 Konrad III. (1093–1152), 1127–1135 röm.-dt. König 232
 Konrad von Lichtenau OPraem, 1226–1240 Propst von Ursberg 231; 239
 Konrad von Weißenau 231; 248
 Konstantin der Große, Flavius Valerius Constantinus (um 280–337), 306–337 röm. Kaiser 93
 Konstanz, Hochstift 243; 246

- , Bischof von 232; 243; 246
 Korinth 251f.; 263
 Kräg, Hugo 298
 Kräg, Johannes 298
 Kreisau (Lkr. Schweidnitz) 193
 Krone, Heinrich (1895–1989) 168
- La Salette (Dép. Isère) 319–321; 325
 Lang, Cosmo Gordon, 1928–1942 Erzbischof von Canterbury 166f.
 Langogne, Pie de OFM^{Cap} (1850–1914) 283
 Lauingen (Lkr. Dillingen a.d. Donau) 271; 274
 Leer, Sophie Franziska van 315
 Leipzig, Universität 265
 Leo XIII. (1810–1903), 1878 Papst 281
 Lepanto, Sieg von 1571 77; 81
 Lepidi, Alberto OP (1838–1925) 283
 Lersch, Heinrich (1889–1936) 75
 Lilje, Hanns (1899–1977), 1947 Landesbischof von Hannover 175
 Lierbach, Ulrich OPraem 241
 Limburg, Bischöfe s. Hilfrich, Antonius
 Lincoln, Abraham (1809–1865) 200
 Lindau 19; 310
 Lingg, Maximilian von (1842–1930), 1902–1930 Bischof von Augsburg 273f.; 278; 285–287
 Linz, Bischof s. Gföllner, Johannes Maria
 Lippert, Peter SJ (1879–1936) 68f.; 96f.
 Liszt, Franz (1811–1886) 196
 Loisy, Alfred (1857–1940) 285
 Lolli, Arcangelo (1857–1922) 283
 Lorenzelli, Benedetto (1853–1915), 1904 Erzbischof von Lucca, 1907 Kardinal 284
 Lourdes (Dép. Hautes Pyrénées) 319f.; 322f.; 325–327; 330
 Lübeck, Bischof s. Gerold
 Ludwig III. (1845–1921), 1913–1918 König von Bayern 91; 94
 Ludwig XIV. (1638–1715), 1643 König von Frankreich 196
 Ludwig II. (1439–1457), 1450 Graf von Württemberg 298
 Ludwig Wilhelm (1865–1888), Markgraf von Baden 86
 Ludwig II. OPraem, 1301–1319 Propst von Ursberg 231
 Luther, Martin (1483–1546) 23; 42f.; 52; 101; 167; 171
 Luxemburg, Rosa (1871–1919) 198
 Lys (Fluss) 213
- Machens, Joseph Godehard (1886–1956), 1934–1956 Bischof von Hildesheim 149; 160; 186
- Machiavelli, Niccolò (1469–1527) 307
 Maidanek (Lublin) 189
 Mailand 222
 –, Erzbischöfe s. Achille, Ratti
 Mainz 267
 –, Bischöfe s. Ketteler, Wilhelm Emmanuel; Stohr, Albert
 –, Diözese 65
 –, Kirchentag 39
 Manegold OPraem, 1191–1204 Propst von Marchtal 248
 Mannheim 218
 Manning, Henry Edward (1808–1892), 1865–1892 Erzbischof von Westminster, 1875 Kardinal 252
 Mantua (Lombardei) 316
 –, Bischof s. Sarto, Giuseppe
 Manzoni, Alessandro (1785–1873) 209
 Marburg, Universität 261
 Marée, Hans von (1834–1887) 223
 Maria, Michele De SJ (1836–1913) 283
 Maria Theresia (1849–1919), Königin von Bayern 91
 Marie Valerie (1868–1924), Erzherzogin von Österreich 92
 Markus von Aviano OFM^{Cap} (1631–1699) 74; 87
 Marne (Fluss) 139
 Marpingen (Lkr. St. Wendel) 320; 322; 326; 330
 Marseille 264
 Martin, Frank (1890–1974) 202–208
 Martinelli, Sebastiano OSA (1848–1918), 1901 Kardinal 284
 Marx, Reinhard (geb. 1953), 2001 Bischof von Trier 320
 Mauersberger, Rudolf (1889–1971) 206
 Mausbach, Joseph (1861–1931) 105
 Maximilian I. (1573–1651), 1623–1651 Kurfürst von Bayern 88
 Maximilian II. Emanuel (1662–1726), 1679–1706, 1714–1726 Kurfürst von Bayern 88
 Mazowiecki, Tadeusz (geb. 1927) 193
 Medjugorje (Herzegowina) 320–322; 324
 Meißen, Bischöfe s. Gröber, Conrad; Wienken, Heinrich
 Mekka 319
 Mengelberg, Rudolf (1892–1959) 202
 Merry del Val, Rafael (1865–1930) 287; 289
 Messiaen, Olivier (1908–1992) 208
 Mettenbuch (Lkr. Deggendorf) 320; 330
 Michelangelo, Buonarroti (1475–1564) 222
 Mochalski, Herbert (1910–1992) 173; 175
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 251; 256

- Moltke, Helmuth James Graf von (1907–1945) 101; 158f.; 161
 Monhardt (Altensteig, Lkr. Calw) 297
 Monterotondo, Giuseppe Maria da OFMCap (1869–1942) 283
 Morell, Johann (1604–1672) 19–21
 Moritz (1521–1553), 1541–1553 Herzog von Sachsen 44
 Moskau 192
 –, Staatliches Historisches Museum 89
 Moufang, Christoph (1817–1890) 39
 Mozart, Wolfgang Amadeus (1756–1791) 200; 209
 Mühlendorf am Inn, Kreismuseum 89
 Müller, Eberhard (1906–1989) 174f.
 Müller, Gerhard Kurt 224
 München 88; 94; 98; 158; 221; 261
 –, Abkommen (Münchner) 148
 –, Alte Pinakothek 221
 –, Armee-Museum 88
 –, Erzbischöfe s. Bettinger, Franz von; Döpfner, Julius August; Faulhaber, Michael von
 –, (-Freising) Erzbisum 55; 88; 331
 –, Nuntius 278; 287; 289
 –, Universität 251; 261; 266
 Münster 21
 –, Bischof s. Galen, Clemens August
 –, Universität 255
 –, Westfälischer Friedenskongress 19
 Murer, Jakob OPraem 1522–1533 Abt von Weißenau 228
 Nagold (Lkr. Calw) 297
 Nancy (Dép. Meurthe-et-Moselle) 128; 138
 –, Bischöfe s. Ruch, Charles Joseph Eugène; Turinaz, Charles-François
 –, Diözese 127f.; 135; 137f.; 143
 –, Kathedrale 128; 134
 Napoleon I. Bonaparte (1769–1821), 1804–1814/15 Kaiser von Frankreich 29; 31; 44; 56
 Napoleon III., Charls-Louis Bonaparte (1808–1873), 1852–1870 Kaiser von Frankreich 321
 Neapel 321
 Neumann, Therese 328
 Neu-Ulm 274
 Niederlanden 16
 Niemöller, Martin (1892–1984) 170f.; 173–176
 Nierendorf, Karl (1889–1947) 216; 218
 Niermann, Johannes 150
 Nonnenmiß (Weiler, Enzklösterle) 294
 Nono, Luigi (1924–1990) 208
 Nörber, Thomas (1846–1920), 1898–1920 Erzbischof von Freiburg 9; 103; 105f.; 110; 113; 116–118; 125
 Normandie 206
 Obermarchtal (Alb-Donau-Kreis), Prämonstratenserabtei 229f.; 241; 243–249; 295
 Oberschwaben 124; 230; 236
 Ohio 201
 Oldenburg, Bischof s. Gerold
 Osnabrück 21
 –, Bischöfe s. Berning, Wilhelm; Bode, Franz-Josef; Wittler, Helmut Hermann
 –, Marienhospital 329
 –, Staatsarchiv 326
 –, Westfälischer Friedenskongress 19
 Osterhofen (Lkr. Deggen Dorf), Prämonstratenserklöster 229
 Österreich 31f.; 38; 40f.; 43; 45; 67; 71; 73f.; 77; 87; 91–93; 148; 180
 Otheno OPraem, um 1140–1182 Abt von Rot an der Rot 232
 Oudenaarde (Ostflandern) 213
 Owen, Wilfred (1893–1918) 201f.
 Paderborn 160
 Padua 222
 Palermo 222
 Paracelsus (Theophrastus Bombast von Hohenheim) (1493 od. 94–1541) 323
 Paris 68; 132; 138; 319f.; 322
 Passau 124
 Pears, Peter Neville Luard (1910–1986) 202
 Pechstein, Max (1881–1955) 223
 Penderecki, Krzysztof (geb. 1933) 208
 Peutinger, Konrad (1465–1547) 232
 Pfalz 124
 Pfeleiderer, Edmund, Feldprediger 62f.; 90
 Philipp von Schwaben (1179–1208), 1198 König 232–234
 Philippsdorf (Böhmen) 330
 Picasso, Pablo (1881–1973) 224
 Piemont-Sardinien 42
 Piffel, Friedrich Gustav (1864–1932), 1913–1932 Erzbischof von Wien, 1914 Kardinal 92f.
 Pius IX. (1792–1878), 1846 Papst 321
 Pius X. (1835–1914), 1903 Papst 256; 262; 267; 271; 288
 Pius XI. (1857–1939), 1922 Papst 264
 Pius XII. (1876–1958), 1939 Papst 114; 152; 158–160; 162f.; 186; 301; 314; 321
 Plank, Heinz 224
 Polen 24; 89f.; 109; 148; 151; 179–185; 188–194; 315
 Pontmain (Dép. Mayenne) 320; 322

- Prag, Universität 255
 Prémontré (Dép. Aisne), Prämonstratenserabtei 231
 Preußen 31f.; 40f.; 45f.; 51; 59–61; 180
 Preysing, Konrad Graf von, 1932–1935
 Bischof von Eichstätt, 1935–1950 Bischof von Berlin 149; 151; 154f.; 158–164; 186
 Provenzalis Abraham 316
 Provenzalis, David 316
 Radetzky von Radetz, Josef Wenzel (1766–1858) 74; 87
 Radowitz, Joseph Maria von (1797–1853) 40
 Raiser, Ludwig (1904–1980) 177
 Rampolla del Tindaro, Mariano (1843–1913), 1887 Kardinal 287
 Ranke, Leopold von (1795–1886) 40
 Rarkowski, Franz Justus Feldebischof (1938–1945) 145
 Ratti, Achille (1857–1939), 1919 Nuntius in Polen, 1921 Erzbischof von Mailand, Kardinal 264
 Rau, Johannes (1931–2006) 187
 Raumer, Friedrich Ludwig Georg von (1781–1873) 40
 Ravensburg 19; 235; 278f.
 –, Karmeliterkirche 20
 –, Stadtarchiv 19
 Regensburg,
 –, Bischöfe s. Buchberger, Michael; Senestrey, Ignatius
 –, Diözese 74
 Reichenbach, Benediktinerkloster (Klosterreichenbach, Baiersbrunn, Lkr. Freudenstadt) 295; 297
 Reims (Dép. Marne) 212
 Remarques, Erich Maria (1898–1970) 196; 219f.
 Reusch, Franz Heinrich (1825–1900) 252
 Reuß, Fürsten von 209
 Reuthin s. Wildberg
 Reutlingen 255
 Rheinland 310
 Rieder, Ignaz (1858–1934), 1918 Erzbischof von Salzburg 67; 87
 Riedlingen (Lkr. Biberach), Lateinschule 253
 Ringholz, Odilo OSB 77; 81; 85f.
 Roggenburg (Lkr. Neu-Ulm), Prämonstratenserabtei 229; 232; 234
 Rohrdorf (Lkr. Calw) 297
 Rom 23; 62; 101; 108; 192; 231; 252; 257; 273f.; 286f.; 319; 329
 –, Collegium Romanum 316
 –, Hl. Stuhl 287; 329; 314
 –, Päpste s. Benedikt XIV.; Benedikt XV., Benedikt XVI.; Coelestin III.; Johannes XXIII.; Leo XIII.; Pius IX.; Pius X.; Pius XI.; Pius XII.
 –, Vatikanum I. 1869–1870 257; 264
 –, Vatikanum II. 1962–1965 269; 313
 Ronge, Johannes (1813–1887) 38
 Rösch, Augustinus SJ (1893–1961) 155; 161
 Rosenberg, Alfred (1893–1946) 262f.; 265f.
 Rot an der Rot (Lkr. Biberach), Prämonstratenserabtei 229
 –, Abt s. Otheno
 Rottenburg am Neckar (Lkr. Tübingen) 114; 255; 257; 278; 280
 –, Bischöfe s. Hefele, Carl Joseph von; Kasper, Walter; Keppler, Paul Wilhelm von; Sproll, Joannes Baptista 100
 –, (-Stuttgart) Diözese 100; 114; 257; 273
 –, Generalvikariat 277f.
 Rottweil, Lyzeum 251f.
 Ruch, Charles Joseph Eugène (1873–1945), 1918 Bischof von Nancy, 1919 Bischof von Straßburg 127f.; 138
 Rudolf II. (1552–1612), 1576–1612 röm.-dt. Kaiser 305
 Rudolf von Ertingen OPraem, 1217–1229 Propst von Marchtal 243
 Rudolf I. von Habsburg (1218–1291) 73; 87
 Rudolf I. († 1272) Graf von Tübingen 246
 Russland 67; 79; 89; 107; 171; 180; 211
 Sachsen 59
 Salem (Bodenseekreis) 229; 235
 –, Zisterzienserabtei 235; 238
 Salzburg, Erzbischof s. Rieder, Ignaz
 San Cerdá (Barcelona) 330f.
 Sarajewo 105
 Sarto, Giuseppe (1835–1914), 1884 Bischof von Mantua, 1983 Patriarch von Venedig und Kardinal, 1903 Papst 256
 Sauter, Wilhelm (1896–1948) 224
 Schäftlarn (Lkr. Wolfratshausen), Prämonstratenserabtei 229
 Schelde (Fluss) 213
 Schernbach (Seewald, Lkr. Freudenstadt) 293
 Scheuringer, Franz 83
 Schiller, Johann Christoph Friedrich von (1759–1805) 101
 Schinkel, Karl Friedrich (1781–1841) 223
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768–1834) 36
 Schlosser, Friedrich Christoph (1776–1861) 40
 Schmits, Walter 215
 Schneidemühl (Westpreußen) 213
 Schnitzer, Joseph (1859–1939) 261; 279
 Schönberg, Arnold (1874–1951) 206f.

- Schostakowitsch, Dmitrij (1906–1975) 196; 208
 Schulte, Anni (Seherin) 327f.
 Schumann, Robert (1810–1856) 209
 Schussenried s. Bad Schussenried
 Schütz, Heinrich (1585–1672) 209
 Schwaben 310
 –, Herzöge von 233; 245
 –, Herzogtum 229
 Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 253
 Schweden 16; 20; 22; 86
 Schweiz 86
 Sebastian, Ludwig (1862–1943), 1917–1943 Bi-
 schof von Speyer 145; 152; 159
 Secker, Hans Friedrich 216
 Segna, Francesco (1836–1911), 1894 Kardinal
 284
 Senestrey, Ignatius (1818–1906), 1858–1906
 Bischof von Regensburg 330
 Sepp, Johannes Nepomuk (1816–1909) 39
 Shakespeare, William (1564–1616) 206
 Siemer, Laurentius OP (1888–1956) 155
 Sieverich (Düren) 320
 Sitte, Willi (geb. 1921) 224
 Söderblom, Nathan (1866–1931), 1914 Erzbi-
 schof von Uppsala 265
 Somme (Fluss) 139; 141; 212
 Sommer, Margarete (1893–1965) 159f.
 Soubirous, Bernadette (Lourdes) 322
 Sowjetunion 147; 155f.; 166f.; 170; 172; 175;
 182; 184
 Spanien 16; 320
 Speyer, Bischof 70
 –, Bischöfliche Ordinariat 50
 –, Dom 82
 Spreer, Otto 56
 Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927–
 1949 Bischof von Rottenburg 107; 109f.;
 112–117; 125; 148; 152
 Staelberg, Johannes 329
 Stangl, Johann Chrysostomus Prester 60
 Stauffer, Adelsgeschlecht 230; 234; 248
 Steingaden (Lkr. Weilheim-Schongau), Prä-
 monstratenserabtei 228–230; 242f.; 247; 249
 Stock, Simon (um 1165–1265) OCarm 82
 Stoecker, Adolf (1835–1909) 37
 Stohr, Albert (1890–1961), 1935–1961 Erzbi-
 schof von Mainz 157; 160f.
 Straßburg 87
 –, Erzbischof s. Ruch, Charles Joseph Eugène
 –, Erzdiözese 305
 –, Universität 266
 Strauß, David Friedrich (1808–1874) 36
 Stempel, Horst (1904–1975) 224
 Struckmann, Adolf 275
 Stuttgart 115; 124; 218
 –, Kirchentag 1952 176
 –, Schulderklärung 169
 Sues, Eugène (1804–1859) 314
 Thielicke, Helmut (1908–1986) 169
 Thierse, Wolfgang (geb. 1943) 187
 Thomas von Aquin OP (1225–1274) 321
 Tischleder, Peter (1891–1947) 160–162
 Tre Fontane (Italien) 320
 Trient, Konzil von 275f.; ; 283; 285; 300
 Trier
 –, Bischöfe s. Eberhard, Matthias; Marx, Rein-
 hard
 –, Priesterseminar 268
 –, Universität 268
 Troeltsch, Ernst (1865–1923) 259
 Tschaikowsky, Peter (1840–1893) 196
 Tschechoslowakei 148
 Tschenstochau 79; 89
 Tübingen 120; 251; 253; 255; 257
 –, Katholisch-Theologische Fakultät 251
 –, Pfalzgrafen 243; 245f.; 295f.
 –, Universität 251–253; 255; 266
 –, Wilhelmsstift 253
 Tubingius, Christian OSB, 1521 Abt von
 Blaubeuren 291f.
 Turinaz, Charles-François (1838–1918), 1873
 Bischof von Tarentaise, 1882–1918 Bischof
 von Nancy 128
 Turmels, Joseph (1859–1943) 285
 Tutzing 174
 Überlingen (Bodenseekreis) 86
 Ullitzka, Karl (1873–1953) 186
 Ulm 115; 253; 278; 310
 –, Garniskirche 68; 103
 Ulrich († 1283), Graf von Tübingen und As-
 berg 246
 Ulrich IV. (1315–1366), 1344–1362 Graf von
 Württemberg 296
 Ulrich III. († 1199), 1170 Bischof von Chur
 292
 Ulrich OPraem, 1217–1237 Propst von
 Weißenau 233; 235–237; 239
 Ulrich OPraem, Propst von Adelberg 232
 Umbe (Spanien) 320; 322
 Unterwachingen (Alb-Donau-Kreis) 246
 Uppsala, Erzbischof 265
 –, Universität 265
 Ursberg, Prämonstratenserstift 229; 231f.
 Vechta, Hochschule 326
 Venedig 222; 294
 Verdi, Giuseppe (1813–1901) 200; 209
 Verdun (Dép. Meuse) 138; 141

- Versailles 109
 –, Frieden von 105; 148; 181
 Vianney, Jean 321
 Villaume, Abbé 132f.; 144
 Vinzenz von Lerinum († zw. 434 u. 450) 258
 Vishnevskaya, Galina (geb. 1926) 202
 Vives y Tutó, José Calasanzio (1854–1913),
 Kardinal 284
 Vogel, Heinrich (1902–1989) 170f.
 Vogtsberg (Fautsberg), Herren von 295
 –, Burg 295
 –, Heinrich von 295
 Volkand von Staufen 232–234
 Volpe, Francesco Salesio della (1844–1916),
 1901 Kardinal 284; 288
 Vorarlberg 309

 Wagner, Franz 279
 Waldburg, Otto Truchsess von (1514–1573),
 1543–1573 Bischof von Augsburg, Kardinal
 303; 310
 Walsingham (Norfolk) 320
 Walter, Chronist Marchtal 244f.; 247; 249
 Walter von Schmalstetten OPraem, 1229–1243
 Propst von Marchtal 242f.; 246
 Warschau 153
 –, Erzbischöfe s. Glemp, Józef; Hlond,
 August; Wyszyński, Stefan
 –, Ghetto 207
 Warthegau 159
 Weber, Familie 120–123
 –, Alois (1894–1917) 120; 122f.
 –, Anton 123
 –, Ignaz (1892–1915) 120–123
 –, Johannes (1862–1933) 120f.
 –, Luise (1863–1940) 120
 Weiler (Stadt Blaubeuren) 292
 Weill, Kurt (1900–1950) 197–199; 209
 Weißenau (Stadt Ravensburg), Prämonstra-
 tenserabtei 229; 231; 235; 237–241; 247
 –, Äbte s. Heinrich; Hermann II.; Murer,
 Jakob
 –, Propst 231
 Welfen, Adelsgeschlecht 230
 Welf VI. (1115–1191) Herzog 230; 240; 247f.
 Werl (Lkr. Soest) 186
 Wessenberg, Ignaz Heinrich Karl von (1774–
 1860) 38
 Whitman, Walt (1819–1892) 200
 Wieland, Brüder 272f.; 275; 280; 283; 288; 290
 –, Bruno (1868–1935) 271; 278
 –, Franz (1872–1957) 271–276; 279–285; 288–
 290
 –, Joseph (1835–1896) 273
 –, Konstantin (1877–1937) 271f.; 277–280;
 285–290
 –, Maria (1846–1920) 273
 Wien 74; 87f.; 91–93; 159
 –, Erzbischöfe s. Innitzer, Theodor; Piffel,
 Friedrich Gustav
 –, Karmeliterkirche 92f.
 –, Schönbrunn 92
 –, Stefansdom 91–93
 –, Zeughaus 79
 Wienken, Heinrich (1883–1961), 1951–1957
 Bischof von Meißen 149; 153
 Wietmarschen (Lkr. Grafschaft Bentheim)
 327
 Wildberg (Lkr. Calw) 297
 –, Dominikanerinnenkloster Maria-Reuthin
 297
 Wildenwart, Herrschaft 309
 Wilhelm I. (1797–1888), 1861 König von
 Preußen, 1871 dt. Kaiser 44
 Wilhelm II. (1859–1941), 1888–1918 König
 von Preußen und dt. Kaiser 68; 79; 106
 Wilhelm († nach 1256), Graf von Tübingen-
 Gießen 246
 Williams, Ralph Vaughan (1872–1958) 202;
 205f.
 Windberg (Lkr. Straubing-Bogen) Prämons-
 traterabtei 229; 238
 Wittler, Helmut Hermann (1913–1987), 1957–
 1987 Bischof von Osnabrück 330
 Wolff, August 62
 Wolker, Ludwig (1887–1955) 150
 Wöllhausen (aufgeg. Ebhausen, Lkr. Calw),
 Herren von 295–297
 –, Konrad von 295
 Wulfhild von Bayern († nach 1160), Gräfin
 von Bregenz 243
 Wunram, Wilhelm 329
 Württemberg 39; 59
 –, Grafen von 298
 Würzburg
 – Bischöfe s. Döpfner, Julius August; Ehren-
 fried, Matthias
 –, Bischofskonferenz von 1848 38
 –, Universität 274
 Wyszyński, Stefan (1901–1981), 1948–1981
 Erzbischof von Gnesen und Warschau,
 1953 Kardinal, Primas 185; 192

 Ypern (Westflandern) 141
 Yser (Fluss) 139; 212f.

 Zander, Heinz (geb. 1939) 224
 Zanotto, Francesco (1839–1929) 283
 Zimmermann, Otto SJ 67

