N12<524425129 021
ubTÜBINGEN

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 26 · 2007

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 26 · 2007

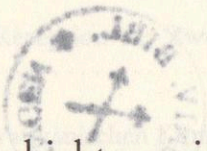
Herausgegeben vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Jan Thorbecke Verlag

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 26 · 2007

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 26 · 2007



Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Jan Thorbecke Verlag

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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.

© 2008 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 Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Dieses Buch ist aus säurefreiem Papier nach DIN-ISO 9706 hergestellt.
Satz: Dr. Gerald Maier, Böblingen
Abbildung auf dem Umschlag: bpk/Scala
Umschlaggestaltung: B|FACTOR | Kommunikation – Faatz | Held | Hirmer GbR, Stuttgart
Gesamtherstellung: Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern
Printed in Germany
ISBN 978-3-7995-6376-5
ISSN 0722-7531

ZA 5833 - 26

Inhalt

Einleitung 11

I. AUFSÄTZE

Klaus Schatz
Konzilien und ihre Rezeption in der Kirchengeschichte 15

Dietrich Wiederkehr
Das Konzil aus der Sicht der Zeitzeugen und der Enkel 29

Bernd Jochen Hilberath
Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums? 39

Norbert Lüdecke
Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht 47

Georg Bier
Aufwertung der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil? 71

Wolfgang Weiß
Die Würzburger Synode – Ende statt Anfang? 93

Josef Pilvousek
Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche in der DDR 107

Franz Xaver Bischof
Seitenblicke auf die Konzilsrezeption in Europa 121

Klaus Unterburger
Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Diözese Rottenburg. Bischof Carl Joseph Leiprecht, Pfarrer Joseph Weiger und Pfarrer Hermann Breucha 137

Oliver M. Schütz
Von Inspiration zu Rezeption. Die Katholische Akademie der Diözese Rottenburg und das Zweite Vatikanische Konzil 165

Nicole Priesching
»Wandelt euch durch neues Denken!« Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in den Orden und Kongregationen der Diözese Rottenburg-Stuttgart . 179

Herbert Aderbauer
Auf dem Weg zu Parität und Toleranz. Zur Gründung und Entwicklung der katholischen Pfarrei Esslingen im frühen 19. Jahrhundert 195

Gudrun Silberzahn-Jandt
Katholische Kirche in Esslingen (1900 bis 1945). Einige Einblicke 213

Oliver M. Schütz
Hölzerne Kelche und goldene Priester. Katholiken in Esslingen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts 227

Andreas Bihrer
Die »Geschichte des Erzbistums Mainz und seiner Suffraganbistümer« Wilhelm Werners von Zimmern. Zur Entstehung der überdiözesanen Bistumsgeschichtsschreibung im Humanismus 233

Claus Bernet
Stadt-Gottes-Projekte im Katholizismus der Frühen Neuzeit. Das Himmlische Jerusalem zwischen Festung und Wallfahrtsort in Italien und Deutschland 249

II. ZEITZEUGENBERICHTE

Erinnerte Geschichte. Vierzig Jahre Konzilsrezeption 273

Eberhard Mühlbacher
Das Zweite Vatikanische Konzil hautnah erlebt 275

Otto Hermann Pesch
Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Rezeption. Bericht eines »Zeitzeugen zweiter Ordnung« 279

Manfred Schlichte
Neuaufbruch in Theologie und Kirche. Erinnerungen eines »Zeitzeugen« der 68er Generation 287

Peter Seils
Das Zweite Vatikanische Konzil und die Ökumene vor Ort. Erinnerungen eines evangelischen Pfarrers 293

Sr. M. Radegundis Wespel
Aus Schulschwestern werden Franziskanerinnen. Erinnerungen einer Ordensfrau an das Zweite Vatikanische Konzil 299

Gregor Klapczynski
»Konzils-Früchte« 301

III. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz, hg. v. *Karl-Joseph Hummel* (Thies Schulze) 305
Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich, hg. v. *Lucia Scherzberg* (Elke Pahud de Mortanges) 306
Katholizismus in Geschichte und Gegenwart, hg. v. *Richard Faber* (Joachim Schmiedl) 307
Anfechtungen der Vernunft. Wunder und Wunderglaube in der Neuzeit, hg. v. *Rainer Walz, Ute Küppers-Braun* u. *Jutta Nowosadtko* (Anne Conrad) 308
Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmugge, hg. v. *Andreas Meyer* u.a. (Klaus Herbers) 309

Ad historiam humanam. Aufsätze für Hans-Christoph Rublack, hg. v. *Thomas Max Safley* (Wolfgang Dobras) 312

2. Quellen und Hilfsmittel

Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation, Bd. 5, Eugen IV. (1431–1447) (Klaus Herbers) 314
Kataloge der Universitätsbibliothek Eichstätt, Bd. 3, beschr. v. *Karl Heinz Keller* (Peter Engels) 315
Die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe. Teil 6. Bestände des Alten Reiches, insbesondere Generalakten (71–228), bearb. v. *Rainer Brüning* u. *Gabriele Wüst.* – Teil 8. Landtag, Oberste Landesbehörden, Neuere Urkunden (230–238), bearb. v. *Rainer Brüning* u. *Michael Bock* (Franz Maier) 316
Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Der Reichstag zu Augsburg 1547/48, 3 Bde., bearb. v. *Ursula Machoczek* (Dieter Stievermann) 317

3. Antike und Mittelalter

Sigismund von Luxemburg. Ein Kaiser in Europa, hg. v. *Michel Pauly* u. *François Reinert.* – Sigismundus Rex et Imperator. Kunst und Kultur zur Zeit Sigismunds von Luxemburg 1387–1437, hg. v. *Imre Takács* (Helmut Maurer) 318
Stefan Hirschmann, Die päpstliche Kanzlei und ihre Urkundenproduktion (1141–1159) (Klaus Herbers) 320
Otfried Krafft, Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation (Klaus Herbers) 321
Jörg Erdmann, »Quod est in actis, non est in mundo«. Päpstliche Benefizialpolitik im *sacrum imperium* des 14. Jahrhunderts (Andres Meyer) 322
Arnd Reitemeier, Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters. Politik, Wirtschaft und Verwaltung (Sabine Arend) 323
Beat Immenhauser, Bildungswege – Lebenswege. Universitätsbesucher aus dem Bistum Konstanz im 15. und 16. Jahrhundert (Sabine Arend) 325
Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung (Manfred Gerwing) 326
Simon Fidati von Cascia OESA, Augustinische Theologie und Philosophie im späten Mittelalter, hg. v. *Carolin Oser-Grote* u. *Andreas Grohe* (Helmut Feld) 328
Elisabeth von Schönau, Werke. Eingeleitet, kommentiert und übersetzt von *Peter Dinzelbacher* (Helmut Feld) 329
Kurt Otto Seidel, Die St. Georgener Predigten. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Textgeschichte (Andreas Bihrer) 330

4. Katholische Reform – Reformation – konfessionelles Zeitalter

Dieter J. Weiß, Katholische Reform und Gegenreformation (Birgit Emich) 331
Hubertus Lutterbach, Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt (Bernward Schmidt) 332
Berndt Hamm, Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube (Wolfgang Dobras) 333
Johannes Reuchlin, Briefwechsel, Bd. 3: 1514–1517, bearb. v. *Matthias Dall'Asta* u. *Gerald Dörner* – Briefwechsel, Bd. 3, Leseausgabe in deutscher Übersetzung v. *Georg Burkard* (Helmut Feld) 335
Melanchtons Briefwechsel, Bd. T 7 (1536–1537), hg. v. *Heinz Scheible* (Helmut Feld) 335
Petrus Canisius, Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555). Ins Deutsche übertragen und kommentiert v. *Hubert Filser* u. *Stephan Leimgruber* (Klaus Unterburger) ... 336

Klaus Unterburger, Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (Dietmar Schiersner) 337
Georg Bernardt SJ, Dramen, Bd. 3 »Jovianus« 1623/1642. Ein Spiel vom Sturz des Mächtigen und vom Bauern als König, lateinisch und deutsch, hg. v. *Fidel Rädle* (Manuela Oberst) . 339
Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu, hg. v. *Adrian Hsia* u. *Ruprecht Wimmer* (Frank Pohle) 340
Heterodoxie in der Frühen Neuzeit, hg. v. *Hartmut Laufhütte* u. *Michael Titzmann* (Anne Conrad) 342
Christopher Spehr, Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts (Elke Pahud de Mortanges) 343
Jean-Baptiste Henry, Tagebuch der Verbannungsreise (1792–1802). Aufzeichnungen des Abbé Henry über die Französische Revolution, sein Exil und seinen Aufenthalt in Westfalen, bearb. v. *Bernward Kröger* (Joachim Schmiedl) 344

5. 19. und 20. Jahrhundert

Karsten Petersen, »Ich höre den Ruf nach Freiheit.« Wihelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit (Bernhard Schneider) 345
Jürgen Strötz, Der Fels der Kirche. Ultramontane Kirchenlehre im 19. Jahrhundert dargestellt am Beispiel des Eichstätter Bischofs Franz Leopold Freiherrn von Leonrod (1827–1905) (Gregor Klapczynski) 347
Clemens Engling, Unbequem und ungewöhnlich. Anna Katharina Emmerick – historisch und theologisch neu entdeckt (Joachim Schmiedl) 348
Zsolt Keller, Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950 (Elke Pahud de Mortanges) 349
Hubert Gruber, Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945. Ein Bericht in Quellen (Holger Arning) 350
Christian Schmidtmann, Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (Stefan Voges) 351

6. Orden, Klöster und Stifte

Carola Jäggi, Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert (Isnard W. Frank OP) 352
Frauenklöster im Rheinland und in Westfalen, hg. v. *Hiltrud Kier* u. *Marianne Gechter* (Maria Magdalena Rückert) 355
Helvetia Sacra. Abteilung IV. Die Orden mit Augustinerregel. Bd. 7/1+2: Die Johanniter, die Templer, der Deutsche Orden, die Lazariter und Lazariterinnen, die Pauliner und die Serviten in der Schweiz, red. v. *Petra Zimmermann* u. *Patrick Braun* (Jörg Seiler) 356
Jörg Seiler, Der Deutsche Orden in Frankfurt. Gestalt und Funktion einer geistlich-ritterlichen Institution in ihrem reichsöffentlichen Umfeld (Karl Borchardt) 359
Friederike Warnatsch-Gleich, Herrschaft und Frömmigkeit. Zisterzienserinnen im Hochmittelalter (Maria Magdalena Rückert) 360
Barbara Steinke, Paradiesgarten oder Gefängnis. Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation (Bernhard Neidiger) 361
Die Benediktinerabtei Weingarten. Zwischen Gründung und Gegenwart 1056–2006. Ein Überblick über 950 Jahre Klostergeschichte, hg. v. *Hans Ulrich Rudolf* (Hans Eugen Specker) . 363
Martina Oberndorfer, Wiblingen. Vom Ende eines Klosters. Die vorderösterreichische Abtei Wiblingen und ihr Umland im Zeitalter des Barock und der Aufklärung (Hans Eugen Specker) 364
Regina Keyler, Soll und Haben. Zur Wirtschaftsgeschichte des Hirsauer Priorats Reichenbach (Kurt Andermann) 365

Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, hg. v. *Nikodemus C. Schnabel OSB* (Uwe Scharfenecker) 366

7. Stadt- und Landesgeschichte

Württembergische Biographien unter Einbeziehung hohenzollerischer Persönlichkeiten, Bd. 1, hg. v. *Maria Magdalena Rückert* (Reinhold Weber) 367
Frank Kleinehagenbrock, Die Grafschaft Hohenlohe im Dreißigjährigen Krieg. Eine erfahrungsgeschichtliche Untersuchung zu Herrschaft und Untertanen (Franz Maier) 368
»... geschützt, geduldet, gleichberechtigt ...«. Die Juden im baden-württembergischen Franken vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs (1918), hg. v. *Gerhard Taddey* (Stefan Lang) 370
Christian Würtz, Johann Niklas Friedrich Brauer (1754–1813). Badischer Reformer in napoleonischer Zeit (Peter Exner) 371
Kirche im Herzen der Stadt. 200 Jahre Religionsfreiheit in Württemberg. 200 Jahre Pfarrgemeinde St. Eberhard in Stuttgart, hg. v. *Egon Hopfenzitz* (Uwe Scharfenecker) 372
Schramberg. Adelsherrschaft – Marktflecken – Industriestadt, hg. v. Museums- und Geschichtsverein Schramberg (Peter Th. Lang) 373
Heimatbuch Herbertingen. Geschichte einer oberschwäbischen Gemeinde, hg. v. der Gemeinde Herbertingen (Peter Th. Lang) 374
Alfred Lutz, Zwischen Beharrung und Aufbruch. Ravensburg in den Jahren 1810 bis 1847 (Maria E. Gründig) 374

8. Kunstgeschichte

Gerhard Ruf, Die Fresken der Oberkirche San Francesco in Assisi. Ikonographie und Theologie (Wolfgang Schenkluhn) 375
Wolf-Heinrich Kulke, Zisterzienserinnenarchitektur des 13. Jahrhunderts in Südfrankreich. Die Frauenklöster Saint-Pons und Vignogoul zwischen Ordenstradition und Stifterrepräsentation (Matthias Untermann) 376
Das Zisterzienserkloster Neuzelle. Bestandsforschung und Denkmalpflege, hg. v. *Detlef Karg* (Klaus Gereon Beuckers) 378
Der Kiliansdom zu Würzburg, mit Beiträgen v. *Paul Scheele* u. *Hanswernfried Muth*, hg. v. *Jürgen Lenssen* (Sieglind Kolbe) 379
Domschatz Würzburg, hg. v. *Jürgen Lenssen* (Melanie Prange) 380
Hanswernfried Muth, Tilman Riemenschneider. Bildschnitzer zu Würzburg (Sieglind Kolbe) . 381

9. Literaturumschau

Reutlinger Geschichtsblätter 2004 (Herbert Aderbauer) 382
Reutlinger Geschichtsblätter 2005 (Herbert Aderbauer) 383
Die Kirchen von Neckarsulm (Wolfgang Zimmermann) 384

IV. MITTEILUNGEN DER REDAKTION 385

V. VEREINSNACHRICHTEN 392

VI. ORTS- UND PERSONENREGISTER 405

Einleitung

Der vorliegende Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte erscheint in einem »neuen Gewand«. Seit ihrem Start im Jahr 1982 ist die Zeitschrift auf eine stattliche Reihe mit 25 Bänden angewachsen. Der markant rote Umschlag ist längst zum Markenzeichen geworden, das die Bände schnell in den Bibliotheksregalen erkennen lässt. Deshalb geht auch die neue Gestaltung des Jahrbuchs weiterhin von dieser Leitfarbe aus. Ein kleines Bild und ein knapper Titel weisen künftig die Leserin und den Leser bereits auf den ersten Blick auf den Themenschwerpunkt des Jahrgangs hin. Einige erläuternde Sätze auf der Rückseite des Umschlags führen in Schlagworten in den Inhalt ein. Wir hoffen, dass wir mit diesen kleinen Hinweisen die Neugierde auf die Beiträge in dem Band wecken können. Die von Jahr zu Jahr wechselnden Abbildungen werden zudem im Lauf der Zeit zu einer Serie anwachsen, die deutlich macht, welche Themenvielfalt die einzelnen Jahrgänge des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte aufgreifen. Der neu gestaltete Schutzumschlag soll damit die bewährte Konzeption des Jahrbuchs unterstreichen: Der Großteil der Beiträge ist thematisch um einen Schwerpunkt zentriert. Weitere Einzelbeiträge zur südwestdeutschen Kirchengeschichte können sich anschließen. Der umfangreiche Rezensionsteil wird auch weiterhin ein fester Bestandteil der Zeitschrift bleiben.

Im Mittelpunkt des aktuellen Bandes stehen die Beiträge der Studientagung des Jahres 2005, die unter dem Titel »Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums. Mythos und Wirklichkeit« von Geschichtsverein (Prof. Dr. Hubert Wolf) und Akademie (Dieter R. Bauer) der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten durchgeführt wurde (vgl. den Tagungsbericht in: RJKG 25, 2006, 441–445).

Klaus Schatz zeigt in dem einleitenden Beitrag (»Konzilien und ihre Rezeption in der Kirchengeschichte«) auf, wie schwierig und oft langwierig sich der Rezeptionsprozess eines Konzils gestalten konnte. »Wie tief [die Beschlüsse von Konzilien] in das Leben der Kirche eingegangen sind, zeigt sich erst«, so Schatz, »wenn der epochale »Geist«, der sie beseelte, d.h. die Mentalität und Zeitströmung, in der ihre Beschlüsse entstanden sind [...], der Vergangenheit angehört.« *Dietrich Wiederkehr* (»Das Konzil aus der Sicht der Zeitzeugen und der Enkel«) schildert die zeitgenössischen Erwartungen und Hoffnungen an das Zweite Vatikanische Konzil als spezifische Form der Konzilsrezeption, die auch mit Enttäuschungen verbunden war. »Die enttäuschten Enkel« – so Wiederkehr – »können immer noch von der Utopie der Zeitzeugen gewinnen, und umgekehrt setzen diese ihre Erwartungen auf die Enkel, die das Begonnene fortführen: An Vollendung kann eine Kirche mit eschatologischem Vorbehalt nicht denken.«

Bernd J. Hilberath (»Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?«) sowie Norbert Lüdecke (»Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht«) und *Georg Bier* (»Aufwertung der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil?«) diskutieren kontrovers die Frage, in welchem Verhältnis das Zweite Vatikanische Konzil und seine Beschlüsse zum Codex Iuris Canonici von 1983 stehen. Hilberath widerspricht der These, dass der Codex als das letzte Dokument des Konzils zugleich dessen »hermeneutischer Schlüssel« sei. Vielmehr sei festzuhalten: »Die Canones des Codex und ihre Interpretation sind daran auszurichten, was wir im Verbund der Subjekte in der Communio der Kirche als Intention des Zweiten Vatikanums erkennen.« Der Kanonist Lüdecke hingegen sieht im CIC die »wichtigste rechtliche Transformation des

II. Vatikanischen Konzils, seine strukturelle authentische Interpretation«. Nach Lüdecke könne der Codex »als Konzilslotse [...] zur unliebsamen, aber vielleicht heilsamen Verabschiedung von Konzilsmythen« dienen. Bier wendet in seinem Beitrag das Augenmerk der konkreten Frage zu, ob und ggf. in welcher Weise sich die Stellung der Bischöfe nach dem Konzil verändert habe. Er sieht die These von der Aufwertung der Bischöfe »im oder nach dem Konzil« nicht bestätigt. Die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Bischöfen ist nicht zu lösen von der Frage nach einer »veränderten Form der Primatsausübung [...] Die Bewältigung dieser in der Tat »ungeheuren Aufgabe« steht noch aus.«

Drei Beiträge verfolgen die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im gesamtdeutschen und europäischen Kontext. *Wolfgang Weiß* (»Die Würzburger Synode – Ende statt Anfang?«) fragt in seinem Aufsatz nach dem Stellenwert der Würzburger Synode im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Hoffnung, dass sich mit Würzburg eine regelmäßig tagende Kirchenversammlung in Deutschland etablieren ließe, ging nicht in Erfüllung. Zahlreiche Beschlüsse waren nicht umzusetzen. Dennoch plädiert Weiß dafür, die Synode als »ernsthaften und ernstzunehmenden Versuch« zu verstehen, die »christliche Botschaft und Sendung im Horizont der Zeichen der Zeit zu begreifen«. *Josef Pilvousek* (»Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Kirche in der DDR«) kann für die Kirche der DDR eine »eindrucksvolle Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils« feststellen. Gerade die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* stieß aber bei Kardinal Bengsch auf Vorbehalte, befürchtete er doch, dass die Ermunterung an Christen zur Zusammenarbeit mit staatlichen Einrichtungen gerade in totalitären Systemen für Missbrauch anfällig sei. *Franz Xaver Bischof* (»Seitenblicke auf die Rezeption in Europa«) zeigt, dass die Rezeption des Konzils in Europa durchaus unterschiedlich verlief. Während gerade in den Kirchen Ost- und Südosteuropas die Beschlüsse des Konzils zum Teil nur zögerlich umgesetzt wurden, erfüllte das Konzil in westeuropäischen Ländern längst erhobene Forderungen nach kirchlichen Reformen. Ein besonderes Augenmerk legt Bischof auf die Schweiz. Die Synode 72 markiert in der Eidgenossenschaft den Abschluss der ersten Phase der Konzilsrezeption. Polarisierungen innerhalb des schweizerischen Katholizismus wurden nicht zuletzt durch die umstrittene Ernennung von Wolfgang Haas zum Bischof von Chur ausgelöst bzw. vertieft.

Ein eigener Themenblock widmet sich der Frage, wie das Zweite Vatikanische Konzil in der Diözese Rottenburg(-Stuttgart) wahrgenommen und umgesetzt wurde. *Klaus Unterburger* (»Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Diözese Rottenburg. Bischof Carl Joseph Leiprecht, Pfarrer Joseph Weiger und Pfarrer Hermann Breucha«) schildert zunächst die Situation in der Diözese vor dem Konzil. Diözesansynoden hatten 1950 und 1960 stattgefunden, auf denen noch sehr vorsichtig Reformanliegen wie etwa die der liturgischen Bewegung angesprochen wurden. Unterburger schildert die Rolle von Bischof Leiprecht auf dem Konzil und dessen Bemühen, die Konzilsbeschlüsse in der Diözese umzusetzen. Konzilstage wurden abgehalten. Unterburger kann deutlich machen, wie sehr der Bischof vom *aggiornamento* des Konzils bewegt wurde. Das Zweite Vatikanum wurde für Leiprecht zu dem entscheidenden »Mittel der Erneuerung der Kirche«. Zurückhaltender war das Urteil von Persönlichkeiten der vorkonziliaren kirchlichen Erneuerung wie Pfarrer Hermann Breucha oder Pfarrer Josef Weiger. Sie hofften auf eine »spirituelle Vertiefung im Sinne eines ›zurück zu den Quellen‹«. Bei ihnen stieß vor allem die Umsetzung der Liturgiereform auf Kritik. Pfarrer Weiger sah sich nun berufen, »das christlich-kirchliche Erbe zu verteidigen«.

Oliver M. Schütz (»Von Inspiration zu Rezeption. Die Katholische Akademie der Diözese Rottenburg und das Zweite Vatikanische Konzil«) untersucht die Rolle der Akademie der Diözese im nachkonziliaren Reformprozess. Die Akademie sah sich

durch die Anliegen des Konzils in ihrem eigenen Selbstverständnis bestätigt. In zahlreichen Einzelveranstaltungen wurden zentrale Themen des Konzils aufgegriffen. Eine Tagung, die 1975 eine Bilanz des ersten nachkonziliaren Jahrzehnts zu ziehen versuchte, traf auf skeptische, zum Teil auch enttäuschte Gäste. *Nicole Priesching* (»»Wandelt euch durch neues Denken!« Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in den Orden und Kongregationen der Diözese Rottenburg-Stuttgart«) widmet sich der Frage, welche Impulse das Konzil in den Frauenkongregationen der Diözese auslöste. Bischof Leiprecht stand der 1966 neu konstituierten »Kommission für das Ordenswesen« vor. Die deutschen Franziskanerinnen erhoben in einer großen Fragebogenaktion die Reformwünsche der Schwestern. Ein »neues, spirituell vertieftes Selbstbewusstsein« ist in den Gemeinschaften zu beobachten.

Unter dem Titel »Erinnerte Geschichte. Vierzig Jahre Konzilsrezeption« schildern in den »Zeitzeugenberichten« sechs Persönlichkeiten, wie sie in ihrem je eigenen Lebensumfeld das Konzil erfahren haben (vgl. dazu die Einführung auf S. 273f.).

Ein weiterer Themenschwerpunkt des Jahrbuchs ist der Geschichte der Katholiken in Esslingen im 19. und 20. Jahrhundert gewidmet. Die drei Beiträge von *Herbert Aderbauer* (»Auf dem Weg zu Parität und Toleranz. Zur Gründung und Entwicklung der katholischen Pfarrei Esslingen im frühen 19. Jahrhundert«), *Gudrun Silberzahn-Jandt* (»Katholische Kirche in Esslingen [1900 bis 1945]. Einige Einblicke«) und *Oliver M. Schütz* (»Hölzerne Kelche und goldene Priester. Katholiken in Esslingen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts«) sind aus einer Vortragsreihe entstanden, die in Esslingen im Jahr 2006 stattfand und an die Gründung einer katholischen Pfarrei in der ehemaligen Reichsstadt im Jahr 1806, also kurz nach der Erhebung Württembergs zum Königreich, erinnerte. In der Geschichte der »Katholiken in Esslingen« lässt sich geradezu idealtypisch zeigen, in welcher Form sich im städtischen, evangelisch dominierten Umfeld eine katholische Pfarrei entwickeln konnte.

Andreas Bihrer (»Die »Geschichte des Erzbistums Mainz und seiner Suffraganbistümer« Wilhelm Werners von Zimmern. Zur Entstehung der überdiözesanen Bistumsgeschichtsschreibung im Humanismus«) untersucht das historiographische Werk des humanistisch gebildeten, gelehrten Adligen Wilhelm Werner von Zimmern, der auf der Burg Herrenzimmern bei Rottweil seinen Stammsitz hatte. Im Mittelpunkt des Aufsatzes steht seine »Geschichte des Erzbistums Mainz und seiner Suffraganbistümer«. In seiner sorgfältigen Untersuchung kann Bihrer die Arbeitsweise von Wihelm Werner aufzeigen und zugleich das Werk in den Kontext der frühneuzeitlichen Bistumshistoriographie einordnen. *Claus Bernet* (»Stadt-Gottes-Projekte im Katholizismus der Frühen Neuzeit. Das Himmlische Jerusalem zwischen Festung und Wallfahrtsort in Italien und Deutschland«) untersucht, ob und wie das Bild des Himmlischen Jerusalem in der Frühneuzeit in der Sakralarchitektur seinen Niederschlag fand. Bernet grenzt das »Himmlische Jerusalem« von der (utopischen) Idealstadt der italienischen Renaissance ab. Er zeigt, wie im Zug der Konfessionalisierung das »Himmlische Jerusalem« zum Bollwerk des rechten Glaubens (um-)gedeutet wurde. Für den südwestdeutschen Raum kann Bernet deutlich machen, wie in der Stiftsanlage auf der Comburg bei Schwäbisch Hall das Idealbild des Himmlischen Jerusalem in den frühneuzeitlichen Baumaßnahmen umgesetzt wurde.

Ein umfangreicher Rezensionsteil, der Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und ihrer Nachbardisziplinen vorstellt, beschließt den Band.

Wolfgang Zimmermann

KLAUS SCHATZ

Konzilien und ihre Rezeption in der Kirchengeschichte

Die bloße Tatsache einer wenn auch noch so zahlreichen bischöflichen Versammlung ist [...] *noch lange kein Beweis der wirklichen Ökumenizität eines Konzils* [...]; *darüber kann das Konzil selbst nicht entscheiden, kann sich nicht selbst Zeugnis geben; da muß erst die doch auch noch über jedem Konzil stehende Autorität oder das Zeugnis der ganzen Kirche als entscheidend und bestätigend hinzutreten. Konzilien als solche haben keine Verheißung* [...] *Aber die Kirche hat die Verheißungen, und sie muß sich erst überzeugen, daß physischer oder moralischer Zwang, Furcht, Leidenschaft, Verführungskünste* [...] *nicht auf dem Konzil übermächtig geworden sind, daß also die wahre Freiheit dort geherrscht habe.* So schreibt der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger in einem Beitrag, der am 11. März 1870 in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschien[1]. Der Anlass war hochaktuell. Denn mit diesen Ausführungen wollte Döllinger die Autorität des derzeit tagenden 1. Vatikanums und der von ihm zu erwartenden Definition der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit aus den Angeln heben, vor allem mit dem Argument der mangelnden Freiheit und der Majorisierung einer beachtlichen Minderheit. Wie zu erwarten, entfachte sein Artikel eine heiße Kontroverse[2]. Nicht ganz zu Unrecht warfen seine Gegner, vor allem ein Münchner Pfarrer Anton Westermayer, ihm *Appell vom Konzil an das Volk* vor, bzw. einen *revolutionären jansenistischen Kirchenbegriff* (heute würden wir sagen: die Einführung »basisdemokratischer« Vorstellungen in die Kirche). Schützenhilfe erhielt Döllinger dagegen von dem Franziskanerpater Petrus Hötzl, dem späteren Bischof von Augsburg. Nur 14 Tage nach dem Artikel von Döllinger trat Hötzl mit der Schrift *Ist Döllinger Häretiker?* an die Öffentlichkeit. Mit einer Fülle von Traditionszeugnissen bemühte er sich aufzuweisen, dass die Rezeption durch die Kirche als Kriterium für wahre Konzilien in der ganzen Konziliengeschichte eine eminent wichtige Bedeutung spielte. Westermayer seinerseits konterte: die zitierten Autoren seien entweder »gallikanisch« oder »jansenistisch«, darum natürlich keine Zeugen für die unverfälschte Tradition der Kirche; oder, sofern dies nicht der Fall sei, sei für sie die eigentliche Autorität, die über die Konzilien urteile, doch der Papst alleine. Die Lanze, die Hötzl für Döllinger gebrochen hatte, sollte jedoch noch ein römisches Nachspiel haben[3]. Nachdem der Münchner Nuntius Francesco Meglia ihn in Rom angezeigt hatte, zitierte ihn auf Drängen Papst Pius' IX. hin sein Ordensgeneral nach Rom. Nach längerem Hin und Her musste Hötzl eine Formel unterzeichnen: »Wenn ein ökumenisches Konzil als solches vom Papst bestätigt ist, bedarf es keines anderen Zeugnisses und kei-

1 »Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung«, abgedruckt in: Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, Freiburg 1892, Bd. 7, 1499–1506. – Ignaz von Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vaticanischen Decrete 1869–87, hg. v. F. H. Reusch, München 1890, 40–57. Die zitierten Sätze in 1505a, bzw. 54.

2 Zu dieser Auseinandersetzung: K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870, Paderborn 1993, Bd. 2, 236–241.

3 Schatz, Vaticanum I (wie Anm. 2), Bd. 2, 240f.

ner anderen Approbation mehr«. Mit anderen Worten: Eine Rezeption, die nicht letztlich in der römischen Bestätigung aufgeht, zumindest in ihr das letzte Siegel empfängt, kann kein entscheidendes Kriterium für die Gültigkeit von Konzilien sein!

Wird eine solche Formel durch die reale Geschichte gedeckt? In dieser einfachen Form sicher nicht, auch wenn die Rezeption durch Rom in dem Rezeptionsgeschehen ökumenischer Konzilien eine große und im Laufe der Zeit immer mehr wachsende Rolle spielt. Wir sind sicher über die allzu einfachen Fragestellungen und Denkkategorien der Zeit des 1. Vatikanums hinaus und haben gelernt, viel behutsamer mit der ungeheuer komplizierten Geschichte der Konzilien umzugehen. Wenn aber eines die Forschung von mehr als einem Jahrhundert klar gemacht hat, dann dies: Was aus einem Konzil wurde, stand praktisch nie schon nach seinem Abschluss fest. Darüber entschied die nachträgliche Rezeption, die meist eine sehr verwickelte, konfliktreiche und keineswegs geradlinige war. Und neben den heute in der Zählung der römisch-katholischen Kirche anerkannten ökumenischen Konzilien – in der üblichen Zählung 21 bis zum 2. Vatikanum – gibt es etwa 10 »abortive«, d.h. Konzilien, die einen ökumenischen Anspruch erhoben, oftmals eine größere Teilnehmerzahl hatten als die schließlich anerkannten, jedoch im Rezeptionsprozess durchgefallen sind[4]. Aber auch von den anerkannten haben manche Jahrhunderte gebraucht, maximal bis zu 400 Jahre, um wenigstens innerhalb der mit Rom in Einheit stehenden Kirche allgemein anerkannt zu sein.

Was heißt »Rezeption« eines Konzils durch die Kirche? Der Ausdruck hat eine ziemliche Bandbreite von Bedeutungen; er hat durch die verschiedenen Epochen hindurch nicht immer denselben Sinn. Die beste Definition für das, was »Rezeption« zumindest in der alten Kirche bedeutet, scheint jedoch der nordafrikanische Autor Ferrandus von Karthago geliefert zu haben. Er schreibt um 546, Konzilien seien endgültig verbindlich und anerkannt, »wenn sie, zur Kenntnis der ganzen Kirche gebracht, den Brüdern (Bischöfen) keinen Anstoß oder Skandal erregen, sondern als dem apostolischen Glauben entsprechend Festigkeit gewinnen«[5]. Also: ein Konzil gelangt zur Kenntnis der ganzen Kirche, und diese empfindet es nicht als Skandal und Ärgernis, sondern als dem apostolischen Glauben entsprechend; und damit gewinnt es Festigkeit. In dem horizontalen Moment der universalen Rezeption durch die Kirche des Erdkreises kommt so das vertikale Moment der Apostolizität der Lehre von den Aposteln an zum Ausdruck. Es wäre verfehlt, diesen Rezeptionsbegriff der alten Kirche von neuzeitlichen Kategorien aus, sei es der »gehorsamen Unterwerfung« unter das Lehramt, sei es der kritischen Prüfung und Infragestellung seiner Entscheidungen, zu deuten. Rezeption ist im Sinne der alten Kirche primär ein Vorgang der *Parádosis*, der *Traditio*, des »Überlieferns« und »Empfangens« im Sinne von 1 Kor 11,23 und 15,3 (»Ich habe euch überliefert, was ich selbst empfangen habe«). Ein Konzil rezipieren heißt in den Vorgang der Überlieferung des Glaubens eintreten, der selbst das Wesen des Konzils aus-

4 Dies sind: Sardica (342), Seleukia/Rimini (359/360), die »Räubersynode« Ephesos II (449), das »Trullanum« (692), das ikonoklastische Konzil von Hiereia (754), die beiden photianischen Synoden von Konstantinopel 861 und 879/880, Pisa (1409), Pavia/Siena (1423/1424), Pisa/Mailand (1511–1513). – Seleukia/Rimini zählte zusammen etwa 550 Teilnehmer, Ephesos II mit etwa 150 nicht weniger als Ephesos I, Hiereia 338, die beiden photianischen Synoden von 861 und 879/880 mit über 300, bzw. fast 400 dreimal, bzw. viermal so viel wie das in der römisch-katholischen Zählung anerkannte anti-photianische Konzil »Konstantinopel IV« von 869/870 mit maximal 103 Vätern. Pisa (1409) zählte immerhin 615. Pisa/Mailand 1511–1513, nur vom französischen König protegiert, blieb freilich ein Winkelkonzil.

5 *Si perducta in notitiam totius Ecclesiae nullum offendiculum moveant, vel scandalum fratribus, sed apostolicae fidei convenire firmentur* (MPL 67, 927 C/D).

macht[6]. Freilich kann dieser Rezeptionsvorgang auch schon einmal negativ ausgehen. Andererseits stehen die Entscheidungen »wahrer« Konzilien nie unter dem Vorbehalt späterer Rezeption. Sie beanspruchen zumindest immer eine Autorität »aus sich, nicht aus der Zustimmung der Kirche«. Nicht nur allgemeine Konzilien, sondern auch Partikularkonzilien haben im Altertum selbstverständlich gegen Häretiker den Glauben definiert, auch mit Formeln: Wer das nicht hält oder wer das glaubt, ist außerhalb der Kirche, und selbstverständlich ohne Rom zu fragen oder die römische Bestätigung zu erbitten, im vollen Bewusstsein, unfehlbar und ohne das Risiko des Irrtums den wahren Glauben zu verkünden. Ob sie das freilich zu Recht taten, stellte sich klar erst durch die spätere Rezeption heraus.

Dafür, wie dieser Prozess verlief und wie kompliziert und langwierig er verlaufen konnte, möchte ich zwei Beispiele aus dem 6. und 7. Jahrhundert vorlegen. In der römischen Kirche war kurz nach 500 eine förmliche Festschreibung der verbindlichen schriftlichen Tradition versucht worden: sowohl der Bücher des Alten und Neuen Testamentes wie der ökumenischen Konzilien und der anerkannten Väter. All dies wurde in einer Liste zusammengestellt[7]. Dabei kannte man in Rom nur drei ökumenische Synoden: Nikaia (325), Ephesos (431) und Chalkedon (451). Ausgerechnet jenes Konzil, dessen Glaubensbekenntnis heute Gemeingut aller christlichen Kirchen ist (das »Nicaeno-Constantinopolitanum«), das Konzil von Konstantinopel 381, fehlte noch. Dies ist verständlich: Denn dieses Konzil von Konstantinopel war zunächst einmal gar kein ökumenisches Konzil gewesen, hatte gar keinen solchen Anspruch erhoben, sondern war nur ein Konzil des Ostens gewesen. Erst auf dem Konzil von Chalkedon 70 Jahre später wurde es durch nachträgliche Rezeption »ökumenisch«. Irgendwie wurde das jedoch in Rom noch nicht realisiert, bzw. man hatte dort wohl Bedenken gegen dieses Konzil, zwar nicht gegen sein Glaubensbekenntnis, wohl jedoch dagegen, dass es im 3. Kanon den kirchlichen Rang der Kaiserstadt Konstantinopel aufwertete, indem es ihm unter Berufung auf seinen Charakter als politische Hauptstadt den zweiten Rang nach Rom zuerkannte. Nun kam es zusätzlich 33 Jahre nach dem Konzil von Chalkedon zur kirchlichen Spaltung zwischen Rom und Konstantinopel, weil Kaiser und Patriarch in Konstantinopel im »Henotikon« von 484 das Konzil von Chalkedon wieder aufgegeben hatten, um sich mit den Konzilsgegnern zu einigen. 519 kam es erneut zum kirchlichen Frieden zwischen Rom und Konstantinopel. Konstantinopel erkannte das Konzil von Chalkedon an. Aber dafür musste Rom auch einige Konzessionen machen. Dazu gehörte offensichtlich, dass der kirchliche Rang von Konstantinopel als zweiter Sitz nach Rom zumindest stillschweigend anerkannt wurde; dazu gehörte auch, dass Rom jetzt das Konzil von Konstantinopel anerkannte, etwa 140 Jahre nachdem es stattgefunden hatte. Also musste man die Liste, die man dort verfertigt hatte, ergänzen. Was tut nun der damalige Papst Hormisdas (514–523)? Er schiebt zusätzlich das bisher nicht anerkannte Konzil von Konstantinopel zwischen Nikaia und Ephesos hinein, verfügt aber gleichzeitig, dass die Liste der (bisherigen) ökumenischen Konzilien nunmehr abgeschlossen sei; andere bisher stattgefundenen Konzilien könnten nur noch eine nachgeordnete Autorität beanspruchen: »Wenn es aber Konzilien gibt, die bis dahin von den heiligen Vätern gehalten worden sind, dann beschließen wir, dass sie nach der Autorität dieser vier zu bewahren und zu rezipieren sind«[8]. Und diese Entscheidung ist ein wich-

6 Dazu bes. H. J. Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 93.

7 *De libris recipiendis et non recipiendis*, in: MPL 59, 163–180.

8 *Sed et si qua sunt concilia a sanctis patribus hactenus instituta, post istorum quattuor auctoritatem et custodienda et recipienda decrevimus* (MPL 59, 170).

tiger Schritt in der Rezeption der Konzilien. Einmal ist damit die Abgrenzung von Partikularsynoden vollzogen, welche nicht denselben Rang beanspruchen und nun auch nicht mehr nachträglich in den Rang ökumenischer Konzilien aufrücken können. Es wird gleichsam gesagt: Dieses eine lassen wir noch zwischendurch rein – aber jetzt ist Schluss! Es gibt jetzt den Begriff der »vier allgemeinen Konzilien«. Diese Liste ist zwar für die Zukunft offen für Hinzufügungen, aber nicht mehr für »Zwischenschiebungen«.

Ein weiteres Beispiel bietet einen Fall selektiver Rezeption. 680/81 hatte das 3. Konzil von Konstantinopel stattgefunden. Nach langen Streitigkeiten im Osten wurde entschieden, dass in Christus nicht nur zwei Naturen sind, die göttliche und eine volle menschliche, sondern auch ein göttlicher und ein menschlicher Wille. Drei Jahre danach, 684, nahm die spanische (westgotische) Kirche auf ihrem Reichskonzil von Toledo die Beschlüsse dieses Konzils an. Auf den ersten Anschein hin geschah dies problemlos; und dies traf auch auf den dogmatischen Inhalt zu. In Wirklichkeit steht jedoch die Rezeption unter einem entscheidenden Vorbehalt: Die Beschlüsse dieses Konzils werden nämlich rezipiert »insofern sie von den ersten vier Konzilien nicht abweichen, vielmehr mit ihnen in vollem Einklang stehen«[9]. Was ist damit gemeint? Das 3. Konzil von Konstantinopel hatte u.a. sein Vorgängerkonzil, das 2. Konzil von Konstantinopel 553, bestätigt. Dies war jedoch ein Konzil, welches die westgotische Kirche ablehnte, obwohl es von den Päpsten anerkannt wurde. Denn sie sah in diesem Konzil einen Verrat an Chalkedon. Chalkedon hatte in ausgewogener Weise Gottheit und Menschheit Christi, die Einheit beider Naturen und auch ihre Verschiedenheit betont. Hundert Jahre später in Konstantinopel II waren plötzlich Theologen (Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros und Ibas von Edessa) als Ketzer verurteilt worden, die die Konzilsväter von Chalkedon als rechtgläubig anerkannt hatten. Das Steuer war sozusagen wieder in einseitiger Weise zugunsten jener Richtung, die in Christus nur den göttlichen Logos und nicht auch die volle Menschennatur sah, herumgerissen worden. Jetzt erkannten die Spanier Konstantinopel III, das den vollen menschlichen Willen Jesu betont, als im Sinne von Chalkedon an. Aber sie wollten nicht Konstantinopel II, das sie ablehnten, gleichsam unter der Hand »mit einkaufen«. Deshalb erkannten sie nur die vier ersten Konzilien und danach das von 680/81 an, aber nicht das vorherige[10]. Und tatsächlich hat die spanisch-westgotische Kirche, solange sie als kirchliche Einheit in dieser Form bestand, geeint in den Reichskonzilien von Toledo, d.h. bis zur arabischen Eroberung im 8. Jahrhundert, das Konzil von 553 nie anerkannt.

Nach diesen Beispielen, die zeigen, wie verwickelt die Rezeptionsgeschichte der Konzilien ist, soll nun ein kurzer Durchblick durch die Geschichte geschehen. Rezeption von Konzilien, speziell von ökumenischen Konzilien, hat es mit bestimmten Problemen zu tun. Vereinfacht gesagt, sind es acht Problemfelder, die in der Konziliengeschichte aufeinander folgen:

9 Kanon 6: [...] *inquantum a praemissis conciliis* [...] *non discedunt; imo inquantum cum illis concordare videntur*« (Mansi XI, 1089 A/B).

10 In dem folgenden Kanon 7 wird deshalb bestimmt, die Akten dieses Konzils (Konstantinopel III) nach denen von Chalkedon einzufügen.

1. Sind Konzilien zeitbedingt – oder haben sie eine bleibende Bedeutung?

Als das erste »ökumenische« Konzil, durch Kaiser Konstantin einberufen und von ihm geleitet, 325 in Nikaia tagte, hatten weder die Teilnehmer noch die Zeitgenossen ein klares Bewusstsein, dass diesem Konzil eine qualitativ höhere Autorität zukam als den vielen regionalen Konzilien, die seit über einem Jahrhundert tagten. Das Konzil hatte eine Menge Beschlüsse gefasst, es hatte eine Irrlehre verurteilt, die des Arius, der die Gottheit Christi leugnete; es hatte ein Glaubensbekenntnis verfasst. Das hatten aber andere Konzilien vorher auch getan. Daran, dass über den aktuellen Anlass und die konkrete Situation hinaus sein Glaubensbekenntnis von der ganzen Kirche übernommen und zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit gemacht würde, dachte zunächst niemand. Konzilien galten als eine zeit- und situationsbedingte Einrichtung[11]. Wenn daher Konzilien nach Nikaia unter Absehung von den Formulierungen des Nizänischen Credo »neue« Formeln für das Verhältnis von Sohn und Vater entwerfen, darf man darin nicht aus späterer Perspektive einen Verstoß gegen ein gesamtkirchliches »Dogma« sehen. Es war umgekehrt so, dass erst durch das Fiasko dieser »neuen« Formeln das Bewusstsein des nizänischen Credo als verbindlicher gesamtkirchlicher Glaubensnorm sich ausbildete. Zunächst einmal lag es nahe, in neuen Situationen ständig neue Formulierungen des überlieferten Glaubens zu suchen. Dieses Suchen nach ständig neuen Glaubensformeln führte jedoch, zusammen mit ungelösten theologischen Problemen, zu einer steigenden Verwirrung und dogmatischen Zerklüftung, zu der sog. »arianischen Krise« des 4. Jahrhunderts. Am Ende dieser Krise, etwa 50 Jahre nach Nikaia, stand in Ost und West der Konsens: Einheit und Ausweg aus der Krise erreicht man nur, wenn man sich auf das nizänische Glaubensbekenntnis als *die* Norm des wahren Glaubens besinnt[12]. Jetzt erst, durch diese Krise hindurch und aufgrund ihrer Erfahrung, wird in der Rezeption das erste ökumenische Konzil gleichsam geschaffen, und zwar als unbedingt verbindliche Norm des Glaubens, von der man nicht abweichen darf, ohne zum Häretiker zu werden.

2. Nikaia als »Superkonzil« – oder Konzilien im Plural?

Mit der Anerkennung von Nikaia als Norm des Glaubens war der erste Schritt zur Autorität, ja »Unfehlbarkeit« ökumenischer Synoden getan – aber auch nur der erste Schritt. Denn zunächst einmal galt Nikaia nicht als im Prinzip wiederholbares Ereignis. Es war das einmalige Wunder. Nikaia galt gleichsam als »Superkonzil«. Andere Konzilien standen in seinem alles überragenden Schatten[13]. Sie hatten sich keine gleichrangige Autorität anzumaßen. Sie stellten bei neu entstehenden Glaubensstreitigkeiten nur fest, was dem Credo von Nikaia entsprach und was ihm widersprach. Sie verurteilten als häretisch, was ihm widersprach, und erkannten an, was damit in Einklang zu stehen schien. Einzige Norm war Nikaia und sein Glaubensbekenntnis. In dieser Weise ging auch das Konzil von Ephesos (431) vor[14]. Aber diese ausschließliche Berufung auf Ni-

11 Zeugnisse dazu bei H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 202–204.
12 Zur wachsenden Autorität von Nikaia insbes. ebd., 207–214.
13 Ebd., 232–250.
14 Acta Conciliorum Oecumenicorum, hg. v. E. Schwartz u.a., Bd. I, 3; 61–65.

kaia hatte auch eine gefährliche dogmatische Schlagseite. Sie begünstigte in den christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts einseitig jene Richtung, die immer nur die Einheit Christi im göttlichen Wort betonte (die sog. »alexandrinische«), und nicht jene Richtung, die primär von der Eigenständigkeit des Menschseins Jesu her dachte (die »antiochenische«). Dies war schon von der sprachlichen Struktur des nizänischen Glaubensbekenntnisses her gegeben: denn dieses sagte von dem Sohn als demselben Subjekt (»ein und demselben«) aus, dass er Gottes Sohn ist, hinabgestiegen ist, gelitten hat usw., während die Unterscheidung von Gott-sein und Mensch-sein in ihm nicht in gleicher verbaler Ausdrücklichkeit ausgesagt wird. Konkret wurde diese Traditionslinie »Nikaia allein« auf der sog. »Räubersynode« von Ephesos (449) auf die Spitze getrieben, auch gegen den Widerspruch Roms[15]. Und in Chalkedon wurden die Konzilsväter praktisch durch gemeinsamen kaiserlichen und päpstlichen Druck gezwungen, von jenem Prinzip abzugehen und, wogegen sie sich zunächst mit allen Kräften sträubten, ein »neues« Dogma, also eine neue Glaubensformel über Nikaia hinaus zu entwerfen[16]. Man könnte in etwa sagen: Chalkedon verhält sich zu Nikaia und Ephesos ähnlich wie Vaticanum II zu Trient und Vaticanum I. Es widerspricht diesen früheren Konzilien nicht, es nimmt sie auf; aber es führt ihre Linie und Stoßrichtung auch nicht einfach geradlinig weiter. Es rezipiert sie in neuem Sinne. Es bedeutete eine gewisse Richtungsumkehr. Und dies wird auch in der nachträglichen Resonanz deutlich. Auf der einen Seite haben wir die Gegner von Chalkedon. Man bezeichnet sie gewöhnlich als »Monophysiten«, als Bekenner nur einer Natur Christi, der göttlichen. Dass diese Bezeichnung unzutreffend ist, wird heute mehr und mehr erkannt. Besser bezeichnet man sie als »nizänische Traditionalisten«. Für sie gab es nur ein Dogma, das von Nikaia. Umgekehrt setzte sich in der Kirche, die Chalkedon annahm, mehr und mehr das Bewusstsein durch: Nikaia ist nicht das »Superkonzil«, sondern erstes einer Reihe gleichrangiger Konzilien, von denen natürlich keines den früheren widersprechen kann, jedes jedoch die früheren ergänzen kann[17].

3. »Was den ersten vier entspricht« – Wahre und falsche Konzilien

Damit hat sich ein Bewusstsein gebildet, dass auch weitere Konzilien den Glauben verbindlich interpretieren können. Aber zu einer Lehre der »Unfehlbarkeit der Konzilien« fehlte doch noch Wesentliches. Vor allem gab es noch kein klares Kriterium, welche Konzilien »wahre« und welche »falsche« seien. Nach welchen Maßstäben wurden Konzilien, die einen ökumenischen Anspruch erhoben, rezipiert oder auch verworfen? Dafür gab es mehrere Kriterien. Das eine waren die »ersten vier Konzilien«. Sie wurden seit dem 6. Jahrhundert in West und Ost mit den vier Evangelien verglichen[18]. Sie rückten

15 Ebd., Bd. 2, 3,1; 235–238.

16 Zu diesem neuen Schritt SIEBEN, Konzilsidee (wie Anm. 11), 250–269.

17 So zuerst deutlich in einem Brief der kretischen Bischöfe im Codex Encyclus von 458, der die vier bisher verbindlichen ökumenischen Konzilien als miteinander übereinstimmend gleichrangig aufzählt (Acta, [wie Anm. 14], Bd. 2, 5; 97, 6–13). Für andere Bischöfe in diesem Codex ist freilich noch Nikaia einziges Maß und Bezugspunkt der Übereinstimmung: Chalkedon legitimiert sich einzig dadurch als gültig und rechtgläubig, dass es mit Nikaia übereinstimmt.

18 Zuerst ist dieser Vergleich 516 bei Abt Theodorus, dem Abt der chalkedon-treuen Mönche in Jerusalem, greifbar (S. E. SCHWARTZ, Kyrillos von Scythopolis, Leipzig 1939, 152). Im Osten setzt er sich dann durch seinen Gebrauch in der Novelle 132 Kaiser Justinians im Jahre 545 durch. Im Westen wurde sein Verbreiter Papst Gregor I. der Große, der ihn zuerst 591 in seinem Synodal-

jetzt in eine überragende Autorität auf, wie vorher Nikaia alleine. Der Einklang mit diesen vier oder der Kontrast dazu, war der Maßstab, an dem folgende Konzilien gemessen wurden[19]. Natürlich konnten daraus entgegengesetzte Konsequenzen entspringen. Für viele westliche Kirchen und auch noch lange für die spanische Kirche war Konstantinopel II ein Verrat an Chalkedon, stand daher in Gegensatz zu der Autorität der ersten vier. Für die Ostkirche stimmte es mit ihnen überein. Für die Päpste galt letzteres auch – aber sie pflegten ihrerseits Konstantinopel II minimalistisch zu interpretieren, um es zu entschärfen und so dem Westen annehmbar zu machen[20]. Daneben bildeten sich mehr und mehr auch schon formale Autoritätskriterien aus, aber nur ansatzweise. Im Osten war dies seit dem 7. Jahrhundert die Annahme eines Konzils durch die fünf Patriarchen, in der Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem. Ein Konzil ist ökumenisch, wenn es von allen fünf Patriarchen angenommen ist[21]. Manchmal, aber nicht immer, hat hier Rom einen besonderen Rang: Rom muss bei einem Konzil mitwirken, die anderen müssen zustimmen[22]. Im Westen ist es vor allem die Zustimmung der römischen Kirche, auf die besonderes Gewicht gelegt wird. Aber selbst die Autorität Roms ist damals im Westen nicht stark genug, um gegen starke Widerstände die Anerkennung eines Konzils kurzfristig durchzusetzen. Trotz Anerkennung Roms wird Konstantinopel II in großen Teilen der westlichen Kirche noch lange nicht anerkannt. Nikaia II (787), das Konzil der Bilderverehrung, wird unter Karl dem Großen von der fränkischen Kirche abgelehnt und erst im 12. Jahrhundert angenommen.

4. Sind Konzilien alleine der Westkirche ökumenisch?

Vom 11. bis zum 13. Jahrhundert kam es in einem längeren Prozess, der nicht auf das berühmte Jahr 1054 festzulegen ist[23], zur kirchlichen Spaltung zwischen West und Ost. In derselben Zeit bildete sich im Westen allmählich aus der päpstlichen Synode ein neuer Konzilstyp heraus. In der späteren Zählung Bellarmins, die dann mit gewissen Modifikationen zur offiziellen römisch-katholischen Liste geworden ist, wurden diese Konzilien seit dem »1. Laterankonzil« 1123 als ökumenische Konzilien gezählt. In Wirklichkeit ist wohl erst bei dem 4. Laterankonzil von 1215 bei dem einberufenden Papst Innocenz III. das klare Bewusstsein festzustellen, die Reihe der ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends fortzusetzen. Nichtsdestoweniger bleibt eine letzte Unsicherheit. Keines dieser mittelalterlichen Konzilien wird in der offiziellen Einberufung als soundsovieltes

brief an die östlichen Patriarchen verwandte (MPL 77, 478 A/B).

19 Zu diesen Kriterien insbes. SIEBEN, Konzilsidee (wie Anm. 11), 271–300.

20 Stellungnahmen von Papst Pelagius I.: MPL 69, 402f., 408–410; von Pelagius II. (579–590): Acta (wie Anm. 14), Bd. 4, 2, 105–132; von Gregor dem Großen: Ep. III 10 (MPL 77, 613 B), IV 3 (671), 4 (671f.), 38 (712f.), 39 (714), IX 51 (985 B).

21 Besonders bezeichnende Stellen für die pentarchische Konzilsvorstellung: In Konstantinopel III (680/681): MANSI XI, 209 C/D, 681 – In Nikaia II (787): MANSI XII, 990 A, 1007, 1086 D; 13,4 A, 208f. – In Konstantinopel IV (869/870): MANSI XVI, 7 C/D, 80 D, 82 C – 83 A, 86 E, 140 E – 141 A. – Zur Pentarchie insgesamt F. GAHBAUER, Die Pentarchietheorie: ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt 1993.

22 So in Nikaia II (MANSI XIII, 208f.; andere bezeichnende Stellen: MANSI XII, 1134 und 13, 459). Vgl. dazu V. PERI, La synergie entre le Pape et le concile oecuménique. Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionelle de l'Église indivise, in: Irenikon 56, 1983, 163–193.

23 Dazu jetzt A. BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln, 2002.

ökumenisches Konzil bezeichnet, wie dies im ersten Jahrtausend nach Chalkedon geschehen war. Diese Numerierung, die das Konzil in seiner Autorität mit den vorherigen verbindet und es in die Reihe der ökumenischen Synoden einreiht, wurde erst wieder versucht, als die Hoffnung zu einer Union mit der Ostkirche winkte. Dies war 1438/39 auf dem Unionskonzil von Ferrara und Florenz, einem Konzil, das, vom Papst geleitet und zusammen mit Vertretern der griechischen Kirche abgehalten, gleichzeitig gegen ein weiteres Konzil im Westen stand, das in Basel tagte und sich anschickte, die Oberhoheit des Konzils über den Papst auszusprechen. Jetzt wird das Konzil von Florenz als »8. ökumenisches Konzil« bezeichnet, im Anschluss an die sieben gemeinsam von West und Ost anerkannten Konzilien bis zu Nikaia II (787), dem Konzil der Bilderverehrung[24]. Damit galten auch alle »päpstlichen« hochmittelalterlichen Konzilien nicht mehr als »universale«, allgemeine Synoden. Es war ein hoher Preis; aber er konnte im Interesse der päpstlichen Autorität gezahlt werden, insofern die Griechen in Florenz den päpstlichen Primat für die Zukunft anerkannten. Es war aber evident, dass diese Rechnung nur aufgehen konnte unter der Voraussetzung, dass in Florenz tatsächlich eine dauerhafte Union mit der Ostkirche zustande kam. Da jedoch das Unionswerk von Florenz keinen Bestand hatte, blieb die Benennung von Florenz als »achtem« ökumenischem Konzil nicht auf Dauer bestehen. Durch die Konzilsliste Bellarmins und durch Kardinal Baronius setzte sich in der römischen Zählung seit Anfang des 17. Jahrhunderts wieder die Anerkennung der westlichen Konzilien als »ökumenische« Synoden durch.

5. Sind Konzilien »aus sich« verbindlich oder durch den Papst?

Wir nähern uns jetzt dem kompliziertesten Kapitel der Konziliengeschichte. Seit 1378 gab es zwei Päpste, in Rom und in Avignon. Das Konzil von Pisa 1409 setzte schließlich beide ab und wählte einen neuen. So hatte man am Ende drei Päpste. In einem zweiten Anlauf gelang es dem Konzil von Konstanz (1414–1418), das Schisma tatsächlich zu bereinigen. Aber dies geschah, indem es in dem Dekret »Haec sancta« vom 6. April 1415 feierlich seine Oberhoheit über die drei »Päpste« proklamierte. Weiter erließ das Konzil das Dekret »Frequens« (1417), welches Konzilien in regelmäßigem Turnus (nach fünf, sieben, schließlich alle zehn Jahre) festlegte. Dieser Rhythmus wurde auch zunächst befolgt. Das zweite Konzil nach diesem Rhythmus, das seit 1431 in Basel tagte, stand dann von Beginn an in Dauerkonflikt mit Papst Eugen IV. (1431–1447). Es ging um die Frage, wer wem übergeordnet sei. Als dann die Union mit den Griechen winkte, fühlte Eugen IV. sich stark genug, das Konzil südlich der Alpen zu verlegen, nach Ferrara und dann nach Florenz. Die Mehrzahl der Konzilsväter verblieb aber in Basel. Und sie entschloss sich, die strikte Überordnung des Konzils über den Papst als Dogma zu definieren (Dekret »Sacrosancta« von 1439). Papst Eugen IV., der natürlich dieses »Dogma« leugnete, wurde daraufhin als »Häretiker« für abgesetzt erklärt und ein Gegenpapst gewählt (Herzog Amadeus von Savoyen als Felix V., 1439–1449). Zwar musste dieser Gegenpapst nach zehn Jahren abdanken, ohne jedoch formell seinen Anspruch aufzugeben, bis dahin einzig legitimer Papst gewesen zu sein. Aber die Gegensätze, die hier aufgebrochen waren, dauerten an, überschatteten noch Jahrhunderte lang die Geschichte der katholischen Kirche und waren erst vier Jahrhunderte später, im 19. Jahrhundert, und im Grunde definitiv erst im 1. Vatikanum, zugunsten der päpstlichen Seite entschieden. Im Großen und Ganzen hielt bis dahin die französische »gallikanische« Kirche an den

24 Dazu V. Peri, C'è un concilio ecumenico ottavo?, in: AHC 8, 1976, 53–79, hier 72–74.

»konziliaristischen« Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel auch nach der Trennung vom Papst fest. Die »römische« Richtung, und das heißt sicher in der nachreformatorischen Zeit die Mehrheit der katholischen Welt, aber erkannte Florenz an, allenfalls in gewissen Grenzen noch Konstanz (weil es schließlich erfolgreich das Schisma geheilt hat), aber nicht das Dekret »Haec sancta« mit seiner Oberhoheit des Konzils über dem Papst, oder höchstens in dem Sinne, dass es ausschließlich auf die Situation des Schismas bezogen sei. Eine solche Interpretation aber lehnte der zweite Gallikanische Artikel von 1682 ausdrücklich ab: »Haec sancta« bleibe voll in Geltung, und man dürfe es nicht dadurch entkräften, indem man entweder behaupte, seine Autorität sei zweifelhaft oder es sei nicht päpstlich approbiert, oder es auf die bloße Situation des Schismas einschränke[25]. Letzten Endes ging es dabei um die Grundsatzfrage, um die sich schon die Auseinandersetzungen des 15. Jahrhunderts gedreht hatten: Sind ökumenische Konzilien schon »aus sich« unbedingt verbindlich, ja »unfehlbar«, unabhängig von ihrer Rezeption durch die Kirche – oder sind sie es erst kraft der Bestätigung durch den Papst? Tatsächlich haben zuerst die Konzilien des 15. Jahrhunderts Unfehlbarkeit unabhängig von der kirchlichen Rezeption beansprucht, so Pisa, Konstanz, besonders Basel[26]. Dies ist auch verständlich: Sie standen ja in einer Kampfessituation; sie kämpften erst um die Rezeption durch die Kirche, die keineswegs klar war; sie konnten ihre Autorität nicht von einem Faktor abhängig machen, den sie erst noch mit allen Mitteln erreichen wollten. Dies gilt freilich umgekehrt auch von der päpstlichen Seite. Konziliare und päpstliche Unfehlbarkeit haben sich beide in diesen Auseinandersetzungen seit dem 15. Jahrhundert miteinander, aneinander und gegeneinander entwickelt; und auf der Strecke blieb gewissermaßen die Rezeption.

Durchgesetzt hat sich in diesem Ringen also die römische Position. Dennoch scheint es, dass die Akten über diese Kontroverse noch nicht geschlossen sind. Bei allem kommt man nicht darum herum, dass das Papstschisma von zwei und schließlich drei Päpsten damals nicht durch das Papsttum aus eigener Kraft bereinigt wurde, sondern durch ein Konzil, nämlich das von Konstanz, und dies mithilfe des Prinzips, dass das Konzil, zumindest in einer solchen Ausnahmesituation, über dem Papsttum, d.h. über den wirklichen oder angeblichen »Päpsten« steht, wie es im Dekret »Haec sancta« ausgesprochen wurde. Nach dem 2. Vatikanum empfängt daher das Konzil von Konstanz und insbesondere das Dekret »Haec sancta« eine Aufwertung bei vielen Kirchenhistorikern und Theologen[27]. Zwar wird mit guten historischen Gründen bestritten, dass »Haec sancta«

25 *Nec probari a Gallicana ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiae sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant aut ad solum schismatis tempus Concilii dicta detorqueant* (DS 2282). – Das Konzil von Florenz und insbesondere seine Primatsdefinition wurde noch auf dem Konzil von Trient von den französischen Konzilsvätern abgelehnt und konnte daher nicht durchgesetzt werden. Freilich gab es auch eine mittlere Position, die sich der gemäßigte Gallikanismus zu eigen machte: Basel wurde nach dem Bruch mit Eugen IV. nicht anerkannt, wohl jedoch Florenz, jedoch Letzteres in einer limitierenden Interpretation seiner Primatsdefinition, in der man nun eine wichtige Waffe in der Hand der Gallikaner sah; dazu H. J. Sieben, Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre, in: Theologie und Philosophie 65, 1990, 513–548; auch in Sieben, Vom Apostelkonzil (wie Anm. 6), 392–431. Auf dem 1. Vatikanum ging es um die Frage der Interpretation der Primatsaussage von Florenz: die »infallibilistische« Majorität sah in ihm eine Stütze der päpstlichen Vollgewalt in Lehre und Leitung, während die Minorität sich auf die einschränkenden Passagen stützte, die die Griechen durchgesetzt hatten: Schatz, Vaticanum I (wie Anm. 2), Bd. 2, 143, 232f., 235; Bd. 3, 94–97.

26 Dazu bes. H. J. Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation 1378–1521, Frankfurt 1983.

27 Einen umfassenden Forschungsüberblick bietet A. Frenken, Die Erforschung des Konstanzer

eine dogmatische Definition, also eine eigentliche Glaubensentscheidung war und sein wollte. Aber hat es nicht doch eine paradigmatische Bedeutung in dem Sinne, dass in einer bestimmten Situation extremen Versagens des Papsttums als Einheitszentrum der Kirche (Papstschisma oder auch häretischer Papst) das Konzil auch ohne und gegen den Papst (oder die »Päpste«) handeln müsste und dann legitime Instanz wäre, die Einheit der Kirche wiederherzustellen? Der englische katholische Historiker Brian Tierney weist darauf hin: Wer »Haec sancta« und das Vorgehen der Konstanzer Konzilsväter für illegitim und gegen die wahre Verfassung der Kirche ablehnt, sägt sich als Katholik den eigenen Ast ab; denn er negiert jenes Mittel, welches damals das einzige war, die Einheit des Papsttums und der Kirche wiederherzustellen[28].

6. Rezeption durch die weltliche Gewalt?

Der wahre Gewinner des Ringens im 15. Jahrhundert war weder das Papsttum noch das Konzil, sondern der frühneuzeitliche Fürstenstaat. Und das bildete die Hypothek in der ganzen frühen Neuzeit. Denn dies hieß: Alles was in den traditionellen kirchlichen Vorstellungen auf Rezeption und nachträgliche Annahme durch die Kirche hinauslief, bedeutete nun in der realen kirchenpolitischen Konsequenz, dass die Staaten Konzilsbeschlüsse oder auch päpstliche Entscheidungen annahmen oder auch verwarfen. Und dies war im Grunde die Rezeptionsproblematik des Konzils von Trient (1545–1563). Seine Verwirklichung hing von den Staaten ab bzw. hatte mit den massiven Widerständen politischer Strukturen zu kämpfen[29]. Traf das Konzil in Spanien, Portugal, in den italienischen Staaten und in Polen kaum auf prinzipielle Widerstände, so umso mehr in Frankreich und im Heiligen Römischen Reich, wo einmal die Rücksicht auf die Protestanten einer reichsrechtlichen Verkündigung der Konzilsbeschlüsse entgegenstand, dann jedoch auch die konkreten Strukturen, in die die Kirche eingebunden war, die Durchführung der Reformen im Sinne eines »geistlicheren« und »seelsorglicheren« Klerus verhinderten. In Frankreich sollte es bis 50 Jahre nach dem Abschluss des Konzils dauern, dass seine Beschlüsse offiziell für das Königreich angenommen wurden. In Deutschland konnte man meist erst 100 Jahre nachher feststellen, dass im Klerus seine Reformmaßnahmen einigermaßen zu »greifen« begannen. Auf bischöflicher Ebene hatte das Reformideal von Trient, das den Bischof als geistlichen Hirten seiner Diözese vorstellte, in der fürstbischöflichen hochadligen Reichskirche keine Chancen. Im Großen und Ganzen musste man dort bis ins 19. Jahrhundert warten, bis das, was Trient wollte, im Episkopat durchgesetzt wurde, also fast 400 Jahre nach dem Abschluss des Konzils. Erst die Französische Revolution und die Säkularisation haben die Strukturen beseitigt, die vorher einer vollen Rezeption des tridentinischen Ideals entgegenstanden.

Konzils in den letzten 100 Jahren, in: AHC 25, 1993 – den gesamten Band umfassend. Ferner immer noch H. Schneider, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart, Berlin/New York 1976.

28 B. Tierney, Hermeneutics and History. The Problem of Haec Sancta, in: Ders., Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages, London 1979, 354–370, hier 362.

29 Dazu vor allem zusammenfassend K. Ganzer, Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?, in: RQ 84, 1989, 31–50. – Ders., Die Kirchenreform nach dem Konzil von Trient, in: RJKG 23, 2004, 61–74, hier 69–74.

7. Rezeption durch Interpretation?

Die Rezeption des 1. Vatikanums (1869/70) und speziell seiner Papstdogmen der lehramtlichen Infallibilität und des Jurisdiktionsprimats verlief durchaus nicht problemlos, speziell bei den Minoritätsbischöfen, die sich diesen Definitionen bis zuletzt widersetzt hatten, und bei einer Reihe von Theologen und Intellektuellen im nordalpinen Raum[30]. Sie vollzog sich jedoch, abgesehen von jener Gruppe, die die Papstdogmen prinzipiell ablehnte und sich dann in der »altkatholischen Kirche« sammelte, relativ schnell. Der Hauptgrund ist nicht in dem Druck der römischen Kurie zu sehen, der durchaus vorhanden, jedoch relativ sanft war, sondern einerseits (so vor allem in Frankreich) in der kirchlichen Isolation der Unfehlbarkeitsgegner, andererseits (so vor allem in Deutschland) in den Entscheidungszwängen der kirchlichen Polarisierung. Andererseits zeigte sich ziemlich bald, dass die Interpretationen auseinandergingen[31]. Neben solchen, die die Unfehlbarkeitsdefinition in möglichst schroffem Sinne interpretierten, stand ein breites gemäßigtes Mittelfeld, dann aber auch Interpretationen im Sinne der Konzilsminorität, so in England durch John Henry Newman, in Deutschland durch die Bischöfe Wilhelm Emmanuel Ketteler von Mainz, Philipp Krementz von Ermland und Carl-Josef von Hefele von Rottenburg. Anderseits kann man nicht sagen, dass diese entschärfenden Interpretationen unmittelbar geschichtswirksam wurden. Sie waren auch in Rom willkommen, um die Gegner zu beschwichtigen, nicht zuletzt im Zeichen des beginnenden Kulturkampfes. Dazu gehört auch die von Pius IX. selbst gebilligte Kollektiverklärung des deutschen Episkopats gegen Bismarck von 1875, die klarstellt, der Papst sei kein absoluter Monarch und trete nicht an die Stelle der bischöflichen Gewalt. Sie wurden jedoch nachher wieder weitgehend vergessen. Die genannte Kollektiverklärung wurde von Theologen erst 1956 wieder entdeckt und stand auch noch nicht im Denzinger von 1957, erst im nachkonziliaren Denzinger-Schönmetzer von 1967[32].

8. Konzil als Festschreibung oder Weg?

Von der grundsätzlichen Anerkennung her scheint die Rezeption des 2. Vatikanums so problemlos wie bei keinem bisherigen Konzil in der Geschichte. Abgesehen von extremen Richtungen auf der Linie Lefèbvres wird die Verbindlichkeit des 2. Vatikanums, mehr noch: dass dieses Konzil den entscheidenden Leitstern für die Kirche heute und ihren Weg darstellt, von so gut wie keiner Seite bezweifelt. Die Auseinandersetzungen drehen sich vielmehr als bei bisherigen Konzilien um die Interpretation, aber auch nicht primär um die Interpretation von Einzelaussagen, sondern um die Interpretation des geschichtlichen Weges, den das Konzil darstellt. Oberflächlich gesehen berufen sich die einen auf den »Geist« des 2. Vatikanums, um über seine konkreten Beschlüsse und Aussagen hinauszugehen; die anderen berufen sich auf den »Buchstaben« seiner Dekrete, um die Kirche darauf festzunageln. Also das Konzil als »Festschreibung« oder »Weg«, als Endpunkt oder Anfang? Mir scheint, dass beide Positionen in ihrer Extremform die wirkliche Geschichtlichkeit des Konzils verfehlen[33]. Wer das 2. Vatikanum als »Fest-

30 Zu dieser Rezeption SCHATZ, Vaticanum I (wie Anm. 2), Bd. 3, 207–300.
31 Überblick ebd., 283–296.
32 DS 3112–3116 (3117 die Approbation durch Pius IX.).
33 Vgl. auch die Erwägungen bei G. WASSILOWSKY, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001, 58, 72–74, 400–408.

schreibung« versteht, übersieht einmal, dass auch die offiziell von Rom sanktionierte Entwicklung in manchen Bereichen, z.B. der Liturgiereform, über das Konzil hinausgegangen ist, weiter dass auch das 2. Vatikanum lehrmäßig ebenso wenig einen Endpunkt der Entwicklung darstellen kann wie z.B. die Enzykliken Pius' XII. Wenn man sich mit ähnlichen Argumenten auf die Dekrete des 2. Vatikanums beruft, wie zu Beginn des Konzils die Richtung Ottavianis und Tromps auf die Enzykliken »Mystici Corporis« und »Humani generis«, dann sägt man sich evidentermaßen den eigenen Ast ab. Aber auch eine Interpretation des Konzils als »Weg«, die sich mehr und mehr von seinen realen Aussagen löst, oder besser: nur eine bestimmte Linie in ihnen weiterführt, muss sich sagen lassen, dass sie diesen geschichtlichen Weg nur dann wirklich ernstnimmt, wenn sie den unstreitigen »Kompromisscharakter« vieler konziliarer Aussagen nicht nur als politische Konzession versteht (weil eben damals mehr nicht durchsetzbar war), sondern als dezidierten Willen der Konzilsväter, die *ganze* Tradition der Kirche zu integrieren, auch in ihrer Pluralität und Widersprüchlichkeit.

Was bedeutet also »Rezeption« der Konzilien? Der Durchblick durch die Geschichte hat dazu beigetragen, die eminente Bedeutung der Rezeption für die Geschichte der Konzilien hervorzuheben, aber auch ihre Handhabbarkeit im Sinne einer möglichen nachträglichen Infragestellung im Sinne Döllingers ihrerseits in Frage zu stellen. Denn:

1. Der Rezeptionsprozess der ökumenischen Synoden ist weithin identisch mit jenem Prozess, in welchem sich überhaupt erst die Autorität allgemeiner Konzilien und die Unterscheidung »wahrer« von »falschen« Konzilien durch historische Erfahrung mit konkreten Konzilien im kirchlichen Bewusstsein ausbildet. Man kann also aus ihm schon deshalb nicht eine überzeitliche Regel für die nachträgliche Rezeption der Kirche als Ratifikationsinstanz über ein ökumenisches Konzil ableiten, weil die Autorität des Konzils selber hier erst noch im Werden ist.
2. Streng universale Rezeption, etwa auch nur durch die Totalität jener kirchlichen Gemeinschaft, die vor der betreffenden Streitfrage miteinander in Communio stand, ist nur in wenigen Fällen faktisch erfolgt und wird auch gar nicht unbedingt als Gültigkeitsbedingung verlangt. Nikaia ist nicht allgemein rezipiert worden, auch wenn die »Arianer«, die es ablehnten, heute nicht mehr existieren. Chalkedon ist nicht allgemein rezipiert worden, auch wenn die nicht-chalkedonischen Kirchen heute zahlenmäßig eine Minderheit bilden. Meist kommt es bei der Rezeption auf bestimmte qualifizierte kirchliche Fixpunkte an (etwa auf die wichtigsten apostolischen Kirchen oder die Patriarchate) oder darauf, dass die rezipierende Partei das wesentlich universalere Verbreitungsgebiet hat.
3. Nicht erst im zweiten Jahrtausend, sondern schon seit dem 4. und 5. Jahrhundert gewinnt die Rezeption durch die römische Kirche immer größeres Gewicht und ist meist langfristig entscheidend. Dies hat sicher nicht bloß darin seinen Grund, dass Rom nie von seinen Ansprüchen abgeht und in der Durchsetzung eigener Rechtspositionen äußerst zäh ist, auch dann, wenn es sich im Augenblick nicht durchzusetzen vermag. Ein entscheidender Hintergrund ist vielmehr einfach, dass Rom in seiner Rezeption der Konzilien seit dem 4. Jahrhundert eine klare Legitimitätslinie verficht: einmal anerkannte Konzilien werden gegen alle Widerstände verteidigt, abgelehnte bleiben abgelehnt. Dadurch gewann gerade römische Rezeption eine Verlässlichkeit, die auch anderen Kirchen Halt bot.
4. Schließlich darf ein Gesichtspunkt nicht vergessen werden, der bei der Frage der Rezeption oft nicht genügend bedacht wird. Weder bei den Konzilien des ersten Jahrtausends noch bei irgendeinem Konzil vor den beiden Vatikan-Konzilien war die Mehrheit der in der Communio mit den Konzilsvätern stehenden Bischöfe faktisch

anwesend. Ein »real ökumenisches Konzil« war erst seit dem 1. Vatikanum durch die modernen Verkehrsmittel möglich. Das Konzil selbst war also vorher ein noch unverifizierter Vorgriff auf den Konsens des Bischofskollegiums. Es konnte sich auch herausstellen, dass in ihm nur eine Minderheit im Namen der Kirche zu reden beanspruchte. Rezeption war also vor allem Annahme durch die Mehrheit jener Bischöfe, die *nicht* anwesend war und meist erst nachträglich von dem Konzil erfuhr.

5. Dennoch gilt: Was aus einem Konzil wird, in welcher Richtung es weitergeführt wird, welche vielleicht überraschenden und nicht voraussehbaren Konsequenzen es in sich birgt, welche Aussagen plötzlich wichtig werden, welche weniger wichtig, in welche ganz neuen Zusammenhänge bisherige Aussagen hineingestellt werden und dadurch ganz neue Perspektiven eröffnen, dies enthüllt erst der nachträgliche Rezeptionsprozess. Rezeption bedeutet: Die Kirche selbst schreibt ihre Geschichte ständig neu. Sie bleibt aber auch ständig an diese Geschichte gebunden. Dabei gilt für Konzilien, und dies sicher nicht zuletzt für das 2. Vatikanum: 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 (die sicher noch einmal von dem »Geist des Konzils« unterschieden werden muss, aber diesen doch auch mit bestimmte), der Vergangenheit angehört.

DIETRICH WIEDERKEHR

Das Konzil aus der Sicht der Zeitzeugen und der Enkel

So richtig diese Gesprächssituation und die gute Gelegenheit dieser Tagung auch sind, so schieben sich die Gesprächspartner noch stärker ineinander: Als Zeitzeuge im Gespräch mit den Enkeln fühle ich mich nicht einfach als »Großvater«, sondern: Ich bin selber der Enkel des Großvaters und umgekehrt*. Denn ich habe selber zwar die Vorbereitung und den Verlauf des Konzils und die spannungsvolle Stimmung und Bewegung durch die ganze Kirche erlebt und nicht vergessen. Aber auch wenn diese Stimmung nachwirkt, so ist sie auch bei mir selber überlagert durch die wechselnden Stimmungen des Konzilsverlaufs, durch die ungeduldige Erwartung nach seiner weiteren Umsetzung, durch die weiterreichende Dynamik in den Themen und in den Subjekten des konziliaren und nachkonziliaren Prozesses. Und noch kenne ich die Abschwächung und die zunehmende Distanz zum Konzil, wo man bereits wieder präzisieren muss, von welchem Konzil denn die Rede sei, ob von Vatikanum I, von Trient oder noch früher. Auch an uns selber sind die abstandschaffenden Jahre nicht spurlos vorübergegangen, die sowohl die prophetische Energie wie auch die zeitbedingte und -befangene Perspektive des Konzils kritisch bewusst machen. Dies wird sich jetzt auch an den einzelnen Themen und Entwicklungen zeigen.

1. Problemstau in Theologie und Kirche

Um weit vorne zu beginnen: »vorkonziliar« nennt man zwar die Jahre der Pius-Päpste, aber eine solche Zeitbestimmung wäre uns in den Jahren des Theologiestudiums und der ersten Seelsorgepraxis (1950–1960) noch gar nicht in den Sinn gekommen. Wohl spürten wir einen enormen Problemstau – dass dieser aber zum Dammbruch eines Konzils führen müsste, erschien uns gar nicht als die nächstliegende Lösung. Probleme stauten sich allerdings auf vielen Gebieten: die noch lateinische und noch nicht volkssprachliche Liturgie, die Starrheit der Riten und Sakramente, die gelegentlich kritisch akzeptierte Autorität des Papstes und der römischen Instanzen (Index, Auflösung der Arbeiterpriester, Enzyklika *Humani Generis* 1951). Die Kirche als Institution war immerhin schon als »Mystischer Leib Christi« vertieft worden, ohne dass dies aber auf ihre Struktur und Ämterordnung einen Einfluss gehabt hätte. Die Mission wurde aus der Kolonialzeit weitergeschoben in eine größere Nähe zur regionalen Religion und Kultur. Ökumene gab es vielerorts in Gesprächskreisen und gemeinsamen Bibelrunden. Gebündelt und komprimiert fanden wir die anstehenden und andrängenden Probleme für Theologie und Seelsorge, für christliches Ethos und kirchliche Verfassung im geradezu sensationellen Buch »Fragen der Theologie heute« (1956) der drei prominenten Professoren der

* Vorliegender Text dokumentiert den Vortrag auf der Weingartener Studientagung »Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums. Mythos und Wirklichkeit«. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

damals auch vor Universitätsfakultäten führenden Theologischen Hochschule St. Luzi in Chur, Johannes Feiner, Franz Böckle, und Josef Trütsch. Wo wir in den Vorlesungen in teils ähnlich vorstoßende Stollen hereingenommen wurden von unseren Professoren, oder aber mit den traditionell repetierenden Vorlesungen nicht mehr zufrieden waren, griffen wir Studenten interessiert und lesehungrig nach diesem Buch, das denn auch bald in mehr als einem Exemplar in der Studienbibliothek aufliegen musste und eben gerade nie vorrätig war. Rückblickend kann man in diesem Buch die Tagesordnung und die Problemstellungen und die Lösungsansätze des Konzils wiedererkennen: in der bibeltheologischen Quellenerschließung für die Dogmatik, etwa für die Christologie, in der ekklesial situierten Stellung des Primats, in den Postulaten einer personalen Moral nach dem »Gesetz Christi« (Bernhard Häring), in den Perspektiven der Eschatologie, die die Rumpelkammer der Theologie zu ihrem Wetterwinkel machte, aus dem alle Stürme losbrechen (H. U. von Balthasar).

2. Verlauf: von der Ankündigung bis zum (offenen) Abschluss

Dann die überraschende Ankündigung von Papst Johannes XXIII.– die überhaupt wieder ernstlich mit einem Konzil rechnen ließ, es für nötig und bei aller Primatsdominanz möglich hielt. Die Bezeichnung als »ökumenisch« ließ gleich zu Beginn glückliche Missverständnisse aufkommen, dass nichtkatholische Teilnehmer eingeladen oder doch mindestens als Beobachter zugelassen würden. Auch innerhalb der katholischen Kirche verstand man weithin diese Bezeichnung nicht als ein altehrwürdiges Prädikat der »weltweiten« Kirche, sondern als thematische Vorgabe auch für die katholische Kirche selber, die sich ausdrücklich und in allen Themen der interkonfessionellen Ökumene öffnen wolle.

Die Vorarbeiten bewegten sich in streng geheimgehaltenen Kommissionen, von denen nichts oder fast nichts an die Öffentlichkeit drang. Zwar hatte etwa die Zeitschrift »Wort und Wahrheit« von Theologen, Intellektuellen, von Politikern und Künstlern, in all diesen Sparten auch von Frauen, Vorschläge und Anregungen gesammelt und veröffentlicht. An der Universität Freiburg/Schweiz wurde beweglich und rasch reagierend eine Vorlesungsreihe über die Konzilien der Kirchengeschichte angeboten. Was aber etwa in den ungezeichneten Artikeln des »Osservatore Romano« verheimlicht veröffentlicht wurde, ließ nichts Gutes ahnen, sondern eher eine Bekräftigung der neuscholastischen und apologetischen Linie gegen die sichtlich störenden und beunruhigenden Entwürfe und Postulate der neueren Theologie. Es sollte nicht nur in den *Commissiones praeparatoriae* so bleiben.

Die Eröffnung konnte am Fernsehen beobachtet werden, wobei im ersten Augenblick wohl mehr der farbenfrohe Einzug der Bischöfe und Kardinäle mit ihren rituell verschiedenen Kleidungen faszinierte, und die prophetische Eröffnungsansprache erst nach ein paar Tagen in ihrer Tragweite gewürdigt wurde.

Der befreiende Widerstand wurde aber kurz nach der Eröffnung in einem für das ganze Konzil entscheidenden Schachzug der Konzilsväter angemeldet und durchgesetzt: Es seien die Kommissionen des Konzils nicht einfach in ihrer vorbereiteten und ernannten Zusammensetzung zu belassen, sondern durch das versammelte Konzilsplenum neu zu bestellen. Die Erzbischöfe Liénart (Paris), Frings (Köln) und Lercaro (Bologna) haben damit das Steuer den Konzilsvätern in die Hände zurückgeholt und für die ganze Dauer meistens gesichert.

An Manipulationen und Manövern fehlte es gewiss nicht, die schwerwiegendste presste kurz vor der Verabschiedung eine von der Sache her völlig überflüssige *Nota ex-*

plicativa praevia in die Kirchenkonstitution, in der über die ohnehin schon überzähligen Sicherungen des Primats gegenüber dem Kollegium der Bischöfe dieses Übergewicht noch einmal »auf höhere Weisung« hin zementiert wurde.

Mit Spannung verfolgten wir das Versteckspiel, das mit der Erklärung zur Judenfrage gespielt wurde, die erst nach drei Kapiteln über die nichtchristlichen Religionen beinahe versteckt wurde, um dem Druck der arabischen Staaten auf die dortigen Bischöfe nicht allzu sehr nachzugeben. Oft war unter den täglichen konzilspolitischen Manövern nicht leicht zu erkennen, wer von den sich auf eine »höhere Autorität« berufenden Kurienvertretern wirklich auch das Votum des Papstes vertrat, sei es unter Johannes XXIII., sei es unter Paul VI. Schließlich wurde die Berichterstattung zum Konzil, von vielen Medien und auch von nichtkatholischen Zeitungen ausführlich und kompetent vermittelt, in der Schweiz und darüber hinaus durch den Publizisten Hanno Helbling in der »Neuen Zürcher Zeitung« oder im französischen »Le Monde«, zur regelmäßigen und normalen Informationsleistung und zur entsprechenden Informationspflicht nicht nur der Theologen und der klerikalen Seelsorger, sondern auch vieler Laien innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche. Der Abschluss des Konzils bedeutete nach einer spürbaren Ermüdung und Gewöhnung eine große Entlastung – dass davon auch thematische und kirchliche Ermüdungsmanöver profitierten, die vorher kaum durchgegangen wären, versteht sich.

Mit dem Abschluss waren aber die Aufmerksamkeit und die Erwartung noch lange nicht entlassen: Im Gegenteil stellten sich jetzt viele die Frage, *wie* die Konzilstexte in ihrer oft grundsätzlichen Allgemeinheit kircheninnenpolitisch und kirchenrechtlich umgesetzt und mit welchen Organen und Instrumenten sie in den einzelnen Ländern und in der Weltkirche verwirklicht würden. Dass dies nicht nur einer unkontrolliert agierenden Kurie überlassen werden durfte, etwa bei der Neuredaktion des Codex Juris Canonici, oder der Bereitstellung der neuen liturgischen Texte und Textbücher, dafür galt es wachsam zu sein.

3. Thema: Liturgie des priesterlichen Gottesvolkes

Die Erneuerung der Liturgie stand wohl den meisten Katholiken zuvorderst, wenn sie eine Traktandenliste für das Konzil sammelten. Nicht wenige waren bereits berührt durch die Liturgische Bewegung, die seit vielen Jahrzehnten schon aktiv war: in Bildungshäusern, Ordensgemeinschaften, unter Theologiestudierenden und in einzelnen Gemeinden. Noch immer aber stand diese im Ruch des Elitären und Akademischen, des ästhetischen Hobbys von Pfarrern und Mönchen, obschon die Pioniere der Bewegung schon immer ihr Anliegen als zentrale Glaubensvertiefung und als seelsorgerliche Priorität verstanden und ausübten (Guardini, Jungmann). Für einzelne Feiern hatte die Ritenkongregation denn auch schon erneuerte Liturgieformen entwickelt, unter Beteiligung der vorher lange Zeit ausgesperrten Fachleute: so wurde die Karwoche, vor allem die Osternacht, wieder dem ursprünglichen Zeitpunkt und der transparenten Abfolge angenähert: Osterkerze, Taufwasserweihe, Lesungsgottesdienst, Osternachteucharistiefeier. Die pastorale Situierungen und Flankierungen der Sakramente waren bereits ein Anliegen der Gemeindeseelsorge, wenn etwa die Taufe wieder aus dem privaten in den gemeindlichen Glaubensvollzug und Gottesdienst integriert wurde, und auch die anderen Sakramente aus ihrer rituellen Isolierung und Verkrustung befreit und belebt wurden.

Die Entwürfe der Liturgiekonstitution gingen denn auch schon von einer ganzheitlichen Sicht aus, wonach die Liturgie das Heils- und Paschamysterium in und mit der Gemeinde feiert und begeht. Diese heilsgeschichtliche und ekklesiale Sicht sollte die

vorher individualistische und ritualistische Isolierung überwinden. Anders als in der Sakramentenliturgik und -dogmatik wurde nicht nur nach dem einzelnen Spender gefragt, sondern die versammelte Gemeinde als Leib Christi bildete vorgängig zu allen möglichen und sinnvollen Rollenverteilungen und Kompetenzen das maßgebliche Subjekt der Liturgie: Christus in der Gemeinde. Im Dienst dieser verstehenden und glaubenden *Participatio actuosa* drängte sich natürlich die Frage nach der Muttersprache anstatt des gesamtkirchlich nicht mehr verstandenen Lateins. Im Plenum des Konzils gab es allerdings noch einige Rückzugsgefechte, wenn etwa versucht wurde, das eucharistische Hochgebet nach wie vor lateinisch zu beten – eine Eingrenzung, die schon in den ersten Tagen nach Einführung der neuen Liturgie hinfällig wurde.

Eine Langzeitwirkung dieser Erneuerung war allerdings auch, dass die traditionelle dogmatische Eucharistielehre mit der Fixierung auf die Wandlung durch den Priester geöffnet wurde auf die reale und aktuale Gegenwart Christi in der Feier als ganzer, auch durch die Gedächtnisfeier der ganzen Gemeinde und nicht nur des konsekrierenden Priesters. Rückblickend muss man es als einen Glücksfall ansehen, dass die Liturgiekonstitution noch zur Zeit eines ausreichenden Priesternachwuchses formuliert wurde. Bald darauf wurde und wird immer mehr die ganzheitliche und gemeindliche Sicht der Eucharistiefeier wieder auf eine isolierte Handlung vor und außerhalb der Gemeindeliturgie fixiert, weil dem Gemeindegottesdienst nicht mehr überall ein Priester vorstehen kann. So wird rückwirkend die gewonnene ganzheitliche Sicht von Eucharistie und priesterlichem Dienst wieder rückgängig gemacht und in die vorkonziliare dogmatische Abstraktheit und objektivierte Verdinglichung zurückgeworfen. Anstatt – wie es die Liturgie- und die Kirchenkonstitution noch taten – vom ganzheitlichen Glaubensvollzug der ganzen Gemeinde auszugehen und von daher auch den Ort und die Aufgabe des Priesters zu bestimmen und entsprechend zu besetzen, bewegen sich heute die pastoralen Not-Maßnahmen und Behelfs-Direktiven wieder so, dass sie am Pflock der Wandlung in der priesterlichen Konsekration festgezurrt werden, und so nicht mehr aus dem Vollzug der Gemeinde und aus dem sinngemäßen Dienst des vorstehenden Priesters abgeleitet werden. Die erarbeitete Theologie der Liturgie und der Sakramente wird wieder aufgetrennt und der festgehaltenen Kirchendisziplin des zölibatären Priesters und einer entsprechend reservierten Priesterweihe nach- und untergeordnet, ja vielerorts geopfert. In die gleiche Richtung gehen auch die zunehmenden Bemängelungen an der erneuerten Liturgie, erst recht die Wiedereinsetzung gleicher Rechte für die vorkonziliare lateinische und tridentinische Liturgie durch Papst Benedikt XVI., der so seine verbalen Beteuerungen zur Liturgiereform unglaubwürdig macht.

4. Thema: Heilige Schrift vor Tradition?

Unterschiedliche Erwartungen hatten sich auch hier gestaut: Wir als Theologiestudenten erhofften uns die größere Gewichtung der biblischen Quellen vor und hindurch durch das ganze Geröll der Tradition, die Vertiefung des Glaubens in der Kirche und die Förderung der Schriftlesung und eines biblisch inspirierten Betens, in der Ökumene die Entflechtung des Knotens von »Schrift und Tradition« zugunsten des prioritären Ursprungs gegenüber allen weiteren Ausfaltungen und Verengungen.

Es war denn auch ebendiese kontroverstheologische Problematik, die die Aufmerksamkeit auf sich zog, und erst in mehreren Anläufen auf ein gutes Geleise gebracht wurde. Bei der Lektüre der entsprechenden Kapitel der Offenbarungskonstitution gilt es aber genau hinzuhören und zu -spüren, welche Strömungen denn nun stärker und welche Verzögerungen immer noch wirksam sind: Ob die heilige Schrift nun wirklich über

und vor allem stehe, was die Kirche daraus entfaltet hat und wie die tradierende Weitergabe sich an diesem Ursprung orientiert und messen lässt.

Wohltuend und befreiend war gewiss, dass in den Kapiteln über Altes und Neues Testament endlich und mit unverzeihlicher Verspätung die längst gesicherten Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung, der Formgeschichte und Redaktionsgeschichte, aufgenommen und gutgeheißen wurden. So wurden endlich die Professoren der Exegese aus der Doppelbödigkeit entlassen, mit der sie vorher in Vorlesungen und Veröffentlichungen die blockierenden Entscheide der päpstlichen Bibelkommission redlich zusammenbrachten mit den Erkenntnissen der Forschung. Rückblickend und vergleichend mit der seitherigen Theologie und Lehrverkündigung der Kirche muss man aber um den kritischen und ursprünglichen Rang der biblischen Zeugnisse doch wieder bangen, wenn man etwa an den dehnbaren Begriff der »kanonischen Exegese« denkt, mit der Papst Benedikt XVI. die ungebändigten und befreienden Jesuszeugnisse der ersten Stunden wieder einfängt in das feingesponnene Netz der späteren dogmatischen Christologie, die ihnen schon immer genau das entlockt und abzwängt, was schon immer fixierte Lehre und Norm des Lehramtes geworden ist. Was dies auch für die Lehre von der Kirche, von Amt und Hierarchie heißt, zeigen die gewaltsamen Rückdatierungen späterer Kirchenordnungen auf und in frühere Zeugnisse, die größeren und befreienden Spiel- und Handlungsraum offen ließen. So riskieren die gehäuften Bibelzitate doch zum wirkungslosen Alibi zu verkommen.

5. Thema: Kirche als Volk Gottes

Eine nicht geringe Leistung des Konzils war es schon, die verstreuten »Gebeine« der einzelnen Probleme erst einmal in ein organisches lebendiges Ganzes zu bringen, von dem her aus einem weiteren Ansatz auf die einzelnen Probleme zugegangen werden konnte. Die Liste der angemeldeten Probleme war lang und bot von sich her nicht ohne weiteres ein ordnendes Einheitsprinzip: das Verhältnis von Klerus und Laien, die Eigenständigkeit der Ortskirche, die differenzierte Zugehörigkeit zur Kirche anstelle einer statischen Ausgrenzung, die Sakramente als Konkretisierungen einer grundsätzlichen Sakramentalität der Kirche, die *Societas perfecta* und das pilgernde Gottesvolk und so auch die sündige Kirche usw. Ein ordnendes Einheitsprinzip bot sich aber an, dank der vorherigen langjährigen Studien zur biblischen und patristischen Ekklesiologie: die Kirche als Volk Gottes.

Damit sah sich die vorher statische Kirche in einem Heilsplan, in den sie von Gottes Ratschluss zwischen Erwählung und Schöpfung, Altem Bund, Christusereignis und eschatologischer Vollendung gestellt und in Bewegung gehalten wurde. Zugleich wurde so eine Brücke geschlagen über den tragischen und schuldhaften Abbruch der Beziehungen zum Jüdischen Volk Israel, aber auch zur größeren Menschheitsgemeinschaft in Geschichte, Gegenwart und Zukunft. Mit »Volk Gottes« war aber auch eine ganzheitliche Sicht der Kirche gewonnen, noch bevor diese sich in die funktionsgemäßen Unterschiede von Ämtern und Ordnungen ausdifferenzierte und bevor die einzelnen Lebensstände ihren Ort zugewiesen erhielten. Ihnen voraus haben alle am priesterlichen, prophetischen und leitenden Amt Christi Anteil und Mitverantwortung, die von den näheren Stellenbeschreibungen nicht mehr unterlaufen oder aufgelöst werden. Ebenfalls weitete sich so der Horizont innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche. Innerhalb erlangten die altkirchlichen Regionen und Patriarchate wieder neue Bedeutung, vor allem aber hörte am sichtbaren Rand der katholischen Kirche nicht schon die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft der Kirche auf, sondern jetzt sah man auch in den anderen

Kirchen, auch in den Kirchen der Reformation, authentische Konkretisierungen der Heilsgemeinschaft, die man während des Konzils auch nicht zögerte, »Kirchen« zu nennen. Noch weiter hinaus wurde auch den nichtchristlichen Religionen trotz ihrer Verdunkelungen ein Glanz von Wahrheit und Heil zugestanden. Die Zugehörigkeit wurde überhaupt nicht mehr von der äußeren Mitgliedschaft, sondern von der inneren Gesinnung und Lebensrichtung abhängig gemacht, sowohl *extra* wie *intra ecclesiam* war so Heil wie Heilsverlust möglich. Früher und ursprünglicher als die einzelnen Sakramente trat das Gottesvolk als Sakrament der Gegenwart Gottes in der Geschichte in den Vordergrund, aus dem erst nachher die einzelnen Sakramente sich ausfalteten. Vollziehendes Subjekt dieser Sakramentalität war vor den einzelnen kirchenrechtlich geordneten Spendern das gleiche ganze priesterliche und sakramentale Gottesvolk.

Gespannt warteten wir aber darauf, ob und wie diese vorangestellten Kapitel sich auf die übrige Kirchenkonstitution und auf das nachkonziliare Leben der Kirche auswirken würden, ob diese Befreiung aus den Verfestigungen auch neue bewegliche und lebensnähere Ordnungen entlassen würde. Hier sind aber schon die Übergänge in der Kirchenkonstitution selber ernüchternd und enttäuschend: die Ordnung des Amtes und der Leitung im Bischofsamt und im Priesteramt kanalisiert die Energien doch wieder in die bereits geordneten und fixierten Bahnen und Zuständigkeiten. Die zwei ersten Kapitel von der Kirche als Heilsmysterium und als Volk Gottes behalten nur die Geltung und die Wirkung eines vielversprechenden Vor*spanns*, anstatt dass sie – wie in der Mathematik – als Vor*zeichen* vor der Klammer mit allen Größen in der Klammer verrechnet würden. Dies wird sich noch mehr bei der Verhältnisbestimmung von Orts- und Weltkirche, von Primat und Bischofskollegialität zeigen.

6. Thema: Primat und/oder Bischofskollegialität?

Nicht so sehr in der theologischen Debatte als im kirchenpolitischen Leben gab es vor dem Konzil unüberhörbar ein Unbehagen an der Alleinherrschaft der römischen Kongregationen, an der umständlichen Verfahrensweise diözesaner Vorgänge. Eine offene Diskussion kam schon darum nicht auf, weil in den beiden Pius-Päpsten Pius XI. und Pius XII. und deren langen Pontifikaten ihre Autorität und ihr Ansehen über die katholische Kirche hinaus anerkannt und unbestritten waren, jeder Versuch einer Relativierung allerdings auch brüsk unterbunden wurde. Der Abbruch von Vaticanum I und die seitherige Ausübung des Primates schien zuerst sogar die Veranstaltung eines Konzils nicht mehr nötig oder zulässig zu machen. Von der Depesche Bismarcks und der erstaunlich eigenständigen Darstellung der Deutschen Bischofskonferenz (1872–1875) war kaum mehr die Rede, sie war in den Textbänden der kirchlichen Lehrdokumente auch lange Zeit gar nicht aufgeführt. Während des 2. Vatikanischen Konzils bewegte sich die Diskussion noch weitgehend auf der höheren Ebene der Hierarchie, zwischen päpstlichem Primat und Bischofskollegialität, erst allmählich senkte sich die Wahrnehmung und die Dringlichkeit auf die Ebene von Ortskirche und zentralisierter Weltkirche. Dafür zeigten auf dieser Austragungsebene viele Bischöfe und Kardinäle trotz den deutlichen Irritationen der römischen Kurie eine erstaunliche und freimütige Offenheit.

Von beiden Seiten wurde eine Begründungskette erstellt, einerseits in den betonten und überzogenen Petruszitaten des Neuen Testaments, in der ungeschichtlichen Rückdatierung der Primatsausübung zurück in die vormittelalterliche und noch mehr metropolitane und polyzentrische Kirche des ersten Jahrtausends (neben Rom auch Gallien, Spanien, Nordafrika, die noch nicht getrennten Ostkirchen). So wurde eine selektive Kette geschmiedet von Vaticanum I rückwärts auf Innozenz III. im Mittelalter, auf Leo

den Großen und so auf Petrus und seine Einsetzung durch Jesus Christus. Andere Stränge blieben unberücksichtigt: das Kollegium der Zwölf, die altkirchlichen Patriarchate, die mehr symbolische Präsenz Roms auf den alten Konzilien, die anders situierten Bistümer und Bistumsverbände in der mittelalterlichen abendländischen Christenheit, samt ihrer reichspolitischen Abhängigkeiten. Vor allem aber wurde die konziliare und konziliaristische Krise, aber auch deren Lösung in Konstanz 1415 als Ausnahme und beinahe als Sündenfall nur verschämt erwähnt: nur durch die Überordnung des Konzils und die Unterordnung der drei Päpste unter das Konzil war damals die Krise überwunden worden.

Gegen diese bevorzugte und für eine andere alternative Traditionskette wurden jetzt von vielen Bischöfen und ihren beratenden Theologen andere Formen und Strukturen der zwischenkirchlichen Verbundenheit und so der gesamtkirchlichen Einheit zutage gefördert: Die Kommunikation zwischen den Patriarchaten und ihren Vorstehern, die beanspruchte und ausgeübte orts- und regionalkirchliche Eigenständigkeit der Teilkirchen gegenüber den zentralisierenden Ansprüchen Roms (etwa im Osterfeststreit). In der Zeit nach dem 2. Weltkrieg mussten die bisherigen Kolonien in die Unabhängigkeit entlassen werden, diese forderten jetzt auch eine Entlassung in eine größere religiöse kulturelle und liturgische Eigenständigkeit, für Afrika, Indien und Lateinamerika. Diese Spannungen schlagen sich deutlich in den Aussagen der Kirchenkonstitution im dritten Kapitel nieder, wenn auch immer schon in harmonisierender und abschwächender Form. In ermüdenden Wiederholungen wird jede Aussage zugunsten der Bischofskollegialität flankiert durch eine noch stärkere Betonung eines »zu wahrenden« päpstlichen Primates, so dass kräftepolitisch ein geradezu totes spannungsloses Nebeneinander der beiden Kräfte aus den Texten spricht, wenn man die »Geräusche« der Spannung und des möglichen und vielleicht sogar heilsamen offenen Konflikts überhört. Eine größere Mit- und Eigenverantwortung der einzelnen Bischöfe oder ihrer Bischofskonferenzen hört sich deutlich als abgerungenes Zugeständnis an, während die Behauptung des innegehabten zentralen Übergewichts immer neu mit den gleichen Zitaten und Argumenten verteidigt wird.

Diese trügerische Harmonisierung und Balance sollte in den Jahren nach dem Konzil immer neu und an vielen Orten aufbrechen und in Konflikten ausgetragen werden. So wurden vor allem die das Konzil aus- und weiterführenden Länder-Synoden aus Hierarchie und Laienschaft von Rom argwöhnisch beobachtet, ihre abweichenden und befreiend weiterführenden Umsetzungen deutlich verurteilt und nicht bestätigt: ob es sich um die Freistellung des Pflichtzölibates handelt, ob um die zurückzugewinnende Zuständigkeit ortskirchlicher Organe in Fragen der Lehre, der Liturgie und der Kirchenordnung. Die entsprechenden Eingaben aus Holland, aus der Schweiz und aus Lateinamerika wurden – wenn schon – dann negativ beantwortet oder dann einfach stillgelegt und schubladisiert. Noch immer erweist es sich als fatal, dass das Kräftemessen und -verteilen mit einem Platz- und Machtvorteil Roms beginnt und so auch mit einer Abschwächung orts- oder regionalkirchlicher Eigenständigkeit endet: ein Ende ist nicht in Sicht.

Die Aufzählung und Darstellung der einzelnen Themenfelder muss(te) hier abbrechen, so sehr die anderen Dokumente und Lebensbereiche der Kirche nicht weniger Spannungen, Spannungsverdrängungen und -austragungen mit sich brachten, im Konzil selber und in seiner Wirkungs- wie Wirkungslosigkeitsgeschichte: die Umbrüche im Missionsverständnis, die positive Beurteilung der Weltreligionen, die Erklärung zur Religionsfreiheit mit ihren kirchen- und staatsrechtlichen Implikationen und Folgen.

Ein Dokument und eine Debatte muss aber hier noch vorgestellt werden, weil es gerade nicht einfach ein noch weiteres Thema behandelte, sondern weil dies in einer gänzlich anderen Perspektive und Methode geschah, die denn auch einen ganz anderen Typ von Konzilstheologie und -praxis mit sich brachte, in einem eigentlichen Paradigmenwechsel: die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, »Die Kirche in der Welt von heute«.

7. Paradigmenwechsel: kontextuelle Theologie in *Gaudium et Spes*

Gewiss hatte das konkrete Leben des einzelnen Christen wie auch die gesellschaftliche Präsenz und Zeugenschaft der Kirche viele Erwartungen und Vorschläge ausgelöst. Dennoch bewegte sich das Konzilsgeschehen und das entsprechende Interesse lange Zeit vor allem auf dem innerkirchlichen und so auch binnentheologischen Feld, in Fragen des konkreten geistlichen und kirchlichen Lebens, in Gottesdienst und Kirchenordnung. Jetzt aber mit der Erarbeitung der Pastoralkonstitution, kam ein ganz anderer Denkprozess in Gang, und dies trotz der von Anfang an etwas abwertenden Qualifikation als Pastoralkonstitution, wie denn auch das entsprechende Dokument während mehrerer Sessionen er- und bearbeitet wurde und auch in der Tagesordnung nach und neben den lehrmäßigen Vorlagen behandelt und debattiert wurde. Rückblickend kommt der Pastoralkonstitution aber eine viel größere Bedeutung zu. Zum einen wuchs der Denkhorizont der Konzilsväter, aber auch vieler Katholiken, Theologen und Seelsorger, erst jetzt über die innerkirchlichen Räume und Themen hinaus. Was »draußen« und »von außen her« schon viel früher hätte die Aufmerksamkeit, aber auch die Prioritätensetzung des Konzils hätte bestimmen müssen, erlangte erst jetzt und hinterher die verdiente und geforderte Aufmerksamkeit. Jetzt beschreibt das Dokument in einem Tour d'horizon die politischen, sozialen und kulturellen Wandlungen der Welt nach dem 2. Weltkrieg: die technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften und Gefährdungen (Atomenergie), das bedrohliche wirtschaftliche und kulturelle Gefälle zwischen den Industriestaaten und der Dritten Welt, die fortdauernde und oft höchst brisante Frontstellung des Kalten Krieges, bis an die Grenze eines Dritten Weltkrieges mit Atomwaffen, aber auch die Befreiung vieler Lebensbereiche des Menschen aus bisherigen sozialen und religiösen und ethischen Bindungen, in Ehe und Sexualität, in Familie und im staatlichen Zusammenleben, in Erziehung und Kultur usw. Dabei behielt das Konzil eine optimistische und religiös positiv getönte Optik, die die Brüche und die Konflikte schon immer auf dem Weg zu friedlichen und harmonischen Lösungen sah. Teilhard de Chardins Evolutionsvision und die entsprechende Anthropologie und Kosmologie bestimmte auch die weit weniger zielstrebigen Prozesse und Entwicklungen in der realen Geschichte.

Mit diesem erweiterten Horizont wären jetzt die noch im binnenkirchlichen Horizont erarbeiteten Dokumente noch einmal neu zu lesen und wohl auch zu schreiben gewesen: was heißt Glaube, Gebet, Offenbarung, Liturgie, Gottesvolk, innerhalb und inmitten einer Welt, in der Atheismus die herrschende Mentalität und Autonomie die leitende Haltung des Menschen auch als ethisches Subjekt sind? Wie lebt Kirche als Volk Gottes, wenn dies nicht nur eine heilsgeschichtliche Verbundenheit mit der Menschheit vor, während und nach der Gegenwart Christi bedeutet, sondern eine Schicksalsgemeinschaft und Verantwortungssolidarität für die Fragen und Gefährdungen der Menschheit, ohne dass die Kirche sich davon ausnehmen könnte? Und: können die innere Ordnung der Kirche und ihre Ämter, nach wie vor nur aus innerkirchlichen und theologischen Perspektiven angegangen werden, wo die Kirche doch in einer demokratisierten und partizipativen Gesellschaft lebt, wo auch die nur vermeintlich theo-

logischen Begründungen der Tradition schon immer ebenso sehr in Abhängigkeit, in Anpassung und gelegentlich auch in Absetzung zu den umgebenden und den die Kirche durchdringenden politischen Machtverhältnissen mitgeprägt waren? Zu einer solchen Re-lecture und Re-écriture hatte das Konzil allerdings nicht mehr die Zeit, und nach der anstrengenden und ermüdenden Arbeit einstweilen auch nicht mehr die Kraft und die Energie. Aber die gestellte Aufgabe ist immer noch und immer wieder so zu lösen. In ihren besten Jahren hat dies die lateinamerikanische Kirche in den Synoden von Medellin und Puebla auch getan – die sogenannte Weltkirche noch lange nicht.

Noch mehr wären aus der Blickerweiterung von *Gaudium et Spes* und auch darüber hinaus Folgerungen zu ziehen für die Wahrnehmung und Ausübung des kirchlichen Lehramtes, ob es jetzt dasjenige des weltkirchlichen Episkopates oder dasjenige des römischen Papstes ist. In einem blieb auch *Gaudium et Spes* noch in einer einbahnigen und einseitigen Haltung und Bewegung befangen. Wohl weiß sich die Kirche im berühmten Eingangswort der Konstitution als verbunden »mit Freude und Hoffnung, mit Angst und Trauer« der Menschen. Die Antworten und die Beiträge erfolgen dann doch in einer Richtung, bei der die Kirche mehr die Redende und mehr die aktiv Handelnde ist, während die dringliche selbstkritische Wahrnehmung und nur so glaubwürdige Selbstveränderung und -reform zu schnell übersprungen und vernachlässigt werden. Die schönen Aussagen über Menschenrechte, über Partizipation und Mitverantwortung in Gesellschaft und Industrie und Politik, die Respektierung der regionalen und persönlichen Eigenständigkeit und Lebenswelt, wären nicht nur nach außen und an die Adresse von Staat und Gesellschaft anzumelden, sondern auch von und in dieser Kirche selber erst einmal einzulösen: die Stellung der Frau in der Kirche und in ihren Ämtern, die unbefangene Gutheißung menschlicher Sexualität und ihrer freien eigenverantwortlichen Verwirklichung, wären auch auf die dornige und unbewältigte Frage des Pflichtzölibates und der Nichtordination von Frauen anzuwenden. Schließlich kann sich die Kirche nicht nur predigend und ermahnend für den Frieden aussprechen, wenn sie nicht auch die eigene Konfliktsgeschichte und die sündige und ungerechte Machtausübung eingesteht und gutmacht. Eine Einseitigkeit, die weder durch die ausgedehnten Reisen von Papst Johannes Paul II., noch durch seine verdienstvolle Einwirkung auf Welt- und Friedenspolitik und durch seine wegweisenden Sozialenzykliken geleistet ist, sondern angesichts der unveränderten innerkirchlichen Problemlagen in ihrer Glaubwürdigkeit angezweifelt werden kann und muss.

8. Vaticanum II für Enkel und Zeitzeugen

Die Erinnerung an die Erwartungen, an die verheißungsvollen Entwürfe, an die Mühen der Konsensfindung ohne allzu großen Verlust und Abstriche: sie hat sich seither immer wieder abgespielt und fortgesetzt: die enttäuschten Enkel können immer noch von der Utopie der Zeitzeugen gewinnen, und umgekehrt setzen diese ihre Erwartungen auf die Enkel, die das Begonnene weiterführen: An Vollendung kann eine Kirche mit eschatologischem Vorbehalt nicht denken.

BERND JOCHEN HILBERATH

Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?

Einleitung

»Der Bundesgerichtshof ist so etwas wie der Papst«, erklärte ein Kollege der Tübinger Juristischen Fakultät den Hörerinnen und Hörern der Anfängervorlesung. Nun sind wir hier in einer Veranstaltung für Meister und Fortgeschrittene[1], wir können also die Auskunft des Juristen nicht als zureichende Erklärung annehmen, aber vielleicht doch als Problemhinweis aufgreifen. Immerhin spielt in der Diskussion um die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und den Umgang mit dem Kirchenrecht die Frage »Wer hat denn das Sagen?« eine vorrangige Rolle. Des Weiteren bestätigt der Vergleich die Erfahrung, dass (nicht nur, aber in fast jedem Fall) außerhalb der katholischen Kirche an dem Jurisdiktionsprimat in keiner Weise gezweifelt wird. (Was gewiss auch leichter fällt, wenn man sich ihm nicht unterstellen muss.) Und damit sind wir mitten drin in unserem Thema: Für die Auslegung des Gesetzes ist der Wille des Gesetzgebers entscheidend. Dieser allgemeine juristisch-hermeneutische Grundsatz erhält in der römisch-katholischen Kirche auf Grund der in ihr völlig unzureichend ausgeprägten Gewaltenteilung eine besondere Schärfe. Gilt jedoch das, was Kanonisten für den Codex Iuris Canonici (CIC) reklamieren, auch für die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils? Ist also der Papst der authentische Interpret des Konzils? Das Thema erfordert angesichts der aktuellen fachtheologischen Diskussion wie kirchlicher Rechtspraxis eine Zuspitzung: Ist der Papst der authentische Interpret des Konzils, und hat er diese Interpretation im CIC niedergelegt? Für die theologische Urteilsbildung hätte dies zur Konsequenz, dass nicht mehr die hermeneutischen Bemühungen der historischen und systematischen Disziplinen[2], sondern die »korrekte« Auslegung der Kanonisten den zum Buchstaben geronnenen Geist des Konzils eruieren.

Dass der Codex das letzte Dokument – gelegentlich kann man hören: das letzte Buch – des Konzils sei, ist eine metaphorische Aussage. Nun haben wir gelernt, dass metaphorisch nicht nur »im übertragenen, jedoch uneigentlichen Sinn« bedeuten kann. Nach Paul Ricoeur geben uns Metaphern auch zu denken. Obwohl ich die Behauptung, der CIC sei das letzte Dokument des Konzils, aus formalen Gründen nicht und unter in-

1 Vortrag auf der Studientagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums. Mythos und Wirklichkeit« (September 2005). – Der Beitrag wurde bereits in der Theologischen Quartalschrift publiziert, vgl. Bernd Jochen Hilberath, Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?, in: ThQ 186, 2006, 40–49.

2 Und der praktischen, soweit sie diesen Grundsatzfragen – etwa im Zusammenhang der Diskussion des Verhältnisses von Lumen Gentium (LG) und Gaudium et Spes (GS) – nachgehen.

haltlichen Gesichtspunkten nur partiell teile, möchte ich dieser metaphorischen Aussage die Chance geben, darüber nachzudenken.

Ich versuche das Verhältnis von Konzil und Codex durch eine vergleichende Untersuchung zu bestimmen, in der ich frage (1.) nach der Textsorte, (2.) nach den Autoren, (3.) nach den Rezipienten, (4.) nach dem diachronen Kontext und schließlich (5.) nach den Konsequenzen. Somit achte ich vor allem auf die Genese des Textes und den Prozess der Rezeption; inhaltliche Gesichtspunkte kommen eher indirekt zur Sprache.

1. Textsorte

In seinem Geleitwort zur lateinisch-deutschen Ausgabe nennt Kardinal Höffner den Codex das »verbindliche Gesetzbuch der lateinischen Kirche«, das »nach der Art seiner Entstehung wie seinem Inhalt nach den Geist des II. Vatikanischen Konzils in sich [trägt]«. Der CIC ist also ein Buch, das seinerseits aus Büchern besteht, und hoffentlich nie das »Buch der Bücher« aus der Mitte des christlich-kirchlichen Lebens verdrängt. Verdrängt er das Konzil bzw. seinen Aufbruch?[3] Der viel beschworene Geist des Konzils, der nicht ohne den Buchstaben zu haben, aber nicht mit ihm identisch ist, atmet der noch im Gesetzbuch? Die Frage stellt sich – nicht erst jetzt – noch grundsätzlicher: Kann der Geist überhaupt in Büchern dieser Art atmen, oder lebt er nur in den Visionen bzw. »Tagträumen« der Dogmatiker weiter, die sich um die Schlüsselbegriffe »Volk Gottes« bzw. »Communio« gruppieren? Man muss den Gegensatz nicht zu einem völligen Widerspruch hochstilisieren. Wenn der CIC nach alter Tradition in seinem letzten Canon (1752) unterstreicht, dass das Heil der Seelen in der Kirche immer oberstes Gesetz sein muss, dann stimmt diese Grundsatzerklärung, die zugegebenermaßen hier und da eine Absichtserklärung geblieben ist, mit dem Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils als eines Pastoralkonzils überein.

Welche Texte hat nun dieses Konzil produziert, und in welchem Verhältnis können sie – so unsere formalhermeneutische Frage – zum Gesetzbuch der Kirche stehen?

Peter Hünermann ist zum Abschluss unseres Projekts »Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil«[4] nochmals der Frage nachgegangen, was denn das für ein »Text« sei, in dessen Buchstaben der Geist des Konzils greifbar werde. Es scheint unbestritten, dass das Zweite Vatikanum ein Konzil eigener Art darstellt. Und es kann als Novum in der Geschichte der Konzilien gelten, dass vor vier Jahrzehnten keine *canones* aufgestellt und keine Anathemata ausgesprochen wurden. Der Intention Johannes' XXIII. gemäß wollte das Pastoralkonzil der Erneuerung der ganzen Kirche angesichts der Zeichen der Zeit dienen. So entstand ein Textcorpus ganz eigener Art. Dem jüngsten Konzil ging es um Grundorientierungen für das Leben und die Sendung der Kirche, und zwar so, dass nicht nur die Beziehungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern auch die zu ihren verschiedenen »Außen« (Kirchen, Religionen, der Menschheit insgesamt) in den Blick genommen wurden.

Sind die 16 Dokumente des Vatikanum II eine lose Sammlung von Texten oder folgen sie einer Architektur? Hünermann vertieft die Frage nach einer systematischen Ordnung (z.B. ad extra – ad intra, oder: Offenbarung – Kirche – Welt) durch die Be-

3 Vgl. Theodor SCHNEIDER, Der verdrängte Aufbruch, Mainz 1985. – Helmut KRÄTZL, Im Sprung gehemmt, Mödling 1999.

4 Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Peter HÜNERMANN u. Bernd Jochen HILBERATH, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2006.

rücksichtigung der Form und der spezifischen Pragmatik der Konzilsdokumente und kommt zu folgendem Ergebnis: »Sucht man im Sinne einer ersten Annäherung an das Profil des Textes [...] nach einer Analogie, um die Beschlüsse zu charakterisieren, so ergibt sich eine gewisse Ähnlichkeit mit Verfassungstexten, die von repräsentativen verfassunggebenden Versammlungen ausgearbeitet werden«[5]. Die Ähnlichkeiten zeigen sich darin, dass (1.) solche Versammlungen in Krisenzeiten bzw. Zeiten notwendig gewordener Erneuerung einberufen werden, (2.) solche Texte von repräsentativen Gremien verfasst bzw. verabschiedet werden, (3.) an ihrem Erarbeitungsprozess alle Mitglieder und zusätzliche Fachleute beteiligt sind und die Individualität der Autoren zurücktritt, (4.) solche Texte »lediglich Weichenstellungen für die[se] öffentliche Ordnung« vornehmen, so dass sie »den Leser und seine Kreativität mit einschließen«[6] und notwendig auf Rezeption angewiesen sind. Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt also eine Art *constituante de la foi* oder *de l'église* dar und ist durch die generative Dynamik in Genese und Rezeption zu charakterisieren.

Diese Kennzeichnung des Textcorpus lässt sich Hünermann zufolge durch die »Familienähnlichkeit«[7] der Einzeltexte stützen. Letztere erhalten ihre Einheit durch eine einheitliche Struktur, sie zeigen »weisheitliche und pragmatische Zusammenhänge« auf und eignen sich nicht für »die traditionelle Differenzierung von Lehre und Disziplin«[8]. Offensichtlich hören das Dogmatiker und Dogmatikerinnen mit größerer Begeisterung als Kirchenrechtlerinnen und Kirchenrechtler, die sich dann genötigt sehen, die Bildersprache der Konzilstexte in definierte Rechtsbegriffe umzusetzen: wenn schon *communio*, dann doch *communio hierarchica* oder noch besser: *societas hierarchica*. Oder: was macht der CIC und was macht die Kirchenrechtswissenschaft mit den »katholischen Prinzipien des Ökumenismus«, niedergelegt im ersten Kapitel des Ökumenismusdekrets? Noch konkreter und brennender: mit beiden Prinzipien hinsichtlich der *communicatio in sacris* (Unitatis redintegratio 8,4). Die Anschlussfrage sei nicht verschwiegen: Was können wir ökumenischen Dogmatiker und Kanonisten gemeinsam tun, damit in der Perspektive des Konzils und der Rechtsvorschriften eine entsprechende Praxis zur Gewohnheit und weitere Entwicklung entsprechend der Führung des Geistes in den Zeichen der Zeit ermöglicht werden?

2. Autorschaft

Die Constituante des Konzils atmet den Geist der Erneuerung und der Evangelisierung. Sie wendet sich an alle Glieder der Kirche, ja darüber hinaus an alle Menschen, denen der universale Heilswille Gottes gilt. Wer wendet sich mit »seinem« Text an alle? Bei der Bestimmung der Textgattung hatten wir mit Peter Hünermann als Ähnlichkeit aufgedeckt, dass solche Texte von repräsentativen Gremien verfasst bzw. verabschiedet werden, an ihrem Erarbeitungsprozess alle Mitglieder und zusätzliche Fachleute beteiligt sind und die Individualität der Autoren zurücktritt.

Hier interessiert uns vorrangig die Frage, welche Konsequenzen sich daraus für die Bestimmung der Intention(en) der Dokumente als Teil eines Corpus ergeben.

5 Peter Hünermann, Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion, in: Herders Theologischer Kommentar (wie Anm. 4), Bd. 5, 12.
6 Ebd., 14.
7 Ebd., 61 (mit Verweis auf Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen).
8 Ebd., 66.

Wer den CIC nach dem Willen des Gesetzgebers auslegen will und diesen mit dem Papst identifiziert, wird zur Kenntnis nehmen, dass die Constituante des Konzils nicht nur die Intention des Papstes bzw. der Konzilspäpste widerspiegelt, sondern den überwältigend großen Mehrheitswillen der Konzilsväter. Selbst wenn juristisch ohne die Autorität des Papstes nichts geht, bleibt doch die Frage, wie sich das in der Approbationsformel *una cum* artikulierende Zusammenwirken von Papst und Bischöfen auszuwirken hat. Wir fragen dies umso interessierter, als ja das Konzil während der dritten Sitzungsperiode gegen die Einschränkung des Konzilsziels in der Eröffnungsrede Pauls VI. und für die Rückkehr zur ursprünglichen Intention votierte. Das heißt: Die vom Papst vorgegebene Fokussierung auf den Episkopat im Sinne einer Ergänzung des I. Vatikanums und im Hinblick auf die Codex-Reform wurde bei der Diskussion und Bearbeitung der vorgelegten Schemata nicht mitgetragen. Stattdessen bestanden die Bischöfe auf Weichenstellungen und Vorgaben für die »wesentliche Ordnung« der Kirche[9]. Genau dies hatte Paul VI. zur Eröffnung der zweiten Sessio als Ziel vorgegeben; sowohl in seiner Schlussansprache am Ende der dritten Sessio wie auch am 7. Dezember 1965 zum Abschluss des Konzilsprozesses bekannte sich der Papst wieder zu dieser Ausrichtung. Aber auch die Erwartung Johannes' XXIII., die 72 in der Perspektive römischer und kurialer Theologie verfassten Schemata würden – möglicherweise bis Weihnachten – verabschiedet, wurde enttäuscht. Freilich entsprachen die Konzilsväter damit durchaus der Intention des Papstes, dem ja das Konzil als ein geistliches Ereignis, als pastoral und ökumenisch ausgerichtete Versammlung angesichts der Zeichen der Zeit vorschwebte und der auf die Freiheit der Bischöfe nachdrücklich Wert legte. So stehen denn auch die berühmte Eröffnungsrede wie die Botschaft des Konzils in Spannung zu den vorbereiteten Texten, die sich im alten Stil präsentierten und die Trennung von Lehre und Disziplin fortschrieben. Allein das Schema zur Liturgie und die, in der ersten Sessio aber noch nicht offiziellen, Texte aus dem Einheitssekretariat atmeten schon den neuen Geist.

Wenn wir in der Frage, wieweit der CIC die Intentionen des Konzils aufnimmt, nicht nur beachten, dass die Texte vom Papst promulgiert wurden – immerhin: *una cum* –, sondern die an ihrer Genese beteiligten Autoren berücksichtigen wollen, also die Konzilsväter, die zum Teil sehr aktiven Bischofskonferenzen und die theologischen Experten, dann sollten wir nicht die kleine Schar der Laien und Frauen als Berater und Beraterinnen übersehen. Nicht unterschätzen dürfen wir darüber hinaus den Einfluss der Beobachter, ohne deren Einfluss mancher Text nicht so geschrieben worden wäre. Auch die ersten, noch unzureichenden Versuche, nicht-katholische Dokumente zu berücksichtigen, wie etwa die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen, gerade erst (1961 in Neu-Delhi) trinitarisch erweitert, geben einen Fingerzeig für den Prozess der Rezeption.

Will das Gesetzbuch der katholischen Kirche dem gerecht werden – und das erfordert der neuartige Charakter des letzten Konzils –, dann reicht es nicht aus, allein dem Papst und vatikanischen Instanzen die authentische Interpretation des Konzils zu überlassen. Das bedeutet ein Doppeltes: 1. Der CIC selbst ist darauf hin zu analysieren, wieweit in seiner Genese und im Endtext diese katholische Pluralität von Subjekten und Intentionen berücksichtigt wurde. 2. Durch den CIC müssen Kommunikations- und Entscheidungsstrukturen angeregt, ihre Etablierung eröffnet und sofern geschehen rechtlich abgesichert werden. Ein markantes Beispiel könnte der ekklesiologische Stellenwert der Bischofskonferenzen sein. Hinsichtlich des neuralgischen Punktes der Ge-

9 Ebd., 50, 84.

waltenteilung tut eine Erinnerung an ein Votum von Kardinal Ritter (St. Louis) gut, der die Einseitigkeit des 1962 vorgelegten Schemas *De ecclesia* kritisierte. Die Methode, jeweils von der *potestas* (*magisterii, iurisdictionis, ordinis*) auszugehen, führe zu einem völlig inadäquaten Begriff von Kirche, weil die Gewalten nicht »Prinzipien eines Ganzen, sondern lediglich eines Teils der Aktivitäten und des Lebens der Kirche sind«[10]. Was Kardinal Frings in der Debatte hinzufügte, sollte vom CIC nicht gesagt werden können: »Mir scheint, daß dieses Schema jener Weite, Tiefe und Universalität entbehrt, in diesem Sinn der Katholizität, welche von einer Konstitution eines ökumenischen Konzils in Wahrheit und zu Recht verlangt werden **muß**«[11].

3. Adressaten und Rezipienten

Adressaten und Rezipienten sind nicht zwei zu unterscheidende Gruppen. Jedenfalls plädiere ich dafür, die Adressaten der Konzilstexte und eben auch des CIC zugleich als Rezipienten zu betrachten, und zwar nicht nur als passive Empfänger, sondern als aktive Leser. In diesem Sinn sind sie »kreative Leser«. Wenn Lumen Gentium 12 im Zusammenhang der Teilhabe aller Gläubigen am prophetischen Lehramt Christi spricht, vergisst es nicht, die Leitung durch das heilige Lehramt und die getreue Gefolgschaft des Gottesvolkes herauszustellen. Und wenn davon die Rede ist, dass die Gläubigen mit rechtem Urteil tiefer in den Glauben eindringen, mag diese Orthodoxie eng an die Leitung gebunden sein. Aber der Passus »den Glauben im Leben immer voller anwenden« bezog sich nicht mehr nur auf die Aktivitäten, die durch Anstoß und unter Leitung der Hierarchie vollzogen wurden. Eine solche Interpretation widerspricht dem Kontext im engen wie im weiten (diachronischen) Sinn. Das sah auch Joseph Ratzinger so: »[Zwar formuliert] das Konzil [...] seine Lehraussagen mit der ihm eigenen Vollmacht [...], aber seine geschichtliche Bedeutung [wird] doch erst durch den Prozeß der Klärung und Ausscheidung bestimmt [...], der sich anschließend im Leben der Kirchen vollzieht.« Und er fügte hinzu: »Auf diese Weise hat die ganze Kirche Anteil am Konzil«[12].

Peter Hünermann verbindet im Blick darauf Genese und Rezeption des Konzils und macht auf einen wesentlichen Unterschied aufmerksam: »Was sich hier durch eine Rückbesinnung auf die klassischen Topoi der Theologie [...] wie durch eine kritische Neubesinnung auf die Probleme und Analysen der modernen Welt und der geschichtlichen Verfassung der Menschheit ergab, führte zu diesem Text. Das darin implizierte kritische Moment kann und muss selbstverständlich in der Hervorbringung der Bedeutung des Textes je neu vollzogen werden. Zugleich besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Arbeit der Konzilsväter und der nachfolgenden Wirkungsgeschichte. Was das Konzil in der Hervorbringung des Textes erarbeitet hat, repräsentiert in konsensueller Form die Tradition des Glaubens in der modernen Welt. Die Glaubenden haben infolgedessen an diesem Text die Vergewisserung, dass hier eine authentische Gestalt des Glaubens gefunden ist. Dies gilt von den einzelnen Schritten der Aneignung und Rezeption nicht in der gleichen Weise. Hier bereitet sich erst langsam und allmählich – durch die Entfaltung der Wirkungsgeschichte des Textes – jene Situation vor, die ir-

10 AS I/4, 137.
11 AS I/4, 219f.
12 Josef Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 391f.

gendwann zu einer neuen großen konsensuellen Form, zu einem neuen ›Text‹ führen wird«[13].

Dass die Einbeziehung der Adressaten als aktive Rezipienten der Intention des Textcorpus entspricht, zeigt sich an seiner Gestalt. In Weiterführung dessen, des oben Gesagten, können wir hier mit Hünermann auf den »Schilderungscharakter« der Texte aufmerksam machen und ermessen, was dies für Interpretation und Rezeption bedeutet. »Zur literarischen Form gehört die Schilderung von Grundvollzügen und entsprechenden Ordnungen kirchlichen Lebens. So finden sich im Konzilstext zwar Sachverhalte, die auch in dogmatischen Definitionen ausgedrückt werden könnten [...]. Da es aber insgesamt um einen konstitutionellen Text des Glaubens geht, werden solche Sachverhalte einfach genannt und so in den ›Schilderungscharakter‹ des gesamten Textes eingepasst«[14]. Für den Umgang mit den Texten heißt dies: »Eine Definition hat die Form eines kategorischen Urteils. Ein Sachverhalt, zumeist ausgedrückt durch das Subjekt, wird durch einen Wasgehalt bestimmt, das Objekt. Ein kategoriales Urteil fordert von sich her Zustimmung [...]. Ein Text mit Schilderungscharakter, ein konstitutioneller Text des Glaubens hingegen beansprucht den Leser bzw. den Angesprochenen in einer ganz anderen Weise. Auch hier ist eine Zustimmung gefordert [...]. Diese [...] aber kann nicht einfach mit einem Ja oder Nein gegeben werden. Zustimmung meint hier ein Sich-Einlassen auf den Text. Gibt der Text lediglich eine Reihe von Prinzipien einer Lebensordnung vor, so ist die ›Auffüllung der Leerstellen‹ unabdingbar«[15].

4. Ein Novum in der Konziliengeschichte

Was schon mehrfach anklang, soll hier nochmals eigens erwähnt werden, um nach der synchronen Konstellation Textcorpus – Autorschaft – Leserschaft der diachronen Dimensionen den Stellenwert zuzumessen, der ihr gerade im christlichen Glauben zukommt. Freilich waren schon die Elemente des synchronen Zusammenhangs nicht statisch, sondern in sich wie auf Grund ihrer Relationen als dynamische zu beschreiben. Worin besteht das Novum in geschichtlicher Perspektive? In Anlehnung an Hermann Josef Pottmeyer können wir es so ausdrücken: Die Kirche wird sich in der Neuzeit ihres Subjektcharakters und schließlich auch dessen Pluriformität zunehmend bewusst. Dieser noch keineswegs an sein Ende gekommene Prozess schafft sich im Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils einen vorläufigen Ausdruck, präsentiert eine Art Zwischenergebnis.

Dieses substantiiert sich in der Form einer Constituante, durch eine pluriforme Autorenschaft, in der Ausrichtung auf ein differenziert vor Augen gelassenes Netzwerk von Adressaten als Rezipienten. Zwar richten sich die Aufforderungen, etwa zu ökumenischem Eifer, an die katholischen Christen, aber die übrigen Getauften, Juden, Muslime, Anhänger aller Religionen wie die Religionslosen sind präsent. In dem Sinn hatten sie etwas zu sagen, so gesehen versteht sich die Kirche nicht nur von ihrem göttlichen Grund her und *ab intra ad extra*, sondern eben auch *ab extra*. Das ist mehr als das Achten auf Fremdprophetie, das bedeutet: wir können uns angemessen nur verstehen, wenn wir uns auch vom Anderen her zu verstehen suchen.

13 Hünermann, Text (wie Anm. 5), 81f.
14 Ebd., 84.
15 Ebd., 84f.

Der CIC entspricht durch den genuinen Charakter seiner Textsorte manchen Passagen des Konzilstextes. Wie weit berücksichtigt er auch, dass diese in ein Textcorpus eingebunden sind, das einer anderen literarischen Gattung angehört? Soweit ich sehe, ist darüber in der Kirchenrechtswissenschaft selbst die Diskussion im Gange. Da möchte ich nicht mit einer belehrenden Geste auftreten. Aber an die bereits erwähnte Intention Papst Johannes' XXIII. sollte ich doch erinnern und sie als Anfrage einbringen: Wie weit wird im CIC und bei seiner Auslegung deutlich, dass die ihm zugrunde liegende Constituante das Ergebnis eines geistlichen Ereignisses angesichts der Zeichen der Zeit darstellt, mit pastoraler Zielsetzung und ökumenischer wie interreligiöser Aufmerksamkeit, in dem die Freiheit der Textproduzenten geachtet werden sollte. Was bedeutet es für die Rezeption und die juristische Umsetzung, wenn diese Freiheit im Verlauf des Prozesses auch erkämpft werden musste, weil derselbe Papst sie durch die Geschäftsordnung und andere Maßnahmen zugleich einengte?

Die Beteiligung der Laien hielt sich sehr in Grenzen, genauer: wurde in Grenzen gehalten. In dieser Hinsicht stellt das Zweite Vatikanum nicht ohne weiteres eine sachgemäße Weiterentwicklung dar. Vermutlich gilt dies auch für die Entstehung des CIC, obwohl ja inzwischen in der Kirchenrechtswissenschaft namhafte Frauen ihre Stimmen erheben. Hier hat die Rezeptionsgeschichte nicht nur einzuholen, was das Konzil vorgab, sondern auch weiterzuentwickeln, was nur rudimentär gegeben war. Immerhin begründet Kardinal Höffner die Notwendigkeit einer lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC damit, dass der Codex von 1983 anders als der vor allem für die Hand der Priester gedachte CIC von 1917 »allen Gliedern des Volkes Gottes ihren Platz in der kirchlichen Rechtsordnung, ihre Rechte und Pflichten, ihre rechtlichen Möglichkeiten und die Erwartungen in ihre rechtlich geordnete Teilhabe am Aufbau des Leibes Christi und der Verwirklichung der kirchlichen Sendung klar umschreiben [will]«[16].

Das erfordert den weiteren Ausbau und die rechtliche Absicherung synodaler und dialogischer Kommunikationsstrukturen, welche ein Mitentscheiden einschließen.

5. Hermeneutische und wissenschaftstheoretische Konsequenzen

Es machte Sinn, in den vorhergehenden Abschnitten jeweils schon auf mögliche bzw. notwendige Konsequenzen aufmerksam zu machen. Zum Schluss komme ich auf die in der Einleitung gestellte Frage zurück: Wer ist das Subjekt? Die Antwort auf die Frage »Was entspricht denn in der Kirche dem Bundesgerichtshof?« kann jedenfalls nicht mehr lauten: »Der Papst.« Insofern lautet die Frage auch nicht länger »Wer ist das Subjekt?«, sondern »wer und wo sind die Subjekte?« Es liegt im Duktus meiner Ausführungen zu fordern, dass die »Leerstellen« des Verfassungstextes nicht durch eine Konstellation von Subjekten ausgefüllt werden, die ekklesiologisch unterkomplex sind. In ekklesiologischer Hinsicht ist es unzureichend, den Gesetzgeber zugleich und allein zur absoluten Auslegungsinstanz zu erklären bzw. eine solche hermeneutische Praxis zu etablieren und zu dulden. Weder sollten allein die Kanonisten herausfinden, was der Wille des Gesetzgebers war, noch darf sich dieser allein von hierher inspirieren oder instruieren lassen. Die Dogmatiker sind nicht nur Tagträumer, sondern auch Anwälte und Interpreten wichtiger Konzilstexte, ihrerseits auch nicht ohne in einem Beziehungsgeflecht eingeordnet zu sein. Es gilt weder die Alternative ekklesiologische Visionen – ka-

16 Joseph Kardinal HÖFFNER, Geleitwort zur lateinisch-deutschen Ausgabe, in: Codex des kanonischen Rechts, Kevelaer 1984.

nonistisch zu regelnde Realität – noch die Gegenüberstellung von Ekklesiologie und Kirchenrecht. Letzteres gilt deshalb nicht, weil das Kirchenrecht und die sich mit ihm beschäftigenden Theologinnen und Theologen selbst eine Ekklesiologie – explizit oder wenigstens implizit – vertreten, die aber nicht vom dogmatischen Diskurs und dem entsprechenden Rezeptionsprozess isoliert werden darf. Umgekehrt kann Dogmatik nicht gleichgültig an dem vorbeigehen, was Kanonisten als mögliche Umsetzung von Buchstabe und Geist des Konzils erarbeiten oder kommentieren. Dogma und Codex, Dogmatik und Kirchenrechtswissenschaft dürfen nicht als selbstreferentielle und autopoetische Subsysteme beschrieben noch betrieben werden.

Gerade wenn der CIC das letzte Dokument des Konzils sein sollte, kann er aus der Dynamik der Rezeptionsgeschichte, von der Walter Kasper meinte, sie hätte noch gar nicht recht begonnen bzw. wir stünden noch am Anfang, nicht ausgenommen werden. Nichts rechtfertigt die These, als das letzte Dokument sei der CIC zugleich der hermeneutische Schlüssel zur Auslegung des Konzils. Vielmehr gilt umgekehrt: Die Canones des Codex und ihre Interpretation sind daran auszurichten, was wir im Verbund der Subjekte in der Communio der Kirche als Intention des Zweiten Vatikanums erkennen. Bringen wir eine wichtige Erkenntnis mit Kardinal Lehmann auf den Punkt: »Gerade weil das Konzil in der Art des lehramtlichen Sprechens einen neuen Stil wählte und sich nicht mit der Verurteilung abweichender Lehren begnügen wollte, muss diese vielschichtige, spannungsreichere und offenere Struktur der Aussagen stärker beachtet werden. Dies zeigt allerdings auch, wie schwierig in nicht wenigen Fällen ein bloßes Festschreiben, eine Kanonisierung oder manchmal auch ein Umsetzen der konziliaren Sprache in z.B. Rechtsterminologie bleiben, wenn die aufgezeigte Struktur nicht zur Geltung kommt«[17].

Ernst-Wolfgang Böckenförde schließt seinen Vergleich zwischen der Formulierung in Lumen Gentium 25 einerseits und in can. 752 andererseits – es geht darum, dass der CIC im Unterschied zum Konzil jeden öffentlichen Dissens unterbindet – mit einer grundsätzlichen »Anfrage an das Kirchenrecht« ab: »Nach der von der Münchner Schule unter Klaus Mörsdorf zur Geltung gebrachten Auffassung, die ich für zutreffend halte, ist das Kirchenrecht *theologisch* grundgelegt; es begründet sich aus dem sichtbaren und sakramentalen Charakter der Kirche als Heilsgemeinschaft [...]. [Wenn das aber so ist, dann] bestimmt nicht das Kirchenrecht die Theologie, sondern bestimmt umgekehrt die Theologie das Kirchenrecht; Umfang, Reichweite und Eigenart des Kirchenrechts müssen sich theologisch herleiten und legitimieren, sind nicht [...] autonom. Auch der kirchliche Gesetzgeber, so sehr er sich als rechtlich frei und souverän verstehen mag, steht nicht außerhalb dieses Bezugsverhältnisses. Das kanonische Recht muss seinen antekanonischen Voraussetzungen entsprechen, will es seinen tragenden Grund nicht verlieren [...]. [Ist dies aber richtig,] dann muß auch die Communio-Struktur der Kirche, die theologische und rechtliche Valenz hat, sich im Kirchenrecht niederschlagen und auswirken. Das ist bei dem (in der Praxis ohnehin wohl untauglichen) Versuch des Can. 752, jede Art öffentlich vernehmbarer Kritik und damit den Diskurs gegenüber Äußerungen des nicht unfehlbaren päpstlichen Lehramts auszuschalten, in keiner Weise der Fall, es steht dazu im Widerspruch. Und da diese Norm des kanonischen Rechts selbst keine Äußerung des päpstlichen Lehramts, sondern ein Akt des päpstlichen Gesetzgebers ist, darf sie auch unter Geltung des Can. 752 öffentlich kritisiert werden«[18].

17 Karl Kardinal Lehmann, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, hg. v. Günther Wassilowsky (QD 207), Freiburg 2004, 78.

18 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Über die Autorität päpstlicher Lehrenzykliken, in: ThQ 186, 2006, 22–39, hier: 37–39.

NORBERT LÜDECKE

Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums

Statement aus kanonistischer Sicht

Das aufgegebene Thema[1] unterstellt einen bestimmten Zusammenhang zwischen dem vor 40 Jahren beendeten Zweiten Vatikanum und dem geltenden Gesetzbuch der lateinischen Kirche, d.h. des weitaus größten Teils der römisch-katholischen Kirche, jener Gemeinschaft von Christen, die sich von allen übrigen dadurch unterscheidet, dass sie jeweils der rechtlich absoluten Führung eines einzigen Mannes als Stellvertreter Christi, derzeit Papst Benedikt XVI., unterworfen ist. Der Zusammenhang meint die Aufnahme des Konzils im Codex, genauer als authentische, d.h. römisch-katholisch in der Autorität Christi (Lumen Gentium 25) verbindlich erfolgte, Rezeption, im Unterschied zu unverbindlichen Rezeptionsvarianten.

Dass aus der Kanonistik nennenswerte Einsichten über das II. Vatikanum erwartet werden, ist ein relatives Novum und als solches bereits ein rezeptionsgeschichtlich interessantes Faktum[2]. Hubert Wolf hat die Beteiligung von Kanonisten und Rechtshistori-

1 Die folgenden Ausführungen geben weitgehend mein Statement auf der Studientagung wieder, ergänzt um die Fußnoten und unter Beibehaltung des Vortragsstils. Für eine ausführliche Erläuterung und Belegung der Grundthesen vgl. meinen Beitrag Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II. Vatikanischen Konzils?, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf u. Claus Arnold (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn u.a. 2000, 209–237. Sie wurden aktualisiert und erweitert. Die Thesen des Gegenparts wurden schon früher veröffentlicht, vgl. Bernd Jochen Hilberath, Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?, in: ThQ 186, 2006, 40–49, vgl. auch in diesem Band S. 39–46.

2 Vgl. Eugenio Corecco, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Hermann J. Pottmeyer, Giuseppe Alberigo, Jean-Pierre Jossua, Düsseldorf 1985, 313–368. Franz-Xaver Kaufmann und Arnold Zingerle haben katholische Theologen und Kirchenhistoriker mit »profanen« Historikern und Soziologen zusammengebracht, um den »Zusammenhang von Konzil und Veränderungen des Katholizismus« mit Hilfe des Konzepts der »Modernisierung« zu interpretieren, vgl. Arnold Zingerle, Vorwort, in: Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Arnold Zingerle u. Franz-Xaver Kaufmann, 7f. Sie kamen dabei ohne KanonistInnen aus. Ebenso: Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, hg. v. Günter Wassilowsky (QD 207), Freiburg u.a. 2004. Die Kommentatoren in Herders Theologischer Kommentar haben sich vom 9. bis 11. März 2000 von Ilona Riedel-Spangenberger (Mainz) und Heribert Hallermann (Würzburg) kanonistisch beraten lassen vgl. Peter Hünermann, Vorwort, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2: Sacrosanctum Concilium (Reiner Kazcinsky), Inter Mirifica (Hans-Joachim Sander), Lumen Gentium (Peter Hünermann), hg. v. Peter Hünermann u. Bernd Jochen Hilberath, Freiburg u.a. 2004, VII–IX, hier: VIII. Franz Xaver Bischof und Stephan Leimgruber haben in ihren Sammelband einen kirchenrechtlichen Beitrag als Anhang aufgenommen, vgl. Thomas

kern bei der historischen Erforschung des II. Vatikanums angemahnt, den CIC als Manifestation einer bestimmten Ekklesiologie indiziert[3] und so den Blick auf die grundsätzlichere Frage nach dem Verhältnis zwischen der konziliaren und kodikarischen Selbstauslegung der römisch-katholischen Kirche gelenkt[4].

I. Das Konzil

1. History, not memory – Allgegenwart

Für meine Generation ist das II. Vatikanum - ich wurde sechs Tage nach seiner Ankündigung geboren - nicht erlebte Vergangenheit, »history, not memory«. Als Grundschüler nahm ich wahr: Bei der Renovierung der Kirche verschwand der Hochaltar, wir Messdiener brauchten die Stufengebete nicht mehr herzusagen. Dass dafür jenes Konzil verantwortlich war, wurde mir erst während des Theologiestudiums seit 1977 in Bonn, dafür aber umso nachhaltiger bewusst gemacht. Hier »geisterte«[5] das längst vergangene Konzil allgegenwärtig. Katholische Kirche – so unsere theologischen Lehrer engagiert – das ist die Kirche dieses Konzils, eines Konzils, an das sich viele Hoffnungen knüpften[6].

2. Konzil der Reformhoffnungen

Erhofft wurden Reformen[7]. Aus vielen unserer theologischen Lehrer (man könnte sie »generation *esperanza*« nennen) sprach der Kontrast zwischen der Kirche der Pius-Päpste, in der sie aufgewachsen waren, und dem, was sie in den Texten des Konzils la-

Amann, Anhang 2: Die Lehre des Konzils im Spiegel des Kirchenrechts, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. Franz Xaver Bischof u. Stephan Leimgruber, Würzburg 2004, 377–404. Er ist weitgehend dem erwähnten Artikel von Eugenio Corecco verpflichtet.

3 Vgl. Hubert Wolf, Vom Nutzen der Historie für die Interpretation des II. Vatikanums, in: Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, hg. v. Peter Hünermann (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn u.a. 1998, 159–164, hier: 161.

4 Vgl. meinen dadurch angeregten Beitrag Lüdecke, Codex (wie Anm. 1).

5 Vgl. Horst Herrmann, Überlegungen zum Auftrag einer nachkonziliaren Codexrevision, in: Diaconia et Ius. Festschrift Heinrich Flatten, hg. v. Heribert Heinemann u. Paul Mikat, München 1973, 275–285, hier: 275: »Ein Konzil ›geistert‹ seit Jahren durch die Kirche«.

6 Für die spätere und heutige Situation vgl. Dietrich Wiederkehr, Vatikanum II gegen Vatikanum II. Nach der Halbzeit wie weiter?, in: Verunsicherungen, hg. v. Hans Halter, Zürich 1991, 107–129, hier: 110: »Während ich selber noch wie selbstverständlich Tendenzen und Spannungen des Konzils beschreibe, als wäre es erst gestern gewesen, schauen mich junge Gesichter an und fragen: Konzil? Wann? Was? Wie?« sowie das Blitzlicht von Gregor Klapczynski in diesem Band S. 301–304. Eine von der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) in Auftrag gegebene Allensbach-Umfrage ergab, dass 73,9 % der Befragten »praktisch gar keine Vorstellungen« vom II. Vatikanum haben, bei den Katholiken 45,8 %. Die meisten Kenntnisse zeigten und die größten Veränderungen brachten mit diesem Ereignis in Verbindung die über 70-jährigen, vgl. Die Tagespost Nr. 151 v. 20. Dezember 2005, 1.

7 Zu den Tücken des je nach Standort des Sprechers durchaus Anderes anzeigenden Begriffs »Reform« vgl. anregend Dominik Burkard, Reform vorwärts zurück. Überlegungen eines Kirchenhistorikers, in: Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe, hg. v. Erich Garhammer, Würzburg 2006, 131–146.

sen. Klangvolle, einladende Worte stimmten hoffnungsfroh[8]: Volk Gottes auf dem Weg, das bis heute grassierende Zauberwort »communio«, gemeinsames Priestertum aller Gläubigen, Aufwertung der Laien (ihr Rat und Tat sei in neuen pastoralen Berufen »auf gleicher Augenhöhe« mit dem Klerus gefragt) – begeistert hörten viele 1985 in Bonn den Gastvortrag des jungen Theologen Bernd Jochen Hilberath, wie eine Modifizierung der alten Hierarchologie durch Lumen Gentium (10) dogmatisch denkbar sei, und überhörten, dass dies gar »nicht auf eine Auflösung der ›societas hierarchica‹ hinaus[laufen]«, sondern den Unterschied zwischen Amt und Gemeinde angemessen beschreiben und begründen sollte[9], weiter: das besondere Priestertum sei ein Priestertum des Dienstes, »Ergänzung« des Ersten Vatikanums durch Stärkung der Bischöfe im Kollegialitätsprinzip, Wiederbelebung der synodalen Struktur der Kirche, Akzeptanz der Geschichtlichkeit der Kirche und ihres Glaubens, sittliche Autonomie, theologischer Pluralismus. Die Überarbeitung des alten Codex von 1917 galt als Chance: nicht nur Versöhnung mit den verteufelten Menschenrechten, sondern möglicherweise ihr Einzug in die Kirche. Die Frauenordination wurde lauter und breiter gefordert. Viele Gläubige wurden sich ihrer Würde als GeistträgerInnen bewusst. Und dies hat geführt zu einem größeren Selbstbewusstsein der Laien und enormer Bereitschaft, an der gemeinsamen Sendung mitzuarbeiten[10].

Hier und da gab es Hinweise auf zunehmende kirchenamtliche Versuche, Fenster, die man durch das Konzil geöffnet sah, wieder zu schließen, und zwar mit Berufung auf Texte eben dieses Konzils. Solcher Hinweise entledigte man sich schnell - und viele übernahmen das damals nur zu gern - mit dem Verdikt: Das ist ein Verstoß gegen den »Geist des Konzils«. Es wurde noch nicht gefragt, was das denn ändere[11].

8 Im Rückblick qualifiziert David Seeber die damalige Zeit als: Unverbrauchte Zuversicht. Das Zweite Vatikanum in seiner Zeit, in: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (HerKorr Spezial), Freiburg i.Br. 2005, 2–4.

9 Vgl. Bernd Jochen Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen Gentium 10, in: Trierer Theologische Zeitschrift 94, 1985, 311–326; 322. Er hatte eingeführt, die Formel von der Verschiedenheit nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach, klinge »immer noch wie eine Festschreibung des ›Zweiklassensystems‹, wie eine Zementierung der ›mittelalterlichen Ständeordnung‹« und versprochen, man könne am Ende seiner Interpretation froh über die LG 10-Unterscheidung sein, vgl. ebd. 312.

10 Vgl. etwa Walter Dirks, Die Stellung des Laien in der Kirche, in: Neues Denken in der Kirche. Standpunkte, hg. v. Max Lehner u. August Hasler, Luzern/München 1968, 197–223 sowie der Versuch der »Eindeutschung« des Konzils mit der Würzburger Synode. Sie fällt für die jüngere Generation allerdings ebenfalls in »graue Vorzeit«. Diese Synode ist als Konzilsrezipientin und selbst Gegenstand eines Rezeptionsvorgangs gleichermaßen interessant. Möglicherweise kann sie als »kleine Schwester« die große Konzilsrezeptionsdebatte auf nationaler Ebene bestätigen, vgl. Wolfgang Weiss, Die Würzburger Synode – Markstein oder Episode?, in: Garhammer, Ecclesia (wie Anm. 7), 65–84 und dessen Beitrag in diesem Band S. 93–106. – Werner Böckenförde, Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche. Gedenkschrift für Werner Böckenförde, hg. v. Norbert Lüdecke u. Georg Bier (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 37), Würzburg 2006, 142–158 (Nachdruck von: Orientierung 62, 1998, 228–234), 143, sprach vom Ruck, der durch die Kirche ging.

11 Eine Variante dieser Art, sich als Reformer automatisch mit dem Konzil legitimiert zu sehen, lebt in der Bewegung »Wir sind Kirche« anschaulich fort, eine Rezeptionsvariante, die eine eigene zeitgeschichtliche Betrachtung verdiente, vgl. Kirche in Bewegung. Publik-Forum *Dossier*, hg. v. Dieter Grohmann, Eva Maria Kiklas u. Christian Weisner, Oberursel ohne Jahr.

3. Konzil der Texte

Viel Arbeit wurde in das Studium der Texte und Akten des Konzils investiert unter der hermeneutischen Vorgabe, die Sicht der Konzilsmehrheit sei der Schlüssel zum rechten Verständnis der kompromissträchtigen Dokumente[12]. Gerade haben Bernd Jochen Hilberath und Peter Hünermann eine neue Übersetzung und Kommentierung der Konzilstexte besorgt[13], geprägt von der Sorge, zähe Beharrungskräfte könnten die vollgültige Einlösung des Programms verhindern, das der Kirche durch das II. Vatikanum vorgegeben worden sei[14]. Hier soll eine neue Hinwendung zu den Texten bei der richtigen Rezeption des Konzils helfen. Die historischen Forschungen – stellvertretend wird das Alberigo-Projekt genannt – werden als »Vorgaben« verstanden. »Theologisch«, d.h. aus einem wissenschaftlich verantworteten Glaubensverständnis, sollen Kommentare »die wichtigsten Konzilsaussagen klären, bündeln und zu einem Gesamtbild der Theologie des II. Vatikanums [...] verdichten«[15]. Die Kommentare führen jeweils zu einer »theologischen und pastoralen Würdigung«[16]. Aus ihr werden Postulate zur Reform der Kirche gemäß den theologisch erhobenen und gedeuteten Lehren des Konzils gefolgert[17].

4. Konzil als Ereignis

Neben das »Konzil der Reformen« und das »Konzil der Texte« ist das »Konzil als Ereignis« getreten. Dabei geht es nicht nur um genaue historische Dokumentation und Rekonstruktion. Die Bemühungen um die Bedeutung und Tragweite des jüngsten Konzils lassen auch eine normative Komponente erkennen. Das historische Interesse situiert sich selbst innerhalb der Diskussion um die rechte Auslegung und Rezeption der kompromissträchtigen[18] und dadurch für sehr unterschiedliche Auslegungen offenen Konzilsdokumente[19]. Jetzt sollen nicht nur die Fakten erschlossen werden, sondern die we-

12 Ich war daran selbst beteiligt, vgl. Norbert LÜDECKE, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution »Gaudium et spes« in kanonistischer Auswertung (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 7/1 und 7/2), Würzburg 1989.

13 Vgl. Anm. 2. Verleger und Herausgeber haben Ende Februar 2006 Papst Benedikt XVI. im Rahmen einer Audienz eine Ausgabe des Kompendiums überreicht, vgl. Die Tagespost Nr. 25 v. 2. März 2006. Bereits zuvor hatte der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Erzbischof Levada, anlässlich des 40. Jahrestages der Offenbarungskonstitution angekündigt, innerhalb von zehn Jahren würden »sorgfältige offizielle Übersetzungen des Konzils in den Hauptsprachen« erstellt, da die existierenden ungenau seien und nicht die wahre Bedeutung dessen widerspiegelten, was die Konzilsväter tatsächlich vermitteln wollten, http://kath.net/detail.php?id=11723 (eingesehen am 29. August 2007). Für die wissenschaftliche Zitation werden diese amtlichen Übersetzungen maßgeblich sein.

14 Zur Motivation des Unternehmens vgl. HÜNERMANN, Vorwort (wie Anm. 2), VII.

15 Vgl. Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar (wie Anm. 2), Bd. 2, 263–582, hier: 269f.

16 Vgl. HÜNERMANN, Vorwort (wie Anm. 2), VIII.

17 Vgl. dazu auch unten Anm. 55.

18 Vgl. Max SECKLER, Über den Kompromiß in Sachen der Lehre (1972), in: DERS., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg i.Br. 1980, 99–109 sowie 212–215.

19 Vgl. Karl HAUSBERGER, Römisch-katholische Kirche, in: TRE 29, 1998, 320–331, hier: 329f. – Wolfgang BEINERT, Ein Konzil in unserer Zeit – Ein Konzil für unsere Zeit? Ein vorausschauender Rückblick auf das Vaticanum II, in: Unterwegs zum einen Glauben (Festschrift Lothar Ullrich), hg. v. Wolfgang BEINERT u. Konrad FEIEREIS u.a., Leipzig 1997, 102–129.

sentlichen Charakteristika dieses Ereignisses, sein »Geist«. Er soll die Basis für »eine solide und korrekte Interpretation der Konzilstexte«[20] liefern. Für ihr Verständnis wird die »angemessene« Hermeneutik gesucht[21]. Dabei entsteht bisweilen der Eindruck, jener in der Nachkonzilszeit viel beschworene »Geist«[22] des Konzils solle gegen bestimmte gegenwärtige kirchliche Entwicklungen[23], die auch mit diesem Konzil legitimiert werden, als eine Art historisch-kritisches Autoritätsargument etabliert werden[24].

20 Vgl. Giuseppe ALBERIGO, Vorwort: Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, hg. v. Giuseppe ALBERIGO u. Klaus WITTSTADT, Mainz-Leuven, XXV-XXIX, hier: XXVIf. Ausführlicher bereits Giuseppe ALBERIGO, Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II, in: Il Vaticano II fra attese e celebrazione, hg. v. Giuseppe ALBERIGO (Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie 13), Bologna 1995, 9–26, hier: 18.

21 Vgl. Hubert WOLF, Vorwort des Herausgebers, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998, 9 sowie Peter HÜNERMANN, Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik, in: II. Vatikanum (wie Anm. 3), 107–125, hier: 124. – ALBERIGO, Criteri (wie Anm. 20).

22 Vgl. Herbert VORGRIMLER, Vom »Geist des Konzils«, in: Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, hg. v. Klemens RICHTER, Mainz 1991, 25–52.

23 Vgl. BÖCKENFÖRDE, Zur gegenwärtigen Lage (wie Anm. 10), 143–158. Vgl. auch Helmut KRÄTZL, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling ^{2}1998, bes. 167–195.

24 So erklärt Giuseppe ALBERIGO, Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusione conciliari, in: L'evento e le decisioni: studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II, Saggi di Giuseppe Alberigo, hg. v. Maria Teresa Fattori u. Alberto Melloni (Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie 20), Bologna 1997, 501–522, hier: 521, die Konzilstexte stellten unterschiedliche Positionen (lediglich) nebeneinander und zeichneten so ein Bild, das der Konzilsversammlung widerspreche. Nicht in seinen formellen Beschlüssen, sondern im Konzil als »Ereignis« drückten sich die qualitativ bedeutsameren Orientierungen aus. DERS., Abschließende Überlegungen: Die neue Gestalt des Konzils, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965) III: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1964 – September 1964, hg. v. Giuseppe ALBERIGO u. Klaus WITTSTADT, Mainz-Leuven 2002, 573–600, hier: 590f., erhebt in der analytisch gestützten Beschreibung unversehens normativen Anspruch, wenn sich die Rezeption der Konzilsentscheidungen »ableiten *muss* [Hervorhebung von mir] aus dem ›Konzilsgeist‹, d.h. aus jener Gesamtheit von Anliegen, von Sensibilität und von Vorsätzen, die erzeugt worden war durch die Begegnung der Bischöfe aus der ganzen Welt und durch das gemeinsame Befragen des Evangeliums. Die von einer Zentrale geführte und auf Normen und Sanktionen gestützte Umsetzung der Beschlüsse in die kirchliche Wirklichkeit, die auf das Konzil von Trient gefolgt war, gehörte von nun an zu einem Typ von Konzil und einer kulturellen Epoche, die völlig überholt war«. Worin soll diese Normativität des so bestimmten Konzilsgeistes gründen? Rechtsordnung und -wirklichkeit der römisch-katholischen Kirche werden einfachhin ausgeblendet. Zum Eindruck der »normativen Historiographie« vgl. auch die Kritik eines ehemaligen Mitarbeiters des Bologna-Instituts: Pietro DE MARCO, The Institute on Religious Studies in Bologna: A Memorandum from a Companion on the Way: http://chiesa.espresso.repubblica.it/dettaglio.jsp?id=38108&eng=y (eingesehen am 26. August 2007). Ein differenziertes Plädoyer für die Bedeutung der Textgeschichte bietet Hervé LEGRAND, Quelques réflexions ecclésiologiques sur *L'Histoire du Concile Vatican II* de G. Alberigo, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 90, 2006, 495–520.

5. Konzil der Traditionsverhaftung

Schließlich wird ein »Konzil der Traditionsverhaftung« festgestellt[25], zum Teil offen politisch und polemisch verfechtend[26], zum Teil mit nüchternen Hinweisen auf überschie-

25 Papst Benedikt XVI., Ansprache »Expergiscere, homo« vom 22. Dezember 2005 an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie, in: AAS 98, 2006, 40–53, hier: 45f., macht auf die Bedeutung der »korrekten Auslegung« und der »richtigen« Hermeneutik in der schwierig verlaufenden Konzilsrezeption aufmerksam. Was er eine »Hermeneutik der Diskontinuität« oder des »Bruches« nennt, habe »Verwirrung gestiftet«. Die Forderung, dem »Geist« statt den »Konzilstexten« zu folgen, missverstehe die Natur eines Konzils bereits im Ansatz. Richtig sei eine »Hermeneutik der Reform [...] unter Wahrung der Kontinuität«. Die Kirche sei ein Subjekt, das sich entwickle. Sie bleibe dabei aber immer sie selbst. Vgl. auch Manfred Hauke, Das Zweite Vatikanum und die Überlieferung. Eine wichtige Wegweisung von Papst Benedikt XVI., in: Theologisches 36, 2006, 90–94.

26 Wie die Kontroverse um die richtige Auslegung des II. Vatikanums sich in die historische Bearbeitung verlängert, wird an kritischen und manchmal sensibel bis polemischen Reaktionen auf das Alberigo-Projekt erkennbar. So erhielt Titularerzbischof Agostino Marchetto im »Osservatore Romano« – jenem Presseorgan, das seine Aufgabe als Dienst für die Anliegen des Papstes und als Zusammenarbeit mit den Dikasterien der römischen Kurie versteht - wiederholt Gelegenheit, unter erklärtem Verzicht auf eine detaillierte Auseinandersetzung Einseitigkeits- und Ideologieverdachte gegen konzilsgeschichtliche Arbeiten des Istituto per le Scienze Religiose in Bologna zu publizieren. Seine Rezensionen zu Arbeiten über das II. Vatikanum finden sich jetzt zusammengestellt in Ders., Chiesa e Papato nella Storia e nel Diritto. 25 anni di studi critici (Storia e attualità), Vatikanstadt 2002, 211–330. Ähnlich, wenngleich zum Teil polemisch, David Berger, Revisionistische Geschichtsschreibung – Das »Alberigo-Projekt« zur Geschichte des Vatikanum II, in: Theologisches 29, 1999, 3–13, und Ders., Wider die Veteranen-Sentimentalität. Zur Frage der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, in: Die neue Ordnung 58, 2004, 108–120. – Alexandra von Teuffenbach, Aus Liebe und Treue zur Kirche. Eine etwas andere Geschichte des Zweiten Vatikanums, Berlin 2004, hat eine Reihe von populärwissenschaftlichen Artikeln in der Zeitung »Die Tagespost« (Würzburg) vorgelegt. Sie will alles kritisch hinterfragen, was als radikaler Einschnitt des Konzils in die vorherige kirchliche Lehre gilt, vgl. ebd., 13. Das ist ebenso legitim wie vielversprechend. Dass sie auf genaue Belege verzichtet, entspricht dem gewählten Genre. Allerdings ersetzt sie von ihr bekämpfte Klischees wie das von den guten progressiven Theologen und den schlechten Reaktionären der römischen Kurie durch neue. Schlecht sind die für sie profilierungsbedürftigen und voreingenommen politisch agierenden Theologen wie Yves Congar und Karl Rahner. Gut sind ihr zufolge ohne öffentliches Aufsehen und gehorsam zuarbeitende Theologen wie Sebastian Tromp oder Heribert Schauf. Ihre Auffassung, die Konzilstexte enthielten »eine Richtung ..., keine Lehre«, weil sie auf dogmatische Definitionen verzichten, vgl. ebd., 97f. zeigt mangelnde Vertrautheit mit den Ausübungsweisen des Lehramts und seinem Selbstverständnis. Schließlich bemüht auch sie das respektlose Klischee vom »ängstlichen ... Montini-Papst«, ebd. 107. Es bleibt zu wünschen, dass dies nicht – wie im Vorwort Olaf Lenzinsky, 7–9, 7f. hofft – exemplarisch für eine »junge Theologengeneration« ist. Vgl. zur Differenzierung Leonhard Hell, Yves Congars Tagebuch zum Zweiten Vaticanum, in: Trierer Theologische Zeitschrift 113, 2004, 247–253, und J. J. Scarisbrick, An historian's reflections on Yves Congar's *Mon journal du Concile*, in: Yves Congar. Theologian of the Church, hg. v. Gabriel Flynn (Louvain Theological & Pastoral Monographs), Louvain-Paris-Dudley 2005, 249–275, sowie Andreas Baltogg, Anhang 1: Karl Rahners Mitarbeit an den Konzilstexten, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum (wie Anm. 2), 355–376, sowie zu Papst Paul VI. unten Anm. 47. Die unterschiedlichen hermeneutischen Ansätze werden deutlich im Vergleich von Agostino Marchetto, Das II. Vatikanische Konzil: Hermeneutische Tendenzen von 1990 bis heute, in: AHC 32, 2000, 371–386, mit Giuseppe Alberigo, Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien, in: Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero (Münsteraner theologische Abhandlungen 62), Altenberge 2000, 13–35. Für eine kritische

ßende Deutungen des historischen Befundes und der Anfrage, ob die Texte die geforderten Reformen wirklich tragen. Der Leitperspektive: Wie gut hätte alles werden können, wäre man dem recht verstandenen II. Vatikanum gefolgt?[27] wird die Frage entgegengehalten: Was sagt es über jenes Konzil aus, dass es kam, wie es kam?[28]

6. Erinnerungskonkurrenzen

Längst geht es also um Erinnerungskonkurrenzen und vergangenheitspolitische Auseinandersetzungen[29]. Der Kanonist bringt den amtlichen Teilnehmer an dieser Auslegungskonkurrenz ins Spiel. Er ruft orientierend römisch-katholische Spielregeln in Erinnerung. Daraus ergeben sich Einsichten in die Gewinnchancen der Beteiligten. Es lohnt sich, aus rechtlichem Blickwinkel zunächst auf das Ergebnis, dann auf den Vorgang der Rezeption zu schauen.

Würdigung aus kanonistischer Sicht vgl. meine Rezensionen zu den ersten drei deutschen Bänden der Alberigo-Konzilsgeschichte, in: De Processibus Matrimonialibus 7, 2000, 227–234; 9, 2002, 379–387; 13, 2007 (im Druck).

27 Vgl. exemplarisch Hans KÜNG, Das vergessene Konzil?, in: Conc (D) 41, 2005, 425–433.

28 Mit Recht qualifiziert WIEDERKEHR, Vatikanum II (wie Anm. 6), 125, die nachherige Wirkungs- oder auch Wirkungslosigkeitsgeschichte des Konzils als unverzichtbare Interpretation seiner Aussagen. Vgl. auch Günther WASSILOWSKY, Die Chance des zweiten Blicks. Plädoyer für eine historische Konzilsforschung, in: HerKorr 57, 2003, 623–627.

29 Zum Begriff der Vergangenheitspolitik vgl. Norbert FREI, 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen, München 2005, 30–34. Für die Beschäftigung mit dem Konzil vgl. zur älteren Literatur bis in die 1980er Jahre Rolf WEIBEL, Konfessionelle Perspektive in der Darstellung und Würdigung des 2. Vatikanischen Konzils, in: Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe, hg. v. Lukas VISCHER u.a. (Theologische Berichte 11), Zürich u.a. 1982, 93–129, sowie Daniele MENOZZI, Das Antikonzil (1966–1984), in: Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (wie Anm. 2), 403–431, und DERS., Vers une nouvelle Contre-Réforme?, in: Le retour des certidudes. Évènement et orthodoxie depuis Vatican II, hg. v. Paul LADRIÈRE u. René LUNEAU, Paris 1987, 278–299, und Jan GROOTAERS, Développement postconciliares dans l'Eglise dans le vécu de la foi, in: Vatican II and its legacy, hg. v. Mathijs LAMBERIGTS u. Leo KENIS (Bibliotheca theologicarum Lovaniensium 166), Leuven 2002, 233–257. Für die neuere Literatur vgl. Massimo FAGGIOLI, Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2000–2002), in: Cristianesimo nella storia 26, 2003, 335–360. – DERS., Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2002–2005), in: Cristianesimo nella storia 28, 2005, 743–767. – Gilles ROUTHIER, Recherches et publications récentes autour de Vatican II, in: Laval théologique et philosophique 61, 2005, 613–653. Zu einzelnen hermeneutischen Zugängen zum II. Vatikanum vgl. jetzt Michael BREDECK, Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation (Paderborner Theologische Studien 48), Paderborn u.a. 2007, 73–139. Interessant ist, dass Stefan HARTMANN im Verbandsorgan des Klerus der bayerischen Diözesen und des Bistums Speyer den Vorschlag macht, bei einer etwaigen Aufhebung der Exkommunikation für die Gefolgsleute der Priesterbruderschaft Pius X., die zentrale Lehren des II. Vatikanums ablehnen, auf einen Akt der »Unterwerfung« zu verzichten und »angesichts der großen Komplexität der Frage, den Kritikern stilistisch und rhetorisch Grenzen aufzulegen, nicht aber die volle inhaltliche Akzeptanz von teilweise bereits überholten Konzilstexten und ihren nachkonziliaren Umsetzungen aufzuerlegen«, vgl. DERS., Das Zweite Vatikanische Konzil – ein kirchengeschichtliches Ereignis im Rückblick, in: Klerusblatt 85, 2005, 309–312, hier: 311. Zuvor bereits vorgetragen in dem Beitrag: Ist Konzilskritik Katholiken erlaubt? – Ein Vorschlag, in: Theologisches 35, 2005, 789–794, hier: 792f.

II. Der Codex

1. Krönung des II. Vatikanums[30]

Für den Erlasser des CIC, Papst Johannes Paul II., stand fest: Nach Entstehung wie Inhalt trage der Codex den Geist des Konzils. Vor allem der konziliaren Lehre über die Kirche entspreche er vollkommen. Außerdem »vervollständige« er insbesondere die Konstitutionen *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes*. Neues im Konzil weiche nie von der gesetzgeberischen Tradition der Kirche ab. Es gehe um den »Codex des Konzils«, ja um das »letzte Konzilsdokument«. Schließlich sei der Codex ein autoritativer Führer für die korrekte Anwendung des Konzils. Dazu müsse er loyal, ernst und unbedingt befolgt werden. Der Papst wünschte: Gott möge geben, »daß, was das Haupt anordnet, vom Leib eingehalten wird«. Kein Zweifel: Dem Papst gilt Codexgehorsam als Konzilstreue. Für ihn *ist* der Codex, was er nach Johannes XXIII. sein sollte: die Krönung des II. Vatikanischen Konzils[31].

Der regierende Papst will diesen Spuren treu folgen. Bei der Messfeier mit den Kardinälen in der Sixtinischen Kapelle erklärte er: »Mir steht insbesondere das Zeugnis von Papst Johannes Paul II. vor Augen. Er hinterlässt eine mutigere, freiere und jüngere Kirche. Eine Kirche, die nach seiner Lehre und nach seinem Beispiel gelassen auf die Vergangenheit blickt und keine Angst vor der Zukunft hat«[32]. Anlässlich seines Besuchs in Polen ergänzte er am 16. Oktober 2005 in einem Interview, die vielen Dokumente seines Vorgängers stellten »ein sehr reiches Erbe dar, das in der Kirche noch nicht ausreichend umgesetzt ist. Ich sehe eine meiner existentiellen und persönlichen Sendungen darin, nicht viele neue Dokumente zu veröffentlichen, sondern darauf hinzuwirken, dass diese Dokumente umgesetzt werden, denn sie sind ein sehr reicher Schatz, sie sind die authentische Interpretation des II. Vaticanums. Wir wissen, dass der Papst der Mann des Konzils war, der den Geist und den Buchstaben des Konzils innerlich aufgenommen hatte und uns mit diesen Texten verstehen lässt, was das Konzil wirklich wollte – und was es nicht wollte«[33]. Wie hat sich dieser Anspruch inhaltlich niedergeschlagen?

30 Zur Belegung im Einzelnen vgl. LÜDECKE, Krönung (wie Anm. 1).

31 Dagegen hat sich neuerdings eine ganze Gruppe von KanonistInnen entschieden ausgesprochen, vgl. Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Sabine DEMEL u. Ludger MÜLLER, Trier 2007. Zur ausführlichen Wiedergabe eines indirekten Zitats Papst Johannes Pauls II., das unter anderem den Codex als autoritativen Führer für die Anwendung des Konzils sieht, vgl. ebd., 12f., bekennen Herausgeberin und Herausgeber für sich und die BeiträgerInnen: »Diese Position hat aber im vorliegenden Buch keine Anhängerschaft gefunden«. Nach wie vor sei das Konzil der maßgebliche Interpretationsrahmen für das kirchliche Recht, vgl. ebd., 13.

32 Vgl. Papst Benedikt XVI., Ansprache »Gratia copiosa« bei der Messfeier mit den Kardinälen in der Sixtinischen Kapelle am 20. April 2005, in: AAS 97, 2005, 694–699, 696, n. 3.

33 http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20051016_polish-television_ge.html (eingesehen am 26. August 2007). Bereits der lange Jahre in der Codexüberarbeitung verantwortlich tätige Rosalio CASTILLO-LARA, Criteri ispiratori della revisione del codice di diritto canonico, in: La nuova legislazione canonica. Corso sul nuovo Codice del diritto canonico, 14–25 febbraio 1983, 19, hatte erklärt, jetzt wisse man, jedenfalls in der generellen Linie, was das Konzil in ekklesiologischen und disziplinären Fragen gewollt hat, denn der wirkliche Wille der höchsten kirchlichen Autorität finde sich in den klaren und präzisen Formulierungen des CIC.

2. *Rezeptionsergebnis*

a) Bekräftigung des göttlichen Rechts

Um den Codex als Konzilstransformation zu verstehen, müssen deutlicher als üblich zwei Sorten von Inhalten unterschieden werden. Ihre mangelnde Scheidung ist ein Hauptgrund für viele überflüssige nachkonziliare Auseinandersetzungen und Enttäuschungen. Es geht um die Unterscheidung zwischen Definitivem und Nichtdefinitivem in der Kirche, um das, was nach amtlicher Auffassung zu den unabänderlichen Grundfesten der Kirche gehört und wo Variationsspielraum besteht[34].

Wie der alte Codex enthält auch der neue, wenngleich in der Diktion des II. Vatikanums, eine ekklesiologische Tiefenstruktur. Sie wird erkennbar, wenn man zwei Normmassen abschichtet: jenes Recht, das von Gott gesetzt wurde, und das Recht, das von Menschen in der Kirche oder im Staat stammt. Rechtssätze des göttlichen Rechts (*ius divinum*) sind Normen, die das universalkirchliche Lehramt, vor allem des Papstes, der Offenbarung oder ihrem direkten Umfeld entnommen und unfehlbar vorgelegt hat. Solche Normen sind allem übrigen Recht vor- und übergeordnet, indispensabel, zeitlich und räumlich universal, d.h. für alle Menschen verbindlich, und (substantiell) unveränderlich. Sie binden auch die höchste Autorität, deren lehramtlicher Interpretationskompetenz sie zugleich unterliegen. Das – ungeachtet der kritischen theologischen Diskussion darüber – amtlich so verstandene göttliche Recht konnte auch im Konzil nicht zur Disposition stehen und ist auch nicht in Frage gestellt worden.

Wie konnten sich trotzdem Reformhoffnungen auch auf diesen Bereich erstrecken? Das hängt zum einen zusammen mit einer im Konzil und anschließend gepflegten Aversion gegen Rechtliches in der Kirche. Was den Konzilsbischöfen an der erlebten, detailliert durchregulierten Kirche nicht passte und in den für viele enttäuschenden vorkonziliaren Schemata erneut anschaulich geworden war, führten sie auf das Juridische zurück und wählten selbst für rechtlich relevante Materien bewusst eine nichtrechtliche Sicht und Sprache[35]. Zum anderen geriet bei einem Konzil, das sich bewusst nur nichtdefinitiv äußern wollte, in den Hintergrund, wie viel Definitives zu tradieren war. Und schließlich hatten die Bischöfe vor dem Konzil lange die Auffassung genährt, in der römisch-katholischen Kirche könne sich *gar nichts* ändern. Als sich dann – am schnellsten

34 Vgl. zum Folgenden ausführlich Norbert LÜDECKE, Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, in: Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, hg. v. Norbert LÜDECKE u. Christoph GRABENWARTER (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 33), Würzburg 2002, 177–215, hier: 181–189.

35 Vgl. Josef GEHR, Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung 51), St. Ottilien 1997, 84–88, sowie Joel-Benoit D'ONORIO, Le Concile Vatican II et le droit, in: Le deuxième Concile du Vatican (1959–1965). Actes du colloque organisé par l'École francaise de Rome en colloboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologna e il Dipartimento di studi storici del medioevo e dell' éta contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (Rome 28–30 mai 1986) (Collection de l'École Francaise de Rome 113), Rome 1989, 651–688, bes. 675–688. Beide Arbeiten zeigen zugleich, wie viel materiell Rechtliches das Konzil enthält und wie seine rechtliche Relevanz zu veranschlagen ist. Papst Paul VI., Ansprache »Avete avuto« vom 17. August 1966, in: AAS 58, 1966, 799–802, war sich der starken Vorbehalte gegen das Kirchenrecht bewusst und sah sich veranlasst klarzustellen, nicht die Abschaffung sei das Heilmittel gegen unangemessenes Recht, sondern seine Verbesserung. Aversionen gegen das Kirchenrecht entsprächen nicht dem wahren *sensus Ecclesiae*, ebd., 800f.

sichtbar in der Liturgie – *etwas* änderte, konnte dies bei Priestern wie Laien weithin zu dem Eindruck führen, *alles* könne sich ändern[36].

Die über den CIC verstreuten göttlichen Rechtsnormen bauen sich in systematischer Betrachtung auf zu drei tragenden Säulen des römisch-katholischen Systems[37]:

Souveränität nach außen: societas iuridice (perfecta)

Die erste Säule heißt: Souveränität und Autonomie der Kirche und des Apostolischen Stuhls nach außen. Christus hat die Kirche in dieser Welt als *societas* errichtet (*constituta*) und geordnet (*ordinata*). Sie ist *als* Glaubensgemeinschaft zugleich Rechtsgemeinschaft (*societas iuridice*). Sie wird weiterhin staatsanalog als *societas perfecta* verstanden mit den gottgegebenen Ansprüchen auf freie Ausübung der primatialen Gewaltfülle des Stellvertreters Christi, auf Gesandte, weltweite ungehinderte Verkündigung, Klerikerausbildung, Vermögensfähigkeit, Abgabenhoheit, Strafgewalt und Gerichtshoheit in kirchlichen Straf- und Streitsachen, einschließlich vor allem der Ehesachen[38]. Keinen dieser Punkte hat das Konzil in Frage gestellt, noch hätte es dies tun können.

Ständehierarchie und Monarchie nach innen: societas inaequalis

Die zweite Säule bilden der ständisch-hierarchische Aufbau und die monarchische Leitung der Kirche nach innen, ihre unaufgebbare Eigenart als *societas inaequalis*, als Gesellschaft von Ungleichen. Die Taufe begründet die Gleichheit vor Gott. Geschlecht und Weihe begründen gottgewollte rechtliche Ungleichheiten in der Kirche. Mit dem Sakrament der Weihe kooptiert die kirchliche Obrigkeit Männer in den Klerikerstand und befähigt die heiligen Diener (*sacri ministri*) unwiderruflich dazu, das Volk Gottes zu weiden, indem – wie mit dem Konzil betont wird – (nur) sie die Aufgaben des Lehrens, Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes ausfüllen oder *suo modo*, nämlich *modo pastoris seu clericalis*, an den Würden Christi als Priester, Prophet und König teilhaben. Der alte Codex hatte die pyramidale Struktur der Kirche so ausgeleuchtet, dass nur der Klerus sichtbar wurde. Das Konzil positionierte die Scheinwerfer so, dass dieselbe Pyramide ganz, samt Unterbau, zu sehen ist.

Es blieb und bleibt dabei: Klerus und Laien sind in der römisch-katholischen Kirche scharf voneinander geschieden und in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung gestellt. Rechtlich begründet die Ordination der einen die Subordination der anderen. Die Gleichheit in der Würde splittet sich ohne legitimatorische Rückbindung auf in *potestas* und *non potestas*. Was die Logik der ständischen Gliederung an rechtlicher Ungleichheit fordert, kann mit noch so wohlgeformter konziliarer oder nachkonziliarer theologischer Gleichheitsrhetorik nicht überbrückt werden. Rechtlich *ist* der Klerikerstand der Lei-

36 Vgl. Andrew Greeley, Children of the Council, in: America (americamagazine.org) 190, Nr. 19 v. 7. Juni 2004: http://www.americamagazine.org/prinfriendly.cfm?textid=3626 (eingesehen am 16. August 2005). Auf diesen Reflex hat nicht lange nach dem Konzil bereits aufmerksam gemacht Johannes Feiner, Die Wandelbarkeit der katholischen Kirche. Warum kann sich in der katholischen Kirche plötzlich zu viel ändern?, in: Neues Denken in der Kirche. Standpunkte, hg. v. Max Lehner u. August Hasler, Luzern/München 1968, 47–97, 50–54, 77f.

37 Vgl. Lüdecke, Verständnis (wie Anm. 34), 189–202.

38 Ludger Müller, Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre: zwei Quellen des kirchlichen Verfassungsrechts?, in: Krönung oder Entwertung (wie Anm. 31), 265–293, bestätigt den Niederschlag der Societas-perfecta-Konzeption im CIC ausführlich (S. 269–286), sieht darin aber die mangelnde Orientierung des CIC, d.h. des Gesetzgebers, an den Konzilsbeschlüssen belegt.

tungs- oder Führungsstand mit Standesvorrechten vor allem in Bezug auf die Jurisdiktion und auf die verbindliche Lehr- und übrige Verkündigung sowie der absoluten Leitungsgewalt des Papstes, der einzig Gott Rechenschaft schuldet, im Übrigen aber *dominus canonum* ist[39]. Die Bezeichnung der Kirche als *communio* ist in rechtlicher Sicht ohne die Beifügung *hierarchica* als *differentia specifica* eine irreführende Leerformel[40].

Auch *innerhalb* der Stände herrscht Ungleichheit. Kleriker gehören unterschiedlichen Stufen in der Weihe- und Jurisdiktionshierarchie an. Das Dogma von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen hierarchisiert den Laienstand. Was Klerikern vorbehalten ist, können Männer nicht ohne besondere Berufung, Frauen können es nach unbedingt anzunehmender Lehre niemals. Frauen können in der Kirche vielerlei. *Verbindlich* Glaubensinhalte vorlegen oder die kirchliche Ordnung *bindend* festlegen und insoweit kirchliche Identität bewirken, werden sie nach der unfehlbaren Lehre des Bischofskollegiums niemals können. Insofern ist der ständische Aufbau der Kirche *rechtlich* eine Geschlechterhierarchie. Hinzu kommt: Auch wo das Gesetz unterschiedslos allen Laien Rechte zuspricht, kann die kirchliche Obrigkeit in Gesetzgebung und Rechtsanwendung unter Berufung auf das Gemeinwohl rechtens geschlechtsbedingte Unterschiede machen. Zum Beispiel wäre es nicht ein Verstoß gegen das kirchliche Gleichheitsverständnis, entschlösse sich ein Diözesanbischof, künftig nur noch Männer als Pastoralreferenten einzustellen. D.h.: Sowohl der konziliare wie der kodikarische Gleich*wertigkeits*grundsatz enthalten die Lizenz zur Ungleichbehandlung im und vor dem Gesetz. Auch hier war vom Konzil wegen der vorgegebenen Invariabilität eine Änderung in rechtlicher Sicht nicht zu erwarten.

39 Illustrativ die Interview-Äußerung des früheren Generalsekretärs der Bischofssynode Jan Kardinal Schotte: »Die Bischöfe sind niemandem Rechenschaft schuldig, außer dem Papst. Und der Papst hat niemandem Rechenschaft abzulegen als Jesus allein«, vgl. The Tablet v. 17. November 2001, hier nach: Hervé Legrand, Vierzig Jahre danach. Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hat?, in: Conc (D) 41, 2005, 397–411, hier: 408 Anm. 18.

40 Auch Yves Congar, Moving Towards a Pilgrim Church, in: Vatican II by those who were there, hg. v. Alberic Stacpoole, London 1986, 129–152, 141 erklärt, Paul VI., das Konzil oder die nachkonziliare Kirche hätten die Konzeption der *societas inaequalis, hierachica* nicht abgelehnt, sondern im Gegenteil bekräftigt, wenngleich nicht mehr als Eingangstür in die Ekklesiologie. Dem entspricht die Sensibilität der kirchlichen Autorität. Sie sieht sich zum Einschreiten verpflichtet, wenn sie bei einem verbreiteten Kirchenbegriff eine Tendenz zur Egalisierung sieht. Nachdem Mannes Dominikus Koster, Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940, den Volk-Gottes-Begriff gegen eine Leib-Christi-Ekklesiologie in Stellung gebracht hatte und auch Zustimmung fand, hat Papst Pius XII. mit der Enzyklika *Mystici corporis* eben diese für maßgeblich erklärt. Als nach dem Konzil jener Begriff erneut Konjunktur hatte, wechselte die Bischofssynode von 1985 zu *communio* als Zentralkategorie. Ihren rechten Gebrauch legte die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem Schreiben über einige Aspekte der Kirche als Communio v. 28. Mai 1992 fest, vgl. AAS 85, 1993, 838–850. Vgl. dazu Josef Meyer zu Schlochtern, »Das neue Volk Gottes« – Rückfrage nach einer umstrittenen Bestimmung der Kirche, in: Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift Johannes-Joachim Degenhardt, hg. v. Josef Ernst u. Stephan Leimgruber, Paderborn 1996, 209–225, hier: 211–218, sowie Rainer Bucher, Communio: zur Kritik einer pastoralen Projektionsformel, in: Dem Glauben Gestalt geben, hg. v. Ullrich Feeser-Lichterfeld u. Reinhard Feiter, Münster 2006, 121–134. Vgl. auch Leo Scheffczyk, Communio hierarchica. Die Kirche als Gemeinschaft und Institution, in: Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Festschrift Remigius Bäumer Bd. 1, hg. v. Walter Brandmüller, Herbert Immenkötter u. Erwin Iserloh, Paderborn u.a. 1988, 553–569.

Sakramente

Das gilt schließlich auch für die dritte Säule göttlicher Verfügungen. Sie betreffen die Grundlegung und Betonung der Sakramente und der mit ihnen verbundenen Verpflichtungen.

b) Akzente in der rechtlichen Transformation

Wo das Konzil Neuansätze anbietet, hat der Gesetzgeber sie im CIC mit Akzenten rezipiert. Ich wähle zwei Beispiele aus dem Lehrrecht[41].

Erstes Beispiel: Offenbarungsverständnis

Das Verständnis der Offenbarung und ihrer Quellen war im Konzil heiß umstritten. Bis in die vorkonziliaren Schemata hinein wurde der Offenbarungsvorgang im Sinne des I. Vatikanums verstanden als göttliche Information über begrifflich-satzhafte Wahrheiten. Sie galten als der »Kirche« anvertrautes »Depot« von Aussagen, die von den Hirten im Namen Christi autoritativ zu lehren und von allen gehorsam für wahr zu halten sind. Begrifflich gebündelt wurde dieses Offenbarungsverständnis in dem Ausdruck *depositum (fidei)*.

Das erste Kapitel der Offenbarungskonstitution (Die Verbum 2–6) gilt als Anstoß zu einer Vertiefung. Anstelle des Belehrungsmodells der Offenbarung scheint das der realen Selbstmitteilung Gottes in geschichtlicher Vermittlung auf. Die Konstitution bindet ihre Lehre aber selbst sehr vorsichtig an das Tridentinum und das I. Vatikanum zurück. Und vor allem im zweiten Kapitel und in anderen Konzilsdokumenten findet sich die alte Konzeption mit verengender Rückwirkung auf den Neuansatz.

Der Ausdruck *depositum fidei* galt in der nachkonziliaren Theologie als wenig geeignet, um besagten Neuansatz begrifflich einzufangen. Gleichwohl gibt der CIC als Gegenstand des kirchlichen Lehramts eben jenes *depositum fidei* an, das der Kirche – lies: der »Hierarchie« – zur Bewahrung und Auslegung anvertraut wurde. Die Apostolische Konstitution zur Veröffentlichung des neuen Weltkatechismus heißt programmatisch *Fidei depositum*[42].

Die Rechtspflicht zu glauben, bezieht sich nach c. 750 § 1 auf all jene unfehlbaren Lehren, die im schriftlichen *oder* tradierten Wort Gottes (*verbo Dei scripto vel tradito*) enthalten sind. Mit dieser Formel wird aus dem alten CIC und mit ihm aus dem I. Vatikanum die theologisch und ökumenisch als problematisch bewertete Zwei-Quellen-Theorie der Offenbarung bekräftigt. Diese war im II. Vatikanum nicht gänzlich aufgegeben worden. Als Ergebnis harter Auseinandersetzungen war es aber zu einem deutlichen Problembewusstsein bezüglich der additiven Zuordnung von Schrift und Tradition und zu Ansätzen für ihre Überwindung gekommen. Der Gesetzgeber hat nicht diese aufgegriffen, sondern das traditionelle Verständnis. Der Kerngehalt des Offenbarungs-

41 Ein Beispiel aus dem rechtlichen Aufbau der Kirche bietet Georg Bier in seinem Beitrag zur Aufwertung der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in diesem Band S. 71–91. – Für Einzelbelege zu meinen lehrrechtlichen Beispielen vgl. Norbert Lüdecke, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 28), Würzburg 1997, 93–133. Die dortigen Ergebnisse werden weithin bestätigt durch Davide Salvatori, L'oggetto del magistero definitivo della Chiesa alla luce del m. p. *Ad Tuendam Fidem*: il can. 750 visto attraverso i Concili vaticani (Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 519), Rom 2001.

42 Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolische Konstitution »Fidei depositum« vom 11. Oktober 1992, in: AAS 86, 1994, 113–118.

verständnisses wurde aus dem alten CIC und so aus dem I. Vatikanum übernommen (vgl. auch c. 750 § 2).

Zweites Beispiel: Verständnis und Ausübung des Lehramtes

a) Lumen Gentium 12 thematisierte den *sensus fidei* in einer strukturell ungefährlichen Weise. Auch im Konzil ging es keine Sekunde um ein anderes als das hierarchisch strukturierte Gottesvolk. Gleichwohl kam auch hier die Gesamtheit der Gläubigen ins Scheinwerferlicht. Welche theologischen Theorien und Erwartungen sich nachkonziliar darum rankten, ist bekannt. Der Papst hat im Wissen darum im Codex den *sensus fidei* nicht einmal als abhängige Bezeugungsinstanz ausdrücklich rezipiert. Wo er anklingt (c. 750 § 1), markiert er die Funktion der hörenden gegenüber der lehrenden Kirche.

b) Die in Lumen Gentium 25 gelehrte Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums hat der Papst als neue Technik unfehlbaren Lehrens operativ gemacht. Nach c. 749 § 2 kann der Papst die Tatsache, dass die über die Welt verstreuten Bischöfe mit ihm eine Lehre als unwiderruflich verkünden, durch seine Erklärung für alle Gläubigen offenkundig machen. Dadurch entsteht die Rechtspflicht unbedingter Zustimmung. Wer sie verweigert, wird als Häretiker exkommuniziert oder als Störer der *communio* anderweitig bestraft. Beispiele sind etwa die Lehren über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen sowie die Verurteilung von Abtreibung und Euthanasie. Dem verstorbenen Papst galt diese neue Lehrtechnik als die alltägliche Form unfehlbaren Lehrens.

c) C. 752 CIC enthält die auch in Lumen Gentium 25a statuierte Pflicht der Gläubigen zu religiösem Verstandes- und Willensgehorsam gegenüber nicht-definitiven Lehren. Nachkonziliare theologische Auslegungen im Sinne einer möglichen Berechtigung zu öffentlichem Widerspruch wurden aus Gründen der Kirchenräson korrigiert und rückgeführt auf das im Konzilstext gemeinte traditionelle Verständnis. Im Falle persönlicher Schwierigkeiten mit einer nicht-definitiven Lehre ist ausnahmsweise allenfalls ein gehorsames Schweigen zulässig. Außerdem wurde die Pflicht verschärft:

- Sie wurde von einer sittlichen zu einer strafbewehrten Rechtspflicht;
- sie bezieht sich nicht mehr nur auf Verurteilungen, sondern auf die positive Vorlage jeder kirchlichen Lehre;
- nicht nur Widersprechendes, sondern bereits Nicht-Entsprechendes ist zu meiden;
- die konziliare Unterscheidung verschiedener Verbindlichkeitsgrade nicht-definitiver Lehren wurde nicht in den Canon übernommen.

d) Dem entspricht das lehramtliche Verständnis der Theologie. Ihre Funktion wird als systematisierend, illustrierend und bescheiden anregende Zuarbeit für das Lehramt gesehen und geschätzt[43]. Entscheidungskompetenz in Fragen der Lehre besitzt ausschließlich das Lehramt.

Mit anderen Worten: In den zentralen Bereichen des Verständnisses der Offenbarung und des kirchlichen Lehramtes transformiert der Codex in differenzierter Weise jene Lehren des II. Vatikanums, die das I. Vatikanum bestätigt haben. Die formale Autorität nicht-definitiver Lehren wurde erhöht und besonders geschützt. Die universalkirchliche Lehrautorität wird seither erstmals in einem so weitreichenden Umfang ausgeübt.

43 Vgl. dazu im Einzelnen Georg Bier, Das Verhältnis zwischen dem kirchlichen Lehramt und den Theologen in kanonistischer Perspektive, in: Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«, hg. v. Reinhild Ahlers u. Beatrix Laukemper-Isermann (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 40), Essen 2004, 1–44.

In der Reaktivierung lehramtlicher Kompetenz, die nie zurückgenommen, sondern nur zeitweilig weniger eingesetzt worden war, verdünnt sich der theologische Topos von der Eigenständigkeit des *sensus fidei* faktisch zum Gehorsam[44]. Lehre und Glaubensantwort verhalten sich wie Befehlsvorgabe und Befehlsausführung zueinander. Die im nicht-definitiven Bereich nicht grundsätzlich ausgeschlossene Irrtums*möglichkeit* der kirchlichen Autorität wird durch undeutlicher werdende Grenzen zum definitiven Bereich vernachlässigt. Hinsichtlich der Verbindlichkeit von Lehren gilt: *solum magisterium (hierarchiae)*. Das zu begrüßen oder zu kritisieren, ist eine Sache der persönlichen Einstellung und des Verständnisses des *sentire cum Ecclesia*. In jedem Falle falsch ist aber, es zu übersehen oder zu verschweigen.

3. Rezeptionsvorgang[45]

Wie jedes römisch-katholische Konzil ist auch das II. Vatikanum als Ereignis wie in seiner Umsetzung in der Gewalt des Papstes[46].

a) Papst Johannes XXIII. hat es gegen Widerstand primatial auf den Weg gebracht. Die Freiheiten, die er ihm garantierte und in der Ausübung seiner Kompetenzen beließ, waren und blieben primatial gewährt und insoweit prekär. Der souveräne Verzicht auf konkrete »Vor-Gaben« bleibt »Frei-*Gabe*«[47]. Johannes XXIII. griff ein, um die Fortsetzung der Diskussion über das Offenbarungsschema zu ermöglichen. Papst Paul VI. beendete unter anderem die Diskussion über die mögliche Neuzuordnung von römischer Kurie und Gesamtepiskopat mit dem Coup der primatialen Einführung der Bischofssynode als sein Hilfsorgan. Ist ein Primat, der auf der Seite der Mehrheit steht, kein Primat mehr? Die Parteinahme eines Papstes ist nicht Verzicht, sondern Ausdruck seiner rechtlich unbeschränkten Souveränität. Die zum Teil verherrlichende Erinnerung an Papst Johannes XXIII. und die bei jedem Konklave grassierende Hoffnung auf den guten Papst bestätigen auf ihre Weise das papale System[48].

44 Auf die Frage von Wiederkehr, Vatikanum II (wie Anm. 6), 114: »Es konnte doch wohl nicht die Meinung des Konzils sein, dass der Glaubenssinn der Christen sich erschöpfe in einem akustischen Echo auf die Verlautbarungen des Lehramtes, sich erschöpfe im treuen und gehorsamen Hören, in der stummen Zustimmung, in der korrekten Aus- und Durchführung der Weisungen für das christliche Leben?« ist aus lehramtlicher und gesetzlicher Sicht schlicht zu antworten: »Doch«. Die Bewertung wird gleichwohl positiver ausfallen. Es wird der Gewissheitsvorsprung durch die lehramtliche Führung herausgestellt werden und die Gehorsamshaltung gerade nicht als stumme Passivität, sondern als multiplikatorische Aktivität dargestellt werden, die zu einem wahrhaft gelingenden Leben beiträgt.

45 Vgl. im Einzelnen Lüdecke, Krönung (wie Anm. 1), 229–236.

46 Vgl. Hans Schneider, Papst und Konzil. Das Konzilsrecht im alten und neuen CIC, in: Patristica et Oecumenica. Festschrift Wolfgang Bienert, hg. v. Peter Gemeinhardt u.a. (Marburger Theologische Studien 85), Marburg 2004, 267–285.

47 Vincenzo Carbone, Il Concilio Vaticano II. Preparazione della Chiesa al Terzo Millennio (Quaderni de »L'Osservatore Romano« 42), Vatikanstadt 1998, und Ders., L'azione direttiva di Paolo VI. nei periodi II e III del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo, in: Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio. Colloquio internazionale di studio. Brescia 19–20–21 settembre 1986 (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 7), Brescia 1989, 58–95, sowie Jan Grootaers, Le crayon rouge de Paul VI. Les interventions du pape dans le travail des commissions conciliaires, in: Les Commissions Conciliaires à Vatican II, hg. v. Mathijs Lamberigts, Claude Soetens u.a. (Instrumenta theologica 18), Leuven 1996, 317–351, und Jozef-Maria Heuschen, Gaudium et spes. Les modi pontificaux, in: ebd., 353–358.

48 Das wird anschaulich, wenn der profilierte Mahner zu einer verstärkten Konzilsrezeption,

Diese Souveränität des Papstes hat diachron eine Schwachstelle. Er kann seine Nachfolger in Bezug auf ein Konzil, das selbst nicht definitiv agiert hat, nur durch Einsatz seiner Unfehlbarkeit binden. So wechselte das II. Vatikanum mit seinen Lehren und hinsichtlich der strukturellen Umsetzung in die Gewalt der nachfolgenden Päpste.

b) Was die Lehre angeht, errichtete Papst Paul VI. 1966 eine Zentralkommission mit der Aufgabe der »richtigen« und autoritativen Interpretation des Konzils gegen Zweifel, willkürliche Beurteilungen oder Verdrehungen. Zur Illustrierung zitierte der Papst die Bulle *Benedictus Deus* Pius' IV. von 1564 mit dem strikten päpstlichen Vorbehalt hinsichtlich der Auslegung der Trienter Konzilsdekrete: »Wenn es jemandem scheint, daß in ihnen [d.h. den Dekreten] etwas zu unklar gesagt oder festgelegt worden ist, und es deswegen einer Auslegung oder Entscheidung bedarf, so soll er zu dem Ort emporsteigen, den der Herr erwählt hat, nämlich zum Apostolischen Stuhl, dem Lehrmeister aller Gläubigen«[49].

Auch die rechtliche Umsetzung des Konzils war von Beginn an und systemstimmig eine Angelegenheit des Papstes. Seine Kardinalskommission übernahm die Codexüberarbeitung. Den Zusammenhang mit dem Konzil stellte niemand in Zweifel. Aber wer beurteilte die Intention des Konzils und seiner Texte, was mit ihm bzw. ihnen übereinstimmt und was nicht? Papst Paul VI. benannte den alten Codex als Führer bei der Arbeit, das Konzil als Leitfaden. Die genauen Quellen für die Überarbeitung des alten Codex sind bis heute nicht exakt eruierbar. Aus der zuständigen Kommission wurde erklärt, sie habe auch benutzt:

- Eingaben der Bischöfe aus der vor-vorbereitenden Phase, soweit sie mit den Konzilsdokumenten in Einklang gestanden hätten,
- jene vorkonziliaren Schemata zu rechtlichen Fragen, die dem Konzil nicht vorgelegt, sondern an die Codexkommission überwiesen worden waren,
- 23 authentische Konzilsinterpretationen,
- die nachkonziliare päpstliche Gesetzgebung als authentische Umsetzung der Konzilsanliegen,
- Lehrdokumente der Päpste und der Kongregation für die Glaubenslehre; aus dieser autorisierten Quelle – und nicht nur aus mehr oder weniger brillanten Privatmeinungen – habe man die doktrinelle Fundierung des Konzilsgeistes für jedes disziplinäre Problem erkennen können.

Die Bischöfe zu befragen – es geschah einmal - habe die Kommission in eigener Regie im Rahmen ihrer organisatorischen Überlegungen beschlossen[50].

Wer die Konzilskonformität verbindlich beurteilt, ist mit der primatialen Promulgation des Codex beantwortet.

Weihbischof Helmut Krätzl – vgl. sein verbreitetes Buch: Im Sprung gehemmt (wie Anm. 23) –, in einer neuerlichen Rückschau endet: »Ich setze eine ganz große Hoffnung auf Papst Benedikt XVI., dass er – der wie kein anderer das Konzilsgeschehen kennt und es als junger Theologe maßgeblich mitgestaltet hat – nun all seine Kräfte einsetzt, es zu ›verheutigen‹ und uns hilft, die vielen noch ungehobenen Schätze zu entdecken«, vgl. Ders., Ein Bischof blickt zurück, in: StZ 131, 2006, 729–741, hier: 740.

49 Vgl. Papst Paul VI., Ansprache »Laetissimus dies« vom 31. Januar 1966, in: AAS 58, 1966, 159–161, hier: 160.

50 Vgl. Julián Herranz, L'apport de l'épiscopat à la nouvelle codification canonique, in: L'année canonique 23, 1979, 275–288, hier: 277.

III. Ausblick

1. Reaktionen auf den Befund

Auf einen solchen Befund reagieren aufgrund des Konzils hoffende Theologen mit Verdrängung. Aus der Exegese kann man hören: »Mein Codex ist die Hl. Schrift«. In der systematischen Theologie werden Strukturfragen eher gemieden[51], als Negativfolie für Reformforderungen benutzt, dabei von der automatischen Wirkkraft der Konzilslehren ausgehend[52], oder die konziliare Tradition der Kirche beschworen[53]; andere rufen mit stereotypem und kampfbereitem Pathos »Verrat am Konzil!«[54]. Zusammen mit KanonistInnen stilisieren sie das Konzil zur alles lösenden und auch den Papst bindenden Interpretationshilfe[55]. Sie vergessen gleichwohl anzugeben, wie sie den Papst dazu bringen

51 Peter HÜNERMANN, Die Sozialgestalt von Kirche. Gedanken zu einem dogmatischen und zugleich interdisziplinären Arbeitsfeld, in: Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Festschrift Franz Furger, hg. v. Marianne HEIMBACH-STEINS, Andreas LIENKAMP u. Joachim WIEMEYER, Freiburg i.Br. 1995, 243–259, hier: 244 hat das als Manko in Bezug auf ekklesiologische Handbücher angemahnt.

52 Vgl. für eine beeindruckende Selbstkritik an dieser verbreiteten systematisch-theologischen Fehleinschätzung Dietrich WIEDERKEHR, Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik. Protokoll einer Relecture der Kirchenkonstitution von Vaticanum II, in: Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Festschrift Max Seckler, hg. v. Michael KESSLER, Wolfhart PANNENBERG u. Hermann Josef POTTMEYER, Tübingen/Basel 1992, 251–267.

53 Vgl. Josef WOHLMUTH, Kirche aus konziliarer Tradition. Aspekte einer Fundamentalekklesiologie, in: Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Festschrift Hans Küng, hg. v. Hermann HÄRING u. Karl-Josef KUSCHEL, München 1993, 65–86. – Elmar KLINGER, Hierarchische Ämter und Laienämter. Das ekklesiologische Programm des Zweiten Vatikanums, in: Ecclesia semper reformanda (wie Anm. 7), 169–185, macht sich erneut stark für die Kategorie »Volk Gottes« als »hermeneutische(s) Prinzip aller Aussagen über die Kirche auf dem Zweiten Vatikanum« (S. 177) und betont mehrfach, dass Kleriker und Laien im gleichen Boot sitzen (S. 175, 183–185). Richtig: Im »Schiff Petri«.

54 Vgl. Katholische Kirche - wohin? Wider den Verrat am Konzil, hg. v. Hans KÜNG u. Norbert GREINACHER, München/Zürich 1986, oder Leonad SWIDLER, A Call for a Catholic Constitutional Convention: The Beginning of the Third Millennium, in: Open Catholicism. The Tradition at Its Best. Essays in Honor of Gerard S. Sloyan, hg. v. David EFROYMSON u. John RAINS, Collegeville 1997, 49–86.

55 Besonderer Erwähnung bedarf – auch weil HILBERATH, CIC (wie Anm. 1), 42–46, sich für seine Gegenthesen darauf stützt – der Versuch von Peter HÜNERMANN, die Allverbindlichkeit des Konzils durch eine Reflexion auf das besondere Genus der Konzilstexte zu erweisen. Für ihn zeigen die Konzilsbeschlüsse »eine gewisse Ähnlichkeit mit Verfassungstexten, die von repräsentativen verfassungsgebenden Versammlungen ausgearbeitet werden«, vgl. Peter HÜNERMANN, Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion, in: Herders Theologischer Kommentar, Bd. 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, hg. v. Bernd Jochen HILBERATH u. Peter HÜNERMANN, Freiburg u.a. 2006, 5–101, hier: 12 u. 17. Ähnlich seien sie, weil sie aus einer Krisenversammlung hervorgegangen sind, weil sie von einem repräsentativen Gremium verabschiedet wurden, erarbeitet unter Beteiligung aller Mitglieder und zusätzlicher Fachleute, weil sie Weichenstellungen für die öffentliche Ordnung enthalten und weil sie trotz Geltung aufgrund konziliarer Autorität und nicht durch Volksentscheid ihre orientierende Kraft erst durch die Rezeption entfalten können (S. 13–15). Das salvatorische Attribut »gewisse« – es bedeutet im Deutschen entweder »nicht genau bestimmbar« oder »von nicht sehr großem Ausmaß« – wird durch »zwei wesentliche Differenzen« spezifiziert: Legitimation und Autorität eines Konzils seien wesentlich anders als die einer verfassunggebenden Versammlung und im Konzil gehe es inhaltlich um die Verfassung des Glaubens (S. 15). Diese Ein-

wollen, das, was sie ihm als seine Verpflichtung vorhalten, auch einzuhalten. Pastoraltheologen werben um das weitere Engagement resignierender Laientheologen, ermuntern sie zu langem Atem, auch gegen die massive Widerstandskraft der Strukturen[56]; sie erwähnen nicht, dass die ständische Gliederung amtlich als göttlich vorgegeben und unveränderbar gilt.

Die Konzilsgeneration reagiert oft mit Tabuisierung. Es zeigt sich darin nicht nur die »natürliche Feindschaft« zwischen Historikern und Zeitzeugen als tiefgreifender »Konflikt zwischen dem moralisierenden Duktus der Erinnerung und dem rationalen Erklärungsanspruch der Forschung«. Vielmehr empfinden die Zeitzeugen unbeteiligte For-

schränkungen beruhigen, musste man doch zunächst befürchten, Hünermann wolle die kirchliche Repräsentation des Gottesvolkes durch die Versammlung des Bischofsstandes mit einer konstituierenden Versammlung vergleichen, in die »Beteiligung« am Konzil den Positionsunterschied zwischen einem Konzilsvater und anderen Geschehensbeteiligten einschmelzen oder den Unterschied zwischen dem geltungsbegründenden Volksentscheid und der lediglich faktisch bedeutsamen Rezeption des Kirchenvolkes übergehen. Allerdings zeigt sich in den benannten Differenzen, dass die je größere Unähnlichkeit der als analog vorgestellten Größen die Genuszuordnung sprengt. Es dient allem anderen als der begrifflichen Klarheit und dem Verstehen, den Verfassungsbegriff so auszudehnen, dass auch die Beschlüsse einer rechtlich primatial bestimmten Standeskonferenz darunterfallen können. Weitere Bedenken melden sich, wenn Peter Hünermann, Der übersehene »Text«. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Conc (D) 41, 2005, 434–450, hier: 442, die Bezeichnung »Verfassungstexte« damit begründen will, dass es sich unter anderem um einen Text des »Basiskonsenses« handle, der »ebenso eine Legitimations- wie eine Streitschlichtungsfunktion aus[übt]. Zugleich erfüllt er eine Limitationsfunktion in Bezug auf die Ausübung von Autorität in der Kirche.« Zudem sei es ein Textgenus, »das einen Vorrang gegenüber allen übrigen autoritativen Weisungen und Verlautbarungen besitzt, die von Autoritäten in der Kirche gegeben werden können«, einschließlich der Päpste. Das macht ratlos. Weder werden Beispiele für die behauptete Geltungsmacht der Texte gegeben, noch wird erläutert, wie diese sich mit der verbreiteten Kritik an ihrer mangelnden oder unangemessenen Umsetzung durch Papst und Kurie vereinbaren lässt und vor allem mit deren praktizierter Deutungshoheit. Für diese sind das Motu Proprio Papst Benedikts XVI., *Summorum Pontificum* über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform v. 7. Juli 2007: http://www.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_benxvi_motuproprio_20070707_summorum-pontificum_lt.html (eingesehen am 27. August 2007) und die Antworten der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. Juni 2007 auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html (eingesehen am 27. August 2007) nur die beiden jüngsten Beispiele. Vgl. bereits vorher Norbert Lüdecke, Die kirchenrechtliche Relevanz der »subsistit-in-Formel«. Ein kanonistischer Ökumenebaustein, in: Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift Heinrich F. J. Reinhardt, hg. v. Rüdiger Althaus, Klaus Lüdicke u. Matthias Pulte (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 50), Essen 2007, 279–309. Unzweideutig Papst Benedikt XVI. in der erwähnten Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium (vgl. Anm. 25) über ein Missverständnis der Natur des Konzils: »Es wird so als eine Art verfassunggebende Versammlung betrachtet, die eine alte Verfassung außer Kraft setzt und eine neue schafft. Eine verfassunggebende Versammlung braucht jedoch einen Auftraggeber und muss dann von diesem Auftraggeber, also vom Volk, dem die Verfassung dienen soll, ratifiziert werden. Die Konzilsväter besaßen keinen derartigen Auftrag, und niemand hatte ihnen jemals einen solchen Auftrag gegeben; es konnte ihn auch niemand geben, weil die eigentliche Kirchenverfassung vom Herrn kommt, und sie uns gegeben wurde, damit wir das ewige Leben erlangen und aus dieser Perspektive heraus auch das Leben in der Zeit und die Zeit selbst erleuchten können.«

56 Vgl. etwa Leo Karrer, Schubkraft für die Kirche. Der Langstreckenlauf der Laien, in: Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, hg. v. Leo Karrer, Ottmar Fuchs, Norbert Greinacher u.a., München 1995, 115–162, hier: 158–162.

schung als »nachträgliche Enteignung ihrer Erfahrungen«[57]. Jede Kritik an »ihrem« Konzil bedroht zudem die investierten Hoffnungen und bei der Generation der »Zeitzeugen zweiter Ordnung«, die nicht selbst am Konzil teilnahmen, aber bei der Beschäftigung mit ihm »doch meistens zugleich ihren persönlichen Aufbruch mit ihm auf[arbeiteten]«[58], die eigene theologische Initiation.

2. Entmythologisierung des II. Vatikanums

Stellen wir uns mit dem »Pathos der Nüchternheit« der rechtlichen Realität, dass das Thema »Codex und II. Vatikanum« nur die aktuelle Aufführung des alten, aber seit 1870 nicht mehr dramatischen Stücks »Papst und Konzil« ist, und nehmen zur Kenntnis:

a) Codex sehen, Konzil verstehen

Der CIC *ist* die wichtigste rechtliche Transformation des II. Vatikanischen Konzils, seine strukturelle authentische Interpretation[59]. Ihre Eigenart gibt Aufschluss über den theologischen »Bewusstseinsstand« des Gesetzgebers. Die kanonistisch korrekte, weil kirchenamtlich verordnete und den geltungstheoretischen Unterschied zwischen Lehramt/Gesetzgebung und Theologie (einschließlich Kanonistik) nicht ausblendende Auslegung der Canones[60] kann darüber aufklären, welche theologischen Überzeugungen,

57 Vgl. dazu Konrad H. Jarausch, Zeitgeschichte und Erinnerung. Deutungskonkurrenz oder Interdependenz?, in: Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt, hg. v. Konrad H. Jarausch u. Martin Sabrow, Frankfurt a.M. 2002, 9–37, hier: 10. Tabuisierung schwingt selbst mit bei einem so klarsichtigen Konzilskenner wie Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption?, in: Herausforderung Aggiornamento (wie Anm. 26), 37–79, wenn er (S. 74) meint, ungeheuer viel sei vom Konzil rezipiert worden an Änderungen in Mentalität, Kirchengefühl, theologischer Reflexion und kirchlichen Lebensformen und hinzufügt: »Freilich, nur die über 50jährigen können das noch voll ermessen, weil sie die vorkonziliare Kirche *und* die Kirche des Konzils erlebt haben. Den Jüngeren, die sich heute so oft an der Kirche wundreiben, muss man sagen: Ihr lebt heute als Katholikinnen und Katholiken, aber auch als von außen Beobachtende auf dem Boden von Selbstverständlichkeiten, die ihr dem Konzil verdankt, das ihr schon verraten wähnt!«, so auch übernommen von Krätzl, Bischof (wie Anm. 48), 738. Dagegen ist natürlich jede/r Nachgeborene chancenlos, zumal dies gelten soll, obwohl es bei Pesch bereits vorher (S. 63) hieß: »Kurz und schlecht: Bei der Frage nach Schrift, Tradition und Lehramt kann von ›Rezeptionsmodellen‹ erst gar nicht die Rede sein. [...] Theologen beginnen schon wieder, ihre Zunge zu hüten – nicht alle, aber viele –, um sich einen Ruf nicht zu verscherzen oder ihn nicht zu verlieren. Oder sie müssen -zig Seiten Selbstverdeutlichungen gegen kleinliche Verdächtigungen nach Rom schreiben, um ihre Veröffentlichungen ›in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre zu bringen‹. Über bestimmte Themen zu schreiben oder laut nachzudenken ist für junge Theologen und Theologinnen nicht empfehlenswert, schon gar nicht für Laientheologen mit Familie im kirchlichen Dienst. Kann es gut sein, wenn der böse alte protestantische Satz zu neuen ›Ehren‹ kommt: ›Er ist falsch wie ein Katholik‹?« Und in der Fußnote fügt er hinzu: »Ich rede hier von mir bekannten Vorgängen, kann aber begreiflicherweise keine Namen nennen!«

58 Vgl. Wassilowsky, Chance (wie Anm. 28), 626.

59 Alberigo, Treue (wie Anm. 26), 32, irrt, wenn er die typisch katholische Verbindung von Lehre und Institution für die lehrmäßigen und ekklesiologischen Perspektiven des Konzils vermisst – in der Sicht der kirchlichen Autorität liegt sie im CIC vor.

60 Vgl. Bernd T. Drössler, Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 153, 1984, 3–34. – Matthias Jestaedt, Auslegung nach kanonischem Recht, in: Standpunkte (wie Anm. 34), 100–116, sowie Julián Herranz, Sull'interpretazione del

welche konziliaren Lehren der Gesetzgeber einer rechtlichen Umsetzung für Wert befand und welche nicht. Die theologischen Prämissen der geltenden Ordnungsgestalt der Kirche können so offengelegt werden. In freier Übersetzung des Diktums Papst Johannes Pauls II. *Studium Codicis, schola concilii*[61] gilt: Codex sehen, Konzil verstehen. Die Widerlegung dieser Diagnose des Gesetzgeberwillens kann jeder versuchen. Die pejorative Behauptung, der Diagnostiker stelle den CIC über das Konzil, ist nicht eine solche Widerlegung.

b) Codex sticht Konzil

Der CIC steht auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils unabhängig von seiner Übereinstimmung mit dessen Lehren. Der Papst ist an die Lehren des II. Vatikanums nicht gebunden. Er legt sie authentisch aus und in Abhängigkeit von ihm für ihr Bistum auch die Diözesanbischöfe[62]. Gläubige können sich einem gesetzlichen Anspruch nicht durch den Hinweis auf das II. Vatikanische Konzil entziehen - und sei dieser Hinweis von noch so kompetenten TheologInnen gestützt. Eine Appellation an das II. Vatikanum gegen den Papst ist nicht möglich. Vom Boden des Konzils aus ist ein Kampf gegen den Codex nicht zu führen. Wer mit dem Konzilskompendium dazu ermuntert, verteilt eine stumpfe Waffe. Wer anderes behauptet, möge den effektiven Weg und ein Beispiel aus den vergangenen 40 Jahren für seine erfolgreiche Beschreitung (oder zumindest jetzt eine realistische zeitliche Perspektive für eine Wiedervorlage zur Ergebnisprüfung) benennen, statt in die Endlosschleife der ewig neuen Raderfindung zu führen[63].

Diritto Canonico. Spunti di riflessione, in: Ius Canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift Carl Gerold Fürst, hg. v. Hartmut Zapp, Andreas Weiss u. Stefan Korta (Adnotationes in Ius Canonicum 25), Frankfurt a.M. u.a. 2003, 61–75.

61 Papst Johannes Paul II., Ansprache vom 21. November 1983 bei der Audienz für die Teilnehmer am ersten Kurs der Päpstlichen Universität Gregoriana zur Einführung des neuen Codex Iuris Canonici, in: Communicationes 15, 1983, 124–126, hier: 125.

62 Daran hat Papst Johannes Paul II. seit Beginn seines Pontifikats keinen Zweifel aufkommen lassen, vgl. Ansprache an die Kardinäle vom 5. November 1979, in: AAS 71, 1979, 1447–1457, hier: 1452, n. 6: Das »integrale« Verständnis des Konzils ist jenes im Lichte der Tradition und auf dem Boden des konstanten Magisteriums, sowie die Ansprache beim Ad-Limina-Besuch der österreichischen Bischöfe vom 19. Juni 1987, in: AAS 80, 1988, 17–25, hier: 21, n. 5: »Euch als Oberhirten im Volke Gottes obliegt die Pflicht, in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri die Lehren des Konzils authentisch darzulegen, Missverständnissen und falschen Schlussfolgerungen zu wehren und die Konzilsbeschlüsse mit Umsicht und Geduld in euren Diözesen und Gemeinden umzusetzen.«

63 Myriam Wijlens, Das Konzil verwirklichen. Wie lässt sich Lehre in Institutionen umsetzen?, in: HerKorr 60, 2006, 533–538, stellt das interessante amerikanisch-europäische Kooperationsprojekt »Peter and Paul Seminar« vor. KanonistInnen und TheologInnen wollen aus ökumenischer Motivation nach angemessenen rechtlichen Formen der Umsetzung der Lehre des Konzils suchen. Es sei die Lehre des Konzils zu bestimmen und dann die rechte Form der institutionellen Umsetzung oder die Reform bestehender Institutionen vorzuschlagen. Als Themen ergaben sich: Laien und ihre Teilnahme an der Leitungsgewalt, Bischofskonferenzen, Mischehen, der römische Primat, Unfehlbarkeit, Bischofsamt und -ernennung, Kollegialität. Dieses verschiedene Disziplinen und Generationen zusammenführende und vor allem auch auf die theologischen Prämissen der Rechtsordnung bedachte Projekt ist begrüßenswert. Aber was geschieht, wenn die Vorschläge vorliegen? Auf welchen Wegen können und sollen sie durchgesetzt werden? Als die Kongregation für die Bischöfe 1988 ein »Instrumentum laboris« über den rechtlichen Status der Bischofskonferenzen versandte, löste das eine breite internationale Diskussion u. a. über deren Lehrautorität aus, vgl. etwa Die Bischofskonferenz. Theologische und juridischer Status, hg. v. Hubert Müller u. Hermann Josef Pottmeyer, Düsseldorf 1989; das Internationale Kolloquium dazu in Salamanca

c) Päpstliche Souveränität oder: Das Konzil bin ich

Der dogmatisierte Lehr- und Leitungsprimat des Papstes macht es zur Eigenart dieses wie eines jeden künftigen Konzils nach römisch-katholischem Verständnis, dass der Wille der Konzilsväter nur nach primatialer Maßgabe zur Geltung kommen kann. Analog zum Ausspruch Pius' IX. »Die Tradition bin ich«[64], könnte ein Papst mit rechtlicher Deckung für das Konzilsereignis wie für seine Rezeption formulieren: »Das Konzil bin ich«.

d) Codexkritik ist Konzilskritik

Kritik am geltenden Recht ist immer Konzilskritik: Wer den Codex kritisiert, *weil* er von konziliaren Vorgaben abweicht, kritisiert das Konzil, weil seine Abhängigkeit vom Primat zur Eigenart auch des II. Vatikanums gehörte; wer den Codex kritisiert, *obwohl* er (bestimmte) konziliare Vorgaben umsetzt (und andere nicht), kritisiert das Konzil, weil die Eigenart seiner Lehren die selektive Umsetzung erleichtert hat. Die Kompromissstrategie der dafür verantwortlichen Theologen und Konzilsväter war möglicherweise ekklesiologisch ohne Alternative[65].

1988, publiziert im 1. Halbband von The Jurist 48, 1988, sowie: Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies, hg. v. Thomas J. Reese, Washington 1989. 1998 hat Papst Johannes Paul II. die Fragen primatial in seinem Motu Proprio *Apostolos suos* in einer Weise geklärt, die weithin auf der Linie dessen liegt, was eine der Führungspersönlichkeiten des *Coetus Internationalis Patrum* - jener gut organisierten und vernetzten Fraktion der Konzilsminderheit - Bischof Carli von Segni, im Konzil am 13. November 1963 in einer Stellungnahme dazu geäußert hat, die Joseph Famerèe, Bischöfe und Bistümer (5.–15. November 1963), in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (wie Anm. 24), Bd. 3, 139–222, als »eine neue Attacke gegen die Kollegialität« (176–180) wertet. Vgl. auch Georg Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32), Würzburg 2001, 281–305. Wer bestimmt, was die Lehre des Konzils ist und ob das Motu Proprio sie richtig umsetzt? Drei berichtigende Worte des Papstes als Lehrer oder Gesetzgeber und ganze Bibliotheken werden zu Makulatur, vgl. das bekannte rückschauende Diktum des damaligen ersten Staatsanwalts am preußischen Kammergericht Julius von Kirschmann, Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft (1848), Darmstadt 1956, 25: »drei berichtigende Worte des Gesetzgebers und ganze Bibliotheken werden zur Makulatur«.

64 Vgl. Klaus Schatz, »La tradizione sono io«. Zur umstrittenen ›Szene‹ Pius IX. mit Kardinal Guidi am Nachmittag des 18. Juni 1870, in: Ders., Vaticanum I. 1869–1870 Bd. III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn u.a. 1994, 312–322.

65 Vgl. etwa Karl Rahner in einem Brief aus der Konzilszeit: »Gestern bin ich von Rom gekommen. Müde. Aber man kann dort doch immer wieder dafür sorgen, daß das Schlimmste verhütet und da und dort ein kleiner Aufhänger in den Schemata geboten wird für eine spätere Theologie. Das ist nicht viel und doch viel. (München, 27.4.1964)«, in: Herbert Vorgrimler, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg u.a. 1985, 218, sowie Richard Rademacher, Kritischer Rückblick auf das Konzil (1962–1965) und die nachkonziliare Entwicklung, in: SOG-Papiere 38, 2005, Sonderausgabe vom 17. Juni 2005, 10–13, 11f.: »Ich erinnere mich sehr lebhaft an ein Gespräch mit Karl Rahner während des Konzils in einem kleinen Kreis in Herdecke. Rahner plauderte so gelöst über die Hintergründe des Konzilsgeschehens, dass ich schließlich meine Frage anzubringen wagte, was denn heißen solle ›in persona Christi‹ und ›non tantum gradu sed etiam essentia‹? Zu meiner nicht geringen Verblüffung gab Rahner unumwunden zu: ›Lieber Herr Kaplan, das weiß ich auch nicht!‹ Auf meine Verblüffung hin setzte er noch einmal nach: ›Das mussten wir da hineinschreiben, weil wir sonst den ganzen Text nicht *durchgekriegt* hätten‹«.

e) Hase und Igel in der Vergangenheitspolitik

Die historische Arbeit ist unersetzlich für die Klärung des genauen Ablaufs und das Verständnis des Konzils. Ihre Abkoppelung von der Untersuchung der Dokumente ist falsch, weil ihre – möglichst umfassend zu klärende - Genese eben mit zu jenem Ereignis gehört und sein Ergebnis bildet. Der verabschiedete und vom konziliaren Lehramt autoritativ vorgelegte Text darf nicht zum bloßen Gefäß aller oder bestimmter Vorstadien und Umfeldgeschehnisse werden, sondern ist auch in seiner dezisiven Endform zu würdigen. Wo Hermeneutik Konkurrenztexte zum Klartext produziert, setzt sie sich an seine Stelle[66]. Versuche irgendeiner theologischen Disziplin, den Wettlauf um die richtige Interpretation des Konzils zu gewinnen, sind zum Scheitern verurteilt. Kirchenrechtlich und -politisch ist die Theologie der Hase, der am Ende jeder durchhasteten Furche auf den Lehramts-Igel trifft[67]. Das alle Zeitzeugen überlebende Lehramt bestimmt, welche Erinnerung an das II. Vatikanum bewahrt werden soll und werden wird.

f) Geltungstheoretischer Realismus

Die Bedeutung der ständischen Struktur der Kirche und der ihr entsprechenden untergeordneten Position der TheologInnen darf nicht übersprungen werden. Der ständische Unterschied zwischen dem lehramtlichen und allen übrigen Auslegern setzt sich in den geltungstheoretischen ihrer Auslegungen fort. Theologie verliert nach amtlichem Verständnis ihren Eigencharakter, wenn sie *expressis verbis* oder *in actu* ihre hierarchische Einordnung leugnet. Daran mag das eine oder andere Selbstbewusstsein leiden, das mag der eine oder die andere – auf eigene Rechnung - kritisieren oder gar bekämpfen, nur sollte es nicht übergangen und niemand zu Kritik ermuntert werden, vor und bei deren Ahndung die AnimatorInnen nicht mehr schützen können. Zum Selbstverständnis eines korrekten Kanonisten gehört es im Übrigen, die Positionen des Lehramts und des Gesetzgebers ernst zu nehmen und sich der weitverbreiteten Methode zu entziehen, sie im Sinne möglicherweise persönlich geschätzter theologischer Ansätze umzubiegen. Er verweigert sich einer »Progressivität«, die dem Lehramt beziehungsweise dem Gesetzgeber Positionen unterstellt, die von ihm nicht vertreten werden.

Was Werner Böckenförde 1998 der Kirchenvolksbewegung »Wir sind Kirche« erklärte, gilt noch immer: »Nichts gegen ›Kirchenträume‹, aber alles gegen ihre Verwechslung mit der Kirchenrealität. Nichts gegen ›Kirchenträume‹ als motivierende Vision, aber alles gegen deren Verwirklichung als Kirche nach eigenen Wünschen, welche die real existierende Kirche unbehelligt lässt. Zuerst also: der Blick auf die Strukturen. Ohne diesen Blick kein rechtes Augenmaß, ohne Augenmaß keine effektiven Handlungsstrategien«[68].

g) Forschungsdesiderate: Codexgenese und Heimkehrerkompetenz und -politik

Rezeptionsgeschichtlich sollten drei Bereiche genauer in Blick genommen werden: Zum einen die Genese des geltenden Codex, vor allem im Hinblick auf die ortskirchliche Beteiligung und deren Beachtung in dem primatialen Projekt[69]; zum anderen die Bistums-

66 Vgl. dazu anregend die intelligente Polemik von Jochen HÖRISCH, Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik. Erweiterte Nachauflage, Frankfurt a.M. 1998.

67 Vgl. Dietrich WIEDERKEHR, Tendenzen und Pendenzen der Fundamentaltheologie, in: Glauben und Denken nach Vatikanum II. Kurt Koch zur Bischofswahl, hg. v. Markus RIES u. Walter KIRCHSCHLÄGER, Zürich 1996, 65–75, hier: 71.

68 BÖCKENFÖRDE, Zur gegenwärtigen Lage (wie Anm. 10), 153.

69 Pierre NOEL, La reception du Concile dans le traveaux de réforme du Code de droit cano-

führung seitens der heimgekehrten Konzilsväter. Worum ging es beim Eintreten für mehr Rechte des Episkopats: Um mehr Freiheit zur strukturellen Weitergabe nach unten oder um die Etablierung von Diözesanpäpsten?[70] Unter welchen gesellschaftlichen und politischen Umständen wurde oder wurde nicht beziehungsweise asynchron rezipiert?[71] Und schließlich ist die nachkonziliare Wirkungsgeschichte der vorkonziliaren Schemata noch nicht geschrieben[72].

nique: 1959–1965, in: La réception de Vatican II: approches interdisciplinaires, hg. v. Gilles Routhiers (Instrumenta Theologica 27), Leuven 49–72, hier: 62f., macht darauf aufmerksam, wie die Bemühungen seit dem Ende der zweiten Sitzungsperiode, die Konzilsarbeit unter anderem durch die Ausgliederung von nicht grundsätzlichen und rechtlichen Fragen für die Codexüberarbeitung oder nachkonziliare Ausführungsbestimmungen zu straffen und zu beschleunigen, eine ersten Trennung zwischen Konzils- und Codexprojekt herbeiführte. Wenn dem die Auffassung zugrunde lag, konziliare Prinzipien als solche seien lenkungsstark genug, um auch die künftige Gesetzgebung zu binden, war dies ein Irrtum.

70 Vgl. Avery Dulles, Die amerikanische Erfahrung von Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil, in: StZ 109, 1984, 533–545, hier: 541: »Bei ihrer Rückkehr aus Rom machten viele Bischöfe den Eindruck, als sei ihnen nicht bewußt geworden, was sie getan hatten, und sie schienen nur mit Zögern bereit, das zu vollziehen, was als konziliare Reform ausgegeben worden war«. Vgl. auch Pierre C. Noel, Le travail post-conciliaire. Les attentes du groupe de la *Domus Mariae* et l'organisation de l'après-concile, in: Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II, hg. v. Joseph Dore u. Alberto Melloni, Bologna 2001, 267–306, hier: 282–304, sowie Peter Hünermann, Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vorüberlegungen zu einer dringlich erforderlichen Bestandsaufnahme, in: Herausforderung Aggiornamanto (wie Anm. 26), 81–94, hier: 90–92. Für das Feld der Liturgie haben den Blick auf mögliche teilkirchliche Folgereformen gefordert Martin Klöckener u. Benedikt Kranemann, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil III: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münster 2002, 1083–1108, hier: 1086f.

71 Vgl. Joop Bergsma, Treue zum Konzil. Die Hildesheimer Diözesansynoden, in: Auf neue Art Kirchesein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift Bischof Josef Homeyer, hg. v. Werner Schreer u. Georg Steins, München 1999, 63–78. – Vatican II and U.S. Catholicism, hg. v. Helen Rose Ebaugh (Religion and the Social Order 2), Greenwich/London 1991. Auch hier gilt es eine rein westeuropäische und eurozentrische Perspektive aufzubrechen. Vgl. etwa zu den Schwierigkeiten für eine Teilkirche, die aus politischen Gründen am Konzil gar nicht teilnehmen und mit einer Rezeption erst in den 1980er Jahren beginnen konnte, Roman Malek, Zugang auf Umwegen. Vorläufige Bemerkungen zur Rezeption des II. Vatikanums in China, in: Verbum SVD 46, 2005, 239–259. – Marek Zajac, Die Konzilslehre in Polen: eine unvollendete (R)evolution, in: zur debatte 35, 2005, Nr. 7, 14–16, weist darauf hin, dass aus der Sicht einer Belagerung durch den Kommunismus die Bischöfe einen Änderungsbedarf gar nicht erkannten. Für sie hätten sich die bisherigen Formen der Spiritualität, Frömmigkeit, Kult, Katechese und Seelsorge bewährt. »In der polnischen innerkirchlichen Diskussion stellt das Konzil keinen wesentlichen Orientierungspunkt dar. Die meisten Katholiken, auch unter den regelmäßig praktizierenden, haben keine Ahnung davon, dass vor über 40 Jahren in Rom ein großes Werk der Öffnung der Kirche [...] begann« (S. 15).

72 Vgl. etwa den Zusammenhang zwischen den Ausführungen zum Unfehlbarkeitsobjekt der Nr. 16 der Instruktion *Donum veritatis* der Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen v. 24. Mai 1990, in: AAS 82, 1990, 1550–1570, und dem Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia von 1962, in: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II I/4, 12–121, sowie dazu Lüdecke, Grundnormen (wie Anm. 41), 471–473. Vgl. auch den Hinweis in Bezug auf das Offenbarungsschema bei Pesch, Konzil (wie Anm. 57), 62. – Noel, Travail (wie Anm. 70), 268, zählt zu Recht den Umgang mit während des Konzils zurückgestellten Schemata zu den Grauzonen des Rezeptionsvorgangs.

Bevor sich bekannte Reflexe auf den kanonistischen Spielverderber entladen: Es geht nicht um Abwertung des Konzils. Aber gerade darum muss seine Überschätzung aufhören. Es muss innerhalb der real existierenden Ordnungsgestalt der Kirche wahrgenommen werden. Sie auszublenden, droht das Konzil zu einer Ikone zu machen. Dies widerspräche seiner viel beschworenen Dynamik[73].

Der Codex als Konzilslotse führt zur unliebsamen, aber vielleicht heilsamen Verabschiedung von Konzilsmythen. Könnte – bei allem Schwung, den dieses Konzil für viele in das Volk Gottes brachte, – die Einsicht in seine ekklesiologische und rechtliche Begrenzung nicht erneut den für manche möglicherweise schmerzlichen Blick konzentrieren auf die Übermacht der definitiven Festlegungen – etwa der ständischen Gliederung und des Lehr- und Leitungsprimats – und darauf, wie die Gläubigen ihre Würde in der Kompetenz der Ordinierten wiedererkennen können? Also weg von Stilfragen, hin zu den Grundfragen nach Freiheit und Gleichheit der Gläubigen nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen in der Kirche?

Sollten die Chancen für Änderungen schlecht stehen – wer gäbe das Recht, es zu verschweigen oder darüber hinwegzugehen, und wem wäre damit gedient?

73 HERRMANN, Überlegungen (wie Anm. 5), 278, hat schon früh und bleibend aktuell gemahnt, es müsse »nicht jedes Detail der Codexrevision beinahe krampfhaft an das Konzil rückgebunden werden. In manchem wird man also das Vaticanum ziemlich weit hinter sich lassen, weil die Kirche selbst in der kurzen Zwischenzeit einiges dazu gelernt haben dürfte; vieles andere wird ruhigen Gewissens ›vorkonziliar‹ bleiben dürfen, ohne mit einem pejorativ gebrauchten Adjektiv abgestempelt zu werden«.

GEORG BIER

Aufwertung der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil?

In den Beiträgen von Bernd-Jochen Hilberath und Norbert Lüdecke[1] ging es um grundsätzliche Fragen: Wie hat der kirchliche Gesetzgeber das Zweite Vatikanische Konzil rezipiert? Welchen Niederschlag haben die konziliaren Vorgaben im Gesetzbuch der katholischen Kirche gefunden? Nachfolgend soll als Spezialfall dieser Fragestellung die ekklesiologische und rechtliche Stellung der Bischöfe in und nach dem Konzil in den Blick genommen und bedacht werden[2].

1. Problemskizze

Die Frage nach dem Verhältnis der Diözesanbischöfe zum Papst stand bereits auf der Agenda des Ersten Vatikanischen Konzils. Es kam jedoch nicht zu einer lehrmäßigen Klärung. Lediglich die Dogmen über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes wurden vorgelegt; danach musste das Konzil aufgrund zeitgeschichtlicher Umstände abgebrochen werden[3]. Im Ergebnis definierte das Erste Vatikanum die Kirche ausschließlich vom Papst her[4]. Der deutsche Reichskanzler Otto von Bismarck folgerte in einer berühmt gewordenen Cirkulardepesche, durch diese Beschlüsse sei »der Papst

1 In diesem Band S. 39–46 und 47–69.

2 Die nachfolgenden Ausführungen entsprechen im Wesentlichen meinem Referat bei der Weingartener Studientagung. Es wurde für die Drucklegung nur geringfügig überarbeitet und um die Anmerkungen ergänzt. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

3 Am 19. Juli 1870, dem Tag nach der Definition der Papstdogmen, brach der Deutsch-Französische Krieg aus, zwei Monate später brachte der Einmarsch der Italiener in Rom das Ende des Kirchenstaates, vgl. Klaus Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 208f. Papst Pius IX. vertagte das Konzil im Oktober 1870 auf unbestimmte Zeit. Es ist bis heute formell nicht geschlossen worden, vgl. Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001 (^{4}1996), 37f.

4 Vgl. Lukas Vischer, Die Rezeption der Debatte über die Kollegialität, in: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Hermann Josef Pottmeyer, Giuseppe Alberigo u. Jean-Pierre Jossua, Düsseldorf 1986, 293–312, hier: 294. – Gegen die These, das Erste Vatikanische Konzil habe wegen des Abbruchs nicht verwirklicht, was eigentlich geplant gewesen sei, meldet Klaus Schatz, Primat und Kollegialität. Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses, in: IKZ Communio 27, 1998, 289–309, hier: 304f., Widerspruch an: Der »Papst und die Kerngruppe« des Konzils hätten sehr wohl mit dem Abbruch gerechnet und deshalb die ihnen wichtige Primatsdefinition vorangetrieben. Zudem berechtige die Kenntnis der bereits ausgearbeiteten Vorlagen »nicht zu der Vermutung, daß damals über das Bischofsamt wesentlich mehr als Selbstverständlichkeiten hätten gesagt werden können«.

in die Lage gekommen, in jeder einzelnen Diözese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen [...]. Die bischöfliche Jurisdiktion ist in der päpstlichen aufgegangen [...]. Die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit«[5]. Zwar widersprach der deutsche Episkopat diesen Thesen und wurde dafür von Papst Pius IX. ausdrücklich belobigt[6]. Gleichwohl urteilt Klaus Schatz: »Daß die faktische nach-vatikanische Stellung des Papstes gegenüber den Bischöfen weitgehend dem verfassungsrechtlichen Begriff des ›Absolutismus‹ entspricht, kann man schwer leugnen«[7]. Ekklesiologisch waren die Bischöfe in der Folgezeit von nachrangiger Bedeutung. Das kirchliche Gesetzbuch von 1917 brachte die rechtliche Umsetzung dieses Kirchenverständnisses.

Vor diesem Hintergrund verband sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Erwartung einer Richtungsänderung[8]. Für den jungen Theologieprofessor Joseph Ratzinger gehörte zu den »grundlegenden Zielsetzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils [...] von Anfang an die Absicht, die Primatslehre des Ersten Vatikanums [...] durch eine entsprechende Lehre vom Episkopat zu ergänzen«[9]. Erhofft wurde aber nicht nur eine bloße Ergänzung. Erhofft wurde von Vielen – auch von vielen Bischöfen – eine Aufwertung des Bischofsamtes, eine »Wiederherstellung der ursprünglichen Bischofsrechte«[10].

Hat das Zweite Vatikanum eine solche Aufwertung der Bischöfe gebracht? Nicht wenige haben die Texte des Konzils in diesem Sinn verstanden[11]. Indes wurde vor allem von Seiten der systematischen Theologie schon frühzeitig auf mögliche Rezeptionshindernisse aufmerksam gemacht. Karl Rahner etwa bedauert, das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution lasse ungeachtet aller positiven Ansätze viele Einzelfragen offen[12]. Die reale Bedeutung des Kapitels hänge davon ab, wie sich die Akzentsetzungen des Konzils in Leben und Recht der Kirche auswirken würden[13]. Otto Hermann Pesch verweist auf die Kompromisshaftigkeit vieler Konzilstexte[14]. Nach Ansicht anderer hat das Konzil

5 Vertrauliche Cirkulardepesche vom 14. Mai 1872, in: Deutscher Reichs-Anzeiger und Königlich Preußischer Staats-Anzeiger Nr. 304 v. 29.12.1874, 1–2.

6 Vgl. die »Collectiv-Erklärung des deutschen Episkopats betreffend die Circular-Depesche des deutschen Reichskanzlers« in: AfkKR 33, 1875, 344–348, und Papst Pius IX., Apostolisches Schreiben Mirabilis illa constantia vom 2.3.1875, in: AfkKR 33, 1875, 465–466. Ausführlicher dazu: Georg Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32), Würzburg 2001, 378–381.

7 Schatz, Primat (wie Anm. 3), 197.

8 Vgl. Vischer, Rezeption (wie Anm. 4), 294.

9 Joseph Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Ders., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 171–200, hier: 171.

10 Etienne Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. I, hg. v. G. Alberigo u. K. Wittstadt, Mainz-Leuven 1997, 61–187, hier: 166f. – Jan Grootaers, Zwischen den Sitzungsperioden. Die »zweite Vorbereitung« des Konzils und ihre Gegner, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. II, hg. v. G. Alberigo u. K. Wittstadt, Mainz-Leuven 2000, Bd. 2, 421–617, hier: 537f. mit Anm. 225.

11 Belege bei Bier, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 13–17.

12 Vgl. Karl Rahner, [Kommentar zu LG 18–27], in:LThK²-Konzilskommentar, Band I, 210–246, hier: 223.

13 Vgl. ebd., 211.

14 Vgl. Pesch, Konzil (wie Anm. 3), 150–153.

zwar einen theologischen Wandel vollzogen; dieser sei aber praktisch-rechtlich nicht ausreichend umgesetzt worden[15].

Die kanonistische Bewertung fällt zumeist günstiger aus. Klaus Mörsdorf, in den Jahren nach dem Konzil einer der einflussreichsten deutschen Kanonisten, konstatierte seinerzeit »eine grundsätzliche Umkehrung in dem Verhältnis zwischen Papst und Diözesanbischof«. Er sah sich sogar zu der Warnung veranlasst, »die Ausübung der Bischofsgewalt nicht zu einer Willkürherrschaft ausarten zu lassen«[16]. Andere erkannten in der unmittelbaren nachkonziliaren Gesetzgebung eine »pro-episkopale Tendenz«, die sie im CIC von 1983 bestätigt fanden[17].

Es gibt jedoch auch Hinweise, die geeignet sind, die behauptete Aufwertung des Bischofsamtes in Frage zu stellen. Im März 2002 verfügte Papst Johannes Paul II. gegen den erklärten Willen des Bischofs von Limburg, in der Diözese Limburg dürften im Rahmen der Schwangerenkonfliktberatung keine Beratungsscheine mehr ausgestellt werden[18]. Der betroffene Bischof erklärte, nach kirchlichem Selbstverständnis sei das päpstliche Eingreifen zwar zulässig, er frage sich aber, ob es vom Zweiten Vatikanischen Konzil gedeckt sei[19]. Hat der Papst tatsächlich den Boden des Konzils verlassen? Widerspricht seine Intervention einer vom Zweiten Vatikanum gelehrten Aufwertung des Bischofs? Bleibt die konziliare Lehre folgenlos, weil sie nicht eindeutig genug formuliert wurde oder weil die anschließende praktisch-rechtliche Umsetzung misslungen ist? Oder erweist das Beispiel die These von der konziliaren Aufwertung des Bischofs als irrig?

Zur Annäherung an eine Antwort auf diese Fragen sollen im Folgenden ausgewählte Konzilstexte und deren rechtliche Umsetzungen miteinander verglichen werden. Dabei liegt das Augenmerk auf einigen jener Textpassagen, die gemeinhin als Ausdruck einer Aufwertung des Bischofs verstanden werden.

2. Bischöfe – Stellvertreter Christi?

Nach der Kirchenkonstitution Lumen Gentium (LG) üben die Bischöfe ihre Aufgaben und Ämter nicht als Vertreter des Papstes aus, sondern als Nachfolger der Apostel. Sie stehen an Gottes Stelle (*loco Dei*) der Herde vor, deren Hirten sie sind[20]. Die Konstitution betont: »Wer die Bischöfe hört, hört Christus, und wer sie verachtet, verachtet Christus

15 Vgl. z.B. Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 376.

16 Klaus Mörsdorf, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, in: LThK²-Konzilskommentar, Bd. II, 126–247, hier: 160 (Herv. GB).

17 Vgl. Heribert Schmitz, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, in: AfkKR 146, 1977, 381–419, hier: 384–397. – Bruno Primetshofer, Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 139, 1991, 38–48.

18 Vgl. Papst Johannes Paul II., Schreiben an Bischof Franz Kamphaus v. 7. März 2002, in: Abl. Limburg 144, 2002, 23f. Zum gesamten Vorgang vgl. auch U.(lrich) R.(uh), Limburg: Ausstiegsverfügung für Bischof Kamphaus, in: HerKorr 56, 2002, 169–171, mit Hinweisen zur Vorgeschichte der päpstlichen Entscheidung.

19 Vgl. die Wiedergabe der von Bischof Franz Kamphaus am 8.3.2002 gegebenen Pressekonferenz bei Christian Geyer, Freiheit für Kamphaus, in: FAZ vom 9.3.2002, und Guido Horst, Es ging um die Bewahrung der Communio, in: Die Tagespost vom 12.3.2002.

20 Vgl. LG 20: *Episcopi* [...] *ministerium* [...] *susceperunt, loco Dei praesidentes gregi, cuius sunt pastores,* [...].

und ihn, der Christus gesandt hat«[21]. Demnach ist jeder einzelne Bischof Stellvertreter Christi. Er nimmt seine Hirtenaufgabe in und für die Gesamtkirche an Gottes Stelle wahr[22].

Was hier unterschiedslos für alle Bischöfe festgestellt wird, unterstreicht Lumen Gentium in Bezug auf die Diözesanbischöfe: Sie »leiten die ihnen anvertrauten Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi«[23]. Flankiert wird diese Aussage von weiteren Formulierungen mit ähnlicher Sinnspitze. So seien die Diözesanbischöfe nicht als Stellvertreter der römischen Bischöfe zu verstehen, sondern hätten eine ihnen eigene Gewalt inne[24]. Diese Gewalt übten sie im Namen Christi persönlich aus[25]. Sie seien mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer ihrer Teilkirche und befugt, ihren Gläubigen Glaubens- und Sittenlehren im Namen Christi vorzutragen[26]. Damit distanziert sich das Konzil deutlich vom damals geltenden Recht. Dort hieß es, die Bischöfe leiteten die ihnen anvertrauten Teilkirchen unter der Autorität des Papstes[27].

Es hat den Anschein, als sei damit ein erster Beleg für die Aufwertung der Bischöfe im Konzil gefunden. Doch so eindeutig ist die Sache nicht. Denn obschon die Diözesanbischöfe Stellvertreter Christi sind, wird der Vollzug ihrer Gewalt vom Papst geregelt[28]. Und in einem anderen Konzilsdokument, dem Dekret *Christus Dominus* (CD) über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, heißt es zum selben Thema: »Die einzelnen Bischöfe, denen die Sorge für eine Teilkirche anvertraut ist, weiden ihre Schafe unter der Autorität des Papstes«[29]. Diese Formulierung entspricht im Wesentlichen der damals geltenden Rechtslage. Die Aussagen der bereits ein Jahr vorher verabschiedeten Konstitution Lumen Gentium werden nicht einmal in einer Fußnote berücksichtigt.

Dieser Befund illustriert ein grundsätzliches Problem. Die Konzilsväter vertraten in vielen Fragen unterschiedliche, mitunter kontroverse Standpunkte. Den einen ging es darum, die umfassende, zum Teil in Vergessenheit geratene kirchliche Tradition wieder

21 LG 20: [...] *Episcopos*, [...] *quos qui audit, Christum audit, qui vero spernit, Christum spernit et Eum qui Christum misit.*

22 Anderer Meinung ist Rodger J. Austin, The Particular Church and the Universal Church in the 1983 Code of Canon Law, in: Studia Canonica 22, 1988, 339–357, hier: 347: »[...] the view that LG calls all bishops vicars of Christ is not a true reflection of the Council‹s teaching. The sole occasion on which the Council called bishops ›vicars of Christ‹ is when it was speaking only of diocesan bishops«. Austin stellt hier allerdings nur auf LG 27 ab und lässt LG 20 unberücksichtigt.

23 LG 27: *Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt.*

24 Vgl. LG 27: [...] *neque vicarii Romanorum Pontificum putandi sunt, quia potestatem gerunt sibi propriam* [...]. Umberto Betti, La dottrina sull‹episcopato del concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dommatica LG, Roma 1984, 436, sieht in dieser Formulierung eine entscheidende Bestärkung der theologischen Bedeutung des Diözesanbischofs und seiner Stellung als Vikar und Legat Christi.

25 Vgl. LG 27: *Haec potestas qua nomine Christi personaliter funguntur* [...].

26 Vgl. LG 25: *Episcopi* [...] *sunt* [...] *doctores authentici seu auctoritate Christi praediti* [...] *fideles autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere [...] debent.* Das besitzanzeigende Fürwort *sui* macht – neben dem eindeutigen Kontext von LG 25 – deutlich, dass vom bischöflichen Vorsteher einer Teilkirche, also implizit auch vom Amt des Diözesanbischofs die Rede ist.

27 Vgl. c. 329 § 1 CIC/1917: *Episcopi* [...] *ex divina institutione peculiaribus ecclesiis praeficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Romani Pontificis.*

28 Vgl. LG 27: *Haec potestas* [...] *licet a suprema Ecclesiae auctoritate exercitium eiusdem ultimatim regatur et certis limitibus* [...] *circumscribi possit.*

29 CD 11: *Singuli Episcopi, quibus Ecclesiae particularis cura commissa est, sub auctoritate Summi Pontificis* [...] *oves suas in nomine Domini pascunt* [...].

in Erinnerung zu rufen. Die anderen wollten verhindern, dass die jüngere Tradition, repräsentiert vor allem durch das Erste Vatikanische Konzil, übergangen wird[30]. Der Ausgleich zwischen beiden Positionen ist vielfach nicht vollauf gelungen[31].

Dies lässt auch im vorliegenden Fall Spielraum für unterschiedliche Interpretationen. Ist Christus Dominus 11 ein unbedachter Rückfall hinter eine durch Lumen Gentium bereits überwundene Position? Oder ergänzt Christus Dominus 11 einen Aspekt, der in Lumen Gentium 20 nicht ausreichend betont wurde, und bringt auf diese Weise – in Einklang mit Lumen Gentium 18[32] – den päpstlichen Jurisdiktionsprimat zur Geltung? Für beide Positionen lassen sich Argumente finden.

Die zutreffende Antwort ergibt sich nach dem Selbstverständnis des kirchlichen Gesetzgebers aus dem Gesetzbuch der römisch-katholischen Kirche[33]. Es ist, wie Norbert Lüdecke ausgeführt hat, die maßgebliche rechtliche Transformation des Konzils. An den kodikarischen Normen ist ablesbar, welche ekklesiologische Konzeption der Gesetzgeber im Konzil verwirklicht sieht und als verbindlich betrachtet. Im CIC kommt das theologische Selbstverständnis des Gesetzgebers zum Ausdruck[34].

30 Vgl. Walter KASPER, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Festschrift Franz Böckle, hg. v. G.W. HUNOLD u. W. KORFF, München 1986, 413–425, hier: 418f. Vgl. auch die Hinweise zur Interpretation der Texte des Zweien Vatikanischen Konzils bei PESCH, Konzil (wie Anm. 3), 148–160.

31 Vgl. KASPER, Herausforderung (wie Anm. 30), 418. – PESCH, Konzil (wie Anm. 3), 152f., spricht in Anlehnung an Max Seckler vom Kompromiss des ›kontradiktorischen Pluralismus‹, der die Konzilstexte präge, und von bewusst in Kauf genommenen »logischen Rissen«.

32 Dort wird betont: *Quam doctrinam* [Concilii Vaticani primi] *de institutione, perpetuitate, vi ac ratione sacri Primatus Romani Pontifis deque eius infallibili Magisterio, Sacra Synodus cunctis fidelibus firmiter credendam rursus proponit* [...].

33 Dies hat Papst Benedikt XVI. kurz nach seinem Amtsantritt in einem Fernsehinterview hervorgehoben (hier zitiert nach: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20051016_polish-television_ge.html; eingesehen: 30.07.2007). Mit Blick auf die Dokumente seines Vorgängers erklärte er, sie böten »die authentische Interpretation des II. Vaticanums. Wir wissen, dass der Papst der Mann des Konzils war, der den Geist und den Buchstaben des Konzils innerlich aufgenommen hatte und uns mit diesen Texten verstehen lässt, was das Konzil wirklich wollte – und was es nicht wollte«. Zu den von Papst Johannes Paul II. hinterlassenen Dokumenten gehören die beiden Gesetzbücher der katholischen Kirche, der CIC und der CCEO. Mit Papst Benedikt kann gefolgert werden: Auch die Gesetzbücher lassen erkennen, was das Konzil »wirklich wollte – und was es nicht wollte«.

34 Vgl. Norbert LÜDECKE, Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II. Vatikanischen Konzils?, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn u.a. 2000, 209–237, hier: 236. – Das hier vertretene kodexkonforme Verständnis von Gesetzesinterpretation wird in der Literatur gelegentlich als rechtspositivistisch, voluntaristisch oder anachronistisch kritisiert, vgl. die Belege bei H. Socha, in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici (Loseblattsammlung; Stand: April 2007), hg. v. K. LÜDICKE, Essen seit 1984, 17,7; vgl. außerdem Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Ortskirche oder Teilkirche? Das vom Bischof geleitete Volk Gottes in der Diözese, in: Rechtskultur in der Diözese: Grundlagen und Perspektiven, hg. v. Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER (QD 219), Freiburg 2006, 14–49, hier: 23 Anm. 36, oder Ludger MÜLLER, Kirchenrecht als kommunikative Ordnung, in: AfkKR 172, 2003, 353–379, sowie DERS., Codex und Konzil. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kontext zur Interpretation kirchenrechtlicher Normen, in: AfkKR 169, 2000, 469–491. Nach Müller wird ein »normativistischer Positivismus [...] dem Wesen der Rechtsordnung nicht gerecht«, vgl. DERS., Kirchenrecht 378. Das »Wesen« dieser Rechtsordnung sieht Müller in ihrem »kommunikativen Charakter«, vgl. ebd., 370–379. Er behauptet diesen Charakter, ohne ihn im Gesetz nachweisen zu können.

Übernimmt der CIC die Kennzeichnung des Bischofs als Stellvertreter Christi? Er übernimmt sie nicht – weder für den Bischof im Allgemeinen noch für den Diözesanbischof im Besonderen. Die Formulierung aus Lumen Gentium 20, wonach die Bischöfe an Gottes Stelle der Herde vorstehen, wird im kirchlichen Gesetzbuch ebenso wenig rezipiert wie die einschlägigen Passagen aus Lumen Gentium 27. Der Stellvertreter-

Stattdessen muss er beispielsweise einräumen, der Gesetzgeber scheine »eine Abhängigkeit der Geltung der Norm von ihrer Rezeption [...] gerade ausschließen zu wollen« (S. 373). Müller erkennt eine »gewisse Ungleichheit« zwischen seiner Konzeption und der Rechtslage (S. 377) und registriert das Fehlen einer Bestimmung, die »allen Gesetzgebern in der Kirche [...] auferlegte, ihre Entscheidungen zumindest knapp zu begründen« (S. 378). An die Stelle von Belegen treten bei Müller Postulate: In der Kirche müsse es zu einer neuen Kultur des Dialogs auch in Bezug auf kirchenrechtliche Entscheidungen kommen (S. 376), rechtliche Entscheidungen müssten so dargestellt werden, dass sie nicht als »Willkürakte« verstanden werden könnten (S. 377), die Sinnhaftigkeit kirchlicher Gesetze müsse deutlich gemacht werden (S. 379). Mit dem »kommunikativen Charakter« des Rechts formuliert Müller eine rechtspolitische Option. C. 17 zeigt indes, dass der Gesetzgeber solche und ähnliche Optionen nicht aufgenommen hat. Nach Bernd T. Drössler, Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983, in: AfkKR 153, 1984, 3–34, hier: 15, bringt diese Norm eine »bewußte methodologische Entscheidung des Gesetzgebers zum Ausdruck« – ein Umstand, der bei Müller weitgehend unberücksichtigt bleibt. Offen bleibt auch: Auf welche Weise will Müller gegen die eindeutige Wortbedeutung einer Norm eine bestimmte rechtspolitische Option durchsetzen? Es bleibt daher festzuhalten: Die Methode einer konzilskonformen Gesetzesauslegung entspricht nicht der rechtlich verbindlichen Vorgabe des Gesetzgebers. Dies ist auch zu unterstreichen im Blick auf die vorsichtigeren und differenzierenden Ausführungen von Myriam Wijlens, Zur Verhältnisbestimmung von Konzil und nachkonziliarer Rechtsordnung. Eine theologisch-kanonistische Reflexion, in: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, hg. v. P. Hünermann, Freiburg 2006, 331–339. Sie mahnt zu »großer Vorsicht«, wenn es darum gehe, aus kirchenrechtlichen Normen die kirchliche Lehre zu destillieren. Wenn im CIC ein theologisch aufgeladener Begriff (wie »communio« oder »Kirche«) begegne, müsse der Kanonist vom Theologen erfragen, wie sich der Begriff theologisch entfaltet habe (S. 339). Angesichts einer Vielzahl von theologischen – hier z.B.: ekklesiologischen – Konzepten stellt sich indes die Frage: Von welchen Theologen bekommt der Kanonist (und die Kanonistin) eine verlässliche Auskunft? Beansprucht nicht auch der Gesetzgeber theologische Kompetenz? Erfahren Kanonist und Kanonistin nicht auch von ihm, wie sich ein theologischer Begriff entwickelt hat? Wijlens' Ausführungen liegt die Annahme zugrunde, der Gesetzgeber verwende lediglich »Begriffe«, deren zugrunde liegende Konzepte er nicht näher ausführt (S. 338f.). Das ist insofern richtig, als der Gesetzestext keine detaillierten theologischen Erörterungen bietet. Das bedeutet aber nicht, die dahinter stehenden verbindlichen theologischen Vorgaben des Gesetzgebers könnten aus dem Gesetzestext nicht erhoben werden. Aus dogmatischer Perspektive formuliert Peter Hünermann, Ist der CIC revisionsbedürftig?, in: Theologie und Glaube 50, 2007, 15–30, eine Anfrage zur Interpretation des CIC. Gegen die Aussage, in der Rechtsgestalt der Kirche manifestiere sich ihr verbindliches Selbstverständnis, macht er geltend, »die Verbindlichkeit, welche die Rechtsgestalt der Kirche beansprucht«, könne »immer nur eine rechtliche Verbindlichkeit sein [...] und nicht die Verbindlichkeit des Glaubens«. Der theologische Gehalt der Rechtsmaterie sei »nicht reduzierbar auf gesetzlich festgelegte Funktionen« (S. 20). Richtig ist: Rechtssätze formulieren (in der Regel, vgl. aber z.B. c. 207 § 1) keine Glaubensinhalte, sie müssen nicht geglaubt werden. Gleichwohl wäre es ein Missverständnis, eine »nur« rechtlich verbindliche Vorgabe für eine Vorgabe von minderer Bedeutung zu halten. Was nicht zu glauben ist, ist deshalb nicht unbeachtlich oder belanglos. Nach c. 752 ist in jedem Fall zumindest religiöser Gehorsam des Verstandes und des Willens gefordert. Und: Auch wenn ein Gesetzestext nicht »genügend« Theologie enthält, um seinem Gegenstand theologisch vollauf gerecht zu werden, so folgt daraus nicht, die theologische Dimension komme in den gesetzlich festgelegten Funktionen gar nicht oder nur marginal zum Tragen. Insofern kann der Gesetzestext sehr wohl ein Selbstverständnis artikulieren, das mehr als eine bloße rechtliche Verbindlichkeit beansprucht.

Christi-Titel wird zur Kennzeichnung der Rechtsstellung des Bischofs im CIC nicht herangezogen. Der Papst hat diesen Titel im Codex exklusiv; in rechtlicher Perspektive kommt allein ihm die Stellvertretung Christi zu (c. 331)[35].

3. Papst und Bischöfe – ekklesiologisch-rechtliche Verhältnisbestimmung

Als Schlüsselbegriff der konziliaren Ekklesiologie gilt vielfach der Begriff *communio*[36]. Er ist jedoch alles andere als eindeutig. Die Konzilsväter verwendeten ihn in unter-

35 Im CIC/1917 findet sich der Stellvertreter-Christi-Titel auch für den Papst nicht. Yves Congar, Titel, welche für den Papst verwendet werden, in: Conc(D) 11, 1975, 538–544, hält ihn für missverständlich. Nach einem »nahezu einstimmigen Beschluß« der Internationalen Theologenkommission (der seinerzeit auch Congar angehörte) sei er zu vermeiden, vgl. ebd., 543. Auch nach Bruno Primetshofer, Vom Geist des Codex Iuris Canonici/1983, in: Ecclesia peregrinans. Festschrift Josef Lenzenweger, hg. v. K. Amon u.a., Wien 1986, 405–417, 408, wären »ausreichende Gründe vorhanden gewesen, den in Rede stehenden Titel entweder allen Bischöfen oder keinem von ihnen, also auch dem Papst nicht, zuzuweisen«. – Wijlens, Verhältnisbestimmung (wie Anm. 35), 338, gibt zu bedenken, LG 27 formuliere eine theologische Aussage. Sie müsse in einem Rechtstext nicht nur nicht wiederholt werden, ihre Wiederholung würde dem Rechtstext auch nichts hinzufügen. Es komme darauf an, das Gesetz vor dem Hintergrund der theologischen Lehre zu verstehen. Die Annahme, die Nicht-Übernahme der Konzilsaussage in den Gesetzestext habe nichts zu bedeuten, ist ein Postulat. Ist es plausibel? Mit Sorgfalt hat der Gesetzgeber darauf geachtet, andere zentrale theologische Aussagen aus dem dritten Kapitel von LG wörtlich in den Konzilstext zu übernehmen, vgl. Bier, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 36–38. – Warum hat er ausgerechnet auf jene Formulierung verzichtet, die Papst und Bischöfe als Stellvertreter Christi auf eine Ebene stellen würde? Warum ist der Stellvertreter-Christi-Titel für den Papst trotz Bedenken von Seiten der wissenschaftlichen Theologie übernommen worden? Spricht das nicht für die Annahme, der Gesetzgeber habe signalisieren wollen, dass in ›rechtlicher‹ Hinsicht eine Gleichordnung von Papst und Bischöfen nicht besteht? Dafür könnte sprechen, dass im Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe vom 22. Februar 2004 (dt. Text und Kommentar: Heribert Hallermann, Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe, Paderborn 2006), dem *nicht* die Dignität eines Gesetzes zukommt, LG 27 wiederum aufgenommen wird (n. 158). Soll vielleicht signalisiert werden, »Stellvertretung« stehe – unterhalb der Schwelle einer rechtlichen Kategorie – »lediglich« für die Repräsentation des unsichtbar anwesenden Christus? Dazu passt die Verwendung des Stellvertreter-Christi-Titel in n. 1 des Direktoriums: Als Stellvertreter Christi »muss der Bischof mit seinem Leben und mit seinem bischöflichen Dienst die Väterlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen sowie die Güte, die Fürsorge, die Barmherzigkeit, die Sanftmut und den gebieterischen Anspruch Christi [...]«.

36 In der Relatio finalis der außerordentlichen Bischofssynode 1985, in: HerKorr 40, 1986, 40–48, wird die Communio-Ekklesiologie als »zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente« bezeichnet (II C 1). Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici*, in: AAS 81, 1989, 393–521, n. 18, spricht von der *communio* als dem eigentlichen Geheimnis der Kirche, wie das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen habe. Nach C Fid, Schreiben *Communionis notio* vom 28.5.1992, in: AAS 85, 1993, 838–850, n. 1, kommt dem Begriff in den Konzilstexten »eine erhebliche Bedeutung« zu. – Kehl, Kirche (wie Anm. 15), entwickelt seine Darstellung einer katholischen Ekklesiologie vom communio-Begriff her; für Walter Kasper, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. F. Kard. König (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 123), Düsseldorf 1986, 62–84, hier: 64, ist *communio* eine, »vielleicht sogar *die* Leitidee des letzten Konzils« (Herv.i.O.). – Joseph Kard. Ratzinger, Com-

schiedlicher Bedeutung[37]. Für Bernd Jochen Hilberath ist er nachkonziliar zu einer »Zauberformel« geworden, »die vieles, ja Unterschiedliches und sogar Gegensätzliches bedeuten kann, wobei der differierende Sprachgebrauch nur darin übereinkommt, daß mit ›communio‹ jeweils etwas anderes beschworen werden soll«[38].

Für sich genommen und vor dem Hintergrund des allgemeinen Sprachgebrauchs kann der *communio*-Begriff die Assoziation einer Kirche aus gleichberechtigten Gliedern wecken. Das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen wird in der Kirchenkonstitution mehrfach als *communio* bezeichnet[39]. Ist dies ein Hinweis auf die weitgehende Gleichrangigkeit von Papst und Bischöfen und damit ein Beleg für die Aufwertung der Bischöfe?

Wie die Rückmeldungen zu den Entwürfen der Kirchenkonstitution deutlich machen, haben einige Konzilsväter den *communio*-Begriff zunächst in diesem Sinne aufgefasst. Um diesem Missverständnis entgegenzutreten, wurde überall dort, wo die Gemeinschaft von Papst und Bischöfen bezeichnet werden sollte, das Adjektiv *hierarchisch* ergänzt[40]. In einer erläuternden Vorbemerkung zu LG wurde klargestellt, das Kollegium der Bischöfe sei nicht ein Kreis von Gleichrangigen. Es bestehe selbstverständlich keine Gleichheit zwischen dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums. Zwischen Papst und Bischöfen besteht nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Verhältnis der Über- und Unterordnung[41].

Dieses Ergebnis wird auch durch die ekklesiologische Kurzformel in LG 23 nicht in Frage gestellt. Dort heißt es von den Teilkirchen: In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.

Aus dieser Formel wird bisweilen die Gleichrangigkeit von Gesamtkirche und Teilkirchen abgeleitet. Daraus wiederum wird gefolgert die Gleichrangigkeit des Papstes, der die Gesamtkirche repräsentiert, und der Bischöfe, die die Teilkirchen repräsentieren. Auf diese Weise wird jedoch der Begründungszusammenhang aus LG 23 auf den Kopf gestellt. Für die Konzilsväter ist die ekklesiologische Kurzformel nicht *Ausgangspunkt* für eine Aussage über Papst und Bischöfe, sondern *Konsequenz* aus deren Verhältnis zueinander[42]. Die *communio ecclesiarum* kann sich strukturell nicht von der *communio hierarchica* zwischen Primat und Episkopat unterscheiden[43].

munio – ein Programm, in: IKZ Communio 21, 1992, 454–463, hier: 458, weist allerdings darauf hin, unmittelbar nach dem Konzil sei zunächst der Begriff »Volk Gottes« als eigentliche Neuerung angesehen worden, während *communio* erst allmählich ins Bewusstsein gerückt sei. Weitere Belege bei Bier, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 53f. Skeptisch gegenüber der These von der *communio* als konziliarem Leitmotiv äußert sich Pesch, Konzil (wie Anm. 3), 186–192.

37 Nachweise bei Oskar Saier, »Communio« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung (MThSt III. KanAbt. 32), München 1973, 4–24.

38 Bernd J. Hilberath, Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: ThQ 174, 1994, 45–65, hier: 46.

39 Vgl. LG 18–27.

40 Vgl. Ratzinger, Kollegialität (wie Anm. 9), 194. Vor diesem Hintergrund ist es nicht gerechtfertigt, die Einfügung des Adjektivs *hierarchica* als »Einschränkung« der communio-Konzeption zu bezeichnen, wie dies bei Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg-Basel-Wien 1994, 319, geschieht. Es ging nicht um die nachträgliche Einschränkung einer Lehre, sondern um die explizite Präzisierung des Gemeinten und um die Abwehr irriger Positionen. Dies betont auch Rosalio Kard. Castillo Lara, La communion ecclesiale dans le nouveau Code de Droit Canonique, in: Comm. 16, 1984, 242–266, hier: 252.

41 Vgl. n. 1 der Erläuternden Vorbemerkung zu LG.

42 Wörtlich und im Textzusammenhang heißt es in LG 23: *Romanus Pontifex, ut successor Petri, est unitatis, tum Episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fun-*

Das geltende Gesetzbuch der katholischen Kirche verwendet den *communio*-Begriff im Sinne der konziliaren Vorgaben. Zwar wird die Gemeinschaft zwischen Papst und Bischöfen nur in zwei Canones explizit als eine hierarchische bezeichnet, der Sache nach wird sie aber auch in den übrigen Normen als solche verstanden[44].

Das hierarchische Gefälle zwischen Papst und Bischöfen spiegelt sich wider in der hierarchisch strukturierten *communio* von Gesamtkirche und Teilkirchen[45]. Der im CIC durchgängig verwendete Begriff »*Teil*kirche« verweist sprachlich auf die Gesamtkirche als den größeren und übergeordneten Zusammenhang. Die Terminologie lässt eine Sicht erkennen, deren Dreh- und Angelpunkt die Gesamtkirche ist[46]. Der Kirchenbegriff des CIC ist gekennzeichnet durch den Vorrang der gesamtkirchlichen Autorität vor der teilkirchlichen und durch den Vorrang der Gesamtkirche vor der Teilkirche. Diese Priorität der Gesamtkirche ist nach dem Inkrafttreten des CIC in päpstlichen und kurialen Verlautbarungen wiederholt hervorgehoben worden[47].

damentum. Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit. Qua de causa singuli Episcopi suam Ecclesiam, omnes autem simul cum Papa totam *Ecclesiam repraesentant in vinculo pacis, amoris et unitatis.*

43 So auch KEHL, Kirche (wie Anm. 15), 104, der feststellt, mit der Rede von *der communio hierarchica* werde »implizit [...] das Verhältnis der einzelnen Ortskirchen zur Gemeinschaft der Universalkirche ausgedrückt«. Anders Peter HÜNERMANN, Der römische Bischof und der Weltepiskopat. Systematisch-theologische Überlegungen, in: Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld, hg. v. F. Kardinal KÖNIG (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 134), Düsseldorf 1990, 129–152. Nach ihm kann über das Verhältnis zwischen Papst und Episkopat »angemessen nur im Ausgang vom Verhältnis Gesamtkirche–Teilkirche gehandelt werden« (S. 135). Folgerichtig kommt er, da er zumindest implizit von der Gleichwertigkeit von Teil- und Gesamtkirche ausgeht (vgl. S. 139–142) zu dem Ergebnis, auch Papst und Bischöfe seien weitgehend gleichberechtigt: So könne es z.B. kein »höheres« Amt in der Kirche geben als das Diözesanbischofsamt (S. 145), und es gebe Fälle, in denen die erforderliche Konsensbildung »nicht einfach durch eine päpstliche Entscheidung ersetzt werden« könne, sondern »ein Konzilium oder eine Bischofssynode notwendig« mache (S. 149).

44 Vgl. cc. 204 § 2, 333 § 2, 336, 375 § 2, 749 § 2, 753. Der Begriff *communio hierarchica* findet sich explizit nur in cc. 336 und 375 § 2, ist der Sache nach aber auch in den übrigen Canones gemeint, vgl. CASTILLO LARA, Communion (wie Anm. 40), 251–252.

45 Die Überschrift des zweiten Teils des zweiten Buchs des CIC lautet: *De Ecclesiae constitutione hierarchicae.*

46 Vgl. BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 67–74 mit weiteren Belegen.

47 Vgl. als besonders prägnanten Beleg *C Fid*, Schreiben *Communionis notio* (wie Anm. 36) n. 9: *Quare [...] Ecclesia universalis [...] non est enim fructus communionis istarum [sc. ecclesiarum particularium], sed, pro essentiale suo mysterio, ontologice et temporaliter praecedit quamcumque Ecclesiam particularem.* Vgl. außerdem Papst JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution *Pastor Bonus*, in: AAS 80, 1988, 841–934, wonach die Kirche von Rom gegenüber allen anderen Teilkirchen einen Vorrang an caritas besitzt (n. 2), wichtige Dienste für die Gesamtkirche leistet (n. 9) und aus diesen Gründen das Zentrum besetzt, während alle anderen Teilkirchen die Peripherie bilden (n. 12). Insbesondere das Schreiben Communionis notio löste eine theologische Diskussion um den Vorrang der Gesamtkirche vor der Teilkirche aus, vgl. exemplarisch die Debatte zwischen Walter KASPER und Joseph Kard. RATZINGER. Nach KASPER, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche?, hg. v. B. KÖRNER, M. E. AIGNER u. G. EICHBERGER (Theologie im kulturellen Dialog 3), Graz 2000, 18–39, hat die konziliare Verhältnisbestimmung von Gesamtkirche und Teilkirchen durch das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre »praktisch mehr oder weniger eine Umkehrung« erfahren (33). Ihm antwortete RATZINGER, L'ecclesiologia della Costituzione »Lumen gentium«, in: Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo, hg. v. R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo 2000,

4. Päpstliche Gewalt und diözesanbischöfliche Gewalt

Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe weist den Diözesanbischöfen in den ihnen anvertrauten Diözesen *per se* jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung ihres Hirtendienstes erforderlich ist (CD 8a). Für Klaus Mörsdorf ist mit dieser Aussage das bis dahin übliche System der Gewährung von Einzelvollmachten an den Bischof abgelöst worden. Im Verhältnis von Papst und Diözesanbischof habe sich eine grundsätzliche Umkehrung ergeben. Zwar heißt es in Christus Dominus 8a weiter, die Gewalt des Papstes, sich selbst oder anderen bestimmte Angelegenheiten vorzubehalten, bleibe unangetastet. Die vermeintlich starke Position des Diözesanbischofs sieht Mörsdorf durch das päpstliche Vorbehaltsrecht jedoch nicht in Frage gestellt. Er stützt sich für diese Einschätzung nicht zuletzt auf Lumen Gentium 27, wonach die Diözesanbischöfe Stellvertreter Jesu Christi und nicht Stellvertreter des Papstes sind[48].

Ob die These von der Umkehrung im Papst-Bischof-Verhältnis mit der Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes vereinbar ist, kann bezweifelt werden. Gleichwohl sind viele Kirchenrechtlerinnen und Kirchenrechtler Mörsdorf in seiner Einschätzung gefolgt[49]. Wirkungsgeschichtlich ist Christus Dominus 8a innerhalb der Kanonistik zum wohl maßgeblichsten Beleg für die These von der Aufwertung des Bischofs geworden.

Der Gesetzgeber hat die konziliare Festlegung weitgehend unverändert übernommen. Nach c. 381 § 1 kommt dem Bischof in seiner Diözese die ganze ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu, die zur Wahrnehmung seines Hirtendienstes erforderlich ist. Die Umschreibung erweckt den Eindruck von Vollständigkeit und Fülle. Unmittelbar im Anschluss heißt es jedoch im zweiten Halbsatz der Norm: Von der Gewalt des Diözesanbischofs ist ausgenommen, was von Rechts wegen oder aufgrund eines päpstlichen *decretum* der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität reserviert ist[50]. Das bedeutet: Die Gewalt des Diözesanbischofs ist von Rechts wegen eingeschränkt. Und sie kann von Fall zu Fall noch weiter eingeschränkt werden.

Die dem Diözesanbischof zukommende Gewalt ist mithin das Ergebnis einer Subtraktion[51]: Zu ihr gehören die Kompetenzen, die im Rahmen der Leitung einer Diözese prinzipiell ausübbar wären und potenziell zu seinem Hirtendienst gehören[52], vermindert um diejenigen Kompetenzen, die anderen Autoritäten vorbehalten sind[53]. Der Umfang

66–81, worauf sich Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: StdZ 218, 2000, 795–804, »in grundsätzlicher Weise« (S. 797) zur Sache äußerte. Dazu nahm wiederum Stellung Ratzinger, Die große Gottesidee. »Kirche« ist keine Schwärmerei, in: FAZ vom 22.12.2000, 46.

48 Vgl. Mörsdorf, Einleitung (wie Anm. 16), 160. Dass CD 11 zu LG 27 – wie oben bereits dargelegt – in Spannung steht, bleibt bei Mörsdorf unberücksichtigt.

49 Belege bei Bier, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 84, 134 Anm. dort auch eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Mörsdorfs Position, vgl. ebd., 133–137.

50 C. 381 § 1: *Episcopo dioecesano in dioecesi ipsi commissa omnis competit potestas ordinaria, propria et immediata, quae ad exercitium eius muneris pastoralis requiritur, exceptis causis quae iure aut Summi Pontificis decreto supremae aut alii auctoritati ecclesiasticae reserventur.*

51 Näheres bei Bier, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 140–143.

52 Vgl. Klaus Lüdicke, Das Bischofsamt in Orts- und Weltkirche: kanonistische Kontroversen, in: Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt?, hg. v. J. Werbick u. F. Schumacher, Münster 2006, 63–75, hier: 69.

53 Für eine detaillierte Darstellung solcher Vorbehalte vgl. Bier, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 144–193.

der diözesanbischöflichen Gewalt ist nicht abschließend festgelegt. Er ist abhängig von etwaigen Vorbehalten. Wer aber bestimmt sie und in welcher Weise geschieht das?

Vorbehalte können nach c. 381 § 1 von Rechts wegen vorgesehen sein oder auf ein päpstliches *decretum* zurückgehen. Soweit sie von Rechts wegen festgelegt sind, ist der Papst als oberster Gesetzgeber die dafür maßgebliche Autorität[54]. Vorbehalte von Rechts wegen sind ebenso wie ein *decretum*[55] Ausdrucksformen päpstlichen Handelns[56]. Der Papst bestimmt den Umfang der diözesanbischöflichen Gewalt. Er legt fest, was für die Ausübung des Diözesanbischofsamtes erforderlich ist. Da der Papst das kirchliche Recht jederzeit ändern kann, ist auch der Zuschnitt der diözesanbischöflichen Gewalt grundsätzlich veränderlich[57]. Beispielsweise ist in der Vergangenheit durch authentische Interpretationen des Gesetzestextes die Dispensgewalt des Diözesanbischofs eingeschränkt worden[58]; die Zuständigkeit des Diözesanbischofs für bestimmte Strafsachen

54 Vom Papst unabhängige Rechtssetzung anderer Autoritäten kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht. Paolo MONTINI, Alcune riflessioni sull'omnis potestas del vescovo diocesano, in: QDE 9, 1996, 23–34, hier: 27, weist anknüpfend an CD 11 auf die Möglichkeit gewohnheitsrechtlicher Vorbehalte zugunsten von Patriarchen der orientalischen Kirchen hin. Soweit ein derartiger jurisdiktioneller Vorrang gegenüber den Eparchen des Patriarchats besteht, könnte es sich unter Umständen um eine nichtprimatiale Reservation handeln. C. 56 CCEO spricht allerdings nur von einer potestas des Patriarchen über die Bischöfe und Metropoliten *ad normam iuris a suprema Ecclesiae auctoritate approbati*. Damit sind auch die Vorrechte eines Patriarchen abhängig von der vorgängigen Genehmigung des Papstes bzw. des Bischofskollegiums mit dem Papst.

55 Zu Bedeutung und Problematik dieses Begriffs vgl. LÜDICKE, Bischofsamt (wie Anm. 52), 71–74.

56 Dem ebenfalls als Träger höchster und voller Gewalt bezeichneten Bischofskollegium (c. 336) hat der Gesetzgeber eine entsprechende Kompetenz nicht ausdrücklich eingeräumt, vgl. John M. HUELS, The Correction and Punishment of a Diocesan Bishop, in: Jurist 49, 1989, 507–542, hier: 511. Theoretisch kann auch das Bischofskollegium, in Gemeinschaft mit dem Papst als seinem Haupt, die Rechte des Diözesanbischofs durch legislative Maßnahmen einschränken. In der Praxis spielt diese Möglichkeit derzeit jedoch keine Rolle. Faktisch setzt allein der Papst Vorbehalte gemäß c. 381 § 1.

57 Eindeutig formuliert C Fid, Erklärung *Il Primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa* v. 31.10.1998, in: Osservatore Romano v. 31.10.1998 (dt. in: AfkKR 167, 1998, 474–482), n. 12: »Daher bedeutet die Tatsache allein, daß in einer gewissen Epoche eine bestimmte Aufgabe vom Papst ausgeführt wurde, nicht, daß diese Aufgabe notwendigerweise immer dem römischen Bischof vorbehalten sein müsse; und umgekehrt: die Tatsache allein, daß eine bestimmte Funktion vorher nicht vom Papst ausgeübt worden ist, berechtigt nicht, daraus den Schluß abzuleiten, daß diese Funktion in keiner Weise in Zukunft zur Zuständigkeit des Petrusdienstes gehören könne«. Schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellte Karl RAHNER, Episkopat und Primat?, in: Karl Rahner/Joseph Ratzinger, Episkopat und Primat (QD 11), Freiburg u.a. 1961, 13–36, hier: 34, fest, es gebe keine einzige bischöfliche Befugnis, die dem einzelnen Bischof nicht entzogen werden könne. Hingegen ist Michael WERNEKE, Ius universale – Ius particulare. Zum Verhältnis von Universal- und Partikularrecht in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Vermögensrechtes, Paderborn 1998, 157, der Auffassung, Vorbehalte seien »immer und nur dort geboten und legitim, wo der Dienst der Wahrung der Einheit der Communio und ihres Glaubens diese erfordert«. Der »verfassungsrechtliche Rahmen des c. 333 § 1« gelte »folglich gerade auch in diesem Bereich«. Tatsächlich formuliert der CIC weder in c. 333 noch an anderer Stelle Bestimmungen, welche den Papst bei der Setzung von Vorbehalten binden würden. Es überrascht daher nicht, wenn Werneke im CIC auf Vorbehalte stößt, die »weder inhaltlich unbedingt geboten noch sachlich gerechtfertigt erscheinen« (S. 158).

58 Vgl. PCI, *Responsio ad propositum dubium* v. 5.7.1985, in: AAS 77, 1985, 771 [keine diözesanbischöfliche Dispens von der Eheschließungsform für Ehen zwischen Katholiken]; PCI, *Responsio ad propositum dubium* v. 26.5.1987, in: AAS 79, 1987, 1249 [keine diözesanbischöfliche Dispens vom Verbot der Laienhomilie gemäß c. 767 § 1], vgl. dazu auch Heribert SCHMITZ, Erwägungen zur

ist auf die Kongregation für die Glaubenslehre übergegangen[59]. Jüngst hat Papst Benedikt XVI. mit dem Motu proprio *Summorum Pontificum* die Zuständigkeit des Diözesanbischofs im Bereich der Liturgie neu umschrieben[60].

Das weitgehende Eingriffsrecht des Papstes gründet in der Lehre vom päpstlichen Jurisdiktionsprimat. Sie wurde auf dem Ersten Vatikanischen Konzil definiert[61] und vom Zweiten Vatikanischen Konzil abermals als fest zu glauben vorgelegt. Sie wurde auch durch Christus Dominus 8a nicht in Frage gestellt. Der CIC setzt sie in eine rechtliche Sprache um[62]. Im Einzelnen ergibt sich: Der Papst besitzt kraft seines Amtes die höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt in der Kirche (c. 331). Er kann sie immer frei ausüben[63]. Sie kommt ihm nicht nur in Hinblick auf die Gesamtkirche zu. Auch über alle Teilkirchen besitzt er einen Vorrang ordentlicher Gewalt[64]. Das bedeutet: Der Papst hat in der Diözese *von Amts wegen* die gleiche Gewalt wie der Diözesanbischof[65]. Er kann – nach dem Verständnis des Gesetzgebers – in jeder Diözese tun, was

authentischen Interpretation von c. 767 § 1 CIC, in: Recht als Heilsdienst. Festschrift Matthäus Kaiser, hg. v. W. Schulz, Paderborn 1989, 127–143.

59 Nach c. 1362 § 1 n. 1 fallen nicht alle Straftaten in die Zuständigkeit des Diözesanbischofs; sie können im Einzelfall der Kongregration für die Glaubenslehre vorbehalten sein. Auf welche Delikte sich der Vorbehalt erstreckt, wird genauer definiert durch Papst Johannes Paul II., Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* vom 30.4.2001, in: AAS 93, 2001, 737–739. Die durch das Motu proprio vorbehaltenen Delikte wurden mitgeteilt durch ein Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche und an betroffene Ordinarien v. 18.5.2001, in: AAS 93, 2001, 785–788. Vgl. zum Ganzen ausführlich Klaus Lüdicke, Der Glaubenskongregation vorbehalten. Zu den neuen strafrechtlichen Reservationen des Apostolischen Stuhls, in: Flexibilitas iuris canonici. Festschrift Richard Puza, hg. v. Andreas Weiss u. Stefan Ihli (Adnotationes in Ius Canonicum 28), Frankfurt u.a. 2003, 441–455. Die Vorgehensweise bei Delikten gegen den Glauben ist näher bestimmt durch C Fid, *Agendi ratio in doctrinarum examine* v. 29.6.1997, in: AAS 89, 1997, 830–835. Vgl. auch dazu Lüdicke, Glaubenskongregation, 443f.

60 Das Motuproprio ist derzeit noch nicht in den AAS publiziert, aber zugänglich über verschiedene Websites, z.B. http://www.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum_lt.html (eingesehen: 30.7.2007). Es regelt u.a. die Zulässigkeit der Eucharistiefeier nach dem so genannten Tridentinischen Ritus. Näherhin wird der Diözesanbischof »nachdrücklich ersucht«, interessierten Gruppen Feiern dieser Art zu ermöglichen, namentlich dann, wenn eine »Gruppe [...] durch den Pfarrer nicht erhalten sollte, worum sie [...] bittet«. Wenn der Bischof »für eine Feier dieser Art nicht sorgen kann, ist die Sache der Päpstlichen Kommission ›Ecclesia Dei‹ mitzuteilen« (Art. 7). Bislang war es den Diözesanbischöfen freigestellt, den Gebrauch des älteren Messbuchs zuzulassen oder nicht, vgl. Papst Johannes Paul II., Motu Proprio *Ecclesia Dei* vom 2.7.1988, in: AAS 80, 1988, 1495–1498, und so die Liturgie in ihrem Zuständigkeitsbereich eigenverantwortlich zu regeln. Diese Zuständigkeit ist ihnen nunmehr in einem Teilbereich entzogen worden.

61 Vgl. das dritte Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus*, in: ASS 6, 1870/71, 40–47 bzw. Denz.-Hün. 3050–3075.

62 Die cc. 331 und 333 § 1 geben die Lehrformeln des Ersten Vatikanischen Konzils zum Teil wortgetreu wieder.

63 C. 331: *Ecclesiae Romanae Episcopus* [...] *vi muneris sui suprema, plena, immediata et universali in Ecclesia gaudet ordinaria potestate, quam semper libere exercere valet.*

64 C. 333 § 1: *Romanus Pontifex, vi sui muneris* [...] *super omnes Ecclesias particulares* [...] *ordinariae potestatis obtinet principatum.*

65 Vgl. Patrick Granfield, The Limits of Papacy. Authority and Autonomy in the Church, New York 1987, 40. – Juan I. Arrieta, Primado, episcopado y comunión eclesial, in: Ius canonicum 38, 1998, 59–85, hier: 75. Vgl. auch C Fid, Schreiben *Communionis notio* (wie Anm. 36), n. 13, mit der Feststellung, der Primat des Bischofs von Rom wohne jeder Teilkirche inne. Der Gesetzgeber ist damit nicht der Empfehlung von Klaus Mörsdorf, Das oberste Hirtenamt des Papstes im Lichte

der Diözesanbischof darin zu tun vermag. Er kann sich grundsätzlich jederzeit in die Leitung jeder Teilkirche einschalten[66]. Weil seine Gewalt eine ›unmittelbare‹ ist, hat er das Recht, direkt und ohne Einschaltung des jeweiligen Diözesanbischofs gegenüber jedem einzelnen Gläubigen tätig zu werden[67]. Weil er die ›oberste‹ kirchliche Gewalt besitzt, gibt es dagegen keine Berufungsmöglichkeit[68].

Die Gewalt des Diözesanbischofs und seine Eigenverantwortung erweisen sich damit im Blick auf die Leitung der Diözese als eingeschränkt. In Anbetracht des päpstlichen Jurisdiktionsprimats ist das konsequent.

Die Auffassung, wonach das Bischofsamt durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgewertet worden ist, ist mit diesem Befund kaum vereinbar. Kann sie durch eine Relativierung des rechtlichen Befundes dennoch gestützt werden? An entsprechenden Versuchen fehlt es nicht: Die dem Diözesanbischof zukommenden Kompetenzen werden als primär, mögliche Vorbehalte als sekundär qualifiziert[69]. Die päpstliche Intervention komme nur als ›außerordentliche‹ Maßnahme in Betracht, und dies lediglich dann, wenn der Diözesanbischof versage[70]. Im Falle von Kompetenzkonflikten spreche die Rechtsvermutung für die Kompetenz des Diözesanbischofs[71].

des Zuordnungsverhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen, in: Etudes de Droit et d'Histoire. Festschrift H. Wagnon, Louvain 1976, 321–337, gefolgt, der die Klarstellung angeregt hatte, »dass das Recht des Papstes, in die Leitung einer Teilkirche einzugreifen, nicht aufgrund einer gleichartigen und in jeder Hinsicht mit der des regierenden Bischofs konkurrierenden Kompetenz erfolgt, sondern kraft eines höheren Rechtes, das nur dann eingesetzt werden darf, wenn das in ordentlicher Weise zuständige Organ versagt« (S. 329). Ein derart gebundener Primat ist nicht ein Primat im Vollsinn, vgl. Betti, Dottrina (wie Anm. 24), 436f.

66 Vgl. Granfield, Limits (wie Anm. 65), 40f. – Arrieta, Primado (wie Anm. 65), 75.

67 Umgekehrt hat aufgrund der Unmittelbarkeit der päpstlichen Gewalt jeder Gläubige das Recht, sich direkt an den Papst zu wenden, vgl. Hugo Schwendenwein, Der Papst, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. J. Listl u. H. Schmitz, Regensburg ^{2}1999, 331–346, hier: 334. Dies eröffnet die Möglichkeit, den eigenen Diözesanbischof gezielt zu umgehen; es stärkt nicht dessen Autorität.

68 Vgl. Granfield, Limits (wie Anm. 65), 39. Ausdrücklich wurde auf dem Ersten Vatikanum die Vorstellung zurückgewiesen, ein Konzil stehe über dem Papst und könne gegen eine Entscheidung des Papstes angerufen werden, vgl. DH 3063. Diese Festlegung steht im Gegensatz zu einem Grundsatz, der in der Epoche des so genannten Konziliarismus im 14./15. Jahrhundert vertreten wurde. Danach stand die gemeinschaftlich wahrgenommene Entscheidungskompetenz im Konfliktfall über einer individualen Entscheidungskompetenz; vgl. Josef Wohlmuth, Konziliarismus und Verfassung der Kirche, in: Conc(D) 19, 1983, 522–525, hier: 523. Für Klaus Schatz, Primat und Kollegialität. Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses, in: IKZ Communio 27, 1998, 289–309, war der Konziliarismus »der letzte konsequente Versuch, gegenüber einem absolutistisch-monarchischen ein kollegial-synodales Kirchenmodell zu verwirklichen« (S. 303).

69 So dezidiert Mörsdorf, Hirtenamt (wie Anm. 65), 329: »Dem Vorwurf, dass sich der Papst kraft der Unmittelbarkeit seiner Gewalt an die Stelle des bischöflichen Vorstehers einer Teilkirche setzt, womit diese nicht, wie es das der Kirche eigene Strukturgesetz der Einheit von Haupt und Leib erfordert, ein Haupt, sondern zwei Häupter hätte, lässt sich nur durch das Anerkenntnis begegnen, dass der bischöfliche Vorsteher einer Teilkirche kraft göttlichen Rechts eine Zuständigkeit besitzt, in die der Papst nicht nach Belieben eingreifen darf [...] es muss klargestellt werden, dass das Recht des Papstes, in die Leitung einer Teilkirche einzugreifen, nicht aufgrund einer gleichartigen und in jeder Hinsicht mit der des regierenden Bischofs konkurrierenden Kompetenz erfolgt, sondern kraft eines höheren Rechtes, das nur dann eingesetzt werden darf, wenn das in ordentlicher Weise zuständige Organ versagt«.

70 Vgl. den Schluss des Mörsdorf-Zitats in der vorhergehenden Anm. Nach Winfried Aymans, Der Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche. Über die bischöfliche Gewalt und

Weder von der Lehre des Ersten Vatikanums noch vom geltenden Gesetzestext sind derartige Auskünfte gedeckt. Es bleibt dem Urteil des Papstes überlassen, ob er sich in die Leitung einer Teilkirche einschaltet. Kriterien für sein Eingreifen lassen sich aus grundsätzlichen Erwägungen nicht benennen. Der Papst wäre nicht die höchste Autorität in der Kirche, wäre er an solche Kriterien gebunden[72]. Maßgeblich ist ›seine‹ Einschätzung der Situation. Er entscheidet, ob und wann seine Intervention notwendig ist. Er muss nicht warten, bis der Diözesanbischof ausfällt oder versagt. Er kann eingreifen, wann immer ihm dies zum Wohl der betreffenden Teilkirche oder der Gesamtkirche erforderlich erscheint[73]. Dabei ist er selbstverständlich dem inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung und der Kirche verpflichtet. Was jedoch zum Wohl der Kirche und vom Amt des Papstes her gefordert ist, entscheidet der Papst[74].

ihre Ausübung aufgrund des CODEX IURIS CANONICI, in: AfkKR 153, 1984, 35–55, hier: 39, ist die päpstliche Gewalt dazu da, »im Rahmen der ordentlichen Zuständigkeiten der Kirchenverfassung [...] einzugreifen, wenn der Bischof selbst aus irgendeinem Grund ausfällt oder versagt und andere eventuell rechtlich vorgesehene Mittel nicht greifen«. Ähnliche Positionen werden in der Dogmatik vertreten: WERBICK, Kirche (wie Anm. 40), 383, äußert im Blick auf die Kennzeichnung der päpstlichen Gewalt als *vere episcopalis* die Auffassung, dem Papst werde damit lediglich ein Eingreifen in »Notfällen« ermöglicht. – Siegfried WIEDENHOFER, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz u.a. 1992, 358, spricht vom Jurisdiktionsprimat als einer Art »Notstandsgesetz«.

71 Vgl. z.B. Heribert SCHMITZ, Der Diözesanbischof, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts (wie Anm. 67), 425–442, hier: 434 (unter Berufung auf Mörsdorf).

72 Vgl. MONTINI, Riflessioni (wie Anm. 54), 28. Daher läuft die wegen des Fehlens klarer Interventionskriterien gelegentlich geäußerte Kritik, vgl. z.B. Patrick GRANFIELD, The Church Local and Universal. Realization of Communion, in: Jurist 49, 1989, 449–471, hier: 467–469, ins Leere.

73 Vgl. Georg MAY, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftsformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes (Kanonistische Studien und Texte 43), Berlin 1995, 532: »Der Universalbischof kann kraft seiner ordentlichen Gewalt [...] jederzeit die Funktionen eines Bischofs in jeder Teilkirche ausüben, aber eben mit dem Vorrang vor dem Diözesanbischof. Mit dem Wort semper in c. 331 ist der irrigen Meinung vorgebeugt, der Papst könne seine Gewalt nur unter außergewöhnlichen Umständen ausüben. [...] Der Papst kann seine Vollmacht auch frei ausüben, was besagt, daß er nicht an Bedingungen oder Vorgaben anderer gebunden ist«.

74 Dies erkennt auch GRANFIELD, Limits (wie Anm. 65), 130, an: »But he [sc. der Papst] alone is the final judge of their adequacy«. Gelegentlich wird festgestellt, der Papst dürfe nicht willkürlich oder nach Belieben in die Zuständigkeit des Bischofs eingreifen. Bei Winfried AYMANS/ Klaus MÖRSDORF, Kanonisches Recht. Bd. 2 Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn u.a. ^{13}1997, 207, wird dies näher begründet mit dem Hinweis, die Unmittelbarkeit der päpstlichen Gewalt sei nicht so zu verstehen, als seien alle Teilkirchen, ihre Hirten und Gläubigen allein dem Papst – unter Ausschaltung anderer Instanzen – unterstellt. Diese unmittelbare Unterstellung, wie sie im altkodikarischen Recht ausnahmsweise vorgesehen war, habe das Zweite Vatikanische Konzil »weitgehend beseitigen wollen«. Der Hinweis auf CD 40 (Aufhebung der Exemtion von Teilkirchen) trägt diese Behauptung allerdings nicht. Der Verzicht auf die Wahrnehmung einer bestimmten Gewalt ist nicht gleichbedeutend mit dem Verzicht auf die Gewalt selbst. Entscheidend ist auch nicht eine dem Konzil unterstellte Absicht, sondern der Gesetzestext. Richtig ist – darauf hatte bereits die Theologische Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils hingewiesen –, dass auch der Papst dem inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung und der Kirche verpflichtet ist, vgl. RATZINGER, Kommentar zu den »Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat«, in: LThK^2-Konzilskommentar, Bd. I, 348–359, hier: 356. Zuzustimmen ist auch Hubert MÜLLER, Die Träger der obersten Leitungsvollmacht, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. MÜLLER, LISTL u. SCHMITZ, Regensburg 1983, 248–252, hier: 251, der erklärt, der Papst könne seine Gewalt nur so

5. Mitsorge der Bischöfe für das Wohl der Gesamtkirche

Bislang waren vor allem teilkirchliche Bezüge des Bischofs im Blick. Der einzelne Bischof wirkt aber nicht nur in eine bestimmte Teilkirche hinein. Nach Lumen Gentium 20 ist er als Glied des Bischofskollegiums in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen Hirte der gesamten Herde. Eine Aufwertung der Bischöfe könnte mithin auch zum Ausdruck kommen in deren gesamtkirchlichen Bezügen.

1. Bischofssynoden

Schon im Vorfeld des Konzils wurde von den Bischöfen der Wunsch geäußert, die Kompetenzen der römischen Kurie zu reduzieren und den Bischöfen eine stärkere Beteiligung an der Leitung der Gesamtkirche einzuräumen[75]. Die Erfahrung bischöflicher Kollegialität bei den Konzilsversammlungen förderte dieses Anliegen. Die Konzilsväter befürworteten die Schaffung eines Bischofsrates, der dem Papst als ständiges Mitwirkungsorgan zur Seite stehen sollte. Zumindest einzelne Konzilsväter dachten an ein Gremium mit entscheidender Stimme[76].

weit ad placitum ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert sei. Zu beachten ist jedoch C Fid, Erklärung II Primato (wie Anm. 57): »Zu gleicher Zeit aber ist klar, daß nur der Papst (oder der Papst mit dem Ökumenischen Konzil) als Nachfolger Petri die Autorität und die Kompetenz hat, das letzte Wort über die Formen der Ausübung des Hirtenamtes in der Gesamtkirche zu sprechen«. Zutreffend konstatiert Helmuth Pree, Das kirchenrechtliche Kernprofil des hierarchischen Amtes, in: Mehr als nur Nichtkleriker: Laien in der katholischen Kirche, hg. v. Sabine Demel, Regensburg 2001, 57–91, hier: 63, mit Blick auf c. 331: »Damit ist jede rechtliche Bindung oder Einschränkung im Ob und im Wie päpstlichen Handelns ausgeschlossen«. – Aus den genannten Gründen ist der Jurisdiktionsprimat des Papstes gerade *nicht* ein Beispiel für die von Peter Hünermann vertretene Auffassung, der Gesetzestext artikuliere »nicht einfach das ›verbindliche Selbstverständnis‹ der Kirche«, vgl. Hünermann, CIC (wie Anm. 34), 20, sowie die Ausführungen dazu oben Anm. 34. Nach Hünermann ist der Inhaber des Jurisdiktionsprimats »verpflichtet [...] zur jeweiligen Begründung einer Maßnahme, durch welche der Papst auf die Leitung einer Diözese bzw. auf die Glaubens- und Lebensformen einer Teilkirche Einfluss nimmt. Diese Begründung muss, da sie sich auf eine öffentliche Rechtsordnung bezieht, grundsätzlich plausibel für die kirchliche Gemeinschaft, ebenso wie für die außerkirchliche Öffentlichkeit sein« (S. 26–27). Hünermann formuliert eine im Horizont neuzeitlicher Rechtsvorstellungen nachvollziehbare Option. Eine rechtliche »Verpflichtung« zu solcher Begründung gibt es indes nicht. In Hünermanns Sinn könnte eingewandt werden, eine solche Verpflichtung bestehe wenn schon nicht in rechtlicher Hinsicht, so zumindest in theologischer oder moralischer Hinsicht. Wie aber sollte eine solche nicht-rechtliche Verpflichtung geltend gemacht werden? Wenn es hingegen keine Möglichkeit gibt, sie geltend zu machen, handelt es sich dann überhaupt noch um eine »Verpflichtung« im engeren Sinn? Die rechtlich verbindliche kodikarische Regelung über den Jurisdiktionsprimat ist Ausdruck auch des »theologischen« Selbstverständnisses der katholischen Kirche.

75 Vgl. Fouilloux, Phase (wie Anm. 10), 82f., 166f., und Richard Puza, 30 Jahre Bischofssynode. Erfahrungen und Perspektiven, in: Theologia et Ius Canonicum. Festschrift Heribert Heinemann, hg. v. H.J.F. Reinhardt, Essen 1995, 291–303, hier: 291f., mit Nachweisen aus den Konzilsakten.

76 Vgl. die bei John G. Johnson, The Synod of Bishops. An Analysis of its Legal Development (Canon Law Studies 518), Washington D.C. 1986, 251–256, wiedergegebenen Vorschläge des Patriarchen Maximos IV. Saigh, der Kardinäle Bernard Alfrink und Giacomo Lercaro und der (Erz-) Bischöfe Ermenegildo Florit und Josef Gargitter, vgl. auch Joseph Famerée, Bischöfe und Bistümer (5.–15. November 1963), in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (wie Anm. 10), Bd. 3, Mainz-Leuven 2002, 139–222, hier: 147–149, mit weiteren Nachweisen. Bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte es entsprechende Vorschläge gegeben, vgl. Jan P. Schotte,

Papst Paul VI. reagierte auf dieses Anliegen, indem er noch während des Konzils durch primatialen Akt die Bischofssynode einrichtete[77]. Ist dieser Vorgang Ausdruck einer Aufwertung der Bischöfe, weil der Papst auf den Wunsch der Bischöfe einging? Oder ist das Gegenteil der Fall, weil einige Aspekte des bischöflichen Anliegens unberücksichtigt blieben?

Im Ergebnis verhinderte das Vorgehen des Papstes jedenfalls, dass »die Synode aus dem Konzil und als dessen Beschluß geboren wurde. Tatsächlich war die Debatte darüber abgebrochen worden. Die Synode ist [...] als Organ des Papstes entstanden, und das Konzil nahm dies zur Kenntnis, ohne nochmals eine Debatte darüber einzufordern«[78]. Damit begaben sich die Konzilsväter der »Gelegenheit, weitergehende Wünsche anzumelden bzw. auf früher vorgebrachten zu insistieren«[79].

Die seinerzeit formulierte Synodenordnung ist im Wesentlichen unverändert in den CIC übernommen worden[80]. Die Bischofssynode untersteht in allen Belangen der Autorität des Papstes. Er beruft die Synode ein, er legt die Beratungsthemen fest, er sitzt der Synode persönlich oder durch Stellvertreter vor, er schließt die Synode. Entscheidungsgewalt hat die Synode nur, wenn dies der Papst im Einzelfall festlegt. Seit der Einrichtung der Bischofssynode ist das noch nie geschehen. Die Synodenteilnehmer werden vor jeder Einberufung der Synode zum größeren Teil neu bestimmt[81]. Die einzelnen Bischofskonferenzen sind mit nur wenigen Synodalen vertreten[82].

Im Ergebnis räumt die Bischofssynode weder dem Einzelbischof noch dem Bischofskollegium jene weitergehenden Mitwirkungsmöglichkeiten ein, die sich die Konzilsväter erhofft hatten. Für den einzelnen Bischof ist die Teilnahme an einer Synode eine seltene Ausnahme[83]. Der Einfluss der teilnehmenden Bischöfe wird durch die rechtliche

The Synod of Bishops: A Permanent yet Adaptable Church Institution, in: Studia Canonica 26, 1992, 289–306, hier: 291.

77 Vgl. Papst Paul VI., Motu proprio *Apostolica Sollicitudo* v. 15.9.1965, in: AAS 57, 1965, 775–780.

78 Puza, Bischofssynode (wie Anm. 75), 292f.

79 Ludwig Kaufmann, Bischofssynode: Weder Consilium noch Synodus. Fragmente einer Kritik aus der Sicht der »synodalen Bewegung«, in: Conc(D) 26, 1990, 306–312, hier: 310. Zum gleichen Ergebnis kommt bei anderer Bewertung des Vorgangs Hans Barion, Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht. Dritter Teil, in: Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Werner Böckenförde, Paderborn u.a. 1984, 538–549, hier: 543: »Jedenfalls gehört die Art und Weise, wie der Hl. Stuhl den Plan der progressistischen Konzilspartei ausmanövriert hat, zu seinen glänzendsten Schachzügen. Er tat es, indem er die Bischofssynode schuf, ehe ein ständiger Bischofsrat vom Konzil formell postuliert oder beschlossen und dabei in seiner Verfassung präformiert werden konnte, und indem er sie nicht durch kollegialen, sondern durch primatialen Akt schuf«.

80 Vgl. Puza, Bischofssynode (wie Anm. 75), 294. Die cc. 342–348 bieten nicht das ganze Recht über die Bischofssynode, sondern verweisen mehrfach auf Spezialgesetzgebung. Zu berücksichtigen sind insbesondere das Motu proprio *Apostolica Sollicitudo* (wie Anm. 77) und die Geschäftsordnung der Bischofssynode, in: AAS 61, 1969, 525–539, mit Ergänzungen v. 20.8.1971, in: AAS 63, 1971, 702–704.

81 Die Bischofssynode ist mithin ein nichtständiges Organ, vgl. Johnson, Synod (wie Anm. 76), 490. – Nach Barion, Konzilsbericht (wie Anm. 79), 544, ist die Synode damit »auf das rigoroseste von jeder Möglichkeit abgeschnitten, sich zu jener Ständigkeit zu entwickeln, die eine Art von moralischer Mitbestimmung nach sich ziehen würde«.

82 Die Zahl der Synodalen, die von einer Bischofskonferenz entsandt werden, ist abhängig vom Versammlungstyp und von der Größe einer Bischofskonferenz. Die Deutsche Bischofskonferenz kann maximal drei Synodale aus ihrer Mitte wählen. Der Papst kann weitere Synodale ernennen. Für nähere Einzelheiten vgl. Bier, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 320–322.

83 Selbst wenn eine Bischofskonferenz durch ein »Rotationssystem« dafür sorgte, dass nur die

Struktur der Synode relativiert. Inwieweit die Bischöfe in die Leitung der Gesamtkirche einbezogen sind, richtet sich nicht nach ihren Wünschen und Fähigkeiten, sondern danach, ob der Papst die Zusammenarbeit wünscht. Beratungsergebnisse einer Synode kann der Papst nach eigenem Ermessen berücksichtigen. Verpflichtet ist er dazu nicht[84].

2. Bischöfliche Kollegialität

Als wichtiges Gegengewicht zu der als einseitig empfundenen Betonung des päpstlichen Primats vor dem Konzil gilt die konziliare Lehre von der bischöflichen Kollegialität[85]. Sie ist dargelegt in Lumen Gentium 22. Der Abschnitt bietet Anhaltspunkte für die Auffassung, das Bischofskollegium und seine Gewalt stünden auf einer Stufe mit dem Papst und seiner Primatialgewalt[86]. Gleichzeitig wird klargestellt: Nur in Gemeinschaft mit dem Papst als seinem Haupt ist das Bischofskollegium Träger oberster kirchlicher Leitungsgewalt. Mehrfach wird auf den Jurisdiktionsprimat des Papstes hingewiesen. Lumen Gentium 22 ist von daher ein typischer konziliarer Kompromisstext voller ungelöster Spannungen. Mit Blick auf seine Vorgeschichte und auf die abgelehnten Vorentwürfe[87] kann der Text im Sinne einer Aufwertung des Bischofskollegiums interpre-

Diözesanbischöfe reihum als Synodale zum Zug kämen – ob es sinnvoll wäre, Nicht-Diözesanbischöfe grundsätzlich von einer Entsendung auszuschließen, sei dahingestellt –, würde z.B. ein zur Deutschen Bischofskonferenz gehörender Diözesanbischof nur zu jeder neunten ordentlichen Generalversammlung entsandt. Das entspricht der Anzahl der ordentlichen Generalversammlungen zwischen 1974 und 2005; ein einzelner Diözesanbischof käme mithin etwa alle 30 Jahre an die Reihe. Bei größeren Bischofskonferenzen ist die Wahrscheinlichkeit für eine Entsendung noch geringer.

84 Darüber hinaus wird die praktizierte Verfahrensordnung der Synodenberatung als ineffektiv erfahren. Für James A. Coriden, The Synod of the Bishops: Episcopal Collegiality still seeks adequate Expression, in: Jurist 64, 2004, 116–136, ist die Synode deshalb auch vierzig Jahre nach dem Konzil noch immer nicht ein adäquater und effektiver Ausdruck bischöflicher Kollegialität. Vgl. auch Johnson, Synod (wie Anm. 76), 498–501. – Puza, Bischofssynode (wie Anm. 75), 300f. Bei der ersten Bischofssynode unter dem Pontifikat von Papst Benedikt XVI. im Oktober 2005 wurde das Reglement in einigen Punkten geändert. So gab es an den ersten Synodentagen jeweils eine Stunde Gelegenheit spontanen Meinungsaustausch, vgl. U.(lrich) R.(uh), Eucharistie: Akzentsetzungen der Bischofssynode, in: HerKorr 59, 2005, 547–549, hier: 548. Die Redebeiträge der Synodalen und die abschließenden Propositiones wurden publiziert (nachzulesen unter: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ ge.htm; eingesehen: 24.7.2007). Ob dies langfristig zu einem von den Synodalen als effektiver erlebten Verfahren führt, bleibt abzuwarten. 2005 wurden die Propositiones nach Darstellung auf der Website des Apostolischen Stuhls aufgrund »gütiger Entscheidung« des Papstes »in diesem Fall« zugänglich gemacht. Ein Präjudiz für künftige Bischofssynoden liegt demnach nicht vor. Betont wird die vertrauliche Natur des Textes, der »nämlich nur den Charakter eines Vorschlags« hat.

85 Ratzinger, Kollegialität (wie Anm. 9), 171, sieht in ihr die Leitidee des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution.

86 Sieht man zunächst von den Klarstellungen der Erläuternden Vorbemerkung ab, so wären beispielsweise die Parallelisierung von Apostelkollegium und Bischofskollegium *pari ratione* oder der Hinweis auf die gemeinsame Regelung wichtiger Angelegenheiten auf den Konzilien zu nennen, vgl. jeweils LG 22. Kehl, Kirche (wie Anm. 15), 374f., sieht in LG 22 aus sachlichen Gründen eine wechselseitige Bindung zwischen Papst und Bischofskollegium zum Ausdruck gebracht, da ein Haupt ohne Kollegium theologisch genau so widersprüchlich sei wie ein Kollegium ohne Haupt.

87 Vgl. dazu Grootaers, Sitzungsperioden (wie Anm. 10), 465–480, und Ders., Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (LG, Chap. III). Présenté avec introduction historique, annotations et annexes, Leuven 1986, 147–159.

tiert werden[88]. Karl Rahner etwa hält als Ergebnis fest, das Bischofskollegium habe dieselbe Vollmacht, wie sie dem Papst eigne. Zwingend ist eine derartige Interpretation nicht. Der wiederholte Verweis auf den Primat kann mit Rahner als allzu ängstliche Vorsichtsmaßnahme gedeutet werden. Im Hinblick auf die in Lumen Gentium 18 beschworene Kontinuität zur Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils kann er aber auch als nachdrückliche Betonung der hergebrachten Position verstanden werden[89].

Für diese Deutung sprechen auch die Ausführungen in der Erläuternden Vorbemerkung zu Lumen Gentium. Sie unterstreichen: Das Bischofskollegium ist kein Kreis von Gleichrangigen (Art. 1); nur dem Papst steht es zu, das Kollegium der Bischöfe einzuberufen und zu leiten; nur er entscheidet, ob er das Kollegium an der Ausübung der kirchlichen Höchstgewalt beteiligt oder ob er alleine handelt. Das Kollegium hingegen kann niemals unabhängig von seinem Haupt handeln (Art. 4).

Gegen die Erläuternde Vorbemerkung wird geltend gemacht, sie sei eine kirchenpolitisch motivierte Geste an die Adresse einer »kollegialitätsfeindlichen Minderheit«[90]. Sie zeige lediglich an, was die Mehrheit nicht gewollt habe[91]. Gleichwohl ist die Vorbemerkung nach ihrem Selbstverständnis eine verbindliche Interpretationsvorgabe und eine notwendige Präzisierung der durch Lumen Gentium nicht eindeutig formulierten Lehre[92]. Im Ergebnis kann von einer unmissverständlichen Gleichstellung des Bischofskollegiums mit dem Papst keine Rede sein. Die Aussagen über das Bischofskollegium sind zumindest offen für unterschiedliche Deutungen.

Der Gesetzgeber hat für den CIC eine klare Entscheidung getroffen. Er hat die einschlägigen Aussagen aus Lumen Gentium 22 über das Bischofskollegium durchgängig im Sinne ihrer durch die Erläuternde Vorbemerkung geforderten Interpretation übernommen[93]. Er hat sich damit für ein Verständnis von Kollegialität entschieden, welches

88 Dies ist z.B. die Option von Herwi Rikhof, Das Zweite Vatikanum und die bischöfliche Kollegialität. LG 22 und 23, in: Conc (D) 26, 1990, 265–275, hier: 271–274.

89 Vgl. in diesem Sinne Barion, Konzilsbericht (wie Anm. 79), 540–542. Die Überlegungen dieses dem Konzil insgesamt kritisch gegenüberstehenden Kanonisten münden (ebd., 541f.) in das drastische Urteil: »Vom positiven Kirchenrecht aus gesehen ist also die Einführung des Bischofskollegiums ein Fehlschlag geworden, und theologisch hat sie an der Lehre von der gesamtkirchlichen Gewalt auch nichts zu ändern vermocht«. Es sei möglich, das »theologische und rechtliche Scheitern« dieses Projekts der Geschicklichkeit der konservativen Minderheit zuzuschreiben. »Der Kanonist [...] wird aber nach den Ergebnissen seiner Analyse eher geneigt sein, zur Erklärung des Scheiterns [...] die theologische und kanonisch-rechtliche Sachlage [heranzuziehen]: Fundament der hierarchischen Stiftung und Betätigung ist nicht die Ratio ordinis, sondern die Ratio iurisdictionis«.

90 So Ratzinger, Kommentar (wie Anm. 74), 349. – Ders., Kollegialität (wie Anm. 9), 195, spricht von einem »Klima des Mißtrauens und der Ängstlichkeit«, das »sich deutlich in den mühsamen und umständlichen Klarstellungen« der Erläuternden Vorbemerkung spiegele. Vgl. auch die Aufzeichnungen von G. Philips bei Grootaers, Primauté (wie Anm. 87), 82.

91 Vgl. Rikhof, Vatikanum (wie Anm. 88), 274.

92 Vgl. May, Episcopus (wie Anm. 73), 523f.

93 Für eine ausführliche Darstellung der Erläuternden Vorbemerkung und ihres Einflusses auf den CIC vgl. Knut Walf, The Supreme Authority of the Church [Einführung zu cc. 330–367 und Kommentar zu cc. 330–341], in: New Commentary on the Code of Canon Law, hg. v. J.P. Beal, J.A. Coriden u. T.J. Green, New York-Mahwah 2000, 423–453, hier: 423–425. – Eugenio Corecco, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (wie Anm. 3), 313–368, hier: 354, bemängelt, aufgrund der starken Anlehnung an die Erläuternde Vorbemerkung habe der CIC dem Bischofskollegium ein streng hierarchisches Gepräge gegeben, während das Konzil nicht gezögert habe, wiederholt den Vorrang des Apostelkollegiums gegenüber Petrus und des Bischofskollegiums gegenüber dem

die bischöfliche Kollegialität durch den päpstlichen Primat begrenzt sieht[94]. Die Betätigung bischöflicher Kollegialität findet gemäß päpstlicher Vorgaben statt. In der Ausübung seiner Höchstgewalt ist das Bischofskollegium vollständig abhängig vom Papst. Er ist das Haupt des Kollegiums. Er besitzt den primatialen Vorrang[95]. Ohne ihn existiert das Kollegium nicht[96].

Seine Höchstgewalt kann das Bischofskollegium ausüben auf einem Ökumenischen Konzil oder durch eine vereinte Amtshandlung der über den Erdkreis verstreuten Bischöfe. Doch nur der Papst kann ein Konzil einberufen (c. 337 § 1), nur mit seiner Genehmigung und Bestätigung sind Konzilsentscheidungen rechtsverbindlich (c. 341 § 1)[97]. Eine vereinte Amtshandlung aller Bischöfe ohne örtliche Versammlung muss er zumindest frei annehmen (c. 337 § 2). Allein der Papst hat die Möglichkeit, weitere Formen der Ausübung kollegialer Gewalt festzulegen (c. 337 § 3). Seine Höchstgewalt übt das Bischofskollegium mithin nur in seltenen Fällen aus, in der Regel auf Veranlassung des Papstes und jedenfalls nicht ohne seine Billigung.

Auch die konziliare Lehre von der bischöflichen Kollegialität und ihre kodikarische Rezeption belegen nicht die These von der Aufwertung der Bischöfe[98].

6. Ergebnis und Ausblick

Der erhobene Befund bestätigt nicht die These von der Aufwertung der Bischöfe im oder nach dem Konzil. Die Konzilstexte bieten Ansätze für eine entsprechende Interpretation. Wegen ihres Kompromisscharakters lassen sie jedoch auch andere Deutungen

Papst zu betonen, vgl. ebd., 347. Es ist jedoch zu fragen, wo ein solcher Vorrang in den Konzilstexten zum Ausdruck kommt. Corecco räumt ein, dies geschehe nur dort, »wo das ekklesiologische Problem keine eminent kollegiale, institutionelle Implikation beinhaltet und auf der Ebene einer breiter angelegten theologischen Reflexion bleibt«. Ob man davon sprechen kann, an diesen Stellen werde ein Vorrang des Bischofskollegiums gegenüber dem Papst ausgesagt, erscheint fraglich. Richtig ist: Das Verhältnis Papst-Bischofskollegium steht dort nicht im Vordergrund und wird daher nicht oder allenfalls am Rande thematisiert. LG 22 jedenfalls weist dem Bischofskollegium keinen Vorrang vor dem Papst zu.

94 Walf, Authority (wie Anm. 94), 426, hält dies für eine einseitige Rezeption von LG 22. – Corecco, Aspekte (wie Anm. 94), 346, stellt bedauernd fest, der CIC klammere sich an die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, »ohne den Versuch zu wagen, allfällige strukturelle Grenzen zu ertasten, die dem Primat durch die Kollegialität gesetzt werden«.

95 Dass der Papst in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom auch Glied des Bischofskollegiums ist, vgl. Ratzinger, Kollegialität (wie Anm. 9), 182, wird dabei rechtlich vollständig von seiner Eigenschaft als dessen Haupt absorbiert.

96 Explizit wurde dies zu Beginn in Art. 3 der Erläuternden Vorbemerkung erklärt: *Collegium, quod sine Capite non datur* [...]. Vgl. Rahner, Kommentar (wie Anm. 12), 225: »Ohne [...] sein Haupt hört [das Bischofskollegium] auf, Kollegium zu sein, und zerfällt in eine bloß gedankliche Summe einzelner Bischöfe«.

97 C. 341 § 1 fordert zusätzlich zur Approbation eine Bestätigung (*confirmatio*) des Papstes und den päpstlichen Promulgationsbefehl. Eine Mitwirkung der Bischöfe ist für beide Vorgänge nicht vorgesehen. In rechtlicher Perspektive handelt es sich um zusätzliche primatiale Akte, die über den kollegialen Akt der Approbation hinausgehen. Zum selben Ergebnis kommt Konrad Hartelt, Das Ökumenische Konzil, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts (wie Anm. 67), 347–353, hier: 352, auch wenn er aufgrund eigener Bedenken im Konjunktiv formuliert.

98 Ausführlicher dazu Bier, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 338–350. Vgl. außerdem die Beiträge zum Thema »bischöfliche Kollegialität« in: Jurist 64, 2004.

zu. Vier Jahrzehnte nach dem Ende des Konzils wird deutlich: Die seinerzeit entwickelte These ist unter anderem auch zurückzuführen auf eine selektive Lektüre der Konzilsdokumente. Aussagen, die nicht ins eigene Konzept passten, wurden als bedeutungslose Zugeständnisse an eine Minderheit bagatellisiert, damit aber auch in ihrer Tragweite unterschätzt.

Die maßgebliche Interpretation der Konzilsaussagen ergibt sich nach kirchlichem Selbstverständnis aus dem Gesetzbuch der römisch-katholischen Kirche. Die Bestimmungen des CIC lassen erkennen, wie der Gesetzgeber die Konzilstexte versteht und welche ekklesiologische Konzeption er als verbindlich ansieht. Das kirchliche Gesetzbuch macht deutlich, wie der Gesetzgeber die Konzilstexte versteht und verstanden wissen will.

In Bezug auf die Bischöfe hat der Gesetzgeber einige Akzente verschoben, andere hat er neu gesetzt. Vereinzelt hat die Perspektive gewechselt, etwa hinsichtlich der Frage, ob der Papst – nach dem CIC vom 1917 – den Bischöfen Befugnisse zugesteht oder ob er – nach geltendem Recht – mit Vorbehalten in ihre Amtsausübung eingreift[99]. Die Diözesanbischöfe müssen sich nicht mehr Einzelbefugnisse zuteilen lassen, um ihre Aufgaben sachgerecht wahrnehmen zu können. Sie verfügen von Rechts wegen über die für ihr Amt erforderliche Gewalt. Ihre gesamtkirchliche Mitsorge ist in den Blick gerückt. Wesentliche Änderungen haben sich dadurch nicht ergeben. Auch aus rechtlicher Perspektive kann daher von einer »Aufwertung« der Bischöfe nicht die Rede sein. Der Begriff weckt Erwartungen, die der CIC nicht einlöst. Die Eckdaten des Verhältnisses zwischen Papst und Diözesanbischof haben sich nicht geändert. Sind sie überhaupt veränderbar?

Grundgelegt sind sie im Dogma über den Jurisdiktionsprimat des Papstes. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben ihre Übereinstimmung damit bekräftigt (Lumen Gentium 18). Der CIC transformiert es in eine rechtliche Sprache. Die bleibende Herausforderung, die dieses Dogma darstellt, erkennt Papst Johannes Paul II., wenn er in der Enzyklika *Ut unum sint* aus dem Jahr 1995 von der Notwendigkeit spricht, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet«[100]. Er sieht darin »eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann«[101]. Im Kontext der Enzyklika geht es ihm vorrangig darum, einen ökumenischen Dialog über den Primat in Gang zu bringen[102]. Eine veränderte Form der

99 Darin sieht Bruno Primetshofer, Rezension zu Bier, Rechtsstellung, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 52, 2005, 95–97, einen »wenngleich bescheidenen Paradigmenwechsel im Verhältnis von päpstlicher zu bischöflicher Gewalt«. Es sei ein Unterschied, ob der Bischof in Bezug auf universale Kirchengesetze grundsätzlich nichts könne, sofern ihm nicht eigens eine diesbezügliche Vollmacht übertragen werde, oder »ob die Rechtsordnung davon ausgeht, dass dem Bischof [...] alle Dispensvollmachten bezüglich disziplinärer Gesetze zukommen«, sofern nicht expressis verbis ein Vorbehalt zugunsten der päpstlichen Gewalt vorliege.

100 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* v. 25.5.1995, in: AAS 87, 1995, 921–982, n. 95.

101 Ebd., n. 96.

102 Die ökumenische Herausforderung formuliert Wolfgang Beinert, Eine Kirche, die so bleibt, bleibt so nicht. Tradition und Wandel in der Glaubensgemeinschaft, in: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. G. Schmuttermayr u.a., Regensburg 1997, 219–248, bezugnehmend auf *Ut unum sint* wie folgt: »Solange Primat so verstanden wird, wie es Vaticanum I und II tun, ist jede Hoffnung auf das Ende der Kirchenspaltung utopisch. Der einzig denkbare Ausweg: Ein anderes Primatsverständnis. Die große Barriere: Das geht nicht, weil damit das katholische Traditionsprinzip aufgegeben werden müßte« (S. 240).

Primatsausübung bliebe aber auch nicht ohne Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen dem Papst und den Diözesanbischöfen[103].

Die Bewältigung dieser in der Tat »ungeheuren Aufgabe« steht noch aus. Hier ist vor allem die systematische Theologie gefordert. Es bleibt abzuwarten, ob es gelingt, in lehramtlich akzeptabler Weise aufzuzeigen, wie eine bestimmte Form der Primatsausübung verbindlich gemacht werden kann, ohne in den Widerspruch der rechtlichen Beschränkung des *per definitionem* als unbeschränkt verstandenen Jurisdiktionsprimats zu führen.

103 Nach John R. Quinn, The Exercise of the Primacy and The Costly Call of Unity, in: The exercise of the primacy: Continuing the dialogue, hg. v. P. Zagano u. T.W. Tilley, New York 1998, 1–28, hier: 7, ist die bischöfliche Kollegialität ein wichtiger Indikator für die Art der Primatsausübung. Sie besteht nach Quinn nicht, wo Bischöfe päpstliche Direktiven und Initiativen lediglich passiv entgegennehmen. »Bishops are not only sub Petro. They are also cum Petro«.

WOLFGANG WEISS

Die Würzburger Synode – Ende statt Anfang?[1]

1. Einleitung

»Synode – Ende oder Anfang«, so lautet der Titel eines von Dieter Emeis und Burkard Sauermost herausgegebenen Sammelbandes, der im Jahr 1976 – also ein Jahr nach dem Abschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, kurz immer als Würzburger Synode bezeichnet – erschien und in dem die 18 Beschlüsse und sechs Arbeitspapiere des Konzils vorgestellt und kommentiert werden. Das Ende der Synode, so wird im Vorwort betont, soll »als ein weiterführender Impuls für den Prozeß der kirchlichen Reform aufgenommen werden« und so zum Anfang einer neuen kirchlichen Praxis in den Gemeinden werden[2].

Gleichzeitig suggeriert dieser Titel – gewollt oder ungewollt – eine gewisse Unsicherheit, vielleicht sogar Ratlosigkeit, was nun aus dieser Synode mit ihren Beschlüssen, Ideen, Anordnungen und Empfehlungen werden sollte. Werden die Anliegen der Synode wirklich aufgegriffen? War der auf der Synode formulierte Konsens nur formelhaft, und würden sich nach der Synode nicht erneut die einzelnen Lager, ja Polarisierungen in der deutschen Kirche zeigen? Welche Kräfte setzen sich mittel- und langfristig durch? Die Synode begleitete von Anfang an, schon als ihre Idee geboren wurde, eine gewisse ambivalente Grundstimmung.

Erwarteten die eher Konservativen oder Vorsichtigen die kirchliche Aufbruchstimmung nach dem Konzil durch die Synode in den Griff zu bekommen, sie kanalisieren und eindämmen zu können, so erwarteten die eher Progressiven, es würde nun ein anhaltender Reformprozess beginnen, an dessen Ende eine veränderte Kirche mit neuen Strukturen, wie sie z.B. die Kirchenvolksbewegung »Wir sind Kirche« noch heute fordert, steht.

Damit bin ich schon unmittelbar bei der in der Themenstellung anvisierten Frage: Für die einen, so meine Ausgangsüberlegung oder -these, sollte die Synode als deutsche Fortführung des Konzils den Anfang für einen unumkehrbaren Weg der Kirchenreform, eines tiefgreifenden strukturellen und spirituellen Wandels bilden, während die anderen eine konservative Wende erhofften; die Synode sei zwar eine unvermeidbare Notwendigkeit für das kirchliche Krisenmanagement angesichts der nun einmal vorhandenen Unruhe in der deutschen Kirche, aber keineswegs der Anfang einer neuen,

1 Der Beitrag dokumentiert den Vortrag, der auf der Studientagung »Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums. Mythos und Wirklichkeit« im September 2005 in Weingarten gehalten wurde. Der Aufsatz erschien bis auf einige Änderungen bereits unter dem Titel »Die Würzburger Synode – Markstein oder Episode?, in: Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe, hg. v. Erich GARHAMMER, Würzburg 2006, 65–84.

2 Synode – Ende oder Anfang. Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit, hg. v. Dieter EMEIS u. Burkard SAUERMOST, Düsseldorf 1976, 9.

synodal verfassten und von synodalen Prozessen geprägten Kirche, vor allem sollte sie ein Ende der manchen allzu stürmischen Situation nach dem II. Vatikanischen Konzil, wie sie sich im Sog der 68er Bewegung entwickelt hatte, bringen.

Was war also die Würzburger Synode für die deutsche Kirche: bildete sie als notwendige Episode den Abschluss einer Reformära oder stellt sie den Beginn einer neuen Phase der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland dar? Auf diese Frage will ich am Ende meiner Ausführungen zurückkommen. Zunächst aber sollen in einem ersten Schritt die historischen Zusammenhänge skizziert werden.

2. Die Fakten und historischen Zusammenhänge

Um die »Eindeutschung« des Konzils, wie sie auf dem Bamberger Katholikentag 1966[3] gefordert worden war, zu sichern und zu einer breiten Bewegung zu machen, die das ganze Gottesvolk erfasst, wurde bald die Idee lebendig, dass Synoden dafür das adäquate Mittel seien. Ludwig Kaufmann prägte in diesem Zusammenhang das oft zitierte Wort *Ohne Synoden stirbt das Konzil*[4]. Erste Initiativen für Diözesansynoden wurden ergriffen: in der Bundesrepublik Deutschland in Hildesheim, in der DDR in Meißen, in Österreich in Wien. Sehnsüchtig schauten die aufgeschlossenen Katholiken zu den niederländischen Nachbarn, wo am 27. November 1966 ein Pastoralkonzil eröffnet wurde. Allerdings hatte diese Kirchenversammlung einen Nachteil: sie repräsentierte zwar alle Schichten und Stände der Kirche und war somit auch von den Laien getragen, aber sie war dadurch gemäß den kirchenrechtlichen Vorschriften ein informelles Beratungsorgan, dessen Aufgabe allein in der Meinungsbildung liegen konnte. Einen anderen Weg ging man dagegen bereits in der Wiener Diözesansynode, wo trotz der Mitwirkung von Laien Voten in Beschlussform gefasst wurden.

Als auf dem Essener Katholikentag vom 4. bis 8. September 1968 die Forderung nach einem Nationalkonzil – anfangs wurde tatsächlich dieser Begriff benutzt – bzw. einer Synode für die Bundesrepublik Deutschland erhoben wurde, fand dies sofort große Resonanz. Der Wunsch nach einer deutschen Synode wurde erstaunlich schnell von den Bischöfen aufgegriffen. Es setzte sich die Überzeugung durch, man dürfe die Dinge nicht weiter treiben lassen[5].

Bekanntlich hatte sich im Lauf des Jahres 1968 das öffentliche und gesellschaftliche Klima in der Bundesrepublik Deutschland radikal gewandelt. Unruhe und Gärung erfassten vor allem die junge Generation. Die Vorstellung einer Demokratisierung der Gesellschaft begeisterte auch kirchliche Kreise; bald wurde die Forderung nach einer Demokratisierung der Kirche erhoben. Gruppen eines kritischen Katholizismus bildeten sich. Diese wollten vor allem einem konservativen Revisionismus in der nachkonziliaren Entwicklung, der sich vor allem in verschiedenen römischen Maßnahmen ankündigte, entgegentreten.

3 Vgl. Bernhard Hanssler, Ansprache zur Eröffnungsfeier, in: Auf dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag vom 13. Juli bis 17. Juli 1966 in Bamberg, hg. v. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Paderborn 1966, 88–98, hier 89.

4 Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg 1975, 49. – Karl Lehmann, Allgemeine Einleitung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. u.a. 1976, Bd. 1, 21–67, hier 29.

5 Zur Vorgeschichte der Synode vgl. Plate, Deutsches Konzil (wie Anm. 4), 11–20 u. 45–60. – Lehmann, Allgemeine Einleitung (wie Anm. 4), 29–46.

Bereits im November 1968 kam es nach dem Essener Katholikentag zu einem Treffen von Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), um die Situation zu beraten. Vorerst bildete man eine »Gemeinsame Studiengruppe«, die das weitere Vorgehen abstimmen sollte[6]. Schon in ihrer ersten Sitzung am 9. Januar 1969 beschloss diese Gruppe, die Planung einer »Gemeinsamen Synode der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland« zu empfehlen; der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz Karl Forster und der Generalsekretär des ZdK Friedrich Kronenberg wurden beauftragt, zusammen mit Fachleuten eine Vorlage für die Beschlussfassung durch die Bischofskonferenz zu fertigen sowie *erste Umrisse eines Statuts der Synode und erste Grundrisse einer Geschäftsordnung* vorzulegen. Bereits am 7. Februar 1969 konnte eine *Skizze für einen Entwurf der Statuten einer gemeinsamen Synode* vorgelegt werden[7].

In ihrer Frühjahrsvollversammlung vom 24. bis 27. Februar 1969 fasste dann die Deutsche Bischofskonferenz den Grundsatzbeschluss für eine »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland«. Die Synode sollte möglichst bald einberufen werden, weswegen eine sehr straffe Vorbereitung vorgesehen war. Bereits bis Herbst 1969 sollten *Vorschläge für Arbeitsprogramm, Statut und Geschäftsordnung* vorliegen. Das Statut der Synode wurde am 11. November 1969 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet. Der Entwurf des Statuts war vorher veröffentlicht worden. Über 500 Änderungsvorschläge waren daraufhin eingegangen[8].

Vor allem über die Frage der Beschlussfassung bzw. Gesetzgebungskompetenz der Synode kam es zu erregten Diskussionen. Zwar war vorgesehen, dass zusammen mit den Bischöfen auch Klerus, Ordensleute und Laien angemessen vertreten sein sollten. Aber wie konnten diese in die Entscheidungsfindung, Beschlussfassung und Gesetzgebung eingebunden werden, während gleichzeitig die bischöflichen Vollmachten gewahrt bleiben sollten?

Ursprünglich hieß es im Statutenentwurf: *Das Recht der Gesetzgebung liegt ausschließlich bei den Bischöfen. Beschlüsse der Synode, die eine Anordnung enthalten, erlangen daher ihre Verbindlichkeit erst durch Billigung und Inkraftsetzung durch die Deutsche Bischofskonferenz oder – je nach Zuständigkeit – durch die einzelnen Diözesanbischöfe*[9]. Somit wären die Synodenbeschlüsse und Inkraftsetzung durch die Bischöfe eindeutig getrennt gewesen. Im endgültigen Statut fand man aber zu einer zumindest eleganteren Lösung: *Vor jeder Lesung ist der Deutschen Bischofskonferenz Gelegenheit zu einer Stellungnahme zu den Vorlagen zu geben. Bedenken der Deutschen Bischofskonferenz, die in der Lehrautorität oder im Gesetzgebungsrecht der Bischöfe begründet sind, werden der Vollversammlung spätestens während der zweiten Lesung mit entspre-*

6 Vgl. Friedrich KRONENBERG, Die Würzburger Synode. Ein Zeitzeuge berichtet über seine Erfahrungen und reflektiert seine Erinnerungen, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 68, 2006, 11–30, 18f.

7 LEHMANN, Allgemeine Einleitung (wie Anm. 4), 36; der Text der Skizze findet sich bei Albin NEES, Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975), Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N.F., Paderborn 1978, 253–256.

8 Zur Entstehung des Statuts vgl. Wolfgang WEISS, Karl Rahner und das Werden der Statuten der »Würzburger Synode«, in: Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Profilierungen, hg. v. Thomas FRANZ u. Hanjo SAUER, Würzburg 2006, 163–181.

9 Der Statutenentwurf wurde u.a. veröffentlicht in der HerKorr 23, 1969, 472–474; zu finden ist er auch bei NEES, Erste Gemeinsame Synode (wie Anm. 7), 256–262.

chender Begründung bekannt gegeben. Und unter dem Artikel über die Beschlussfassung heißt es im Abschnitt (3): *Erklärt die Deutsche Bischofskonferenz, daß sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann, so ist zu dieser Vorlage eine Beschlußfassung der Synode nicht möglich. Eine erneute Verweisung der Sachfrage an die zuständige Sachkommission zur Erarbeitung einer neuen Vorlage ist damit nicht ausgeschlossen.* Und dann im Abschnitt (4): *Enthält eine Vorlage Anordnungen, so ist eine Beschlußfassung in der Form der Anordnung nicht möglich, wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, daß zu den vorgeschlagenen Anordnungen die bischöfliche Gesetzgebung für den Bereich der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland versagt werden muß*[10].

Im Zusammenhang mit der Verabschiedung des Statuts wurde der Vorwurf laut, die Zeit für die Debatte nach der Veröffentlichung sei zu kurz gewesen. Es war die Klage zu hören, die Synode würde zu einer *Veranstaltung der Hierarchie* oder zu einer *Synode der Bischofskonferenz*. Von einer *Politik der lautlosen Weichenstellungen* wurde gesprochen. Vorgebracht wurde ferner, dass die Synode *keine Souveränität* besitze[11].

Nach Karl Lehmann habe sich aber das Statut bewährt. Das Konzept, dass die Bischöfe mit abstimmten, beinhaltete nicht allein die Konsensmöglichkeit, sondern führte sogar zu einem heilsamen Konsenszwang: *So konnte es in den wesentlichen Bereichen bischöflicher Verantwortung und Vollmacht zu keinem Gegenüber zwischen den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode und Beschlüssen der deutschen Bischofskonferenz kommen. Ein solches Modell setzt auf Seiten aller Beteiligten ein hohes Maß an Einsicht, Verantwortungsbereitschaft und Wandlungsfähigkeit voraus. Dieses Modell erfährt seine Belastungsproben im Beratungsprozeß selbst und verhindert Enttäuschungen, wie sie bei einer nachträglichen Beschlußfassung der Bischofskonferenz oder der Diözesanbischöfe fast unvermeidlich sind*[12]. Polarisierungen seien so überwunden worden, das Miteinanderreden und Aufeinanderzugehen seien unvermeidbar, Amt und Charisma aufeinander verwiesen gewesen.

Relativ schnell erfolgte die römische Approbation des Statuts, nämlich bereits am 14. Februar 1970[13]. Die Vorbereitung der Synode ging zügig und zielgerichtet weiter. Schon vor der Verabschiedung des Statuts war in der Versammlung der Bischofskonferenz vom 22. bis 25. September 1969 die offizielle Vorbereitungskommission eingesetzt worden. Die Geschäftsordnung, sowie die Ordnung für die Wahl der Mitglieder der Synode waren zu erstellen, eine groß angelegte Umfrageaktion zur Themenfindung[14] durchzu-

10 Statut abgedruckt bei NEES, Erste Gemeinsame Synode (wie Anm. 7), 263–268 u. Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Bd. 1, 856–861.

11 Franz-Peter BECKER, Probe aufs Exempel: die Synode. Anmerkungen zu einem entscheidenden Ereignis der Katholischen Kirche in Deutschland (1), in: KNA 40/69 (8. Oktober 1969), 5–7. – DERS., Mehr Freiheit für die Synode. Anmerkungen zu einem entscheidenden Ereignis der katholischen Kirche in Deutschland (2), in: KNA 41/69 (14. Oktober 1969), 7–9. – DERS., Die Weichen sind gestellt worden. Anmerkungen zu einem entscheidenden Ereignis der katholischen Kirche in Deutschland (3), in: KNA 49/69 (26. November 1969), 5–6; im letzten Artikel betont Becker (S. 5), dass die Bischöfe immer wieder deutlich gemacht hätten, dass »diese Synode ihre Synode ist, wenn auch unter Beteiligung des ganzen Gottesvolkes. Aber eine Synode des Kirchenvolkes wird es eben nicht sein.«. Zur Statutendiskussion vgl. NEES, Erste Gemeinsame Synode (wie Anm. 7), 36–40 (besonders die Hinweise in den Anmerkungen); vgl. Johannes Günter GERHARTZ SJ, Keine Mitentscheidung von Laien auf der Synode. Erwägungen zum Beschlußrecht der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer, in: StZ 184, 1969, 145–159.

12 LEHMANN, Allgemeine Einleitung (wie Anm. 4), 51.

13 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Bd. 1, 861.

14 Vgl. Gerhard SCHMIDTCHEN (in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach),

führen und die konstituierende Sitzung vorzubereiten. In den Sitzungen der Vorbereitungskommission am 1. und 2. Mai 1970 wurde Würzburg als Synodenort vorgeschlagen[15].

Am 28. Juni 1970 fanden die Wahlversammlungen in den einzelnen Bistümern statt, auf denen die sieben Synodalen pro Bistum gekürt wurden; bis zum 15. September folgte die Wahl der 22 Ordensleute, am 29. und 30. Oktober die Wahl der 40 durch das ZdK zu entsendenden Synodalen, vom 16. bis 18. November 1970 die Auswahl der 40 Synodalen, die von der Deutschen Bischofskonferenz berufen werden konnten.

Im Herbst 1970 sammelten sich die potentiellen progressiven Gegenspieler der Bischöfe in der »Arbeitsgemeinschaft Synode«, die 31 Gruppen umfasste. Sie versprachen eine *kritische Solidarität* mit und auf der Synode; die Arbeitsgemeinschaft traf sich am 7. und 8. November 1970 zu einem Kongress in Frankfurt. Noch im gleichen Jahr erschien der Tagungsband *In Sachen Synode. Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses*. Auf diesem Treffen, an dem auch bekannte Theologen wie Adolf Exeler, Peter Hünermann, Walter Kasper, Hans Küng, Johann Baptist Metz und Rudolf Pesch teilnahmen, forderte man die Behandlung u.a. von folgenden Themen: die Stellung der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Kirche; die Kinder- und Erwachsenentaufe, Firmspender und Firmalter; die Bußformen; Interkommunion; Zölibat; Kompetenz der Räte auf allen Ebenen; Gleichberechtigung der Frau in der Kirche und in kirchlichen Ämtern; Wahl und Amtsdauer der Bischöfe und der anderen Amtsträger. Vehement wurden auf diesem Kongress die römischen Versuche der Unterdrückung der Laienpredigt zurückgewiesen[16].

Vom 3. bis 5. Januar 1971 trafen 312 Synodalen (davon knapp die Hälfte Laien) zur konstituierenden Vollversammlung zusammen. Nachdem der Präsident der Synode, Julius Kardinal Döpfner, in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz bereits statutengemäß feststand, wurden das restliche Präsidium, die Zentralkommission und der Rechtsausschuss gewählt. Zahl und Aufgabenbereiche der Sachkommissionen (insgesamt zehn) wurden bestimmt und die Mitglieder der Sachkommissionen gewählt. Wichtigste Aufgabe der Sachkommissionen war zuerst die endgültige Klärung der einzelnen Themen. 49 wurden von den Kommissionen vorgeschlagen; die Zentralkommission reduzierte die Anzahl auf 34 Beratungsgegenstände. Auch diese Zahl erwies sich als zu hoch. Schließlich wurden 18 Beschlusstexte verabschiedet und sechs Arbeitspapiere veröffentlicht.

Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg i.Br. 1972. – Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Karl FORSTER, Freiburg i.Br. 1973. – Gerhard SCHMIDTCHEN (in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach), Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg i.Br. 1973. – Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung. Auswertungen und Kommentare zu den im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Karl FORSTER, Freiburg i.Br. 1974.

15 Zur Wahl Würzburgs als Synodenort vgl. KRONENBERG, Würzburger Synode (wie Anm. 6), 25–27.

16 Vgl. In Sachen Synode. Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses, hg. v. Norbert GREINACHER, Klaus LANG u. Peter SCHEUERMANN, Düsseldorf 1970 (zu den teilnehmende Theologen vgl. S. 9, zu den Themen und Wünschen vgl. Resolutionen, 173–183).

Bevor die Synode ihre eigentliche thematische Arbeit in den Vollversammlungen begann, kam es bereits zu ersten Krisenerscheinungen und Verstimmungen. Die erste Unruhe meldete sich bei den Synodalen, weil im November 1971 die katholische Wochenzeitschrift »Publik«, das publizistische Flaggschiff der Reformkräfte, von der Bischofskonferenz – offiziell aus finanziellen Gründen – eingestellt wurde. Eine noch größere Enttäuschung wurde sichtbar, als die Deutsche Bischofskonferenz am 13. April 1972 festlegte, dass über die Frage der viri probati angesichts der gesamtkirchlichen Voraussetzungen kein Synodenbeschluss möglich sei; auch die Erwartungen für eine weitgehende Zulassung der geschiedenen Wiederverheirateten zu den Sakramenten wurden von den Bischöfen deutlich gedämpft.

Vom 10. bis 14. Mai 1972 trat die zweite Vollversammlung der Synode zusammen. Offen artikulierte sich die Unzufriedenheit wegen der Entscheidung der Bischöfe bezüglich der viri probati. Als ein hoffnungsfrohes Zeichen wurde dagegen die Annahme des Entwurfs über die Laienpredigt von einer überwältigenden Mehrheit, trotz harter konservativer Kritik, gesehen.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich die folgenden sechs Vollversammlungen – es gab ja insgesamt acht – bis zum 23. November 1975 auch nur kursorisch zu behandeln. Ebenso wenig können auch die achtzehn Beschlusstexte einzeln vorgestellt werden. Ich muss mich mit zugegebenermaßen pauschalierenden Gesamtcharakterisierungen begnügen[17].

3. Gesamtcharakterisierung

In den zeitgenössischen Berichten ist immer wieder zu lesen, dass sich in der Synode bald die Sorge einstellte, der nachkonziliare Aufbruch könne versanden, da die hochgesteckten Erwartungen sich nicht erfüllten. So habe in der dritten Vollversammlung (Januar 1973) eine gedrückte Stimmung geherrscht. Ein ermutigendes Zeichen sei es dann aber gewesen, dass die deutschen Bischöfe den Einspruch Roms gegen die Laienpredigt im Text *Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung* zurückgewiesen haben[18]. Der Text wurde nämlich in der zweiten Lesung bei nur 22 Neinstimmen angenommen. Allerdings musste es Unbehagen bereiten, dass es unter den ablehnenden Stimmen auch prominente Persönlichkeiten wie Kardinal Höffner gab. Allgemein, so der Tenor der Berichterstattung, sei der Euphorie bald die Ernüchterung gewichen, ohne aber in Resignation zu verfallen. Es habe sich dann so etwas wie routinierte Pragmatik eingestellt, um den Gesamterfolg der Synode nicht zu gefährden[19].

In einer Reihe von Angelegenheiten traten aber trotz des allgemeinen Konsenswillens Konflikte offen zu Tage. Wie schon erwähnt, war der Vorstoß, im Text *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde* die Frage der viri probati – also die Zulassung erfahrener und verheirateter Männer zur Priesterweihe – zu behandeln, erfolglos geblieben. Die

17 Zur Chronik der Synode vgl. PLATE, Deutsches Konzil (wie Anm. 4), 11–44, und Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Zeittafel Bd. 1, 849–855.

18 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Beschluss: Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung (mit den Dokumenten zur Inkraftsetzung des Synodenbeschlusses), Bd. 1, 169–185, vgl. hier die Einleitung von Karl Lehmann (153–169); vgl. weiter Ewald BERNING/Rolf ZERFASS, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung, in: Synode (wie Anm. 2), 84–92.

19 Um diese innere Dynamik des Synodenverlaufes nachzuvollziehen lohnt sich vor allem eine Lektüre der einschlägigen Beiträge zur Synodenberichterstattung der HerKorr oder der KNA; auch Plate geht auf diese Problematik in seiner Chronik ein.

Frage des Zölibats erwies sich als nicht verhandelbar. Immerhin gelang es, die Problematik des Diakonats der Frau, wenn auch vorsichtig, im Votum des Beschlusses *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde* anzusprechen; es wird dafür plädiert, den Papst zu bitten, *die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Kenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen*[20].

Im Abschnitt über die ökumenischen Gottesdienste im Beschluss *Der Gottesdienst* konnten ebenfalls nicht alle Erwartungen erfüllt werden. Die Fragen der Interkommunion bzw. offenen Kommunion wurden sehr vorsichtig behandelt. Übrig blieb die Bitte der Synode an die Bischofskonferenz, *alle legitimen Möglichkeiten wahrzunehmen, um den getrennten Christen, wenn sie es wünschen, den Zutritt zur Eucharistie zu öffnen und zu prüfen, ob es nicht auch ›ausreichende Gründe‹ für die Zulassung evangelischer Christen geben kann, selbst wenn diese die Möglichkeit zum Empfang des Abendmahls hätten*[21]. Vor allem die konfessionsverschiedenen (oder -verbindenden) Ehen waren hierbei im Blick.

Schließlich gab es beim Werden des Textes *Ehe und Familie* heftige Irritationen. Diese Vorlage wurde dann auch nur mit einer Stimme über der erforderlichen Zweidrittel-Mehrheit angenommen. Hier ließen die Bischöfe ein Votum nicht zu, das die Anfrage an den Papst beinhaltete, ob nicht Formen von Scheidung und Wiederheirat – ähnlich wie in der Ostkirche – möglich seien und ob nicht auch nur standesamtlich geschlossene Ehen als ordentliche Ehen betrachtet werden könnten. Auch zu den Methoden sittlich begründeter Empfängnisregelungen sowie zur vorehelichen Sexualität sprachen sich die Bischöfe gegen weitergehende Aussagen, mit denen die bisherige Lehre der Kirche verlassen worden wäre, aus[22].

Insgesamt hatten natürlich die Bischöfe auf der Synode keine leichte Position. Sie standen in einer Art Zweifrontensituation, oder positiver ausgedrückt, sie mussten einen doppelten Dialog führen, einmal mit der Synode und dann mit Rom, und beiden sollten oder wollten sie gerecht werden.

Es war auch von Anfang an klar – ob es manche Synodalen in ihrer Euphorie nun eingestehen wollten oder nicht –, dass es so etwas wie harte und weiche Themen geben würde. In Fragen, wo die katholische Glaubens- und Sittenlehre unmittelbar betroffen war oder katholisch-konfessionelle Essentials wie der Zölibat zur Debatte standen, war der Bewegungsraum der Synode von Anfang an gering. Dagegen konnte die Synode alle möglichen akklamatorischen Bekenntnisse für ein besseres Miteinander, für mündige Christen in lebendigen Gemeinden, für die Solidarität mit den Arbeitnehmern und Gastarbeitern, für Friede und Versöhnung und für die Ökumene abgeben, solange es auf der Ebene der Liebeskirche blieb.

20 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, Beschluss: Dienste und Ämter, Bd. 1, 597–636, hier 634; vgl. hier besonders die Einleitung von Walter Kasper (581–596); vgl. weiter Dieter Emeis, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, in: Synode (wie Anm. 2), 329–339.

21 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Beschluss: Gottesdienst, Bd. 1, 195–225, hier 225; vgl. hier die Einleitung von Ludwig Bertsch (187–195); vgl. weiter Heinrich Rennings, Gottesdienst, in: Synode (wie Anm. 2), 138–151.

22 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Beschluss: Ehe und Familie, Bd. 1, 423–457; vgl. hier die Einleitung von Franz Böckle (411–422); vgl. weiter Franz Böckle, Christlich gelebte Ehe und Familie, in: Synode (wie Anm. 2), 215–225 und Helga Strätling-Tölle, Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität, in: ebd., 226–236.

Selbst ein durchaus progressives Dokument wie *Unsere Hoffnung*, das vom Volk Gottes, von einer Theologie der Zeichen der Zeit, einer Theologie im Kontext, die die moderne Glaubensnot wahrnimmt, ausging, das den Einsatz für eine lebenswürdige Zukunft der Menschheit propagierte, das allen Anschein eines juridischen und klerikalen Denkens vermied, konnte relativ unproblematisch passieren[23]. Es hatte ja keinen unmittelbaren gesetzgeberischen Charakter. Das Dokument war ja letztlich doch *nur pastoral*, ging es doch *nur* darum, die Verheißung aufleuchten zu lassen und Zuversicht zu schenken.

Unsere Hoffnung wurde zwar erst als letztes Dokument verabschiedet, bildete aber mit seinen Gedanken das Grund- und Leitdokument der ganzen Synode. Die angesprochenen Aspekte treten nämlich in fast allen Dokumenten hervor. So wird auch im Beschluss über den Religionsunterricht Gegenwartsbezogenheit, Problem- und Lebensorientierung angemahnt. Indoktrination müsse zurücktreten, dagegen einer freien personalen Entscheidung zum Glauben der Weg bereitet werden[24]. Ähnliches artikuliert sich im Beschluss über *Ziele und Aufgabe der Jugendarbeit*: nicht mehr Autoritäten sollen auf die Jugend Einfluss nehmen, sondern das Modell der reflektierten Gruppe wird zum Leitbild[25].

Sucht man weiter nach den durchlaufenden Perspektiven und der inneren Einheit der Synode[26], dann sind es etwa folgende Vorstellungen: der Lebensraum der Menschen müsse der Lebensraum der Kirche sein; es müsse eine Identität zwischen dem Glauben der Kirche und dem Glauben der Christen hergestellt werden; anthropologische Begründungen sollen an die Stelle von legalistischen Argumentationen treten.

Besondere Gewichtung findet in Fortsetzung des II. Vatikanischen Konzils immer wieder die Vorstellung der Verantwortung aller Glieder des Volkes Gottes. Es soll Abschied von der Amts- und Klerikerkirche genommen werden, endgültig die Schranke zwischen Priestern und Laien fallen. Der mündige Christ in der Gemeinde aus Überzeugten, der Übergang von der versorgten zur selbstverantworteten Gemeinde wurde proklamiert. Die Volkskirche, in der die Entscheidungslast dem Einzelnen genommen sei, müsse endlich überwunden werden. Allein der Freiwilligenkirche der Überzeugten und Entschiedenen gehöre die Zukunft. Nur dynamische Kern- und Basisgruppen (bzw. -gemeinden) könnten es schaffen, die christianisierten Mitläufer der Volkskirche aus ihrer Lethargie zu befreien und sogar manchen distanzierten Taufscheinchristen ins Boot zurückzuholen.

23 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Beschluss: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in unserer Zeit, Bd. 1, 84–111, vgl. hier die Einleitung von Theodor SCHNEIDER (71–84); vgl. weiter Johann Baptist METZ/Burkard SAUERMOST, Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Synode (wie Anm. 2), 53–83.

24 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Beschluss: Der Religionsunterricht in der Schule, Bd. 1, 123–152, vgl. hier die Einleitung von Ludwig WOLZ (113–122); vgl. weiter Günter LANGE, Der Religionsunterricht in der Schule, in: Synode (wie Anm. 2), 93–107 und Adolf EXELER, Das katechetische Wirken der Kirche, in: ebd., 108–116.

25 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Beschluss: Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, Bd. 1, 288–311, vgl. hier die Einleitung von Elsbeth RICKAL (277–281); vgl. weiter Hermann STEINKAMP, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: Synode (wie Anm. 2), 167–176.

26 Vgl. Heinz RÖSCHERT, Das Konzil auf deutsch: Julius Döpfner und die Würzburger Synode. Was wir aus der Würzburger Synode bis heute lernen können, in: Kirche im Umbruch. Dokumentation der ersten Vortragsreihe im Winter 1997/98 im Pfarrheim St. Peter und Paul in Kleinwallstadt, hg. v. Stefan Bernhard EIRICH u. Nikolaus HEGLER, o.O. 1998, 73–88.

War in den Texten des II. Vatikanischen Konzils der Begriff »Gemeinde« noch praktisch unbekannt, erlebte die Gemeindetheologie mit der Synode einen geradezu schlagartigen Durchbruch. Nicht mehr »Rette deine Seele«, sondern »Wir bauen Gemeinde« wurde nun auf die Missionskreuze geschrieben. Der Laie als Zeuge des Glaubens war somit ganz anders gefordert und dadurch musste auch das Anliegen der *Beteiligung der Laien an der Verkündigung*[27] ganz neues Gewicht gewinnen. Mit der Aktivierung des Verantwortungsbewusstseins aller Gläubigen für Kirche und Glauben mussten neue Formen der Artikulation der Glaubenserfahrung einhergehen. Sicher – das Bekenntnis der Christen in ihrer Umwelt, sozusagen ad extra, wie es die katholische Aktion erwartete, war schon seit Jahrzehnten ein Anliegen der Kirche, aber warum sollten die vielfältigen Lebens- und Glaubenserfahrungen der Laien nicht im gottesdienstlichen Leben, ja selbst in der Eucharistie ihren Platz finden. Überhaupt ging es darum, die Rolle der Laien im Innen- und Binnenraum der Kirche neu zu definieren und Mitverantwortung mit Mitentscheidung zu verbinden. Hierbei war es eine wichtige Aufgabe der Synode, die bereits im Vorfeld der Synode entstandenen Gremien, die sogenannten Räte – von den Pfarrgemeinderäten bis hin zum Diözesan- und Pastoralrat – kirchenamtlich zu bestätigen und theologisch zu begründen[28]. Darüber hinaus ging es auf der Synode auch darum, die Rolle hauptberuflicher, theologisch und pastoral professioneller Laien als gleichsam neuen Stand zwischen Laien und Klerus zu klären[29].

4. Rezeption und kirchengeschichtliche Aufarbeitung

Am 23. November 1975 endete die Synode. Die große Erwartung war in diesem Augenblick, dass sich nun alle Gläubigen ihren Auftrag, wie er im Beschluss *Unsere Hoffnung* zum Ausdruck kommt, zu Herzen nehmen. Hier heißt es: *Alle sind auf dieses Zeugnis lebendiger Hoffnung in der Nachfolge Jesu verpflichtet, weil alle auf diesen Weg der Hoffnung geschickt, weil alle in diese Nachfolge gerufen sind – herausgerufen zur Gemeinschaft der Glaubenden, befähigt und geführt durch den Geist Gottes, den er seiner Kirche verheißen hat (vgl. Joh 14,26; Röm 8,14.26). Deshalb müssen eigentlich auch alle beteiligt sein und beteiligt werden an der lebendigen Erneuerung unserer Kirche. Diese Erneuerung kann ja nicht verortet werden, sie erschöpft sich nicht in einzelnen synodalen Reformmaßnahmen. Die eine Nachfolge muß viele Nachfolgende, das eine Zeugnis viele Zeugen, die eine Hoffnung viele Träger haben. Nur so kann schließlich aus einem Erneuerungsversuch für die Kirche eine Erneuerung unserer Kirche selbst werden. Nur so kann uns in unserer offensichtlichen Übergangssituation der Schritt gelingen von einer protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk zu einer lebendigen Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich verantwortlich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung*[30].

27 Vgl. Anm. 18.

28 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche, Beschluss: Räte und Verbände (Bd. 1, 651–677), vgl. hier die Einleitung von Wilhelm Pötter (637–651); vgl. weiter Hermann Klein, Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche, in: Synode (wie Anm. 2), 343–354.

29 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Beschluss: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde (Bd. 1, 597–637, bes. 612–614 u. 634).

30 Gemeinsame Synode (wie Anm. 4), Beschluss: Unsere Hoffnung (II,4), Bd. 1, 102f.

Natürlich stellt sich gegenwärtig die Frage, was von dieser Hoffnung wahr geworden ist. Und haben nicht diejenigen recht, die ironisch davon sprechen, dass *Unsere Hoffnung* in der Schublade liegt, dieser Beschluss damit nur archiviert, aber nicht rezipiert wird?

Nimmt man die Veröffentlichungen zur und über die Synode als Maßstab, dann ist nicht zu übersehen: das Interesse an diesem Ereignis flaute nach ihrem Abschluss schnell ab. Insgesamt ist festzustellen, dass vor und dann während der Synode sehr viele Schriften und Artikel zur Synodenvorbereitung und zum Synodenverlauf oder zu einzelnen Themen und Diskussionen erschienen sind. In den Jahren nach der Synode nimmt die Zahl der Beiträge dagegen rapide ab.

Das Interesse an der Synode flackerte nur regelmäßig zu runden Jubiläen wieder auf. Nach zehn Jahren erhob sich eine kurze Debatte, ob nicht, wie ursprünglich angedacht, eine deutsche Synode im Zehnjahresrhythmus abgehalten werden solle[31]. Zum 20. und 25. Jahrestag des Synodenendes erschienen einzelne Bücher und Artikel, die an das Synodenereignis erinnerten. Die Artikel hatten jeweils eher Bekenntnischarakter und es ging eher darum, Geist und Aufbruchsstimmungen dieser Zeit zu beschwören. Zum 30. Jahrestag scheint die Entwicklung ähnlich gewesen zu sein[32].

Eine kirchenhistorische Erschließung der Synode, evtl. auch um auf diese Weise ihre Aktualität zu unterstreichen, hat, soweit ich die Verhältnisse überblicke, noch nicht begonnen. Wer sich über die Synode informieren will, ist, da neuere Darstellungen fehlen, nach wie vor auf die Veröffentlichungen unmittelbar nach Abschluss der Synode angewiesen. An erster Stelle ist hier natürlich die offizielle Gesamtausgabe mit der instruktiven Einleitung von Karl Lehmann zu nennen[33]. Dann ist auf den schon eingangs erwähnten Band *Synode – Ende oder Anfang* aus dem Jahr 1976 hinzuweisen[34]. Wie auch die Gesamtausgabe beinhaltet er Hinführungen und einleitende Kommentare zu den einzelnen Synodentexten. Immer noch sehr hilfreich ist darüber hinaus das sehr gut zu lesende, aber eher in journalistischer Eile geschriebene Werk von Manfred Plate *Das*

31 Vgl. Walter Bayerlein, Bericht über den Stand der Diskussion zu einer bundesweiten Synode der Bistümer. Vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 3./4. Mai 1985 in Aachen, in: Berichte und Dokumente 58, hg. v. Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Bonn 1985, 36–40. – Wolfgang Seibel, Eine neue Synode?, in: StZ 202, 1984, 145f. – Würzburg II, in: HerKorr 38, 1984, 5f. – Vgl. Nur der Geist macht lebendig. Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode, hg. v. Michael Albus u. Paul M. Zulehner, Mainz 1984.

32 Vgl. u.a. Hans Hobelsberger, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss, München 1996. – Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss, hg. v. Gerhard Kruip u. Martin Lechner, München 1996. – Paul Bocklet/Bernhard Schwessinger, »Es herrschte Aufbruchstimmung«. Interview 25 Jahre nach Ende der Würzburger Synode, in: POW 29/45, 2000, 4–6. – Wilhelm Weber, Das geistliche Ereignis hat alle gefesselt. Dankgottesdienst mit Bischof Lehmann zum 25. Jahrestag des Synodenabschlusses, in: Würzburger Katholisches Sonntagsblatt 147/48, 2000, 11. – Robert Spaemann, Wer sind wir? »Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein«. Bisher unveröffentlichter Entwurf des Grundlagenpapiers für die Würzburger Synode, in: Die Allgemeine Sonntagszeitung 52, 2000, Nr. 52, 15. – Meilensteine in die Zukunft. 30 Jahre Synodenbeschluss »Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, [Broschüre der Landesstelle für Kath. Jugendarbeit in Bayern, München 2005]. – Karl Kardinal Lehmann, Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil und 30 Jahre Gemeinsame Synode, in: Ecclesia semper reformanda (wie Anm. 1), 11–29.

33 Vgl. Anm. 4.

34 Vgl. Anm. 2.

deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, das noch 1975 erschienen war[35].

Mag eine engere historiographische Auseinandersetzung mit der Synode bisher noch nicht erfolgt sein, so gibt es aber immerhin eine Reflexion der Synodentexte vor allem in den verschiedenen Gebieten der praktischen Theologie. Zu erinnern ist hier besonders an die fortgesetzte Bedeutung der Synode für die Praxisfelder Schule, Gemeinde oder kirchliche Jugendarbeit. Zu erwähnen ist weiter auch das Kirchenrecht, das sich vor allem mit der rechtlichen Struktur der Würzburger Synode und ihrer Sonderstellung befasste. Unter den kirchenrechtlichen Arbeiten ist besonders auf das monumentale Werk von Rüdiger Althaus mit dem etwas umständlichen Titel »Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« aus dem Jahr 2000 hinzuweisen[36]. Ausgangssituation seiner Untersuchung ist, dass bereits vor dem Erscheinen und der Rezeption des neuen Codex in der Bundesrepublik Deutschland eine Konkretisierung und damit eine erste Stufe der Rezeption der für die Gesamtkirche geltenden Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils durch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) erfolgt sei. Bei der Untersuchung der Entsprechung oder Nichtentsprechung der Voten der Synode durch den gesamtkirchlichen Gesetzgeber stellte sich nach Althaus heraus, »daß Nichtentsprechungen in einigen Fällen nicht einfach hingenommen, sondern als ›Daueranliegen‹«[37] weiter diskutiert werden. Zu diesen »Dauerbrennern« gehöre die Frage der wiederverheiratet Geschiedenen, die Spendung der Sakramente an nichtkatholische Christen, das Diakonat der Frau und die Stellung der Frau überhaupt, die Frage der viri probati und damit des Zölibats, die Bestellung der Laien als kirchliche Richter, die Beteiligung der Laien in der Gemeindeleitung, das kirchliche Lehrrecht mit dem Predigtdienst der Laien, überhaupt das ganze Problemfeld Mitverantwortung und -entscheidung der Laien. Auch sei zu erkennen, dass sich auf der Basis des Konzils, der Synode und des Codex von 1983 unter den deutschen Diözesen eine sehr unterschiedliche rechtliche Situation ergeben habe. Partikularnormen und Gewohnheiten differierten in den einzelnen deutschen Diözesen doch sehr erheblich[38].

Zu den in der Kanonistik heiß diskutierten Fragen gehört, ob nach dem Codex von 1983 eine Synode in ähnlicher Weise wie die Würzburger Synode überhaupt noch kirchenrechtlich möglich sei. Althaus ist übrigens der Überzeugung, dass »die Normierung des Codex letztlich kein unüberwindliches Hindernis für die Abhaltung weiterer gemeinsamer Synoden der deutschen Bistümer«[39] darstelle. Zu den echten Besonderheiten des deutschen Partikularrechts gehört, wie Althaus herausarbeitet, der Pfarrgemeinde- oder Kirchengemeinderat, dessen Position bedeutend stärker ist als die des im Codex vorgesehenen pfarrlichen Pastoralrats[40].

Dreißig Jahre nach der Synode wird selbstverständlich auch nach der Aktualität und Zukunftsfähigkeit der Texte gefragt. So trafen sich im Frühjahr 2005 hundert Verant-

35 Vgl. Anm. 4.

36 Rüdiger ALTHAUS, Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Paderborner Theologische Studien 28), Paderborn u.a. 2000.

37 Ebd., 24.

38 Vgl. ebd., 25–29.

39 Ebd., 162.

40 Vgl. ebd., 690–698.

wortliche der katholischen Jugendarbeit Bayerns in Würzburg, um zu diskutieren, was aus dem am 8. Mai 1975 verabschiedeten Beschluss *Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit* geworden ist. Einig war man sich, dass der Beschluss die amtliche kirchliche Jugendarbeit bis heute prägt. Während aber einerseits für ein »Update« plädiert wurde, »weil unter anderem die gesellschaftliche Analyse überholt und neuere theologische Entwicklungen nicht berücksichtigt seien«, wurde andererseits eine Art »Kanonisation« des Synodentextes gewünscht, da er ähnlich wie die Texte des Konzils zeitlos sei[41].

Ohne auf die weiteren Inhalte der Diskussion eingehen zu wollen, erscheint mir dahinter eine tiefere Problematik verborgen, nämlich die Frage, ob es nicht an der Zeit wäre, innerhalb der deutschen Kirche eine so breit angelegte Gegenwartsanalyse und Selbstreflexion wie in der Würzburger Synode vorzunehmen, und ob eine Generation nach der Synode auch eine kritische Überprüfung der Entwicklung der deutschen Kirche in den letzten Jahrzehnten notwendig sei.

5. Die Historisierung als notwendige Aufgabe

Es ist nicht das vordringliche Interesse des Kirchenhistorikers, sich in eine solche Debatte einzumischen. Unverzichtbar erscheint mir aber, endlich damit zu beginnen, die Konzilsrezeption in Deutschland und somit auch die Würzburger Synode zu historisieren, somit auch zu entideologisieren und einer nüchternen Analyse zuzuführen. Auch wenn es schwer möglich sein wird, hier vorurteilsfrei zu bleiben und nicht von irgendwelchen Interessen geleitet zu sein, so ist schlichtweg unverzichtbar wahrzunehmen, auf welchen Fundamenten die deutsche Kirche und der deutsche Katholizismus gegenwärtig stehen und welche entscheidenden Wandlungen sich im Jahrzehnt nach dem Konzil ereignet haben. Sicher, manchen sind die Debatten und Entscheidungen von damals noch so nahe, dass sie aus dem unmittelbaren Erleben schöpfen können; vor allem für die jüngere Generation ist aber die Synodenära graue Vorzeit.

Neben den unmittelbaren Vorgängen und Debatten in der und um die Synode müsste auch die Resonanz in den Gemeinden, bei den Seelsorgern, in den theologischen Ausbildungsstätten, in den Fakultäten, Konvikten und Seminaren, möglicherweise in den Klöstern und Orden geprüft werden. Nicht verschwiegen werden dürfen hier die Schwierigkeiten, die mit der sogenannten Priesterkrise, aber auch Ordenskrise aufgetreten sind; zu erinnern ist an die Welle von Laisierungen und Austritten, die oft heftigen Verwerfungen in den Priesterseminaren, die tiefen Verunsicherungen in manchen Ordenshäusern. Schließlich ist zu bedenken, wie die Synodenbeschlüsse in den Diözesen umgesetzt wurden, wie die Umstrukturierung der Ordinariate, die Neuordnung der räumlichen Gliederungen der Diözesen vorgenommen wurden, welche Position hinsichtlich neuer kirchlicher Berufe eingenommen wurde, wie sich unsere gegenwärtige Hauptamtlichenkirche entwickelte.

Ein wichtiges Ziel muss es sein, das Profil der deutschen Kirche, wie sie bei der Synode zum Tragen kam, herauszuarbeiten. Manfred Plate sprach davon, dass die Synode ein Spiegelbild des Pluralismus in der deutschen Kirche gewesen sei und glaubte, vier »Fraktionen« bzw. Gesinnungsgemeinschaften entdecken zu können[42]. Er nennt den

41 Vgl. Martin Schwab, Symposion zum Synodenbeschluss »Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit«. Meilenstein in die Zukunft, in: http://www.bistum-wuerzburg.de/bwo/dcms/sites/bistum/lebensphasen/jugend/bdkj/presse/index.html (26. Juli 2005).

42 Vgl. Plate, Deutsches Konzil (wie Anm. 4), 60–62.

Block der Bischöfe, die organisiert in der Bischofskonferenz regelmäßige »Fraktionssitzungen« gehabt hätten; mit dem Bild vom Block kommt aber meines Erachtens zu wenig zum Tragen, dass auch unter den Bischöfen sehr unterschiedliche Auffassungen herrschten, selbst wenn sie in der Vollversammlung nicht so klar hervortraten. Dann nennt er die Gruppe der Progressiven (Arbeitsgemeinschaft bzw. Kontaktkreis Synode), die ungefähr 70 Synodale umfasste und zu deren Sympathisanten prominente Theologen wie Karl Rahner oder Walter Kasper gehört hätten. Dann will er eine Gruppe der Konservativen – wiederum etwa mit 70 Synodalen – mit zwei Flügeln, einem gesellschaftspolitischen (Verbandskatholizismus) und einem theologischen (Erwin Iserloh, Karl Forster, Heinrich Flatten, Erich Klausener) erkennen. Die größte Gruppe mit etwa 150 Synodalen zählt er zur progressiven Mitte, in der der Wille zur Offenheit vorhanden gewesen sei, aber die Loyalität zur Gesamtkirche immer im Blick und ein gewichtiges Anliegen blieb.

Damit klingt ein weiterer wichtiger Aspekt an: Wie beurteilte Rom die Synode? Blieb der Kurie das, was hier in Deutschland geschah, nicht doch letztlich suspekt? Waren die deutsche Kirche und der deutsche Katholizismus nicht doch in hohem Maße gefährdet, andere und aus römischer Sicht falsche Pfade zu betreten? Prallten hier nicht nur unterschiedliche Mentalitäten, sondern unterschiedliche Theologie- und Kirchenkonzepte aufeinander? Und war es daher nicht umso mehr geboten, die deutsche Kirche an engere Zügel zu legen?

6. Ende statt Anfang?

Mit diesen Fragen nähere ich mich auch der eingangs angeschnittenen Problematik. Welche Rolle sollte der Synode zukommen? Wollte sie Beschwichtigung oder Aufbruch? Erwarten Sie keine endgültige Antwort auf die hier gestellte Frage, denn dazu ist der Zeitabstand für eine abschließende Bewertung noch zu kurz. Nur einige Aspekte möchte ich noch ansprechen.

Nicht erfüllen ließ sich die Hoffnung auf eine dauerhafte Installierung einer solchen Kirchenversammlung. Es gab zweifellos die Überzeugung, dass die Würzburger Synode den Anfang regelmäßiger deutscher Synoden bilden würde. So sagte Karl Rahner 1969, dass spätere Synoden kommen müssen[43]. Die als Nachfolgeorgan eingerichtete Gemeinsame Konferenz kann nicht ernsthaft als Surrogat für eine Synode bewertet werden.

Der gewünschte lang währende Reformprozess, der große Wandel blieb ebenfalls aus. Ja manche von der Synode als Errungenschaften verstandene Erneuerungen, wie die Laienpredigt, mussten nach kurzer Zeit auf römische Weisung wieder zurückgenommen werden. Auch das sog. Rätesystem steht neuerdings wieder zur Disposition.

In den letzten Jahrzehnten scheint sich vieles zu Gunsten derer entwickelt zu haben, die immer schon überzeugt waren, dass die Synode nur eine Episode gewesen sein könne und die mit Erleichterung das Ende der Synode 1975 registrierten. Dass sich die Enttäuschung der progressiven Reformer schon während und noch mehr nach der Synode mehrte, ist offensichtlich. Die gegenwärtige Situation ist mittlerweile so, wie Paul M. Zulehner beim Studientag der Katholischen Fakultät Würzburg[44] bekannte, dass die versprengten Häuflein der progressiven Kirchenreformer von damals nur noch

43 Vgl. Karl RAHNER, Zur Theologie einer »Pastoralsynode«, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich u.a. 1972, 358–373, hier 366.

44 Vgl. Paul M. ZULEHNER, Kirche wohin?, in: Ecclesia semper reformanda (wie Anm. 1), 31–48.

eine marginale Rolle spielen[45]. Die Reform in den Kategorien der Würzburger Synode besitzt gegenwärtig anscheinend keine lautstarken Befürworter und Protagonisten. Wer redet noch vom Kirchentraum? Wo sind die Modellgemeinden der 1970er und 1980er Jahre? Man könnte tatsächlich den Eindruck gewinnen, diejenigen hätten sich durchgesetzt, die von der Synode vor allem Zeitgewinn für eine konservative Konsolidierung und Wende erhofften. Die Progressiven konnten sich gleichsam einmal austoben, um schließlich dann durch Ermattung ungefährlich zu werden.

Die Synode also keineswegs ein Anfang, höchstens eine Episode, ein nebensächliches, belangloses Ereignis – im besten Fall ein weiteres Kapitel in der langen Reihe von hoffnungsvollen Aufbrüchen, die in einem kirchenhistorischen Kolleg zum Thema »ecclesia semper reformanda« behandelt werden können?

Wer so urteilt, hat wohl wenig von der christlichen Existenz, ja vom Menschsein überhaupt verstanden, will sich nicht den eigenen Grenzen und denen der Kirche stellen. Die Synode war vor allem ein ernsthafter und ernstzunehmender Versuch, die christliche Botschaft und Sendung im Horizont der Zeichen der Zeit zu begreifen, die Probleme der Menschen und die Glaubenssituation wahrzunehmen. Sie spricht mehr vom Wagnis als vom Ergebnis, von Lernbereitschaft und -fähigkeit als von endgültigen Rezepten. Sie propagiert den »Vorrang der Erneuerungsbereitschaft vor den Papieren« und relativiert sich sogar selbst vor dem Grundanliegen der Reformabilität[46].

Den meisten Synodalen war klar, dass Reform der Kirche nicht ein Vorgang ist, der sich in wenigen Jahren erledigen ließe und Erreichtes hervorbringe, auf dem man sich ausruhen könne. In ihrem Verständnis von Geschichtlichkeit und Wandel war ihnen bewusst, dass letztlich alles im Leben der Menschen und der Kirche einer ständigen Veränderung unterworfen ist und so auch die Synode in diesem Sinne immer Fragment bleiben wird. Die Synode erkennt in der Zeitlichkeit der Kirche ihre dauernde Aufgabe und Herausforderung. Eine solche Überzeugung ist aber gleichwohl keineswegs nebensächlich oder bedeutungslos, gerade in dieser Einsicht findet die Synode ihre dauernde Aktualität und in diesem Sinne stehen wir immer an einem neuen Anfang.

45 Paul M. Zulehner sprach bei seinem Vortrag in Würzburg (Nov. 2005) von der gegenwärtig nur noch geringen Resonanz der Veranstaltungen der Initiatoren des Kirchenvolksbegehrens in Österreich.

46 Dieter Emeis, Anregungen zur Fortführung des Synodenprozesses in der gemeindlichen Bildungsarbeit, in: Synode (wie Anm. 2), 42–49, bes. 47f.

JOSEF PILVOUSEK

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche in der DDR

Eine eigene Rezeptionsgeschichte des Konzils in der katholischen Kirche in der DDR wäre eigentlich überflüssig, würde man nur die äußeren Abläufe des Konzilsgeschehens und seiner schriftlichen Dokumentationen in den Blick nehmen. Viele Entwicklungen, wenn auch zeitversetzt, gleichen denen in der alten Bundesrepublik. Phänomene wie Demokratisierungstendenzen, Basisgruppen und Friedensbewegung sind zu finden. Die Befürchtungen, der totalitäre Staat würde eine Teilnahme der ostdeutschen Ordinarien am Konzil nicht gestatten, hatten sich als unbegründet erwiesen. An der Vorbereitung und den Sitzungen des Konzils waren Bischöfe und Theologen aus der DDR beteiligt. Reisegenehmigungen wurden erteilt, auch wenn der Versuch gemacht wurde, politisch Einfluss zu nehmen. Informationen und Dokumentationen über das Konzil und seine Inhalte wurden zu keiner Zeit ernsthaft behindert. Rezeptionsprozesse kamen zustande, wenn auch unter den besonderen Bedingungen einer Kirche in einem »totalitären« Staat. *Auswertung und Durchführung der Konzilsdekrete*[1] hießen die ständig wiederkehrenden Tagungsordnungspunkte der Berliner Ordinarienkonferenz.

Phasen von Aufbruch und Überschwang, über enttäuschte Hoffnungen zu einer Neuorientierung und Neubesinnung waren in der Kirche der alten Bundesrepublik wie auch in der Kirche der DDR zu finden[2]. Nach der Wiedervereinigung beider deutscher Staaten wurde darüber hinaus deutlich, dass der »Zustand« beider Ortskirchen theologisch kompatibel war.

Die Brisanz des Themas liegt vielmehr in der besonderen gesellschaftlichen und politischen Situation der katholischen Kirche in der DDR. Probleme ergaben sich sowohl aus politischen als auch kirchlichen Entwicklungen im zeitlichen Umfeld des Konzils[3]. Propagandistisch wurden Konzilsdekrete und päpstliche Friedensappelle durch die staatlich gelenkte CDU-Presse ausgeschlachtet, so dass sich die Berliner Ordinarienkonferenz veranlasst sah darauf hinzuweisen, dass eine Interpretation der Konzilsdekrete alleine dem kirchlichen Lehramt zustehe[4]. Der Vorsitzende der Berliner Ordinarienkonferenz Alfred Bengsch (1961–1979) formulierte in einem Lagebericht 1966: *Die Geschlossenheit in der katholischen Kirche der DDR ist durch die allgemeine postkonziliare Diskussionswelle gelockert. Da viele bisherige Grundsätze in Diskussion gezogen*

1 BAEF, ROO A IV 1, Protokoll der Berliner Ordinarienkonferenz (= BOK) vom 3./4.2.1966.

2 Vgl. Karl Lehmann, Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero, Altenberge 2000, 93–110, hier: 108f.

3 Vgl. Bernd Schäfer, Staat und katholische Kirche in der DDR (Schriften des Hannah-Arendt-Institutes für Totalitarismusforschung 8), Köln 1998, 117–170.

4 Vgl. BAEF, ROO A IV 1, Protokoll der BOK vom 3./4.2.1966.

oder modifiziert werden, erscheint auch das Durchhalten der bisherigen politischen Abstinenz nicht mehr indiskutabel. Es mehren sich die Stimmen, die nach einem Engagement des Katholiken im gesellschaftlichen und politischen Leben rufen. [...] *Seit geraumer Zeit breitet sich besonders unter den Studenten und Jungakademikern die Diskussion über ein ›Engagement‹ des Christen im hiesigen Staat aus*[5]. Um die eigentliche Aufgabe postkonziliarer Tätigkeit – die gläubige Selbstbesinnung – jedoch nicht aus den Augen zu verlieren sei es nötig, darauf zu achten, dass *innerkirchliche Diskussionen nicht zur Zersplitterung, zu zielloser Aktivität und unüberlegten Institutionsgründungen führen*[6]. [...] Was Alfred Bengsch in der Folge des Konzils fürchtete, war das Aufbrechen der Geschlossenheit der katholischen Kirche, damit staatliche, parteiliche Einflussnahme und schließlich eine Gleichschaltung.

Werden in der Folge Rezeptionssubjekte und Rezeptionsweisen in den Blick genommen, so wird dieser gesellschaftlich-politische Hintergrund immer zu beachten sein[7]. Die Rezeptionssubjekte Bischöfe, Klerus, Gläubige sowie Theologen und deren Rezeptionsweisen sollen nicht säuberlich getrennt werden, was ohnehin nicht immer möglich ist. Möglicherweise gehört dies zu den Spezifika der katholischen Kirche in der DDR, dass trotz verschiedener zum Teil harter inhaltlicher Auseinandersetzungen immer auch ein ambivalenter Grundkonsens zwischen Bischöfen, Priestern und Laien bestand. An einigen Fallbeispielen können Rezeptionsweisen und Rezeptionssubjekte dargestellt werden, um schließlich in einem vorläufigen Fazit auf die Rezeption von *Gaudium et Spes* einzugehen.

1. *Das Konzil muß weitergehen!* Rezeptionsbeginn, Befindlichkeiten, Wertungen

Der Begriff der theologischen Rezeption setzt voraus, dass Informationen und Inhalte transportiert werden, die rezipiert werden sollen. In diesem Sinn setzte der Rezeptionsprozess hinsichtlich des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Kirche der DDR bereits dann ein, als Inhalte vermittelt wurden, die es aufzunehmen galt; dies war bereits seit 1962 der Fall[8]. Die wenigen katholisch kirchlichen Druckmedien der DDR, der St. Benno-Verlag in Leipzig, die Kirchenblätter *Tag des Herrn* und *St. Hedwigsblatt*, hatten seit Ankündigung des Konzils und vor allem während des Konzils ständig darüber berichtet, aber auch das Geschehen kommentiert. Die Konzilsberichte für den *Tag des Herrn* beispielsweise kamen auf folgende Weise schnell nach Leipzig: Die Redaktionssekretärin rief den Chefredakteur Josef Gülden (1907–1993) zu abgemachter Zeit abends in Rom an. Alles wurde telefonisch durchgegeben, weil es billiger als telegrafische Übermittlung oder mittels Fernschreiber war[9].

5 KTFE, FKZE, Politika II, Lagebericht des Vorsitzenden der BOK (Bengsch), Oktober 1966.
6 BAEF, ROO A IV 1, Protokoll der BOK vom 3./4.2.1966.
7 Zur Strukturierung des Themas greife ich auf Peter Hünermann, Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Herausforderung Aggiornamento (wie Anm. 2), 82–94, zurück.
8 Vgl. dazu Josef Pilvousek, Kirche und Diaspora. Die katholische Kirche in der DDR und das Zweite Vatikanische Konzil, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf u. Claus Arnold (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn u.a. 2000, 149–167.
9 Vgl. KTFE, FKZE, Josef Gülden, Konzilstagebuch, 7.10.1962.

Der Berater von Erzbischof Bengsch, Prälat Otto Groß (1917–1974), gab im Auftrag des Berliner Ordinariates seit der ersten Konzilssitzung regelmäßig *Informationen zum Konzil* heraus, die als *Nur für innerkirchlichen Dienstgebrauch* eine Besonderheit neben den offiziellen Druckerzeugnissen der DDR darstellten. Die verschiedenen Ordinariate und Generalvikariate konnten diese bestellen und zugeschickt bekommen[10]. Seit der III. Sitzungsperiode war auf Vorschlag von Weihbischof Hugo Aufderbeck (1962–1981) mit Zustimmung von Erzbischof Bengsch ein Informationsdienst, *Vaticanum II. Informationen zum Konzil* eingerichtet worden[11]. Allen Gemeinden war es damit möglich, nachdem man über die Ordinariate und Generalvikariate die Bestellungen aufgegeben hatte, vierzehntägig Informationsmaterial zu erhalten. Der recht umständliche Weg – Papier, Kuverts und Adressen mussten nach Berlin gebracht werden – minderte nicht die Nachfrage und den Erfolg des Unternehmens.

Aber auch für die breite katholische Öffentlichkeit, die sich nicht nur über die Kirchenblätter informieren konnte oder wollte, gab es durch die so genannten *Hausbücher*, die jährlich erschienen, Informationen, Kommentare, Hintergrundberichte und Bildmaterial. Das Hausbuch 1964 trug sogar den Titel *Unser Konzil und aus der Konziliengeschichte*[12]. In den folgenden Jahren war etwa ein Drittel der Beiträge dem Konzil gewidmet, bis sich das Jahrbuch 1967 der unmittelbaren Rezeption der Liturgiekonstitution mit der Gesamtthematik *Liturgische Erneuerung bei uns daheim*[13] zuwandte. Die erste theologische Veröffentlichung über Konzilstexte von Prof. Dr. Otfried Müller (1907–1986) wurde schon 1963 gedruckt. Eine für einen breiten Leserkreis verfasste Auswahl von Texten des II. Vatikanischen Konzils erschien 1966[14]. Die erste vollständige, gedruckte Textausgabe wurde 1967 herausgegeben[15]. Seit 1968 erschien, zunächst von Görlitz aus, dann in Leipzig und endgültig in Berlin, das *Theologische Bulletin*, das innerkirchlich umfassend über wichtige theologische Themen informierte[16].

Nur wenige Wochen nach Beendigung des Konzils, im Februar 1966, thematisierte Kapitelsvikar Gerhard Schaffran (1963–1987) aus Görlitz, seit der zweiten Sitzungsperiode Teilnehmer des Konzils, das Fortwirken des Konzils in den Gemeinden in einem Fastenhirtenbrief[17]. Mit der Losung: *Das Konzil muß weitergehen!* beschrieb er zunächst, wie die Umsetzung von innen nach außen geschehen müsse; die Reihenfolge beginne mit der Liturgie als Herzstück der Kirche, führe über Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien zur Mission und schließlich zu den getrennten Christen und nichtchristlichen Religionen. Äußerstes Segment sei die Kirche in der Welt von heute. Was auf den ersten Blick dem Versuch einer theologischen Zusammenschau gleicht, erweist sich, im Kontext des Rezeptionsgeschehens in der Kirche der DDR betrachtet, als eine Wertskala, die zum Teil auch zeitlich in dieser Reihefolge Priorität besitzen sollte. Gerhard Schaffran, zu diesem Zeitpunkt enger Weggefährte von Alfred Bengsch und dessen theologischem Denken nahe stehend, hatte in dem Text offenbar das ausgedrückt, was weitgehend Konsens in der Berliner Ordinarienkonferenz war.

10 Vgl. BAEF, Ökumenisches Konzil, Brief St. Hedwigsblatt/Freusberg, 19.10.1962.
11 Vgl. BAEF, Ökumenisches Konzil, Brief Groß/Aufderbeck, 19.8.1964.
12 Hg. v. Josef Gülden u. Elfride Kiel, Leipzig 1963.
13 Hg. v. Josef Gülden u. Elfride Kiel, Leipzig 1966.
14 Welt, Christ, Kirche, hg. v. Hans-Andreas Egenolf, Leipzig 1966.
15 Die Beschlüsse des Konzils, hg. v. Werner Becker, Leipzig 1967.
16 Vgl. BAEF, ROO A II 9, Bericht über das Gespräch zwischen Herrn Kardinal Bengsch und Vertretern des Erfurter Gesprächskreises, 15.2.1969.
17 Abgedruckt in: Kirchliches Leben im totalitären Staat Bd. 1, hg. v. Josef Pilvousek, 421–423.

Wie in vielen anderen Ländern auch hatte zunächst und beinahe ausschließlich die Durchführung der Liturgiereform in den Gemeinden Vorrang. Die Vorbereitung zu ihrer Umsetzung begann im Januar 1964. Auf ihrer Konferenz am 7. und 8. Januar 1964 hatten die Bischöfe Überlegungen angestellt, wie eine Umsetzung erfolgen könnte[18]. Eine Grundsatzentscheidung wurde zu diesem Zeitpunkt gefällt; man werde Ausführungsbestimmungen erst dann erlassen, wenn die Fuldaer und die Österreichische Bischofskonferenz ihre Entscheidungen getroffen hätten, um ein einheitliches Handeln zu bewirken und »jeden Wildwuchs« in der Liturgie zu unterbinden. Gleichzeitig ließ man theologische Besinnungen und Predigtskizzen für die Fastenzeit 1964 vorbereiten. Eine Kommission wurde eingerichtet, die liturgische Neuordnungen für eine mögliche Umsetzung bearbeiten sollte[19]. Der Liturgische Kongress im Jahre 1965 in Berlin[20] war eine letzte Zurüstung für die schrittweise Einführung der Liturgiereform. Über 800 Personen, darunter viele Laien aus allen Jurisdiktionsbezirken der DDR, nahmen daran teil. Wegen der Diasporasituation der katholischen Kirche wurden bereits Überlegungen zu nichtpriesterlichen Gottesdiensten in kleinen Gemeinden angestellt[21]. Der Vorsitzende der Berliner Ordinarienkonferenz hatte in einer Schlussansprache um Geduld gebeten, bis die Liturgiereform umfassend eingeführt sei[22]. Auf die Verunsicherung älterer Priester eingehend, betonte er, dass ihre bisherigen Wege keine Irrwege gewesen seien, sondern ein heiliger Dienst, der nun um der Ehre Gottes und das Heil der Menschen willen erneuert werde[23]. Ohne Schwierigkeiten, sieht man von der zum Teil mühsamen Beschaffung liturgischer Texte ab[24], wurde innerhalb kürzester Zeit in den Gemeinden die Liturgiereform eingeführt, was auf eine hohe Akzeptanz dieser Neuerungen und Veränderungen schließen lässt. Seit dem Jahre 1968 gab es Diakonatshelfer[25], 1970 empfahl die Bischofskonferenz eine *zurückhaltende Anwendung* der Austeilung der Heiligen Kommunion durch Frauen[26]. Das Jahr 1975 bildete mit der Einführung des neuen Gesangbuches *Gotteslob* einen gewissen Abschluss der äußeren Umsetzung der Liturgiekonstitution. Bis zum Ende der DDR sorgte die liturgische Kommission der Bischofskonferenz dafür, dass neue Texte, Anregungen und vatikanische Papiere auf die Ebene der katholischen Kirche in der DDR und ihre Möglichkeiten transponiert wurden. Eine gewisse zentralistische und apodiktische Tendenz mag den unterschiedlichen »liturgischen Anweisungen« anhaften. Andererseits hat es bis 1989 keine ernstzunehmenden Tendenzen gegeben, die Liturgiereform rückgängig zu machen. »Restaurative« Bemühungen, die von einer »Mystik« der vorkonziliaren Liturgie schwärmten, hatten keine Chance, Messen im »tridentinischen Ritus« waren untersagt.

In dem eingangs erwähnten Fastenhirtenbrief von 1966 folgte ein zweiter, mahnender Abschnitt. Auf das augenscheinlich in den Gemeinden im Zusammenhang mit dem Konzil verwendete Schlagwort »Dialog« sah sich der Bischof genötigt einzugehen.

18 Vgl. BAEF, ROO, A IV 3, Sitzung der BOK vom 7./8.1.1964.
19 Vgl. KTFE, FKZE, Protokolle der BOK/BBK, Sitzung der BOK vom 2./3.4.1964.
20 Vgl. Pastorale Liturgie. Liturgischer Kongreß Berlin 1965, hg. v. Walter Krawinkel, Leipzig 1965.
21 Vgl. BAEF, ROO A IV 2, Anhang zum Protokoll der BOK, 30./31.3.1965.
22 Vgl. Alfred Bengsch, Ansprache beim Schluß-Wortgottesdienst am Donnerstag, 28.1.1965, in: Pastorale Liturgie. Liturgischer Kongress Berlin 1965, hg. v. Walter Krawinkel, Leipzig 1965, 139–142.
23 Vgl. Alfred Bengsch, Ansprache beim Schluß-Wortgottesdienst (wie Anm. 22), 140.
24 Vgl. BAEF, ROO, A IV 2, Sitzung der BOK vom 30./31.3.1965.
25 Vgl. KTFE, FKZE, Protokolle der BOK/BBK, Sitzung der BOK vom 2./3.12.1968.
26 Vgl. KTFE, FKZE, Protokolle der BOK/BBK, Sitzung der BOK vom 23./24.2.1970.

Zwei Beispiele führte er aus: den ökumenischen Dialog und den Dialog mit der Welt. Indem er zunächst die guten Ansätze im ökumenischen Dialog lobend hervorhob und zu deren Förderung aufrief, warnte er sogleich vor einem *ökumenischen Rausch*, der zu Verwischungen führe. Die Forderung nach einem Engagement für die Welt und Umwelt, die offensichtlich vor allem von Laien gestellt wurde und den *Dialog mit der Welt* meinte, versuchte er zu entkoppeln. Zwar sei den Christen aufgetragen, in der Welt Zeugnis zu geben, und der Laie müsse Mut für die Welt haben, aber er könne es nur mit einem geschulten Gewissen, das ihm helfe zu erkennen, ob gute und schlechte Kräfte am Werk seien.

Erstaunt nimmt man zur Kenntnis, wie bereits zu diesem Zeitpunkt – die DDR war schließlich seit 1961 »eingemauert« – die Gemeinden in solcher Weise über das Konzilsgeschehen informiert waren, dass eine bischöfliche Mahnung notwendig schien. Inwieweit diese Mahnungen fruchteten, sollten die kommenden Jahre zeigen.

Die Tatsache aber, dass es in dem durch Mangelwirtschaft und Zensur reglementierten Druckereiwesen der DDR gelungen war, zahlreiche verschiedenste Informationen über das Konzil bis in die Gemeinden zu tragen, gehört sicher zu den bedeutendsten Aktivitäten der Konzils- und unmittelbaren Nachkonzilszeit. Die gedruckten, kommentierten und zum Teil pastoral transponierten Konzilstexte hatten offenkundig vor allem bei Studenten und Akademikern eine eifrige Leserschaft gefunden, die ihrerseits eine zur offiziellen Rezeption parallel verlaufende und diese teilweise auch negierende Rezeption anstrebten. Kardinal Bengsch und die ostdeutschen Bischöfe beklagten aber nicht den theologischen Transfer: denn *Theologische Informationen seien [...] sehr zu begrüßen, weil die theologische Entwicklung in der Kirche der DDR, die zentrale Problematik sei*[27]. Das Problem bestünde darin, dass bei vielen jungen Geistlichen eine Missachtung der kirchlichen Lehrautorität zu beobachten sei. *Konzilsbeschlüsse würden weithin nur als Diskussionsgrundlage und nicht als zum Gehorsam verpflichtende Lehräußerung angesehen. In diesem Mangel an Einsicht in das Wesen des kirchlichen Lehramtes sei die häufig zu beobachtende Verbreitung privater theologischer Auffassungen begründet. Viele Auffassungen der jüngeren Geistlichen seien aus westlichen Quellen übernommen, aus ihrem Zusammenhang herausgerissen, ungenügend durchdacht und unzulässig vereinfacht. So entstünden unhaltbare theologische Auffassungen, deren pflichtgemäße Korrektur durch die Bischöfe als autoritäre Maßnahmen mißdeutet würde. Diese Autoritätskrise als ein sich von West nach Ost fortpflanzender Prozeß sei eine zum gegenwärtigen Zeitpunkt auch durch eine noch so gute theologische innerkirchliche Information nicht zu heilende Krankheit der Kirche*[28].

2. Nachkonziliare Aufbrüche

Zu diesem Zeitpunkt, 1969, waren bereits zahlreiche kirchliche Gruppen und Kreise entstanden, die sich auf das II. Vatikanum beriefen. Neben dem *Evangelisch katholischen Briefkreis*[29], dem Arbeitskreis *Pacem in Terris*[30] war der bedeutendste der *Akti-*

27 BAEF, ROO A II 9, Bericht über das Gespräch zwischen Herrn Kardinal Bengsch und Vertretern des Erfurter Gesprächskreises, 15.2.1969.
28 Ebd.
29 Vgl. Reinhart GRÜTZ, Katholizismus in der DDR-Gesellschaft. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis (VKZG B 99), Paderborn 2004, 126–131.
30 Vgl. GRÜTZ, Katholizismus in der DDR-Gesellschaft (wie Anm. 29), 131–136.

onskreis Halle[31], der 1969 gegründet wurde. Die Anfänge des Aktionskreises Halle hängen mit dem Bischofswechsel in Magdeburg 1969/70 zusammen. Kardinal Bengsch betrieb dort, unter anderen aus kirchenpolitischen Gründen, intensiv die Ablösung von Weihbischof Friedrich Maria Rintelen (1951–1970). Gegen den beabsichtigten Wechsel protestierten und solidarisierten sich ab Sommer 1969 zahlreiche Pfarrer und Laien, meist ehemalige Studierende der katholischen Studentengemeinde Halle. Einer der Gründungsväter beschreibt rückwirkend den Impulsgeber. *Das Zweite Vaticanum (1959(62)— 1965) hatte große Hoffnungen geweckt und – aus heutiger Sicht – Illusionen genährt. So gab es große Erwartungen an einen Nachfolger von Weihbischof Rintelen. Es wurde Meinungsbildung und Mitwirkung eingefordert. Diese wurde zwar verweigert, doch aus der Aktion wurde eine feste Einrichtung – der Aktionskreis Halle*[32]. Versuche staatlicher und einiger kirchlicher Stellen, dieser Solidarisierungsgruppe den Status einer kirchlichen Vereinigung, auf den sie bis heute Wert legt, abzuerkennen, waren zeitweise von Erfolg gekrönt. Sein Ziel »Demokratisierung, Humanisierung und Interpretation des Glaubens« verfolgt der Aktionskreis Halle bis heute bewusst im kirchlichen Milieu vor allem der neuen Bundesländer.

Katholische Studentengemeinden diskutierten seit 1966 über die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und natürlich damit im Zusammenhang stehend den Friedensdienst des Christen[33]. Kirchenpolitisch ohnehin brisant, wurde die Diskussion zudem auf Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung gelenkt und die Bischöfe wurden gebeten, für Wehrdienstverweigerer einzutreten[34]. Diskussionen über den Weltdienst des Christen in der DDR[35], die *unbefriedigende Mischeheninstruktion* von 1968 und das ökumenische Klima wurden zusätzlich Themen in den katholischen Studentengemeinden der DDR. Die Debatten über die Enzyklika *Humanae vitae* wurden auf die Frage nach dem Sinn des kirchlichen Lehramtes und der kirchlichen Autorität zugespitzt[36]. Und schließlich wurden Forderungen nach dem gesellschaftlichen Bezug der Verkündigung, Demokratisierung der Kirche, legalisierter Opposition in der Kirche, »Kontrolle kirchlicher Organe« und einer Veränderung der Priesterausbildung erhoben[37]. Seit 1970 fokussierte sich die Arbeit der Studentengemeinden auf eine mögliche DDR-Pastoralsynode. Bereits 1970 beklagten sie aber die mangelnde Information und Einbeziehung ihrer Vorarbeiten in das synodale Geschehen[38]. Die Auseinandersetzungen mit der Berliner Ordinarienkonferenz wurde durch einen Konflikt in der Berliner Studentengemeinde[39] zusätzlich verschärft, in dem die Studenten *deutlich antisynodale Tendenzen und Aktivitäten in*

31 Vgl. GRÜTZ, Katholizismus in der DDR-Gesellschaft (wie Anm. 29), 123–126. – Vgl. uach Josef PILVOUSEK, Konziliare Impulse im Spannungsfeld kirchenpolitischer und innerkirchlicher Entwicklungen. Die katholische Kirche in der DDR 1966–1973, in: Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA (FS für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag), hg. v. Katarzyna STOKLOSA u. Andrea STRUBIND, Göttingen 2007, 287–300.

32 KTFE, FKZE, Peter WILLMS, Der Aktionskreis Halle (AKH) zwischen den Stühlen. »Unheilige Allianz« zwischen staatlichen und kirchlichen Stellen, 16.3.2005, 1–18, hier 11.

33 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Regionalsprechertag 25.–28.8.1966.

34 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Regionalkreis 11./12.2.1967.

35 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Bericht 2.4.1967.

36 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Bericht über die Situation der Studentenseelsorge 1968 in der DDR, Januar 1968.

37 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Entwürfe einer Strategie für eine Pastoralsynode 1970.

38 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Brief Regionalkreis der KSG an BOK, 10.11.1970.

39 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 3, Offener Brief der KSG Berlin (Der Gemeinderat der KSG Berlin mit Ausnahme des Pfarrers, 8.6.1971).

der katholischen Kirche in der DDR auszumachen glaubten. Ausgangspunkt war ein Gemeindestatut, das den Gemeinderat als das von der Gesamtgemeinde dem Pfarrer zugeteilte Gremium definierte, mit dem dieser Anliegen und Vorhaben der Gemeinde definieren sollte. Als der Pfarrer die Unterstützung des Berliner Ordinariates gegen dieses Statut einholte und bekam, war jede Gesprächsgrundlage zerstört. Zwar wurde in der Folge die Mitarbeit an der Synode weiter verstärkt, enttäuscht war man aber über die *unzureichende Berücksichtigung* der Anliegen der Studentengemeinden.

Im Jahresbericht der Arbeitsgemeinschaft Studentenseelsorge von 1973, dem Jahr als die Pastoralsynode begann, wird endgültig eine Trendwende innerhalb der Ausrichtung der Studentengemeinden erkennbar[40]. Der Berichterstatter konstatierte zunächst, dass das Interesse an gesellschaftlich relevanten Fragen abnimmt. Obwohl er die Überwindung dieses gesellschaftspolitischen Extrems begrüßte, bedauerte er doch, dass nun eine Entwicklung beginne, die sich ausschließlich auf den Raum der Innerlichkeit und des Individualismus richte. Ein Jahr später, 1974, hatte sich der angedeutete Umschwung offensichtlich verfestigt. Der Jahresbericht[41] nennt Themen wie persönliche Lebensbewältigung und Lebensgestaltung aus dem Glauben als Schwerpunkte seelsorglicher Arbeit. Die Aktivitäten im gesellschaftlichen Bereich nähmen weiter ab, und deutlich sei eine Individualisierung auszumachen. Bedauernd führte der Berichterstatter aus, dass eine solche Einstellung *auch für Anliegen der Synode kein Interesse* aufbringe. *Nur engagierte kleine Gruppen beschäftigten sich mit den Synodenpapieren.* Diese Synodenmüdigkeit der Studenten dürfe aber nicht als Argument gegen den synodalen Prozess verstanden werden, sondern sei eine Anfrage an den Stil, die Arbeitsweise und die behandelten Themen der Synode. Die Rezeption der Synode selbst sollte, wie in der gesamten Kirche in der DDR, auch in den Studentengemeinden kaum eine Rolle spielen.

Neben den Studentengemeinden waren es vor allem auch Akademikergruppen, die nach einer umfassenderen innerkirchlichen Partizipation strebten. Um eine Plattform für einen Dialog zwischen Bischöfen und Akademikern, Laien und Priestern, zu schaffen, hatte der Görlitzer Pfarrer Dr. Paul Schimke (1915–2005) im Einvernehmen mit Bischof Aufderbeck und Bischof Schaffran im April 1968 zu einem Treffen nach Erfurt eingeladen[42]. Diese später als »Erfurter Gesprächskreis« bezeichnete Gruppierung erhob unter anderem Forderungen nach einer katholischen Interpretation des Sozialismus, der Dezentralisierung der Kirchenleitung, der Einführung einer Synodalverfassung und einer Neuumschreibung der Diözesangrenzen. Der ohnehin im Vervielfältigungsverfahren schon im Umlauf befindliche »Holländische Katechismus«[43] solle offiziell von der Berliner Ordinarienkonferenz eingeführt werden, lautete eine weitere Forderung. Kritik am Lebensstil und Lebensstandard der Bischöfe (Mercedes als Dienstwagen) war nur eines der vielen kritischen und oft plakativ vorgetragenen Themen. Ein zweites Treffen, diesmal auf Einladung von Bischof Aufderbeck selbst, fand vom 19. bis 20. Oktober 1968 wieder in Erfurt statt[44]. Deutlich sachlicher wurden Mängel und Desiderate der katholischen Kirche besprochen. Kollegialität und Brüderlichkeit seien in der Leitungstätigkeit der Kirche ungenügend oder gar nicht verwirklicht. Zwischen den Jurisdiktionsgebieten der DDR bestehe ein bemerkenswertes Gefälle in Quantität und inhaltlicher Ausrichtung. Dieses Gefälle wirke sich auf die innere Einheit der Kirche aus. Klerus und Laien hätten das Gefühl, von einer autoritär geführten Kirche ignoriert zu werden. Die Forde-

40 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 8, Bericht über die Jahresarbeit 1973.
41 Vgl. BAEF, ROO, AG Studentenseelsorge 8, Bericht über die Jahresarbeit 1974.
42 Vgl. BAEF, ROO A II 27, Bericht über eine Tagung in Erfurt am 20./21.4.1968.
43 Vgl. BAEF, ROO A II 29, Zusatzprotokoll der BOK 2/1969.
44 Vgl. BAEF, ROO A II 9, Protokoll der BOK vom 23.10.1968.

rung, ein Gremium aus Laien und Priestern zu schaffen, ein synodales Organ, das der Ordinarienkonferenz zugeordnet sei, sollte sich kurze Zeit später verwirklichen. Die Errichtung dieser zweier Gremien – eines aus Priestern und ein »Laienrat« – geschah wenige Wochen später durch die Ordinarienkonferenz[45]. Sie sollten der Bischofskonferenz zugeordnet sein und zunächst ad experimentum auf drei Jahre bestehen. Die Aufgabe der beiden Gremien sei es, *in gemeinsamer oder getrennter Beratung besprochene Fragen, Anregungen, Wünsche und Vorschläge, die die Arbeit der Kirche im Raum der DDR betreffen, der Ordinarienkonferenz vorzulegen; die Ordinarienkonferenz kann ihrerseits wichtige Angelegenheiten beiden Gremien zur Stellungnahme bzw. Bearbeitung übertragen. Die Wahl der Priester sollte durch die Priesterräte der einzelnen Jurisdiktionsbezirke und die Erfurter Professorenkonferenz erfolgen, die jeweils ein Mitglied aus ihren Reihen entsendet. Die Berufung der Laien erfolgte auf Vorschlag der Diözesanlaienräte durch die Ordinarienkonferenz. Die Ordinarienkonferenz behält sich vor, ein bis zwei Mitglieder für jedes Gremium zusätzlich zu berufen*[46].

Am 15. Februar 1969 empfing Kardinal Bengsch die Vertreter des Erfurter Gesprächskreises zu einem ausführlichen Gespräch[47]. Mit bemerkenswerter Offenheit beantwortete Alfred Bengsch die Fragen der Teilnehmer und versuchte, die Kritikpunkte sachlich und mit Hinweis auf die kirchenpolitische Situation zu entschärfen. Der Protokollant bewertete, sicher zu Recht, die Atmosphäre als freundlich und partnerschaftlich und dankte für die Errichtung des Priester- und Laiengremiums. Im Juni 1969 wurden die Mitglieder der beiden Gremien benannt[48], im September 1969 kam es zur Konstituierung[49]. Mit Beginn der Vorbereitung der Pastoralsynode seit 1969 wurden die beiden Gremien sofort in diese Arbeiten einbezogen. Neben dem Priester- und Laiengremium sollte die Theologische Kommission der Berliner Ordinarienkonferenz Stellungnahmen zu folgenden Fragen abgeben: Beurteilung der Opportunität einer Pastoralsynode und mögliche Hauptthemen, die für den Bereich der DDR behandelt werden sollten[50]. In der Folge sollten sich alle Aktivitäten der Gremien auf die Synode ausrichten. Kritisch betrachtet könnte man fragen, ob nicht die synodalen Vorbereitungen alle anderen Anliegen des vormaligen Gesprächskreises absorbierten. Mit Beendigung der Synode 1975 war auch das Ende dieser »synodalen Organe« besiegelt.

3. Synoden in der DDR

Ohne im Einzelnen die beiden Synoden, die Meißner Synode (1969–1971) und die Pastoralsynode (1973–1975), über die bereits einige Untersuchungen erschienen sind[51], zu behandeln, sei auf einige Konfliktfelder und Desiderate hingewiesen.

45 Vgl. KTFE, FKZE, Beschlüsse der BOK/BBK, Protokoll vom 2./3.12.1968.
46 Ebd.
47 Vgl. BAEF, ROO A II 9, Bericht über das Gespräch vom 15.2.1969 zwischen Herrn Kardinal Alfred Bengsch und Vertretern des Erfurter Gesprächskreises, 17.2.1969.
48 Vgl. KTFE, FKZE, Beschlüsse der BOK/BBK, Protokoll vom 1./3.6.1969.
49 Vgl. KTFE, FKZE, Beschlüsse der BOK/BBK, Protokoll vom 3./5.9.1969.
50 Vgl. BAEF, ROO A III 29, Protokoll der BOK vom 3./5.9.1969.
51 Dieter GRANDE/Peter-Paul STRAUBE, Die Synode des Bistums Meißen 1969–1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil, Leipzig 2005. – Rolf SCHUMACHER, Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von »Gaudium et spes« durch die Pastoralsynode der katholische Kirche in der DDR (Erfurter Theologische Studien 76), Leipzig 1998.

Der Plan für eine Meißner Diözesansynode wurde bereits im November 1963 in Rom nach vielen Gesprächen Otto Spülbecks (1958–1970) mit seinen Begleitern Hermann-Joseph Weisbender (1922–2001) und Josef Gülden gefasst[52]. Bischof Otto Spülbeck, ein ausgesprochener Befürworter der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, machte sich unmittelbar im Anschluss an das II. Vatikanum daran, die Beschlüsse des Konzils durch die Einberufung der Diözesansynode zu realisieren. Bereits am 17. September 1966 richtete er zur Vorbereitung der Vorlagen für die Synodenvollversammlungen 16 Fachkommissionen ein.

Zu diesem Zeitpunkt war eine Pastoralsynode in der DDR noch nicht beabsichtigt. Als der Berliner Ordinarienkonferenz Anfang 1969 die konkreten Pläne für eine Synode in der Bundesrepublik bekannt gemacht wurden, hatte man trotz möglicher »politischer Folgen« keine Einwände erhoben[53].

Man bat lediglich darum, *die Benennung ›Deutsche Synode‹ oder ›Nationalsynode‹ zu vermeiden*, und schlug vor, *wenn der Begriff ›Pastoralkonferenz‹ nicht verwendbar ist, von einer Pastoralsynode der Diözesen bzw. Kirchenprovinzen der Bundesrepublik zu sprechen*[54]. Die von 1971 bis 1975 in Würzburg tagende Synode hieß dann auch »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland«[55]. Zum Problem für die katholische Kirche in der DDR wurde aber nicht nur der mögliche »gesamtdeutsche« Name. Um *der Regierung der DDR nicht die Möglichkeit zu geben, gegen die Durchführung ›westlicher‹ Synodalbeschlüsse in den ostdeutschen Diözesanteilen westdeutscher Bistümer Maßnahmen zu ergreifen*[56], sah sich die Berliner Ordinarienkonferenz genötigt, auch für Ostdeutschland eine Synode anzukündigen. Die Frage nach der Opportunität einer Pastoralsynode wurde zwar im Auftrag der Berliner Ordinarienkonferenz noch mit verschiedenen Gruppen und Arbeitskreisen besprochen, letztendlich war sie aber wohl schon Anfang 1969 entschieden worden. Die kirchenpolitische Situation hatte sich so verschärft, dass der Berliner Ordinarienkonferenz hinsichtlich der Durchführung einer Gesamtsynode keine Wahl zu bleiben schien. Bereits 1966, nach Beendigung des Konzils, musste Erzbischof Bengsch Nuntius Konrad Bafile (1960–1975) mitteilen, dass keine Einreise für westdeutsche Bischöfe in die DDR oder nach Ostberlin und keinerlei Jurisdiktion mehr möglich sei[57]. Im Mai 1969 hatte Alfred Bengsch mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen, Hans Seigewasser (1960–1979), eine Besprechung, in der dieser schon auf die geplante Pastoralsynode hinwies und offenbar Themen wie politisches Engagement der Kirche für den Staat und Mitarbeit der Geistlichen in den Ausschüssen der Nationalen Front einforderte[58]. Mit dem Hinweis, dass im Gegensatz zu evangelischen Synoden sich katholische Synoden nur mit innerkirchlichen Problemen beschäftigten, konnte Alfred Bengsch das Ansinnen abwehren. Es bestand unmittelbarer Handlungsbedarf und was lag näher, als auf die bereits in Vorbereitung befindliche Meißner Synode, ihre logistischen Vorarbeiten, die Themen und die Räumlichkeiten zurückzugreifen.

52 Vgl. KTFE, FKZE, Josef Gülden Konzilstagebuch.
53 Vgl. BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 24./25.2.1969.
54 Ebd.
55 Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung, Freiburg u.a. 1975.
56 KTFE, SfZg, Politika II, Bengsch, Promemoria zur kirchenpolitischen Situation in Ostdeutschland. Rom, 2.5.1969.
57 Vgl. KTFE, FKZE, Politika II, Brief Bengsch/Bafile vom 31.10.1966.
58 Vgl. BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 1./3.6.1969.

Die Meißner Synode wurde also keinesfalls von Anfang an durch Kardinal Bengsch und die Berliner Ordinarienkonferenz mit Misstrauen verfolgt. Man betrachtete vielmehr aufmerksam die Vorarbeiten und die Inhalte, überlegte sogar, ob man die Meißner Synode diözesanübergreifend weiterführen könne, und war sicher, dass die Vorarbeiten eine große Erleichterung für die anderen Jurisdiktionsgebiete seien[59]. *Dabei solle auch überprüft werden, in welchem Zeitraum eine entsprechende Konferenz oder Synode für alle Jurisdiktionsbezirke im Bereich der DDR durchgeführt werden kann*[60].

Nach einer ersten Sitzung werde die Bischofskonferenz überlegen, das Generalschema für die Pastoralsynode zu übernehmen[61]. Vorsichtiger klingt es schon drei Monate später im September 1969. Zwar wurden die Jurisdiktionsgebiete aufgefordert, auch zur zweiten Sitzung Vertreter zu entsenden, diesmal aber, um daraus Vorschläge für eine DDR-Synode zu erarbeiten[62].

Vor seinem Tod im Jahre 1970 führte Bischof Spülbeck den Vorsitz der ersten drei Vollversammlungen der Meißner Synode (13.–15. Juni 1969; 10.–12. Oktober 1969; 12.–14. Juni 1970) und setzte die Dekrete I (*Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen nach dem II. Vatikanischen Konzil*) und II (*Die Ordnungen der Räte*) in Kraft. Im Herbst 1971 fand die Diözesansynode unter Vorsitz des neuen Bischofs Gerhard Schaffran in der vierten und letzten Vollversammlung ihren Abschluss. Mit Schreiben vom 28. Mai 1971 an den Meißner Bischof Schaffran teilte der Präfekt der Kongregation für die Bischöfe, Kardinal Carlo Confalonieri (1965–1973), mit, es *sei Wunsch des Vatikans, die Meißner Synode in das gemeinsame Werk der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR einmünden zu lassen*[63]. Mit seiner Präsidentschaft der vierten Vollversammlung der Meißner Synode 1971 stand Gerhard Schaffran vor dem Problem, »ehrlicher« Vermittler zwischen den Fronten sein zu müssen. Indem er sich zu diesem Zeitpunkt dafür einsetzte, dass wenigstens die Beschlüsse der Diözesansynode in die Pastoralsynode der DDR einflossen, konnte er polarisierende Tendenzen mindern.

Dass dieser Übergang der Meißner Diözesansynode in die Pastoralsynode der gesamten katholischen Kirche in der DDR sehr konfliktreich verlief, belegen verschiedene Indizien[64]. Aus einer *chronologischen Übersicht über den Verlauf der Diözesansynode Meißen* geht hervor, das Schreiben von Kardinal Carlo Confalonieri an Bischof Schaffran sei ... *eine Antwort auf die um die Meißner Synode entstandenen Unruhen*[65]. Diese *entstandenen Unruhen* lassen sich im Einzelnen nicht rekonstruieren, aber einige Vorgänge zeigen doch, dass Kardinal Bengsch der Diözesansynode Meißen äußerst skeptisch gegenüberstand. So machte er sich die Eindrücke, die der Beobachter der Diözese Berlin, Rat Peter Riedel, bei der ersten Vollversammlung der Diözesansynode Meißen gewonnen hatte, im Wesentlichen zu Eigen. Peter Riedel hatte gegen das vorgelegte Generalschema Bedenken theologischer und kirchenpolitischer Art angezeigt[66]. Das Kirchenbild sei ganz von der Sendung der Kirche her konzipiert und betone einseitig den Adressaten, die Sendung für die Welt. Der Ursprung der kirchlichen Sendung komme

59 Vgl. BAEF, ROO, A II 27, Meißner Synode, 24./25.2.1969.
60 BAEF, ROO, A III 29, Protokoll der BOK vom 24./25.2.1969.
61 Vgl. BAEF, ROO A III 29, Protokoll der BOK vom 1./3.6.1969.
62 Vgl. BAEF, ROO, A II 29, Protokoll der BOK vom 3./5.9.1969.
63 Synode des Bistums Meißen, Dokumente, hg. im Auftrag des Bischof von Meißen, Dresden 1972, 14.
64 Vgl. dazu SCHUMACHER, Kirche und sozialistische Welt (wie Anm. 51), 94–97.
65 Synode des Bistums Meißen (wie Anm. 63), 13.
66 Vgl. BAEF, ROO, D III 2, 1–8, Meißner Diözesansynode, 1. Sitzungsperiode 13.–15.6.1969, Bericht des Beobachters des Bistums Berlin.

dabei zu kurz. Zudem werde die Situation in der DDR in dem Generalschema zu positiv und zu unkritisch beurteilt. In kirchenpolitischer Hinsicht sah er verschiedene Positionen der Berliner Ordinarienkonferenz bedroht und kam zu dem Schluss, es sei unrealistisch, wenn man davon ausgehe, die an sich richtigen demokratischen Formen in dem totalitären Weltanschauungsstaat DDR etablieren zu wollen. Bischof Spülbeck sah sich gedrängt, in einem eigenen Schreiben an Kardinal Bengsch auf die von Rat Riedel genannten Vorwürfe zu reagieren. In dem Schreiben zeigte Otto Spülbeck sich darüber überrascht, dass Peter Riedel so wenig über die Art der Entstehung der Schemata in Meißen orientiert sei[67]. Er ging dann auf einzelne Vorwürfe ein und kam zu dem Schluss, dass die Beurteilung von Rat Riedel einseitig sei. Vieles hielt er für übertrieben, und seiner Meinung nach war es sicher nicht gerechtfertigt, der Synode den Mangel an kirchenpolitischem Feinempfinden vorzuhalten. So sei seine Haltung in diesem Punkt sicherlich eindeutig, und wenn es auch die eine oder andere Ausnahme gäbe, eine Zweidrittelmehrheit für einen Beschluss etwa gegen den »Döpfner-Erlass« sei unmöglich. Überdies stelle das revidierte Schema deutlicher als das alte heraus, dass die Synode den Bischof als Gesetzgeber anerkenne und damit auch seine Möglichkeiten im Falle von Fehlbeschlüssen vorsehe. Andererseits habe das Konzil sehr deutliche Linien für die Mitarbeit der Laien aufgewiesen. Hier würden sich eine Menge von Fragen über Verantwortung und ihre Träger verbergen. An diesem Punkt müsse das Konzil durchgeführt werden, und zwar in die konkrete Situation hinein. Das sei aber Aufgabe der Synode.

Ein weiterer Vorgang aus dem Jahr 1970 lässt erkennen, warum Alfred Bengsch die Beschlüsse von Meißen ablehnte: Ausgelöst durch einen Artikel über die nachkonziliaren Synoden von Hildesheim und Meißen in Heft 1 der Herder-Korrespondenz 1970 hatte die vatikanische Kongregation für die Bischöfe den Apostolischen Nuntius in Deutschland, Erzbischof Konrad Bafile, beauftragt, bei Bischof Spülbeck eine Erklärung zu der Aussage in der Herder-Korrespondenz einzuholen, in Meißen sei die beratende Funktion der Räte zu einer *partnerschaftlichen Mitverantwortung* erweitert worden[68]. Bischof Spülbeck antwortete am 27. Mai 1970, dass die *Äußerungen der Herder-Korrespondenz ungenau* seien und im Rahmendekret schon festgelegt sei, dass die Kirche keine Demokratie ist[69]. Konrad Bafile bat mit Schreiben vom 8. Juni 1970 um weitere Informationen. Dieser Brief erreichte den am 21. Juni 1970 plötzlich verstorbenen Bischof Spülbeck nicht mehr, so dass nun Kardinal Bengsch um eine Auskunft gebeten wurde. Die Antwort Alfred Bengschs vom 22. Dezember 1970 macht deutlich, dass für ihn das eigentliche Problem der Meißner Beschlüsse in der Verkürzung der *Sendung des Amtes* sowie der *übernatürlichen und sakramentalen Seite der Kirche* bestand. Die Sendung des einen Volkes Gottes werde illegitim in Beziehung gesetzt zu den Begriffen Partnerschaft und Mitverantwortung (Synodal-Dekret I, Nr. 17); in Nr. 19 heiße es, die Brüderlichkeit als tragender Grund aller christlichen Ordnung bestimme auch Autorität und Gesetz. Die Kollegialität der Bischöfe werde als Modellfall für alle Formen der Verantwortung und partnerschaftlichen Zusammenarbeit gesehen (Nr. 21); daraus folge, Mitverantwortung bedeute auch Mitentscheidung (Nr. 22)[70].

Durch derartige Beschlüsse, die sich um eine folgerichtige Umsetzung der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* auf die Diözesanebene bemühten, sah Alfred Bengsch seine kirchenpolitische Linie grundsätzlich in Frage gestellt. Nach seiner Überzeugung

67 Vgl. BAEF, ROO, A III 2, 1–4, Brief Spülbeck an Bengsch, 8.10.1969.
68 KTFE, FKZE, Diözesansynode Meißen, Brief Bafile an Spülbeck, 8.5.1970.
69 KTFE, FKZE, Diözesansynode Meißen, Brief Spülbeck an Bafile, 27.5.1970.
70 Vgl. SCHUMACHER, Kirche und sozialistische Welt (wie Anm. 51), 96.

bot eine solche Ausweitung von Mitverantwortung und Mitentscheidung innerhalb der Kirche der staatlichen »Differenzierungspolitik« leichtfertig Angriffsflächen und war deswegen strikt abzulehnen. In diesem Sinne sind auch die im Protokoll der Sitzung der Berliner Ordinarienkonferenz anlässlich der Beisetzung von Bischof Spülbeck am 29. Juni 1970 wiedergegebenen Äußerungen von Kardinal Bengsch zu verstehen, die Meißner Beschlüsse präjudizierten allgemein rechtliche und kirchenrechtliche Fragen, die die Arbeit in der DDR auf das Schwerste belasten würden[71].

Wie heftig um die »Rechtgläubigkeit« des Synodal-Dekretes I gestritten wurde, belegt auch die Tatsache, dass sowohl Otto Spülbecks späterer Nachfolger als Bischof von Meißen, Gerhard Schaffran, als auch der Leipziger Oratorianer Wolfgang Trilling (1925–1993) westdeutsche Theologen um entsprechende Gutachten baten[72]. Bis auf ein Gutachten sprachen sich alle für das verabschiedete Schema aus[73].

Schon während der Meißner Synode begann mit ungeheurem Aufwand durch Mobilisierung aller Schichten im ostdeutschen Katholizismus[74] und mit zum Teil logistischen Hochleistungen unter ständiger Beobachtung durch staatliche Organe[75] die Vorbereitung auf die Pastoralsynode. 1971 nahm die »Ständige Arbeitsgruppe Pastoralsynode« ihre Tätigkeit auf. Hochgerechnet haben sich an der Vorbereitung 146000 Katholiken mit 12000 Vorschlägen beteiligt[76]. 151 Teilnehmerinnen und Teilnehmer waren delegiert worden. Am 22. März 1973 konstituierte sich die Pastoralsynode unter Vorsitz von Kardinal Bengsch in Dresden. Auf der ersten Vollversammlung kam es zur Errichtung von fünf Fachkommissionen. Diese erarbeiteten im Ganzen neun Vorlagen[77]. Sieben Sitzungen fanden statt, die letzte endete am 30. November 1975. Über Inhalte und Formulierungen der einzelnen Beschlüsse war teilweise heftig gerungen und gestritten worden. Der Grunddissens bestand in den unterschiedlichen Ansichten über das Verhältnis der katholischen Kirche zur sozialistischen Gesellschaft. Durchgesetzt hat sich ein von den Bischöfen und der Mehrheit der Synodalen getragener Kompromiss. Nur eine vorsichtig distanzierte Haltung gegenüber einem gesellschaftlichen Engagement von Kirche und einzelnen Christen sei möglich.

Die Frage nach der Rezeption der Pastoralsynode in der DDR wird bis heute gestellt und fast ausnahmslos negativ beantwortet. Warum es zu keiner Rezeption gekommen ist, bleibt weitgehend offen. Dokumente des Ministeriums für Staatssicherheit, das die einzelnen Sitzungen beobachtete und analysierte, könnten eine Antwort geben. Am 17. April 1975 wurde festgehalten: *Die katholische Kirche in der DDR will ihren Standpunkt unbedingt beibehalten, noch in diesem Jahr die Pastoralsynode zu beenden und keine Tendenzen der Weiterführung, auch nicht in anderen Formen zuzulassen. So soll*

71 Vgl. BAEF, ROO, A IV 4, Aktennotiz zur Sitzung der BOK in Bautzen anlässlich der Beisetzung von Bischof Spülbeck, 29.6.1970.

72 Gutachten schrieben Rudolf Schnackenburg, Georg May, Leo Scheffczyk, Walter Kasper, Karl Rahner und Josef Ratzinger.

73 Vgl. KTFE, FKZE, Diözesansynode Meißen, Georg May, Stellungnahme zu den beiden ersten Dekreten der Diözesansynode des Bistums Meißen, 1.7.1970.

74 Vgl. BAEF, ROO, D I 8.

75 Vgl. z.B. BStU, HA XV, ZAIG Z 2255 Information über die 2. Vollversammlung der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR vom 19.–21.10.1973 in Dresden.

76 Vgl. Schumacher, Kirche und sozialistische Welt (wie Anm. 51), 118f.

77 Die Titel der Synodalbeschlüsse lauten: Glaube heute, Diakonie in der Gemeinde, Aspekte des Verkündigungsdienstes der Gemeinde, Dienste und Ordnungen im Leben der Gemeinde, Ökumene im Bereich der Gemeinde, Vorbereitung auf die Ehe, Akzente christlichen Lebens in Ehe und Familie, Der Christ in der Arbeitswelt, Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden.

nach der Beendigung der Synode in der DDR auch kein ›Synoden-Sekretariat‹ zur etwaigen Durchsetzung der Synoden-Beschlüsse eingerichtet werden, obwohl es solche Überlegungen von verschiedenen Personenkreisen gibt. Solche Einrichtung stände zu den Grundsätzen, wonach allein die Ordinarienkonferenz und die einzelnen Bischöfe für das in Kraft- und Durchsetzen der Beschlüsse zuständig sind, in völligem Widerspruch. Diese Position soll bei den kommenden Beratungen durch die katholische Kirche in der DDR vertreten werden[78]. Untermauert wird diese Aussage am 11. November 1975 durch folgende Passagen: *Eine ständige Einrichtung der Pastoralsynode wird es nach Schluß der Beratungen nicht geben. Alle erforderlichen Arbeiten, z.B. Konsultationen zwischen den Diözesen, übernimmt die bereits vorhandene ›Pastoralkonferenz‹, die sich aus den Leitern der Seelsorgeämter und Diözesen zusammensetzt. Diese Konferenz (ausschließlich Geistliche) gewährleistet, daß der leitende katholische Klerus die kirchliche Hierarchie wieder fest in die Hand bekommt und gegen jegliche Reformbestrebungen innerhalb der Kirche vorgehen kann*[79]. Außerdem sei *der leitende Klerus* nicht daran interessiert, eine Gesamtzusammenfassung der Pastoralsynode herauszugeben. Ein »Erinnerungsbändchen« – bebildert, aber ohne Kommentar – werde vorbereitet, an andere Veröffentlichungen sei nicht gedacht. Die Informationen hatte das Ministerium für Staatssicherheit durch »IM Peter« aus dem unmittelbaren Umfeld von Kardinal Bengsch erhalten. Die Beschlüsse der Pastoralsynode erschienen allerdings 1977 im Druck, unbebildert[80]. Auch wenn vieles dafür spricht, dass die Aussagen des Ministeriums für Staatssicherheit sich mit den Auffassungen von Kardinal Bengsch decken, bleibt die Frage offen, warum dieser keine ständige Einrichtung der Pastoralsynode wollte, um die Beschlüsse umzusetzen zu helfen.

4. Vorläufiges Fazit

Insgesamt hat es in der katholischen Kirche in der DDR eine eindrucksvolle Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils gegeben[81]. Bestimmte Inhalte allerdings wurden von amtlicher Seite nur partiell rezipiert. Alfred Kardinal Bengsch hatte gegen *Gaudium et spes* gestimmt und in einem persönlichen Schreiben an Papst Paul VI. (1963–1978) am 22. November 1965 seine Gründe der Ablehnung dargelegt[82]. Seiner theologischen Überzeugung nach fehlten dem Text eine Theologie des Kreuzes und das *wichtige Mandat des Herrn, der Selbstverleugnung und Kreuzesnachfolge an seine Jünger*. Eingehend auf die Situation in der DDR formulierte er in einem dritten Absatz kirchenpolitische Folgen einer Rezeption von *Gaudium et spes*. Die Aufmunterungen des Textes zur Zusammenarbeit der Christen mit politischen, kulturellen bzw. säkularen Institutionen sei nicht gegen einen zukünftigen Missbrauch geschützt. Diese Aussagen erscheinen mit den propagandistischen kommunistischen Phrasen, die in der DDR auch von den so genannten »progressiven Christen« vorgebracht würden, identisch. Der Missbrauch des Schemas in einem totalitä-

78 BStU, HA XV, 665/75 (AIM 25136/91), 000031.
79 BStU, HA XV, 665/75 (AIM 25136/91), 000041.
80 Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR, Leipzig 1977.
81 Vgl. dazu auch die Rezeptionsprozesse in der Priesterausbildung und bei den Erfurter Theologieprofessoren; Josef Pilvousek, Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Katholische Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt (Erfurter Theologische Studien 82), Leipzig 2002, 91–121.
82 Vgl. BAEF, ROO, AV 20, Brief Bengsch an Paul VI., 22.11.1965.

ren Regime könne weder vermieden noch korrigiert werden. Die Einheit der Bischöfe und der Priester in Ostdeutschland habe letztlich nur dadurch bewahrt werden können, dass alle Priester verpflichtet worden seien, sich von jedem politischen Gespräch und von jeder politischen Aktivität strikt fernzuhalten. Alfred Bengsch wollte also den Missbrauch des Textes in einem totalitären Regime verhindern. Vieles im Vorfeld der Synoden und bei den Synodendiskussionen hatte tatsächlich den Weltdienst der Christen in der DDR und Forderungen nach einem stärkeren Engagement für die Gesellschaft zum Inhalt. Der Arbeitskreis »Pacem in Terris« hatte 1966 ein Gutachten über die *Grenzen und Möglichkeiten eines Weltdienstes der Kirche in unserer Situation* vorgelegt[83]. Durchaus realistisch wurde ein Weg aufgezeigt, *das dialogische Weltverhältnis bei kritischer Auseinandersetzung mit dem Sozialismus anzustreben.* Der Einzelne werde dabei vor eine Gewissenentscheidung gestellt, die ein Wagnis darstelle. Dies sei aber kein Grund *sich von vornherein von der Verpflichtung zum Weltdienst zu dispensieren.* Das Papier zeitigte keine Folgen. Zweifellos haben Kardinal Bengsch, aber auch andere damalige Bischöfe bestimmte Inhalte synodaler Prozesse, die eine kritische Auseinandersetzung mit der real existierenden Gesellschaft der DDR und damit ein stärkeres Hineinwirken in sie forderten, auf amtlicher Ebene vor allem aus kirchenpolitischen, weniger aus theologischen Gründen unterbunden. So verstanden kann man von einer partiellen Nichtrezeption bestimmter Konzilsaussagen in der DDR sprechen. Die Nicht-Rezeption macht aber nicht deutlich, dass der Inhalt einer Entscheidung notwendig falsch ist, wohl aber, dass er, zumindest in einer bestimmten Situation unter ganz bestimmten Voraussetzungen keinen ekklesialen Lebenswert besitzt[84].

Ist es bei dieser amtlichen Nichtrezeption geblieben? Als 1981 der neue Erfurter Bischof Joachim Wanke (seit 1981) den Versuch einer pastoralen Standortbestimmung unternahm, formulierte er zunächst: *Wir wollen auch hierher gehören, nicht weil wir nicht anders können, sondern weil wir um dieses Landes willen, um seiner Menschen willen einen Weg suchen wollen, um das Evangelium Jesu Christi auf ›mitteldeutsch‹ zu buchstabieren*[85]. Den durchgängigen Grundimpuls der Seelsorge definierte er mit dem Wort Solidarisierung[86]. Die Bestimmung der Kirche sei kein Selbstzweck, auch nicht im Raum der DDR[87]. *Die Kirche muß sich verstehen als Instrument, das die Menschen auf die kommende Solidarisierung im Reiche Gottes vorbereiten will*[88]. Das sind, nahezu wörtlich, Aussagen von *Gaudium et spes*. Man könnte den theologischen Perspektivwechsel zu erklären versuchen, indem man auf eine andersartige gesellschaftliche und politische Situation der DDR in den 1980er Jahren hinweist. Dies reicht meines Erachtens als Erklärung nicht aus[89]. Offensichtlich wurde durch Joachim Wanke eine primär kirchenpolitische Fixierung auf das Rezeptionsgeschehen weitgehend aufgegeben, ohne dass es dadurch aber zu einem Aufbrechen der Geschlossenheit der katholischen Kirche gekommen ist.

83 Vgl. BAEF, ROO, A III 31, Grenzen und Möglichkeiten eines Weltdienstes der Kirche in unserer Situation, mit Anschreiben von Mechtenberg an Bengsch, 14.12.1966.

84 Vgl. Wolfgang Beinert, Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche, in: Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung-Lehramt-Rezeption, hg. v. Wolfgang Pannenberg u. Theodor Schneider (Dialog der Kirchen 9/II), Freiburg 1995, 193–218, hier 215.

85 Jochim Wanke, Last und Chance des Christseins – Akzente eines Lebens, hg. v. K.-H. Ducke u. W. Weinrich, Leipzig 1991, 13.

86 Vgl. Wanke, Last (wie Anm. 85), 24.

87 Ebd., 19.

88 Ebd.

89 Vgl. Josef Pilvousek, Ein geistlich-geistiges Leitbild für die katholische Kirche in der DRR. Kirche als theologische Basiswirklichkeit, in: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten (FS für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag), hg. v. C.-P. März u. J. Freitag, Leipzig 2006, 301–318.

FRANZ XAVER BISCHOF

Seitenblicke auf die Konzilsrezeption in Europa

Das Zweite Vatikanische Konzil war der große Aufbruch zu einem welt- und zeitoffenen Christentum – das Forum, auf dem sich die katholische Kirche der Moderne stellte. Die religiöse Ausrichtung der Kirche und die Entwicklung der Gesellschaft sollten besser in Einklang gebracht, das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt und Gesellschaft neu bestimmt und neue Antworten auf die drängenden Fragen der Menschen gegeben werden. Daher kam es, um nur einige Stichworte zu nennen, zur liturgischen Erneuerung, die der Verlebendigung des Glaubens diente, zur Neubestimmung der Stellung und Verantwortung der Laien in der Kirche, zur Bejahung und Integration der Ökumene, zur Revision der päpstlichen Verurteilung der Religionsfreiheit, zur Neudefinition der Rolle der Kirche in der Gesellschaft als Anwalt des Menschen[1].

Die Verwirklichung des konziliaren *aggiornamento* stand und steht dort an, wo die Kirche lebt, in den Ortskirchen, den Diözesen und Gemeinden. Je nach den äußeren und inneren Bedingungen in den einzelnen Ländern und erst recht Kontinenten verlief der Prozess der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse freilich sehr ungleichzeitig und bei allen Gemeinsamkeiten in unterschiedlichen Formen. Zwar steht die Erforschung der Rezeptionsgeschichte des Konzils in den Ortskirchen erst am Anfang. Es gibt zahlreiche Einzelstudien für einzelne Länder und Bistümer, aber noch keine Gesamtdarstellungen[2]. Eine Pionierrolle kommt in dieser Hinsicht der Reihe *Kirche und Katholizismus seit 1945* zu, die seit 1998 von Erwin Gatz herausgegeben wird[3]. Sie umfasst in den bisherigen Bänden die europäischen Länder, die USA sowie die Länder Asiens. Wenn dem-

1 Die historische und theologische Forschung zum II. Vatikanum ist international in vollem Gange. Siehe in Auswahl: Storia del Concilio Vaticano II, 5 vol., hg. v. Giuseppe Alberigo, Bologna/Leuven 1995–2001. In deutscher Übersetzung sind bisher erschienen: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bde. 1–3, hg. v. Giuseppe Alberigo u. Klaus Wittstadt, Mainz/Leuven 1997–2002; Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1960), Bd. 4, hg. v. Giuseppe Alberigo u. Günter Wassilowsky, Mainz/Leuven 2006. – Klaus Schatz, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte (UTB 1976), Paderborn u.a. 1997. – Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4 Bde., hg. v. Peter Hünermann, Paderborn u.a. 1998–2000. – Krisen und Erneuerung (1958–2000), hg. v. Jean-Marie Mayeur (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 13), dt. Ausgabe bearb. v. Thomas Bremer u.a., Freiburg u.a. 2002, 3–104. – Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, hg. v. Günter Wassilowsky (QD 207), Freiburg u.a. 2004. – Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde., hg. v. Peter Hünermann u. Jochen Hilberath, Freiburg u.a. 2004–2006. – Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. Franz Xaver Bischof u. Stefan Leimgruber, Würzburg ^{2}2005. – Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg u.a. 2006.

2 Vgl. Franz Xaver Bischof, Liturgiereform und Ortskirche. Anmerkungen aus kirchengeschichtlicher Perspektive, in: LJ 57, 2007, 99–112, hier bes. 99–103.

3 Kirche und Katholizismus seit 1945, bisher 5 Bde., hg. v. Erwin Gatz, Paderborn u.a. 1998–2005. – Siehe für den deutschsprachigen Raum auch: Gatz, Bischöfe 2002. – Gatz, Bistümer 2005.

nächst die Bände über Afrika und Südamerika vorliegen, ist eine erste globale vergleichende Gesamtschau in diesem Zeitraum möglich.

Die bisher erschienenen Bände zeigen, dass in Europa neben vielen Gemeinsamkeiten wie vor allem der raschen Umsetzung der Liturgiereform, der ökumenischen Aufbrüche, der Aufwertung des Laienelements länderspezifische Rezeptionswege und Eigenheiten in der nachkonziliaren Entwicklung der einzelnen Ortskirchen zu berücksichtigen sind; häufig auch Schwierigkeiten, die nicht ausbleiben konnten und die eigentlich nach jedem Konzil auftraten. Es kann also nicht von einer homogen verlaufenden europäischen Konzilsrezeption die Rede sein, sondern es muss von unterschiedlichen Rezeptionsgeschichten ausgegangen werden – entsprechend den unterschiedlichen nationalen Katholizismen.

1. Europäische Entwicklungen

1. Osteuropa

Der Ländervergleich West- und Osteuropa zeigt markante Unterschiede in der Konzilsrezeption. In den ost- und südosteuropäischen Ländern hatte das Konzil wesentlich andere Auswirkungen und Folgen. Das *Weltereignis Konzil*[4] fand hier vor dem Hintergrund einer Kirchen- und Religionsverfolgung statt, die allerdings je nach Land in unterschiedlicher Intensität erfolgte. Während die polnische Kirche es in der Nachkriegszeit wie keine andere verstanden hat, ihre institutionelle und prinzipielle Eigenständigkeit zu wahren und sich gleichzeitig einen Zugang zur offiziellen Öffentlichkeit zu sichern[5], unterlagen die Kirchen beispielsweise in Rumänien einer »lückenlosen«[6] staatlichen Kontrolle. Ähnliches gilt für die damalige Tschechoslowakei und Ungarn. In beiden Ländern wurden 1950 darüber hinaus alle Orden aufgehoben und die Ordensleute in wenigen Klöstern zusammengefasst[7]. Zwar wurde nirgends eine Trennung der katholischen Kirche von Rom erreicht (mit Ausnahme der unierten Kirchen!), doch konnte das kirchliche Leben meist kaum mehr öffentlich in Erscheinung treten. Die ordentliche Diözesanleitung war zerschlagen, die Verbindungen zum Heiligen Stuhl und über das jeweilige Land hinaus waren blockiert.

Vor diesem Hintergrund bedeutete der unter Papst Johannes XXIII. (1958–1963)[8] einsetzende Klimawechsel im Verhältnis zum Ostblock und das von ihm einberufene Konzil für die dortigen Kirchen einen Schritt aus der kommunistischen Isolation[9]. Die meisten Bischöfe aus dem Ostblock konnten am Konzil teilnehmen, darunter alle Bi-

4 Manfred Plate, Weltereignis Konzil. Darstellung – Sinn – Ergebnis, Freiburg u.a. 1966.

5 Leonid Luks, Katholizismus und politische Macht im kommunistischen Polen 1945–1989. Die Anatomie einer Befreiung, Köln u.a. 1993. – Jan Kopiec, Polen, in: Ostmittel-, Ost- und Südeuropa, hg. v. Erwin Gatz (Kirche und Katholizismus seit 1945, 2), Paderborn u.a. 1999, 95–131.

6 Gerhard Feige, Rumänien, in: Ostmittel-, Ost- und Südeuropa (wie Anm. 5), 132–151, hier 143.

7 Erwin Gatz, Tschechien, in: Ostmittel-, Ost- und Südeuropa (wie Anm. 5), 187–222, hier 203f. – Milan S. Ďurica, Die Slowakei, in: Ebd., 152–164, hier 158. – Gabriel Adriányi, Ungarn, in: Ebd., 245–270, hier 250.

8 Über ihn: Peter Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zürich u.a. 1986. – Giuseppe Alberigo, Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes, Mainz 2000.

9 Vgl. Rudolf Lill, Zur Vatikanischen Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI, in: Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978, hg. v. Karl-Joseph Hummel, Paderborn 1999, 19–30.

schöfe Polens und der DDR, aber nur vier aus der Tschechoslowakei[10]. Von diesen brachten verschiedene in wichtigen Debatten vielbeachtete Beiträge ein: insbesondere der Erzbischof von Gnesen und Warschau, Kardinal Stefan Wyszyński (1948–1981)[11], mit seinem Plädoyer »für die notwendige Dezentralisation und die Aufwertung der bischöflichen Kompetenzen« oder »die Einführung der Muttersprache in der Liturgie mit Beibehaltung der lateinischen Sprache für den Messkanon«[12]; sodann der des Landes verwiesene Erzbischof von Prag, Kardinal Josef Beran (1946–1969)[13], der damalige Krakauer Erzbischof Karol Wojtyła (1964–1978)[14] und wiederum Wyszyński mit ihren wichtigen Voten zur Religionsfreiheit[15]. Ganz anders jedoch verlief die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse. In Polen beispielsweise machten schon die äußeren Umstände, wozu staatliche Zensur, eine »streng begrenzte Papierzuteilung und der mangelnde Zugang zu den Massenmedien« gehörten, die Vermittlung der Konzilsbeschlüsse schwierig. Neben diesen Hindernissen erschwerte vor allem die vorherrschende Festungsmentalität die Rezeption. »Von Anfang an war die Akzeptanz des Zweiten Vatikanums in Polen nicht groß.« Und die »Atmosphäre in einer Kirche, die sich im Zustand einer permanenten Belagerung befand, förderte auch nicht gerade die Tendenz, sich der Welt zu öffnen. Sie begünstigte vielmehr diejenigen, die den Status quo bewahren wollten«[16]. Viele der Fragestellungen und pastoralen Anliegen des Konzils erreichten die polnische Kirche, aber auch die Kirchen in anderen osteuropäischen Ländern, erst nach dem politischen Umbruch ab 1989!

Die im Zeichen von *Perestrojka* und *Glasnost* erfolgte Wende von 1989/90 und die damit gewonnene Freiheit »schuf überall die Möglichkeit, die Strukturen der bestehenden Kirchen zu stärken und Reformen aller Art durchzusetzen«[17]. Diesem Ziel dienten auch die Pastoralreisen Johannes Pauls II. (1978–2005)[18] in nahezu alle exkommunistischen Länder. Allerdings scheint der religiöse Wiederaufbau und die angestrebte Revitalisierung des kirchlichen Lebens seit dem Zusammenbruch des Kommunismus mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Dies ist wohl primär darauf zurückzuführen, dass das Ende der kommunistischen Herrschaft »weniger ein religiöses als ein nationales Wiedererwachen ausgelöst hat«[19]; dass außerdem der stattgefundene Entchristlichungsprozess, der in den Ländern allerdings sehr unterschiedlich erfolgte, nicht mehr ohne Weiteres rückgängig gemacht werden kann. In Albanien beispielsweise, wo die Religionsausübung erst seit 1990 wieder gestattet ist, steht die katholische Kirche vor einem noch nicht wirklich geschafften Neuanfang[20]. Im Übrigen stellt sich die Frage, ob nicht

10 Kopiec, Polen (wie Anm. 5), 116. – Josef Pilvousek, Die katholische Kirche in der DDR, in: Mittel-, West- und Nordeuropa, hg. v. Erwin Gatz (Kirche und Katholizismus seit 1945, 1), Paderborn u.a. 1998, 132–150. – Gatz, Tschechien (wie Anm. 7), 208.
11 Über ihn: Jan Kopiec, in: LThK³ 10, 2001, 1342.
12 Kopiec, Polen (wie Anm. 5), 116.
13 Über ihn: Kurt A. Huber, in: LThK³ 2, 1994, 239f.
14 Über ihn: Anm. 18.
15 Franz Xaver Bischof, Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum (wie Anm. 1), 338f.
16 Tadeusz Pieronek, Die katholische Kirche im Transformationsprozess Polens, in: StZ 221, 2003, 677–688, hier 684f.
17 Jerzy Kłoczowski, Formen des Christentums in Ostmitteleuropa, in: Krisen und Erneuerung (wie Anm. 1), 350–390, hier 374.
18 Über ihn: Erwin Gatz, in: LThK³ 5, 1996, 979f. – George Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn u.a. 2001.
19 Ostmittel-, Ost- und Südeuropa (wie Anm. 5), 27.
20 Peter Bartl, Albanien, in: Ostmittel-, Ost- und Südeuropa (wie Anm. 5), 29–40.

gerade durch das Wirken des Papstes, der vor allem die konservativen Kräfte in der Kirche gestärkt hat, in Ost- und Südosteuropa eine Modernisierung des Katholizismus, wie sie für die ungefestigten Gesellschaften dieser Länder notwendig erscheint, verhindert oder doch verzögert wurde?

2. *Westeuropa*

In einem völlig anderen politischen und gesellschaftlich-kulturellen Umfeld vollzog sich die Konzilsrezeption in Westeuropa. Hier stand das Konzil und der mit ihm verbundene Um- und Aufbruch in der katholischen Kirche im Kontext eines tief greifenden sozio-kulturellen Wandels. Gemeint ist mit Wandel ein technischer, wirtschaftlicher und sozialer Umbruch gewaltigen Ausmaßes, der in der »atlantischen« Welt, d.h. in Nordamerika und im liberalen Europa demokratischer Staaten, in den 1950er Jahren einsetzte und Ende der 1960er Jahre (Stichwort: 68er Bewegung) einen ersten Höhepunkt erlebte. Die lange Prosperitätsphase nach dem Zweiten Weltkrieg und der Übergang von einer Knappheits- zu einer Wohlstandsgesellschaft brachte eine nachhaltige Umorientierung der Lebensperspektiven und war begleitet von Phänomenen wie der Auflösung weltanschaulicher Subkulturen, Wertewandel, Individualisierung, Subjektivierung der Lebensführung[21].

Dieser gesellschaftliche Modernisierungsprozess konnte nicht ohne nachhaltige Auswirkungen auf Christentum und Kirche bleiben. Zwar blieb nach außen hin das Bild eines »geschlossenen Katholizismus«, den die katholische Kirche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mehrheitlich gebildet hatte, bis in die Konzilszeit lebendig, galten noch weitgehend die überkommenen Normen hinsichtlich des religiösen Brauchs und der innerkirchlichen Bindungen. Doch zeigten sich Ende der 1950er Jahre bereits irreversible Erosionssymptome des katholischen »Milieus«, auch deutliche Zeichen des Verlusts an Plausibilität im theologischen wie im praktisch-alltäglichen Bereich: Unverrückbar geltende Auffassungen und normative Vorgaben der Tradition wurden in Frage gestellt, aus dem politischen bzw. organisierten Katholizismus erwachsene Maximen verloren an Gültigkeit, konfessionelle Fronten bekamen Brüche, religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen änderten sich. In den katholischen Vereinen und Verbänden stagnierten die Mitgliederzahlen. Auf der Arbeitstagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 1960 ließ sich die Forderung, *katholische Einheit müsse als katholische Geschlossenheit verstanden werden*[22] nicht mehr durchsetzen. Mehr und mehr vertraten Katholiken Auffassungen, welche mit der offiziellen Kirchendoktrin nicht mehr übereinstimmten – vor allem in der katholischen Ehe- und Morallehre. In der religiösen Praxis zeigte sich in den 1950er Jahren allenthalben ein rückläufiger sonntäglicher Gottesdienstbesuch[23]. Zu-

21 Franz-Xaver KAUFMANN, Kirche und Moderne – eine Skizze, in: Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag, hg. v. Wolfgang WEISS, Würzburg 1996, 15–28. – Michael N. EBERTZ, Kirche im Wandel der Gesellschaft, »in der sie lebt« (CD 13), in: Vierzig Jahre II. Vatikanum (wie Anm. 1), 9–28. – Vgl. zur aktuellen Situation: Alfred DUBACH, Religiöse Transformationsprozesse im Schweizer Katholizismus vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum – aus religionssoziologischer Perspektive, in: SZRKG 99, 2005, 37–59.

22 Zit. bei Karl GABRIEL, Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung, in: Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Franz Xaver KAUFMANN u. Arnold ZINGERLE, Paderborn u.a. 1996, 67–83, hier 79.

23 Siehe für Deutschland: Wilhelm DAMBERG, Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor

gleich erreichte die Vermischung der Konfessionen ein neues, bisher unbekanntes Niveau. Bereits zeigte sich auch ein deutlicher Rückgang der Priester- und Ordensberufe. Dieser erreichte nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr das Niveau der Vorkriegszeit, bevor es dann in der Nachkonzilszeit zu einem regelrechten Einbruch kam[24]. Zum Vergleich: In Polen stieg die Zahl der Diözesanpriester auf 14 972 im Jahr 1978 an, was über 50 Prozent des Standes von 1945 war[25].

Allgemein ist festzustellen, dass sich um 1960 im liberalen Europa demokratischer Staaten in breiten Kreisen das Bewusstsein Bahn brach, dass eine kirchliche Erneuerung unabdingbar sei[26]. Die Meinung, der Umbruch der Nachkonzilszeit mit seiner Differenzierung und Pluralisierung der katholischen Kirche wie der nationalen Katholizismen sei als eine unmittelbare Folge des II. Vatikanums zu betrachten, ist mit der gesellschaftlich-historischen und kirchlich-religiösen Entwicklung der 1950er Jahre inkompatibel. Hingegen wirkte das Konzil in vielen Belangen zweifellos beschleunigend auf diesen Prozess und umgekehrt wirkte die fortschreitende Differenzierung der Gesellschaft wiederum auf die Kirche ein und bestimmte den konziliaren Rezeptionsprozess mit.

Quer zu der eben geschilderten Entwicklung lag die Ausgangslage in Südeuropa, in Italien und Spanien, wo die katholische Kirche über einen enormen Einfluss verfügte und wo es zur Konzilszeit so viel Priester- und Ordensnachwuchs gab wie nie zuvor[27]. Besonders deutlich lässt sich das zeigen, wenn man die Situation in Spanien mit jener in den Niederlanden vergleicht. In den Niederlanden war es in den 1950er Jahren zu neuen Ansätzen auf kirchlicher wie politisch-gesellschaftlicher Ebene gekommen. Die Konzilsankündigung wurde begeistert aufgenommen. Sie bildete den Auftakt zur Entwicklung eines neuen Bewusstseins unter den niederländischen Katholiken. Die wegen ihrer Orthodoxie und konfessionellen Abschottung bekannte niederländische Kirche entwickelte sich unter der Führung ihrer Bischöfe, an der Spitze der Erzbischof von Utrecht, Kardinal Bernard Jan Alfrink (1955–1976)[28], innert kürzester Zeit zu einem ebenso »kreativen wie umstrittenen Laboratorium für Reformen in Liturgie, Katechese, Theologie und Leitungsstrukturen«[29]. 1966 erschien der neue Katechismus für Erwachsene,

dem Konzil, in: WASSILOWSKY, Zweites Vatikanum (wie Anm. 1), 9–30, bes. 11–16.

24 DAMBERG, Pfarrgemeinden (wie Anm. 23), 16–18 (Deutschland). – Franz Xaver BISCHOF, Das Bistum St. Gallen in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Synode 72, in: Franz Xaver BISCHOF/Cornel DORA, Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847–1997. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens, St. Gallen 1997, 173–223, hier 174f. (Bistum St. Gallen).

25 KOPIEC, Polen (wie Anm. 5), 122.

26 Vgl. die Äußerung des Münchner Erzbischofs Julius Kardinal Döpfner (1961–1976): *Die überraschende Nachricht von der Einberufung einer Allgemeinen Kirchenversammlung fand überall lebhafte Resonanz, obwohl sich kaum jemand im klaren war, was genau die Aufgabe des Konzils sein sollte.* [...] *Tatsächlich war der Kairos für eine tiefgreifende Neubesinnung längst da.* Julius Kardinal DÖPFNER, Deutscher Katholizismus und konziliare Erneuerung. Erfahrungen des Bischofs in Würzburg, Berlin und München, Würzburg 1965, 7.

27 Juan García PÉREZ, Verwerfungen und Aufbrüche. Streiflichter auf die katholische Kirche in Spanien, in: HerKorr 55, 2001, 142–147, hier 144. – Maurilio GUASCO, Italien, in: Italien und Spanien, hg. v. Erwin GATZ (Kirche und Katholizismus seit 1945, 3), Paderborn u.a. 2005, 15–106, hier 55. – Mariano DELGADO, Spanien, ebd., 107–175, hier 143.

28 Über ihn: Giuseppe ALBERIGO, in: LThK^3 1, 1993, 391.

29 Ulrich RUH, Niederlande. Jubiläumsfeier als kirchlicher Wendepunkt?, in: HerKorr 57, 2003, 332–334, hier 333. – Jan JACOBS, Die Niederlande, in: Mittel-, West- und Nordeuropa (wie Anm. 10), 243–274, hier 252–264.

der als »Holländischer Katechismus«[30] schnell in andere Sprachen übersetzt wurde, aber auch zu Spannungen mit Rom führte. Im gleichen Jahr wurde in Noordwijkerhout das niederländische Pastoralkonzil eröffnet, das bis 1970 tagte und für andere Länder bahnbrechend wirkte. Vor dem Hintergrund einer parallel verlaufenden hochgradigen Säkularisierung der niederländischen Gesellschaft wollte es der Umsetzung des Konzils dienen und der veränderten religiös-kirchlichen Situation Rechnung tragen. Unter weitreichendem Einbezug der Laien (15 000 Gesprächsgruppen, an denen 200 000 Gläubige partizipierten) sollte es keine Beschlüsse fassen, jedoch Empfehlungen an die Bischöfe erlassen. Die Stellungnahmen zur kirchlichen Autorität, zur Übertragung kirchlicher Funktionen und Ämter an Frauen, einschließlich der Frauenordination, zur Freigabe der Priesterehe und zur Frage der Interkommunion führte zu heftiger Kritik im In- und Ausland[31]. Sorge bereiteten auch die Amtsniederlegungen niederländischer Priester. Deren Zahl stieg von 45 im Jahre 1965 auf 244 im Jahre 1969[32]. Im Zuge dieser Entwicklung formierte sich allerdings auch eine traditionalistische Gegenbewegung unter den Katholiken. Die weitere Geschichte ist bekannt. Der Heilige Stuhl suchte mittels umstrittener Bischofsernennungen Änderung zu schaffen, was bis in die neunziger Jahre zu heftigen Polarisierungen und zu einem Richtungsstreit unter den niederländischen Katholiken führte, an der die holländische Kirche zeitweise fast zerbrach[33].

In Spanien hingegen war der Katholizismus zur Zeit des Konzils noch Staatsreligion. Wie Juan García Pérez, der langjährige Chefredaktor der spanischen Jesuitenzeitschrift *Razón y Fe*, schreibt, traf das Konzil die spanische Kirche völlig »unvorbereitet und ahnungslos«[34]. Diese hatte in der Folge fast gleichzeitig den kirchlichen Umbruch durch das II. Vatikanum und den politischen nach der Diktatur Francisco Francos (1939–1975) zu bewältigen. Fast der gesamte Episkopat und ein großer Teil des Klerus lebte bis zum Konzil »in einem ideologischen Gehäuse, das noch immer vom Bürgerkrieg [...] und seinen Folgen geprägt war. Das Konzil zwang die spanischen Bischöfe zu einer spektakulären Kehrtwendung in so grundlegenden Fragen wie der Religionsfreiheit und einem an den Menschenrechten orientierten Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft«[35]. 1979 kam es hierauf nach langjährigen Verhandlungen zur Revision des Konkordats von 1953, das zu einem großen Teil der Lehre des II. Vatikanums nicht entsprochen hat[36].

Ganz anders die Situation in den mitteleuropäischen Ländern. Hier war das II. Vatikanum in vielen Fragen weit mehr Erfüllung als Neuanfang! Vor allem im deutsch- und französischsprachigen Raum war auf theologischer, liturgischer, pastoraler und ökumenischer Ebene seit den 1920er Jahren Vieles herangereift, was auf konziliare Anerken-

30 De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen, Utrecht 1966; deutsche Übersetzung: Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg i. Br. 1969.

31 Vgl. Jacobs, Niederlande (wie Anm. 29). – Wilhelm Damberg, Katholiken, Milieu und Gesellschaft in Deutschland und in den Niederlanden, in: Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich, hg. v. Horst Lademacher, Renate Loos u. Simon Groenveld (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 9), Münster u.a. 2004, 460–479, hier 473–476.

32 Insgesamt kam es zwischen 1965 und 1975 zu 1732 Priesteramtsaufgaben. Peter J. A. Nissen, Niederlande, in: LThK^3 7, 1998, 819–825, hier 822.

33 Jacobs, Niederlande (wie Anm. 29), 264–273. – Eine Momentaufnahme zur heutigen Situation der niederländischen Kirche gibt Ulrich Ruh, Niederlande: Die Kirche und die Säkularisierung, in: HerKorr 58, 2004, 169f.

34 Pérez, Verwerfungen und Aufbrüche (wie Anm. 27), 142.

35 Ebd.

36 Delgado, Spanien (wie Anm. 27), 132–136, 154–175.

nung und Bestätigung wartete[37]. Nicht von ungefähr spielten die Bischöfe aus diesen Ländern die dominierende Rolle in der ersten Phase des Konzils.

Generell wird man für die westeuropäischen Länder trotz der unterschiedlichen Ausgangslagen sagen können, dass hier die kirchliche Neuorientierung in ihren wichtigsten Entfaltungen recht bald konkrete Gestalt annahm, was gegenläufige Entwicklungen und Verwerfungen nicht ausschließt. Wie die Rezeption in ihrer ersten Phase erfolgte, soll im Folgenden am »Fallbeispiel Schweiz» gezeigt werden, der Blick auf die europäische Entwicklung aber beibehalten werden. Die schweizerische Situation ist dabei in vielem mit der Situation in Deutschland und vor allem im Bistum Rottenburg vergleichbar, zeigt aber auch eigene Ausprägungen.

2. Konzilsrezeption in der Schweiz im europäischen Vergleich

In der konfessionell gespaltenen Schweiz hatte sich nach der Bundesstaatsgründung 1848 und dem Kulturkampf der 1870er Jahre wie in Deutschland und den Niederlanden eine katholische Subgesellschaft gebildet. Diese bestand aus einem Netzwerk von Hunderten von politischen, sozialen, karitativen und kirchlichen Organisationen und Einrichtungen und zeichnete sich durch eine enge Verzahnung von katholischer Kirche und politischem Katholizismus sowie ein Kirchenbewusstsein aus, dessen Charakteristika nicht hinterfragte Papsttreue und strenge Ausrichtung an der offiziellen kirchlichen Lehre waren. Dieses soziale Milieu ermöglichte es den kirchentreuen Katholiken von der Wiege bis zur Bahre im Kreis der Gleichgesinnten zu verbringen, hatte aber auch den Rückzug der Katholiken aus dem Schweizer Kulturleben zur Folge gehabt[38]. Ab den 1950er Jahren zeigten sich jedoch im Zeichen einer beginnenden Integration der Katholiken in die Gesamtgesellschaft und einer noch zaghaften ökumenischen Annäherung erste Auflösungserscheinungen. Der Basler Theologe Hans Urs von Balthasar (1905–1988)[39] sprach in diesem Zusammenhang in einem unveröffentlicht gebliebenen

37 Vgl. Jean-Marie MAYEUR, Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958) (Die Geschichte des Christentums 12), Freiburg u.a. 1992, 134–302 (Beiträge von Étienne FOUILLOUX und Albert RAFFELT). – Peter HENRICI, Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: WASSILOWSKY, Zweites Vatikanum (wie Anm. 1), 55–70. – Josef PILVOUSEK, Die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, in: Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. v. Hubert WOLF, Darmstadt 2007, 271–319, bes. 272–287.

38 Siehe exemplarisch für die Schweiz: Urs ALTERMATT, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, Zürich 1972. – DERS., Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich ²1991. – Victor CONZEMIUS, Der Schweizer Katholizismus – Zukunftsaufgaben aus geschichtlicher Perspektive, in: Die Schweiz: Aufbruch aus der Verspätung, hg. von der Stiftung für Geisteswissenschaften, Zürich 1991, 280–283. – Markus RIES, Die Schweiz, in: Mittel-, West- und Nordeuropa (wie Anm. 10), 333–356. – Franz Xaver BISCHOF, Art. Catholicisme et Église catholique, in: Dictionnaire Historique Suisse DHS 3, 2004, 81–83; 4, 2005, 357–360; deutsch in: Historisches Lexikon der Schweiz 7, 2008, 126–128; 132–135. Elektronische Publikation: http://www.hls.ch – Vgl. für Deutschland: Zur Soziologie des Katholizismus, hg. v. Karl GABRIEL u. Franz-Xaver KAUFMANN, Mainz 1980. – Karl GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg u.a. ⁷2000. – Für die Niederlande: Karel DOBBELAERE, Secularization, Pillarization, Religious Involvement and Religious Change in the Low Countries, in: World Catholicism in Transition, hg. v. Thomas M. GANNON, New York/ London 1988, 80–115.

39 Über ihn: Mauro JÖHRI, Hans Urs von Balthasar (1905–1988) – eine katholische »dialektische

Votum vom *Erschöpfungszustand, in dem die Kirche Schweiz sich befinde. Die Erschöpfung rühre daher, dass das katholische Milieu ans Ende seiner Zielvorstellungen und Möglichkeiten gekommen sei*[40].

Vor diesem Hintergrund ließ die überraschende Konzilsankündigung eine Fülle innerkirchlicher Probleme, geschichtlicher Hypotheken und lange verdrängter Reformanliegen ins Bewusstsein treten. Zentral war der Wunsch nach ökumenischer Öffnung. Der in Luzern lebende deutsche Theologe Otto Karrer (1888–1976)[41], Mitinitiator der ersten ökumenischen Gesprächskreise in der Schweiz, verfasste im Mai 1959 ein Memorandum als *Ruf in die Einheit*[42] und wünschte neben der Vertiefung des ökumenischen Dialogs die Stärkung der Ortskirchen. Internationale Aufmerksamkeit erreichte der Schweizer Theologe Hans Küng (* 1928)[43], der 1960 32-jährig auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Tübingen berufen worden war. In seiner 1960 publizierten Schrift *Konzil und Wiedervereinigung*[44], für die der Wiener Erzbischof Kardinal Franz König (1956–1985)[45] das Vorwort schrieb, entwarf er das Programm einer Kirchenreform, welche der Einheit unter den christlichen Konfessionen den Weg bereiten sollte. Auch Laien bezogen Stellung zum bevorstehenden Konzil. 1962 forderte die katholische Zürcher Anwältin Gertrud Heinzelmann (1914–1999)[46] in einer direkten Eingabe an die Vorbereitungskommission des Konzils die Gleichstellung der Geschlechter in der katholischen Kirche und die Zulassung der Frauen zum Priestertum – ein Votum, das eine kontrovers diskutierte Frage der Nachkonzilszeit bereits vorwegnahm[47]. Demgegenüber traf die Konzilsankündigung die Bischöfe weitgehend unvorbereitet. Eine im Vorfeld des Konzils geplante Eingabe des schweizerischen Episkopats kam der unterschiedlichen Ansichten wegen nicht zustande[48]. Auf dem Konzil selber traten die Schweizer Bi-

Theologie«, in: Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Stephan Leimgruber u. Max Schoch, Basel u.a. 1990, 420–439. – Benedikt K. Vollmann, in: LThK^3 1, 1993, 1375–1378.

40 Zit. bei Victor Conzemius, 175 Jahre Diözese Basel: Weg einer Ortskirche aus dem »Ghetto zur Ökumene«, in: Bistum Basel, 1828–2003: Jubiläumsschrift 175 Jahre Reorganisation des Bistums, hg. v. Gregor Jäggi u. Roger Liggenstorfer, Solothurn 2003, 45–70, hier 62.

41 Über ihn: Liselotte Höfer, Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen und Leben für eine weltoffene Kirche, Freiburg i. Br. u.a. 1985. – Victor Conzemius, Otto Karrer (1888–1976) – Theologe des Aggiornamento, in: Gegen die Gottvergessenheit (wie Anm. 39), 576–590.

42 Gedruckt in: Höfer, Otto Karrer (wie Anm. 41), 394–400.

43 Über ihn: Urs Baumann, Hans Küng (* 1928) – Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, in: Gegen die Gottvergessenheit (wie Anm. 39), 469–498. – Franz Xaver Bischof, in: Historisches Lexikon der Schweiz. Elektronische Publikation: http://www.hls.ch. – Hans Küng, Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen, München/Zürich 2002. – Ders., Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München/Zürich 2007 (Autobiographie).

44 Hans Küng, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Freiburg i. Br. 1960.

45 Über ihn: Helmut Erharter, in: LThK^3 6, 1997, 257.

46 Über sie: Regula Ludi, Art. Heinzelmann, Gertrud, in: HLS 6, 2007, 241.

47 Gertrud Heinzelmann, Frau und Konzil – Hoffnung und Erwartung. Eingabe an die Hohe Vorbereitende Kommission des II. Vatikanischen Konzils über Wertung und Stellung der Frau in der römisch-katholischen Kirche, in: Wir schweigen nicht länger!, hg. v. Ders., Zürich o. J., 20–44.

48 Philippe Chenaux, Les »vota« des évêques suisses, in: À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme orientale, hg. v. Mathis Lamberigts u. Claude Soetens, Leuven 1992, 111–118. – Markus Ries, Das II. Vatikanum und die Schweiz, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf u. Claus Arnold (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanum 4), Paderborn u.a. 2000, 133–147, hier 136f.

schöfe kaum hervor[49], doch standen sie den Konzilsbeschlüssen aufgeschlossen gegenüber.

1. Der Aufbruch nach dem Konzil – die Ära der Reformen

In der Folge setzten die Bischöfe die vom Konzil initiierte kirchliche Erneuerung zielstrebig in Gang. Gleichzeitig bemühten sie sich, die nachkonziliare Entwicklung zu steuern und die Einheit zwischen bewahrenden und vorwärtsdrängen Kräften zu erhalten.

Die für die Gläubigen spürbarste Auswirkung des Konzils bildete wie überall die Liturgiereform. In der Schweiz konnte sie wie in Deutschland, Österreich, Frankreich oder Belgien an Prozesse anknüpfen, die im Zuge der liturgischen Bewegung seit langem eingeleitet waren[50]. Die Verwirklichung des Reformwerks brachte die rasche Integration der Volkssprache in die Liturgie und die Aufwertung von Wortgottesdienst und Predigt. Die erneuerte Liturgie verlangte die Neugestaltung der Sakralräume, was mitunter zu wenig überzeugenden Lösungen führte, insgesamt jedoch eine neue Phase kirchlichen Bauens und kirchlicher Kunst einleitete[51]. 1966 erschien für die deutschsprachige Schweiz ein neues, überdiözesanes Gesangbuch, das dem Kirchenvolk *liturgische und liturgienahe Gesänge und Gebete*[52] bereitstellen wollte. Weitere Reformen blieben nicht aus: Laien übernahmen in der Liturgie die vom Konzil ermöglichten Dienste als Lektoren und Lektorinnen, ab 1970 auch als Kommunionhelfer und Kommunionhelferinnen; Mädchen wurden als Ministrantinnen zum Altardienst zugelassen (lange vor der offiziellen Zulassung 1993). Die frühchristliche Form der Handkommunion, seit 1967 erlaubt, wurde in der Schweiz bald allgemein praktiziert. Die Samstagabendmessen, die trotz der Bedenken einiger Bischöfe seit Ostern 1969 in den Pfarreien eingeführt wurden und die Sonntagspflicht erleichtern sollten, erfreuten sich rasch großer Beliebtheit. Das Latein verlor seine Stellung als Gottesdienstsprache; feierliche Hochämter, eucharistische Andachten und Frömmigkeitsformen, die stärker der Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts verpflichtet waren, wie die Herz-Jesu-Verehrung, büßten wie in anderen europäischen Ländern ihre Stellung ein[53]. Kritische Stimmen warfen der Liturgiereform denn auch *Kopflastigkeit* und fehlende *katholische Sinnlichkeit* vor. Und schon 1976 hatte sich der St. Galler Priesterrat mit dem *emotionalen Defizit*[54] in Liturgie und Volksfrömmigkeit zu befassen. Insgesamt aber wird man sagen dürfen, dass die Liturgiereform in der Schweiz nach einer wohl unvermeidlichen Phase des »Experimentierens« Mitte der 1970er Jahre mit der Einführung des deutschen Messbuchs 1975 wie in Deutschland und Österreich zu einem ersten Abschluss kam.

49 Vgl. ebd., 141f.

50 Zur liturgischen Bewegung vor dem Konzil: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundbezug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hg. v. Martin Klöckener u. Benedikt Kranemann (LQF 88), Münster 2002. – Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: Herders Theologischer Kommentar (wie Anm. 1), 1–227, hier 9–52 (Geschichte der vorkonziliaren liturgischen Bewegung).

51 Vgl. Fabrizio Brentini, Der katholische Kirchenbau des 20. Jahrhunderts im Bistum St. Gallen, in: Ortskirche unterwegs (wie Anm. 24), 243–281.

52 Kirchengesangbuch. Katholisches Gesang- und Gebetbuch der Schweiz, Zug 1966, 5.

53 Bischof, Bistum St. Gallen (wie Anm. 24), 190–192. – Vgl. Jean-Marie Mayeur, Liturgiereform, Volksfrömmigkeit, neue Formen von Religiosität in der katholischen Kirche, in: Ders., Krisen und Erneuerung (wie Anm. 1), 262–266.

54 Bischof, Bistum St. Gallen (wie Anm. 24), 192.

Bisherige Untersuchungen zeigen, dass die überwiegende Mehrheit der Schweizer Katholiken die Erneuerung der Liturgie als positiv empfand. Ähnliches dürfte für die meisten europäischen Länder gelten, trotz aller mit der Liturgiereform auch verbundenen Enttäuschungen und fruchtlos gebliebener Erklärungsversuche. Vorbehalte gab es vor allem in Ländern wie den Niederlanden oder Frankreich, wo die Reform besonders rasch vorangetrieben wurde. Stein des Anstoßes dürfte dabei bei vielen Kritikern weniger die Reform als solche gewesen sein, sondern die Form ihrer Durchführung und die Frage, welche Gestalt die neue Liturgie annehmen sollte. Diesen Schluss lässt jedenfalls die von Marcel Albert publizierte Studie über *Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik*[55] zu. Demnach fehlten in vielen Pfarreien Frankreichs ganz einfach die Mittel zur Finanzierung der nachkonziliaren Volksaltäre sowie moderner liturgischer Gewänder und Geräte. Man begnügte sich deshalb »oft mit kostengünstigen, aber nicht überzeugenden Lösungen. Attrappen, Baumstümpfe oder bürgerliche Tischmöbel ersetzten die Altäre früherer Zeiten. Messgewänder aus billigsten Textilien und von schlechtem Zuschnitt erfüllten zwar unter Umständen die neuen liturgischen Regeln, trugen aber nicht zur Verschönerung des Gottesdienstes bei«[56]. »Als jedoch der römische Rat für die Durchführung der Liturgiereform 1967 die nationalen Bischofskonferenzen um demoskopische Angaben über die Auswirkungen und die Akzeptanz der Reformen bat, glaubten dennoch 97,2 Prozent der Befragten in Frankreich, daß die Teilnahme an der Messfeier durch die Einführung der Muttersprache ›aktiver und bewusster‹ geworden sei«[57].

Wie in den anderen westeuropäischen Ländern führten die Bischöfe in einem weiteren Reformschritt die vom Konzil vorgeschriebenen bzw. empfohlenen Organe der Mitsprache ein, welche nach dem Willen des Konzils der dialogischen Gestaltung des kirchlichen Lebens auf der Ebene der Ortskirchen dienen und die Forderung nach Teilhabe des Gottesvolkes an allen Vollzügen des kirchlichen Lebens umsetzen sollte: auf Bistumsebene die vom Konzil vorgeschriebenen Priesterräte (PO 7) sowie die empfohlenen diözesanen Seelsorgeräte (CD 27), welche die Bischöfe in Fragen der Seelsorge beraten und denen auch Laien angehören sollten. Im Bistum St. Gallen kam 1992 als drittes beratendes Organ des Bischofs der Rat der hauptamtlichen Laienseelsorger und Laienseelsorgerinnen hinzu, um – wie es in den Statuten heißt – die Mitwirkung der Laien *zum Wohl des* [...] *Bistums zu fördern*[58].

Diesen Räten entsprechen auf Pfarreiebene die Pfarreiräte als Beratungsgremien der Pfarrer, deren Einführung vom Laiendekret des Konzils angeregt wurde (AA 26). Sie wurden in den verschiedenen Bistümern ab 1970 mit unterschiedlicher Geschwindigkeit und teilweise nicht ohne Schwierigkeiten eingeführt. In Arbeitsteilung mit den Kirchenverwaltungsräten, die als staatskirchenrechtliche Organe die eigentliche Exekutive auf Pfarreiebene darstellen und die administrativen und finanziellen Belange der Pfarrei wahrnehmen, waren die Pfarreiräte für die Beratung pastoraler Fragen zuständig. In vielen Fällen wandelten sie sich nach wenigen Jahren zu Seelsorgerhelfergruppen, die in den Pfarreien wichtige Dienste leisten, etwa im Bereich der Altersseelsorge, oder übernahmen Aufgaben, welche die einst zahlreichen katholischen Pfarrvereine erfüllten[59].

55 Marcel ALBERT, Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik (RQ 52. Supplementheft), Rom u.a. 1999, 90. – Vgl. DERS., Frankreich, in: Mittel-, West- und Nordeuropa (wie Anm. 10), 163–222.

56 Ebd., 91.

57 Ebd.

58 BISCHOF, Bistum St. Gallen (wie Anm. 24), 198.

59 Rolf WEIBEL-SPIRIG, Die Laien in kirchlichen Räten: Schweizerische Entwicklungen, in:

Fast zeitgleich mit der Einrichtung der nachkonziliaren Beratungsgremien verlor der volkskirchlich geprägte Vereins- und Verbandskatholizismus denn auch an Bedeutung – mit wenigen Ausnahmen, zu denen der Katholische Frauenbund gehört. Welche Rolle und welcher Einfluss diesen Räten im Rahmen des nachkonziliaren Rezeptionsprozesses zukam und zukommt, ist eine wichtige, aber noch in keinem europäischen Land aufgearbeitete Frage.

Weitreichende Wirkungen auf kirchlicher wie gesellschaftlicher Ebene zeitigte das II. Vatikanum auf dem Gebiet der Ökumene. In der Schweiz gab das Konzil wie generell in den gemischtkonfessionellen Ländern, aber auch in der katholischen Diaspora in den skandinavischen Ländern den Anstoß zu einer raschen, vielseitigen ökumenischen Aufbauarbeit[60]. 1966 nahmen die katholische, evangelisch-reformierte und die christkatholische Kirche offizielle Gespräche auf. Die Institutionalisierung des ökumenischen Dialogs führte in den folgenden Jahren zu wichtigen Übereinkünften dieser drei Kirchen über die Mischehen, die gegenseitige Anerkennung der Taufe, ökumenische Gottesdienste und Trauungen sowie über gesellschaftspolitische Fragen im Bereich der Ausländer-, Flüchtlings- und Asylpolitik. Als weiteres Gremium wurde 1971 die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz gegründet, die auch die Freikirchen, den Bund der lutherischen und die orthodoxen Kirchen umfasst. Einen Markstein setzte die überkonfessionelle Zusammenarbeit der kirchlichen Hilfswerke *Fastenopfer der Schweizer Katholiken* und *Brot für Brüder* der evangelisch-reformierten Kirche. Seit Anfang der 1970er Jahre sind die Sammlungen beider Werke koordiniert und werden Leitmotive und Werbekampagnen gemeinsam konzipiert[61].

Umgekehrt bot die nachkonziliare Ökumene auch Veranlassung zu irrealen Hoffnungen, gegenseitigen Verstimmungen und Spannungen zwischen der Basis und der Kirchenleitung. So löste die Stellungnahme der Schweizer Bischöfe vom 8. Juli 1986 gegen eine missbräuchliche Ausweitung der eucharistischen Gastfreundschaft in weiten Kreisen einen Sturm der Entrüstung aus[62]. Der Protest verwies auf ein grundsätzliches Problem: Obschon die zwischenkirchliche Annäherung mit einer Geschwindigkeit voranschritt, die noch wenige Jahr zuvor unvorstellbar war, konnte sie mit der gesellschaftlichen Entwicklung doch nicht Schritt halten. Im Alltag und im alltäglich gewordenen Umgang miteinander verschwammen die Konturen. Die über die Landesgrenzen hinaus bekannt gewordene soziologische Untersuchung *Jede(r) ein Sonderfall* aus dem Jahre 1993 kam zu dem Ergebnis: »In den Augen der Mehrheit der Befragten weisen die beiden Konfessionen kein scharfes Profil mehr auf. Unterschiede, wenn überhaupt, werden nur noch in Nebensächlichkeiten gesehen. Es ist davon auszugehen, dass sich christliche Glaubensorientierungen zunehmend über die bestehenden Konfessionsgrenzen hinweg

HerKorr 39, 1985, 549–551. – DERS., Zur Beteiligung der Laien in der Kirche, in: Bistum Basel 1828–2003 (wie Anm. 40), 173–186, hier 180–184.

60 Vgl. für den deutschsprachigen Raum: Heinz-Albert RAEM, Die ökumenische Bewegung, in: Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Mission, hg. v. Erwin GATZ, Freiburg 1993, 145–212. – Für Skandinavien: Yvonne Maria WERNER, Norwegen und Schweden, in: Mittel-, West- und Nordeuropa (wie Anm. 10), 275–281, 317–332.

61 Rolf WEIBEL, Schweizer Katholizismus heute. Strukturen, Aufgaben, Organisationen der römisch-katholischen Kirche, Zürich 1989, 33–37. – DERS., Ökumene in der Schweiz, in: Für die Einheit der Kirche in der Schweiz. Eine ökumenische Orientierung, hg. v. der Ökumene-Kommission der Schweizer Bischofskonferenz, Freiburg/Schweiz 2004, 9–29.

62 Eucharistische Gastfreundschaft, in: SKZ 154, 1986, 557–559. – RIES, Schweiz (wie Anm. 38), 339.

in eine Vielfalt von Entwürfen ausfaltet und sich dabei mit nichtchristlichen Orientierungen vermengt«[63].

2. Konsolidierung und Suche nach neuen Wegen – die Synode 72

Eine besondere Anstrengung, die Konzilsbeschlüsse in die schweizerischen Verhältnisse umzusetzen, unternahmen die Schweizer Bischöfe mit der Synode 72. Diese sollte der Standortbestimmung und Neuorientierung der Seelsorge auf der Grundlage des Konzils dienen. Um der sprachlichen, kulturellen und kirchlichen Verschiedenheit der Schweizer Bistümer Rechnung zu tragen, wurde die Synode gesamtschweizerisch vorbereitet, 1972–1975 in den Bistümern jedoch getrennt und rechtlich eigenständig, aber gleichzeitig durchgeführt. Fragen, welche die Katholiken des ganzen Landes betrafen, wurden in sechs Zusammenkünften auf Landesebene gesamtschweizerisch behandelt und entschieden. Das Synodenprojekt wies damit Elemente einer Landessynode auf und basierte doch wesentlich auf den Versammlungen in den einzelnen Diözesen[64]. Sie unterschied sich damit von gleichen Bestrebungen in anderen Ländern Mitteleuropas. Und zwar sowohl von den diözeseübergreifenden Nationalsynoden, wie sie in den Niederlanden und in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt wurden, als auch von den nachkonziliaren diözesanen Synoden wie sie etwa in Österreich, Polen oder Luxemburg stattfanden[65]. Die Synoden, die ab 1985 in zahlreichen Diözesen Frankreichs stattfanden, standen nicht mehr unter dem Zeichen einer expliziten Konzilsrezeption, sondern der Neuevangelisierung[66].

Besondere Sorgfalt wurde in der Schweiz der Vorbereitung der Synode 72 beigemessen. In einer groß angelegten Briefaktion wurde unter dem Kirchenvolk eine Erhebung zu den Themen der Synode gestartet. Der Rücklauf war beeindruckend. Innerhalb dreier Monate trafen weit über 150 000 Antworten ein. An den Synoden nahmen erstmals auch Laien (Frauen und Männer) mit vollem Rede- und Stimmrecht teil. Weil das kanonische Recht eine solche generelle Ausweitung noch nicht vorsah, erteilte die römische Kurie eine entsprechende Dispens. Mit beratender Stimme teilnehmen konnten auch Vertreter der staatskirchenrechtlichen Organisationen und der nichtkatholischen religiösen Gemeinschaften. Die Bischöfe besaßen ein Vetorecht.

Die Protokolle der Synode zeugen von theologischem Tiefgang, pastoraler Verantwortung, Auseinandersetzung mit kirchenkritischen Katholiken, praktischen Einzelanregungen, aber auch von Angst vor Veränderung. »Heiße Eisen« wie die Frage der Familienplanung (wenige Jahre nach *Humanae Vitae*) oder die wiederverheiratet Geschiedenenpastoral wurden nicht ausgespart. In der Frage des Priesterzölibats sprach sich die

63 Alfred Dubach/Roland J. Campiche, Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel 1993, 311.

64 Eine Gesamtdarstellung zur Synode 72 fehlt bislang. Siehe inzwischen: Elisabeth Hangartner-Everts, Synode 72. Vom II. Vatikanischen Konzil zur Vorbereitung und rechtlichen Ausgestaltung der Synode 72, Luzern 1978. – Georges Bavaud, L'expérience du Synode 72, in: Schweizer Katholizismus im Umbruch 1945–1990, hg. v. Urs Altermatt, Fribourg 1993, 307–323. – Bischof, Bistum St. Gallen (wie Anm. 24), 209–217. – Ries, Schweiz (wie Anm. 38), 343f. – Ders., II. Vatikanum (wie Anm. 48), 144f.

65 Vgl. Erwin Gatz, Deutschland. Alte Bundesrepublik, in: Mittel-, West- und Nordeuropa (wie Anm. 10), 53–131, hier 113f. – Josef Pilvousek, Die katholische Kirche in der DDR, in: Ebd. 132–150, hier 147f. – Georges Hellinghausen, Luxemburg, in: Ebd. 229–238, hier 230f. – Bernard Franck, Erfahrungen mit nachkonziliaren nationalen Synoden, in: Concilium 28, 1992, 408–418.

66 Albert, Frankreich (wie Anm. 55), 190f.

Mehrheit der Synodalen aller deutschsprachigen Bistümer und wie in den Niederlanden für eine Entkoppelung von Priesterweihe und Pflichtzölibat aus. Dass es Spannungen gab und in den kontrovers geführten Debatten unterschiedliche Auffassungen hart aufeinander prallten, spricht nicht gegen, sondern für den synodalen Prozess.

Der Abschluss der Synode wurde von vielen Katholiken in der Schweiz positiv beurteilt, was auch mit dem fortschrittlichen Geist der Bischöfe zusammenhing, ohne deren Zustimmung die verabschiedeten Texte keine Gültigkeit erlangt hätten. *Wir haben Kirche in ihren demokratischen Strukturen erlebt im Dialog zwischen Klerikern und Laien, zwischen Bischof und Synodalen*[67], heißt es im Schlusswort der St. Galler Synodalen; auf Landesebene entsprach dem das gewachsene Verständnis zwischen Deutschschweizern, Westschweizern und Tessinern. Dies war ein Gewinn insofern, als es bis zur Synode wenige kirchliche Kontakte zwischen den drei Sprachregionen gab, was wiederum mit der in den jeweiligen Landesteilen verschieden strukturierten Seelsorge als auch mit der Bischofskonferenz zusammenhing, die zwar schon 1863 gegründet worden, bis 1966 jedoch ein bloßes Beratungs- und Konsultationsorgan geblieben war. Erst nach dem II. Vatikanum übernahm sie Leitungs- und Koordinationsaufgaben auf Landesebene. Insgesamt machte die Synode deutlich, dass die weltanschauliche Geschlossenheit früherer Jahrzehnte nicht mehr da war. An ihre Stelle war eine Vielfalt von religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Meinungen getreten.

Was die Bedeutung und Nachwirkung der Synode betrifft, so fällt das Urteil aus der Rückschau zwiespältig aus. Einerseits konsolidierte und stärkte sie die nach dem Konzil in Gang gekommenen Entwicklungen auf pastoraler und sozialer Ebene; andererseits sind die synodalen Impulse in den Bistümern und Pfarreien nicht in dem erhofften Ausmaß wirksam geworden. Zusätzlich gedämpft wurden die nachsynodalen Erwartungen durch die Reaktion des Heiligen Stuhls, der einem Teil der Beschlüsse, die den Synodalen wichtig waren, seine Zustimmung verweigerte – insbesondere dem von allen Schweizer Bischöfen als Empfehlung nach Rom übermittelten Wunsch, so genannte *viri probati* zur Priesterweihe zuzulassen.

Um die synodale Arbeit zu institutionalisieren und die pastorale Zusammenarbeit zwischen den Bistümern, Sprachen und Kulturen des Landes zu fördern, hatte die Synode 72 die Errichtung eines schweizerischen Pastoralrates vorgesehen[68]. Das Statut dieses Pastoralrates legten die Bischöfe 1976 der römischen Kleruskongregation vor. Doch Rom lehnte aus Furcht vor »nationalkirchlichen« Tendenzen und unter Hinweis auf die Pastoralräte, die sich gegen den Willen des Vatikans in den Niederlanden und in Indien gebildet hatten, ab und verweigerte die Zustimmung[69]. Die Bischöfe beriefen hierauf 1978 und 1981 überdiözesane Pastoralforen nach Einsiedeln und Lugano, welche die Weiterführung der Synodenarbeit gewährleisten sollten, in der Folge aber wirkungs- und bedeutungslos blieben[70].

67 Schlussvotum von Verena HUNGERBÜHLER im Namen der Synodalen. Protokoll G. Plenarversammlung 27.–30. November 1975. BiASG U 43,2.

68 Das Projekt eines Schweizerischen Pastoralrates. Arbeitsbericht Nr. 30, hg. v. Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, St. Gallen 1977.

69 Josef OSTERWALDER, Dem Volk Gottes dienen. Ivo Fürer, Bischof und Weggefährte, St. Gallen 2005, 69.

70 WEIBEL, Zur Beteiligung der Laien in der Kirche (wie Anm. 59), 180f. – DERS., Die Transformation des Schweizer Katholizismus als Ausdifferenzierung, in: SZRKG 99, 2005, 61–77, hier 65–67.

3. Schweizer Sonderregelungen: Bußfeier mit Generalabsolution und Laien als Gemeindeleiter/Gemeindeleiterinnen

Der Wunsch der Synode 72, die Bußpraxis der Einzelbeichte zu erweitern, bewog die Bischöfe 1974, die Möglichkeiten der im Vorjahr erlassenen römischen Normen über die nachvatikanische Bußordnung voll auszuschöpfen[71]. Sie stellten es den Pfarrern anheim, zusätzlich zur Einzelbeichte auch gemeinsame Bußfeiern mit Generalabsolution durchzuführen, um dadurch aus der schon früher eingetretenen Krise der Beichtpraxis herauszufinden. Diese Bußfeiern fanden in den ersten Jahren regen Zuspruch. In nahezu allen Pfarreien wurden sie eingeführt, was die neu geschaffenen Bußfeiern zum Normalfall werden ließ. Inwieweit sie den Rückgang der Einzelbeichte beschleunigt haben, ist eine offene, keineswegs a priori zu bejahende Frage. Die Praxis der gemeinsamen Bußfeier mit Generalabsolution wurde 1989 mit der Anerkennung der schweizerischen Partikularnormen zum Kirchenrecht trotz aller restaurativen Tendenzen und trotz der restriktiven Interpretation des CIC 1983 päpstlich bestätigt[72]. Gleichzeitige Bestrebungen der Bischöfe, der Einzelbeichte unter Betonung ihres eigenen Wertes wieder mehr Gewicht zu verleihen, blieben wie in anderen Ländern ohne den gewünschten Erfolg.

Früher als andernorts und unter Zugeständnis größerer Vollmachten haben die Bischöfe der deutschsprachigen Schweiz Laien in die Pfarreiverantwortung einbezogen. Auch in der Weiterbeschäftigung von laisierten Priestern als Gemeindeleiter in den Pfarreien und als Religionslehrer gingen die Schweizer Bischöfe weiter als die Episkopate benachbarter Länder[73]. Als sich in den 1970er Jahren ein akuter Priestermangel bemerkbar machte, begannen die deutschsprachigen Bistümer ab 1970 auch Laien mit einem theologischen Vollstudium in den hauptberuflichen Kirchendienst aufzunehmen. In Pfarreien und anderen Bereichen wie der Krankenhausseelsorge ersetzten sie die fehlenden Vikare und Kapläne, indem sie alle nicht an die Priesterweihe gebundenen seelsorgerlichen Dienste wahrnehmen. Sie predigen, spenden die Taufe, assistieren bei Eheschließungen und übernehmen Beerdigungen. Zugleich wurde der ständige Diakonat eingeführt, was viele Pastoralassistenten veranlasste, die Diakonatsweihe zu empfangen. Als es mit zunehmendem Priestermangel auch an Pfarrern fehlte, übertrugen die Bischöfe ab Mitte der 1980er Jahre Diakonen und Laienseelsorgern auch selbstständige Leitungsfunktionen als Gemeindeleiter und Gemeindeleiterinnen oder Pfarreibeauftragte[74]. Der päpstliche Nuntius Karl-Josef Rauber hatte auch diese Entwicklung im Blick, wenn er 1997 in seinem Lagebericht über die katholische Kirche in der Schweiz schrieb: *Sehr positiv bewerte ich, dass man in der Schweiz die Wichtigkeit der Mitarbeit der Laien in der Kirche klar erkannt und es verstanden hat, ihnen auf verschiedenen Ebenen Verantwortung zu übertragen, um die Seelsorger und Seelsorgerinnen zugunsten ihrer spezifischen Verpflichtungen zu entlasten. Hier haben viele andere Länder sicherlich noch einen Nachholbedarf.* [...] *Bemerkenswert ist auch, dass die Kirche in der*

71 Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz über die Busse, in: SKZ 142, 1974, 733–735.

72 Partikularnormen der Schweizer Bischofskonferenz zum neuen Kirchenrecht, in: SKZ 157, 1989, 546–47. – Weisungen über das Buss-Sakrament an die Seelsorger/-innen in den Bistümern Basel und St.Gallen, in: SKZ 159, 1991, 87f. – Dazu der wichtige Beitrag von Jakob Baumgartner, Zur Frage der Generalabsolution, in: ThPQ 138, 1990, 108–119, 237–245.

73 Ausführungsbestimmungen der Schweizerischen Bischofskonferenz betreffend: Behandlung der Gesuche von Priestern um Dispens von den Weiheverpflichtungen. Einsatz dispensierter Priester im kirchlichen Dienst, Einsiedeln, 4. Juli 1972, in: SKZ 141, 1973, 62.

74 Rolf Weibel-Spirig, Laien im pastoralen Dienst: Schweizerische Entwicklungen, in: HerKorr 39, 1985, 356–358. – Ders., Zur Beteiligung der Laien in der Kirche (wie Anm. 59), 181–184.

Schweiz ihre Lebendigkeit und Dynamik auch dadurch unter Beweis stellt, dass immer wieder nach neuen Lösungen im theologischen, pastoralen und administrativen Bereich gesucht wird, die sich zunächst vielleicht nicht ohne Weiteres in das Gefüge der allgemeinen Kirchendisziplin und des allgemeinen Kirchenrechts einpassen, die aber vielleicht doch akzeptiert werden sollten, will man Alternativlösungen für die vom Konzil geforderte Erneuerung der Kirche finden[75].

4. Polarisierungen und verweigerte Konzilsrezeption

Spätestens auf der Synode 72 war deutlich geworden, dass der Schweizer Katholizismus vielfältiger geworden war und die Kirche sich in einem tiefgreifenden Wandlungsprozess befand, der sich durch innerkirchlichen Pluralismus und einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber Gesellschaft und Kultur auszeichnete. In dieser Situation kam der Enzyklika *Humanae Vitae*[76] von 1968, die gegen das Mehrheitsvotum einer eigens dafür eingesetzten Kommission die künstliche Empfängnisverhütung verurteilte, Signalwirkung zu. Weithin wurde sie so verstanden, dass der Papst das Bekenntnis des Konzils zu einer Neubewertung der Sexualität und der Neupositionierung der Kirche gegenüber der Welt überhaupt zur Disposition gestellt habe. Wie in zahlreichen anderen westeuropäischen Ländern und wie in den USA stieß die päpstliche Verlautbarung deshalb auch in der Schweiz auf unerwartet heftigen und argumentativ gut abgestützten Widerstand von Laien, Theologen und Priestern. Der Protest bewog die Bischöfe schließlich zu einer vermittelnden Erklärung, die sich an die *Königsteiner Erklärung* der deutschen Bischöfe anlehnte. Es entschärfte das päpstliche Votum, indem sie den Menschen zu vermitteln suchten, dass letztlich die verantwortete persönliche Gewissensentscheidung entscheidend sei[77].

Eine weitere Polarisierung verband sich mit dem Widerstand einer kleinen Gruppe von Gläubigen, welche sich der Rezeption der konziliaren Reformen insbesondere auf liturgischem Gebiet hartnäckig verweigerte. Noch während des Konzils war am 19. Dezember 1964 in Paris die konservative, bald international *verbreitete Una-voce-Bewegung* zur Verteidigung der lateinischen Liturgiesprache entstanden. Ein Jahr später am 9. Dezember 1965 – einen Tag nach Konzilsende! – rief hierauf der Freiburger Geschichtsprofessor Gonzague de Reynold (1880–1970)[78], jahrzehntelanger Vertreter eines ultra-konservativen Katholizismus, mit einigen Getreuen die Vereinigung *Una voce helvetica* ins Leben, welche die liturgische Erneuerung bekämpfte[79]. Ihre Entsprechung fand die Oppositionsbewegung im Kreis um den französischen Erzbischof Marcel Lefebvre (1905–1991)[80]. Dieser hatte sich bereits während des Konzils äußerst reaktionär verhalten und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* und die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* nicht unterzeichnet. Er wollte an der tridentinischen Liturgie festhalten, lehnte mit der Liturgiereform aber auch die kirchliche Erneuerung der Nachkonzilszeit grundsätzlich

75 Karl-Josef Rauber, Katholische Kirche Schweiz, in: SKZ 165, 1997, 304–310, hier 310.
76 Gerfried W. Hunold, Humanae vitae, in: LThK^3 5, 1996, 316–318.
77 Erklärung der Schweizerische Bischofskonferenz zur Enzyklika *Humanae vitae,* Solothurn, 11. Dezember 1968, in: SKZ 136, 1968, 781–782, 784–785.
78 Über ihn: Aram Mattioli, Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz, Zürich 1994.
79 Ries, Vatikanum II (wie Anm. 48), 146.
80 Zu Lefebvre und seiner Bewegung: Alois Schifferle, Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche, Kevelaer 1983. – Ders., in: LThK^3 6, 1997, 738.

ab, in welcher er eine kirchenzerstörerische Modernisierung und Protestantisierung am Werk sah. 1970 gründete er im Walliser Dorf Ecône mit Zustimmung des dortigen Bischofs ein traditionalistisches Priesterseminar und die Priesterbruderschaft Pius' X. Lefebvre gab auch nach seiner Suspension 1976 nicht auf. Obschon Johannes Paul II. eine Verständigung suchte und eine Messfeier nach dem Ritus Pius' X. unter bestimmten Bedingungen wieder zuließ, trieb Lefebvre seine Verweigerung gegenüber der konziliaren Erneuerung 1988 bis ins Schisma.

3. Ausblick

Ab der zweiten Hälfte der 1970er Jahre klang die Dynamik der innerkirchlichen Erneuerung, die durch das Konzil initiiert worden war, deutlich ab. Die Synode 72 markiert den Abschluss einer ersten Phase der Konzilsrezeption in der Schweiz. Zugleich waren die Weichen für die Entwicklung der kommenden Jahre grundsätzlich gestellt. Allerdings blieben viele synodal gewonnenen Einsichten und Forderungen unerfüllt, was Stoff barg für künftige Spannungen. Mit dem Amtsantritt Johannes Pauls II. 1978 gewannen restaurative Kräfte gesamtkirchlich an Boden. Vor allem jedoch wurden zentralistische Tendenzen gestärkt, was sich auf das Verhältnis zwischen den Ortskirchen und Rom in nahezu allen Ländern Europas auswirkte. Dies kam am augenfälligsten in einer Reihe umstrittener Bischofsernennungen zum Ausdruck, beispielsweise in den Niederlanden oder in Österreich[81]. In der Schweiz führte die Ernennung von Wolfgang Haas zum Koadjutor (1988) und Bischof von Chur (1990–1997, seit 1997 Erzbischof von Vaduz)[82] zu einem Kirchenkonflikt, der die Schweizer Kirche massiv erschüttert und viel Resignation und antirömische Affekte hervorgerufen hat. Man kann dem Urteil von Victor Conzemius nur zustimmen, dass »keine Nomination der bischöflichen Autorität so sehr geschadet hat und in der Deutschschweiz so negative Auswirkungen gezeitigt hat, wie der jahrelang schwelende ›Fall Haas‹«[83].

Vierzig Jahre nach dem Konzil befinden sich Kirche und Katholizismus in der Schweiz wie in den anderen europäischen Ländern in einem tiefgreifenden Transformationsprozess[84]. Für die Zukunft wird entscheidend sein, wie das II. Vatikanum im Leben der Kirche im Allgemeinen und der Ortskirchen im Besonderen gegenwärtig bleibt. Die Richtung, die Walter Kasper in seiner Analyse *Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands* 1989 gewiesen hat, bleibt unvermindert aktuell: »Es gibt keinen Weg hinter dieses Konzils zurück, wohl aber einen Weg tiefer in den Geist dieses Konzils und die es tragenden Kräfte der Erneuerung hinein«[85].

81 Jacobs, Niederlande (wie Anm. 29). – Helmut Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling [4]1999, 190–194.

82 Über ihn: Wolfgang Haas: Bischof ohne Volk – Volk ohne Bischof. Dokumentation und kritischer Kommentar der Ereignisse rund um den Fall Haas, hg. v. Moritz Amherd, Zürich 1991. – Franz Xaver Bischof, in: Gatz, Bischöfe 2002, 558f.

83 Conzemius, 175 Jahre Diözese Basel (wie Anm. 40), 67.

84 Vgl. exemplarisch: Ebertz, Kirche im Wandel der Gesellschaft (wie Anm. 21). – Dubach, Religiöse Transformationsprozesse (wie Anm. 21). – Weibel, Die Transformation des Schweizer Katholizismus (wie Anm. 70).

85 Walter Kasper, Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands. Stellungnahme eines Theologen, in: IKZ 17, 1989, 64–72, hier 72.

KLAUS UNTERBURGER

Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Diözese Rottenburg

Bischof Carl Joseph Leiprecht, Pfarrer Joseph Weiger und Pfarrer Hermann Breucha

I. Ein Konzil – unterschiedliche Rezeptionslinien

In einem bemerkenswerten Artikel in der US-amerikanischen Zeitschrift »Commonweal« setzt sich Joseph A. Komonchak, Professor an der Catholic University in Washington, anlässlich der Wahl des neuen Papstes mit verschiedenen Rezeptionslinien des Konzils auseinander[1]. Er wendet sich dabei gegen die These, dass erst die nachkonziliare Umsetzung »progressives« und »neoconservatives« geschieden hätte, die auf dem Konzil noch begeistert zusammengearbeitet hätten. Vielmehr lasse sich bereits während des II. Vatikanums deutlich zwischen zwei Gruppen innerhalb der Konzilsmehrheit unterscheiden: Theologen wie Joseph Ratzinger[2], Henri de Lubac[3] und Jean Daniélou[4] ging es

1 Joseph A. Komonchak, The Church in Crisis, Pope Benedict's Theological Vision, in: Commonweal. A Review of Religion, Politics und Culture 132, 3. Juni 2005, Nr. 11. Eine ähnliche Sicht findet sich bereits in etwa bei Joseph Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148, 1968, 257–282, hier 257f.

2 Joseph Ratzinger, geb. 1927, 1958 Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie in Freising, 1959 für Fundamentaltheologie in Bonn, Peritus auf dem Konzil als theologischer Berater Kardinal Frings, 1963 Professor für Dogmatik in Münster, 1966 in Tübingen, 1969 in Regensburg, 1977–1982 Erzbischof von München und Freising, 1977 Kardinal, 1981–2005 Präfekt der Glaubenskongregation, am 19. April 2005 Wahl zum Papst, in der er den Namen Benedikt XVI. annahm. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007.

3 Henri de Lubac (1896–1991), 1913 SJ, 1929–1960 Professor für Fundamentaltheologie, dann Religionsgeschichte an den Facultés catholiques in Lyon (1950–1953 in Zusammenhang mit der Enzyklika *Humani generis* von der Ordensleitung von seinem Lehrstuhl entfernt), 1962–1965 Konzilsperitus. De Lubac wies die neuscholastische natura-pura-Lehre als neuzeitliches Konstrukt nach, neben Werken zur Gnadengeschichte wirkte er v.a. durch seine monumentale Darstellung des Buddhismus, seine Geschichte der Schriftauslegung mit einer Rehabilitation des Origenes, durch seine Rezeption Teilhard de Chardins, seine Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus und durch seine ekklesiologischen Studien. Rudolf Voderholzer, Art. Lubac, in: RGG^4 5, 2002, 532f. Zu seiner Konzilsrezeption vgl. v.a. Henri de Lubac, Krise zum Heil. Spannungen in der Kirche nach dem Konzil (frz. Orig.: L'église dans la crise actuelle), Berlin 1969. – Ders., Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils (frz. Orig.: Entretien autour de Vatican II), München 1983.

4 Jean Daniélou (1905–1974), 1929 SJ, lehrte seit 1940 an der Jesuitenschule in Poitiers und seit 1943 am Institut catholique in Paris altchristliche Literatur und Geschichte, Redakteur der Zeitschrift *Études*, der *Nouvelle Théologie* zuzurechnen war er Mitbegründer der Reihe *Sources*

primär um ein »Zurück zu den Quellen« (*ressourcement*); einem anderen Strom, der durch Marie-Dominique Chenu[5], Karl Rahner[6] und Edward Schillebeeckx[7] repräsentiert sei, sei es vor allem um das *aggiornamento*, um die positive Begegnung mit dem modernen Denken und der modernen Kultur gegangen.

So hätten sich gerade an der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* auf dem Konzil bereits die Frontlinien der späteren Rezeption abgezeichnet. Die Aggiornamento-Gruppe feierte den Text: Ihre Mitglieder haben die spätere Rezeption und Öffnung zur Welt häufig als zu halbherzig und zu wenig weit gehend empfunden[8]. Diejenigen, die wie Ratzinger das *ressourcement* als ihr Anliegen hatten, meinten, *Gaudium et spes* sei von einem gewissen naiven Optimismus inspiriert, der die Realität der Sünde in der Welt verharmlose[9]. Diesen Gruppen ging die nachkonziliare Entwicklung oft zu weit; sie kritisierten eine gewisse Banalisierung und Anbiederung an die Welt[10].

Chrétiennes, Peritus am II. Vatikanum, 1969 Kardinal. Er setzte sich für eine Begegnung der Kirche mit der modernen Kultur ein und wollte den Reichtum der Kirchenväter für die moderne Theologie fruchtbar machen. Theologisch stand er gerade nach dem Konzil Papst Paul VI. sehr nahe. Karl Heinz NEUFELD, Art. Danielou, in: LThK^3 3, 1995, 16f.

5 Marie Dominique Chenu (1895–1990), 1914 OP, lehrte Theologiegeschichte an den Ordenshochschulen in Kain und Le Saulchoir, bis sein 1937 erschienenes Werk *Une école de théologie: Le Saulchoir* 1942 indiziert wurde. Seither durfte er nicht mehr an ordenseigenen Fakultäten lehren, dafür an der Sorbonne in Paris und am dortigen Institut catholique, 1954 erneut von römischen Strafbestimmungen getroffen, dann theologischer Berater des Bischofs von Antsirabé, Madagaskar, auf dem Konzil, wo er u.a. den Grundtext für die Botschaft des Konzils an die Welt verfasste. André DUVAL, Art. Chenu, in: LThK^3 2, 1994, 1034.

6 Karl Rahner (1904–1984), 1922 SJ, 1937/38 und 1948–1964 Professor in Innsbruck, nach Aufhebung der Fakultät arbeitete er zwischenzeitlich im Wiener Seelsorgeamt und als Dozent in Pullach, seit 1962 Konzilsperitus als Berater Kardinal Königs, 1964–1967 Nachfolger Guardinis in München, 1967–1971 Professor für Dogmatik in Münster. Durch sein transzendentaltheologisches und anthropologisches Neudurchdenken der Offenbarungstheologie gehörte Rahner zu den einflussreichsten Theologen auf nahezu allen Gebieten der systematischen Theologie und der Reform im Gefolge des Konzils. – Karl LEHMANN, Art. Rahner, in: LThK^3 8, 1999, 805–808. – Albert RAFFELT/Hansjürgen VERWEYEN, Karl Rahner, München 1997.

7 Edward Schillebeeckx, geb. 1914, 1934 OP, lehrte 1947–1957 Dogmatik in Löwen und 1957–1983 in Nijmegen. Er rezipierte zunächst den geschichtlich offenen und historisch denkenden Thomismus de Petters, Congars und Chenus, in den 1960er Jahren wurde er zu einem der entscheidenden Vordenker einer Erneuerung der Kirche in den Niederlanden, Berater Kardinal Alfrinks und der niederländischen Bischöfe auf dem Konzil, seither bemühte er sich vor allem um eine hermeneutische Grundlegung der Theologie in Dialog mit den Erfahrungen der heutigen Menschen. Hermann HÄRING, Art. Schillebeeckx, in: LThK^3 9, 2000, 142f.

8 Vgl. etwa Edward SCHILLEBEECKX, Besinnung auf das Zweite Vatikanum. Vierte Session. Bilanz und Übersicht, Freiburg u.a. 1966. – Edward Schillebeeckx im Gespräch, hg. v. Francesco STRAZZARI, Luzern 1994. – Marie-Dominique CHENU, Von der Freiheit eines Theologen. Marie-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Franz. von Michael LAUBLE (Collection Chenu 3), Mainz 2005, 215–249. – Karl RAHNER, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS., Schriften zur Theologie XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich u.a. 1980, 287–302. – DERS., Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: ebd., 303–318. – DERS., Vergessene Anstöße dogmatischer Art des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS., Schriften zur Theologie XVI: Humane Gesellschaft und Kirche von Morgen, Zürich u.a. 1984, 131–142. – DERS., Toleranz in der Kirche, Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, Rückblick auf das Konzil, Freiburg i.Br. 1977.

9 Vgl. Joseph RATZINGER, Bilanz der Nachkonzilszeit – Mißerfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: DERS., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 383–395. – DERS., Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von ›Gaudium et spes‹ im letzten Jahrzehnt,

Natürlich ist diese Einteilung grob und bedarf einer feineren Untergliederung. Sie macht aber immerhin darauf aufmerksam, dass ein Zusammenhang besteht zwischen zwei Dingen: Zum einen, wie man das Konzil wahrgenommen hat, was einem am Konzil wichtig war, welche Teile für eine Person im Zentrum standen. Zum anderen, wie man auf die nachkonziliare Rezeption reagierte.

Dies soll im Folgenden an einigen zentralen Gestalten der Diözese Rottenburg nachgezeichnet werden. Zum einen beim Bischof der Diözese, Carl Joseph Leiprecht[11], und damit der offiziellen Konzilsrezeption selbst. Zum anderen bei einigen in der Seelsorge tätigen Vorreitern der theologischen Erneuerung in vorkonziliarer Zeit in der Diözese, wie etwa Josef Weiger[12] und Hermann Breucha[13]. Die Pole *aggiornamento* und *ressourcement* werden sich, unterschiedlich verteilt, auch hier in Rottenburg wiederfinden.

II. Die Diözese Rottenburg vor dem Konzil

1. Die Anliegen der Diözesansynoden 1950 und 1960

Bischof war vor, während und in den Jahren nach dem Konzil der aus Hauerz bei Leutkirch im Allgäu stammende Müller-Sohn Carl Joseph Leiprecht, der mit 45 Jahren, kurz vor dem Tode Johann Baptist Sprolls[14], 1948 zum Weihbischof geweiht wurde. Im Jahr

in: IKaZ 4, 1975, 539–454. – Bereits die berühmte Kritik von Kardinal Frings an Schema XIII, dem Entwurf für die spätere Pastoralkonstitution, vom 24. September 1965 wurde von Ratzinger geschrieben. Vgl. Norbert TRIPPEN, Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. 2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre (VKZG.B 104), Paderborn u.a. 2005, 471–473.

10 Vgl. DERS., Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977), München 1998, 173f.

11 Carl Joseph Leiprecht (1903–1981), 1948–1949 Weihbischof, 1949–1974 Bischof von Rottenburg. Hubert WOLF, Art. Leiprecht, in: GATZ, Bischöfe 2002, 470–473.

12 Josef Weiger (1883–1966), nach kurzer Probezeit im Kloster Beuron (1903–1905) Studium in Tübingen und Weltpriester der Diözese Rottenburg 1911, nach verschiedenen Stationen als Vikar 1917 Pfarrer von Mooshausen, wo er Mittelpunkt eines gleichgesinnten Freundeskreises war, als religiöser Schriftsteller äußerte er sich v.a. zu Fragen der Mariologie und des liturgischen Lebens, 1951 Dr. h.c. der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Ekkard SAUSER, Art. Weiger, in: BBKL 13, 1998, 599–602. – Werner GROSS, Geistig wie menschlich ganz offen und reich. Zur Biographie von Josef Weiger, in: Begegnungen in Mooshausen. Romano Guardini, Maria Knoepfler, Maria Elisabeth Stapp, Josef Weiger, hg. v. Hanna-Barbara GERL, Elisabeth PRÉGARDIER u. Anette WOLF, Weißenhorn 1989, 21–38. – Otto BAUR, Die Lebenslinien von Josef Weiger, in: Brief aus Mooshausen 2, September 1997, Josef Weiger (1883–1966). Seelsorger, Theologe, Dichter, Annweiler 1997, 4–11.

13 Hermann Breucha (1902–1972), 1926 Priesterweihe und Vikar in Stuttgart-Bad Cannstatt bei Dr. Emil Kaim (1871–1949), dann in St. Eberhard, Stuttgart, 1938–1970 Pfarrer in Stuttgart-Degerloch, zuletzt noch in der Maria-Verkündigungs-Kirche in Stuttgart-Frauenkopf wirkend. Breucha war in seiner Diözese ein Vorreiter der liturgischen und ökumenischen Bewegung, der katholischen Rundfunkarbeiter, sowie ein bedeutender Prediger und Seelsorger. Franziska WERFER, Hermann Breucha 1902–1972. Aufbruch der Kirche im Bild eines Priesters, Weißenhorn 1982.

14 Johann Baptist Sproll (1870–1949), 1913–1926 Generalvikar in Rottenburg, 1916–1927 Weihbischof, 1927–1949 Bischof von Rottenburg, sein Fernbleiben bei der Abstimmung am 10. April 1938 über den Anschluss Österreichs und andere als politische Opposition gedeutete Handlungen führten zur Ausweisung aus seiner Diözese bis 1945. Paul KOPF, Art. Sproll, in: GATZ, Bischöfe 2002, 467–470.

1949 wurde er vom Domkapitel zu dessen Nachfolger gewählt[15]. Der Diözesanleitung stellte sich nach dem Krieg als wichtigste Aufgabe der Restitution und Neu-Organisation der Seelsorge, die insbesondere die Infrastruktur schaffen musste zur Integration einer halben Million katholischer Heimatvertriebener, insbesondere in den »altwürttembergischen« Diasporagebieten[16]. Den Vorschriften des kirchlichen Gesetzbuches von 1917[17] entsprechend, wurden zur Reform und Verbesserung der Seelsorge in 10-jährigem Turnus in den Jahren 1950 und 1960 Diözesansynoden[18] abgehalten, deren Beschlüsse Einblick geben in die vorkonziliare Sichtweise und die vorkonziliaren Zielsetzungen Leiprechts und des Rottenburger Klerus.

1. Auffallend ist bei beiden Synoden die extrem negative Sicht auf die Welt außerhalb der Kirche, die mit einer Terminologie des Verfalls und beinahe apokalyptischen Tönen gezeichnet wird. Die Katholiken stünden in allen Lebensbereichen heute einem grassierenden Säkularismus, Indifferentismus und Materialismus gegenüber, hieß es bereits 1950[19]. Besonders gefährdet sei die Jugend, die vor verschiedenen Gefahren der Sucht zu bewahren sei[20]. Diese Sichtweise war nicht nur die Brille der Diözesanleitung, sondern kommt weithin gerade in den Eingaben des Klerus zum Ausdruck, die aus den Dekanaten eingeholt wurden[21]. Dieser Geist hätte nicht nur die Arbeiter in den Industriegebieten der Kirche entfremdet; durch ihn drohe auch immer mehr die Landbevölkerung zu verrohen[22].

   Im Jahre 1960 konnte man dann bereits auf Jahre des wirtschaftlichen Aufschwungs zurückblicken. Dieser hatte zwar einerseits den Aufbau einer neuen seelsorglichen Infrastruktur ermöglicht, andererseits musste die Synode feststellen, dass der steigende Wohlstand von den Menschen sittlich nicht bewältigt werde und immer mehr ein *praktischer Materialismus* um sich greife[23].

15 Die Wahl erfolgte am 21. Juni 1949, die Inthronisation am 8. September. Vgl. WOLF, Leiprecht (wie Anm. 11), 471.

16 Alfred WEITMANN, Ein Bischof für seine Zeit. Rückblick auf die Wirksamkeit von Bischof Carl Joseph Leiprecht (1948–1973), in: Nur kein Geist der Verzagtheit. Festgabe zum Silbernen Weihejubiläum des Rottenburger Diözesanbischofs Dr. Carl Joseph Leiprecht 1948–1973, hg. v. Alfred WEITMANN/Paul MÜLLER, Rottenburg/Stuttgart 1973, 37–72, hier: 40–46.

17 CIC 1917, c. 356 § 1.

18 Elisabeth SCHMITTER, Die Rottenburger Diözesansynode von 1950. Ziele – Durchführung – Ergebnisse, in: RJKG 5, 1986, 141–154. – Michael KESSLER, Die Rottenburger Diözesansynode von 1960. Ziele – Durchführung – Ergebnisse, in: RJKG 5, 1986, 155–176.

19 Vgl. etwa bereits die Zusammenfassung von Leiprechts Hauptreferat »Unsere religiöse und seelsorgerliche Lage«: *Säkularisierung aller Lebensbereiche – Indifferentismus – materialistische Lebensauffassung – Vermassung – Entpersönlichung durch Umwelteinflüsse – religiöse Entfremdung – Aushöhlung der christlichen Familie – Wir haben die Tatsache ins Auge zu fassen, daß die Welt heute faktisch ungläubig geworden ist; daß die Christen fast überall in der Diaspora leben und daß der Bolschewismus an Boden gewinnt, wo der Glaube erloschen und das Existenzminimum unterschritten ist.* SCHMITTER, Diözesansynode 1950 (wie Anm. 18), 146.

20 Vgl. ebd., 147.

21 Vgl.: »Die meisten Beiträge der Landkapitel sind im Ton und in der Diktion pessimistisch, ja gelegentlich fast apokalyptisch; nicht selten erschöpfen sie sich in der Aufreihung von ›Mißständen‹, so etwa ›die alles zerstörende Mischehe‹; ›Materialismus‹, ›Bolschewismus‹, ›Verrohung‹ etc. Wenn überhaupt Lösungsvorschläge gemacht werden, sind sie meist offensiv und auf Konfrontation angelegt, wirklich konstruktiv und realisierbar ist hingegen wenig«. Ebd., 143.

22 Vgl. ebd., 151f.

23 Vgl. schon die Ankündigung der Synode durch Bischof Leiprecht: *Der wirtschaftliche Aufstieg unseres Volkes hat mitgeholfen, manche Fragen leichter anzufassen und zu lösen, als man es sich im Jahre 1950 noch denken konnte* [...]. *Der gesteigerte Lebensstandard wird von vielen unserer*

2. Vor diesem Hintergrund versuchte man zur Verteidigung und Stärkung der kirchlichen Position die Seelsorge an konkreten Punkten zu verbessern. Als besonders problematische Felder erkannte man die Jugendpastoral[24], die Arbeiter[25]- und die Landvolkseelsorge[26]. Zur Hebung des Priesternachwuchses sollten nicht nur die kleinen Seminare, sondern auch die Ministranten-, Jugend- und Familienarbeit intensiviert werden[27]. Um die Priester zu entlasten und die Laien in ihren Lebenszusammenhängen zum Apostolat zu schulen und anzuspornen, wurde die von den Päpsten Pius XI. (1922–1939) und Pius XII. (1939–1958) propagierte katholische Aktion erneuert[28]. In jeder Pfarrei, so wurde eine Bestimmung aus dem Jahre 1930 erneut und verstärkt 1950 und 1960 eingeschärft und präzisiert, sollte der Pfarrer geeignete Laien auf sechs Jahre zu einem Pfarrausschuss der katholischen Aktion berufen[29]; auf diözesaner Ebene wurde 1950 der »Diözesanrat der katholischen Aktion« gebildet[30].
3. Nur sehr vorsichtig – eben im Rahmen des damals rechtlich Möglichen – wurden schließlich auch Anliegen der neueren Theologie und der neueren geistlichen Strömungen, vor allem der liturgischen Bewegung, aufgegriffen. Ende der 1950er Jahre wurde eine liturgische Arbeitsgemeinschaft eingesetzt, deren *Richtlinien für den pfarrlichen Gottesdienst* 1960 von der Synode bestätigt und für die gesamte Diözese

Gläubigen nicht gemeistert. Anstelle der Aufgeschlossenheit für die Botschaft der Kirche ist vielerorts eine spürbare Gleichgültigkeit und Verhärtung getreten. KESSLER, Diözesansynode 1960 (wie Anm. 18), 156.

24 Vgl. SCHMITTER, Diözesansynode 1950 (wie Anm. 18), 150f.

25 Vgl.: »Die Notwendigkeit einer katholischen Arbeiterbewegung wird genannt; die katholischen Arbeiter sollen geschult werden für apostolische Aufgaben im Sinn der Katholischen Aktion, wonach es Aufgabe der Laien ist, Laien zurückzugewinnen. Dazu gehört neben der spirituellen auch allgemeine, soziale, staatsbürgerliche und standespolitische Bildung, um für Gewerkschaften und Betriebsräte qualifizierte katholische Führungskräfte zu gewinnen.« Ebd., 151.

26 Vgl.: »Beklagt werden insbesondere der Verlust religiöser Substanz, das Phänomen einer wachsenden Landflucht, die Erschütterung des ländlichen Sozialgefüges sowie der Zerfall des überkommenen bäuerlichen Berufsethos. Der Stand der Moral auf dem Land ist den Synodalen Anlaß zur Sorge; das Landvolk stehe – so wird bündig festgestellt – ›in Gefahr, in die Primitivität der Vitalsphäre abzusinken‹. Abhilfe erwartet die Synode von neuen Formen und Methoden der Pastoral [...]. Neben den Bemühungen der ordentlichen Seelsorge geht es vor allem um die Arbeit der katholischen Verbände, um die Familienseelsorge, um engen, auch lebensmäßigen Kontakt der Priester zum Landvolk, um Jugend- und Erwachsenenbildung, die der bäuerlichen Kultur entsprechen sowie schließlich um ländliches Vereinswesen und Freizeitgestaltung.« Ebd.

27 Vgl. ebd., 148.

28 Vgl. Pierre BARRAL, Le magistère de Pie XI sur l'Action catholique, in: Achille Ratti, Pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'ecole française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III – Greco n.° 2 du CNRS, l'Università degli studi in Milano, l'Università degli studi di Roma – »La Sapienza«, la Bibliotheca Ambrosiana (Rome, 15–18 mars 1989) (Collection de l'École française 223), Rom 1996, 591–603. – Eugenio PACELLI, Wesen und Aufgabe der katholischen Aktion, in: DERS., Gesammelte Reden. Ausgewählt und eingeleitet von Ludwig KAAS, Berlin 1930, 137–140. – Angelika STEINMAUS-POLLACK, Das als Katholische Aktion organisierte Laienapostolat. Geschichte seiner Theorie und seiner kirchenrechtlichen Praxis in Deutschland (Forschungen zur Kirchenrechts-Wissenschaft 4), Würzburg 1988.

29 Vgl. SCHMITTER, Diözesansynode 1950 (wie Anm. 18), 148f.

30 Vgl.: »Aus den Geistlichen und den führenden Laien dieser Stellen (sc. des Bischöflichen Jugendamts, des Diözesan-Männerwerks und dem Frauensekretariat), aus dem Bereich des Diözesanbildungswerkes, des Caritasverbandes und der katholischen Flüchtlingsorganisationen sowie aus den katholischen Bischöfen, die vom Bischof aus allen Ständen berufen werden, wird entsprechend den päpstlichen Weisungen ein Diözesanrat der katholischen Aktion gebildet.« Ebd., 149.

festgeschrieben wurden[31]. Ziel war eine fruchtbringende *communicatio* bzw. *participatio actuosa* der Gläubigen; hierzu sollte der Wortgottesdienst ernstgenommen werden; die Kommunionausteilung sollte innerhalb aller Werktagsmessen erfolgen[32].

2. Ökumene in Rottenburg vor dem Konzil

In den 1950er Jahren hatte die deutsche Bischofskonferenz ansatzweise begonnen, die ökumenischen Aktivitäten in den Diözesen zu beobachten, zu koordinieren und zu fördern. Durch das römische *Monitum*[33] und die folgende *Instructio*[34] von 1948 bzw. 1949 waren diesen freilich enge rechtliche Grenzen gesetzt, die vom Apostolischen Nuntius Aloysius Muench[35] auch eifrig überwacht wurden. Nach den Berichten des Domkapitulars Alfred Weitmann[36] war die damalige Situation freilich eher durch erneute konfessionelle Versteifung gekennzeichnet[37]. Mit einem gewissen Stolz wurden auch prominente Konversionen aufgeführt[38].

Für die ökumenische Arbeit wurde vor allem die 1953 gegründete Diözesanakademie als zuständig angesehen, die über gute Kontakte zur Evangelischen Akademie in

31 Vgl. Kessler, Diözesansynode 1960 (wie Anm. 18), 172.
32 Vgl. ebd., 171f.
33 Vgl. Suprema Sacra Congregatio S. Officii, Monitum, Rom, 5. Juni 1948, abgedruckt in: AAS 40, 1948, 257.
34 Vgl. Suprema Sacra Congregatio S. Officii, Instructio ad locorum ordinarios: »De motione oecumenica«, Rom, 20. Dezember 1949, abgedruckt in: AAS 42, 1950, 142–147.
35 Aloysius Muench (1889–1962), stammte aus einer deutschen Auswandererfamilie, Studien u.a. in Fribourg und Löwen, 1913 Priester im Erzbistum Milwaukee, 1935 Bischof von Fargo, 1946 Visitator und Leiter der päpstlichen Mission der Flüchtlinge in Deutschland mit Sitz in Kronberg/Taunus, 1950–1959 erster apostolischer Nuntius bei der Bundesrepublik Deutschland, 1959 Kardinal an der römischen Kurie. Eckart Sauser, Art. Muench, in: BBKL 21, 2003, 1044.
36 Alfred Weitmann (1910–1998), 1933 Priester der Diözese Rottenburg, 1939–1945 Direktor des Wilhelmsstifts in Tübingen, 1945 Direktor des Seelsorgeamtes Rottenburg, 1948 Ordinariatsrat in Rottenburg, 1951–1953 nebenamtlich Direktor der katholischen Akademie, 1953 Domkapitular, 1972–1980 Domdekan. Verzeichnis 1993.
37 Vgl.: 8. *Una-Sancta-Kreise – Beachtung der römischen Weisungen. Eigentliche Una-Sancta-Kreise bestehen nur noch in Stuttgart. Die Führung der Behandlung der ökumenischen Frage liegt bei der Diözesanakademie, die jährlich einmal zusammen mit der Ev. Akademie Bad Boll, und zwar abwechselnd in Stuttgart-Hohenheim und Bad Boll, ein ökumenisches Problem wissenschaftlich aufgreift. 1957 in der Pfingstwoche wurde behandelt: ›Die Sündenvergebung in der Kirche‹ – 1958 in der Osterwoche: ›Evangelische Autorität und katholische Freiheit‹. Mit Geschick versucht es auch die Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart, die Weltgebetsoktav zur Behandlung ökumenischer Fragen auszunützen: 1957 wurden behandelt die 3 ökumenischen Gestalten Newman, Teerstegen, Solowjew; 1958 sprachen P. Sartory zum Thema »Besteht Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung?« und Pfarrer Pribnow zum Thema »Das protestantische Nein und das evangelische Ja. Bleibende Anliegen der Reformation.« Anschließend fand eine Aussprache in einem kleineren Kreise statt. Die römischen Vorschriften werden bei diesen Veranstaltungen eingehalten.*
9. Verhältnis der beiden Konfessionen. Weiterhin ist eine starke Verhärtung wahrnehmbar. In den Diasporagebieten wird mitunter regelrecht gegen die katholische Kirche ›gehetzt‹. Katholiken in ungültiger Mischehe werden zum Abfall von der Kirche veranlaßt unter Berufung auf die Exkommunikation und die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Dagegen wurden in zwei evangelischen Gemeinden prominente katholische Theologen (Direktor Hanßler und Stadtpfarrer Breucha) um Darlegung des katholischen Standpunktes über strittige Glaubensfragen gebeten. Berichterstattung für das Jahr 1957/58: Una Sancta, für die Diözese Rottenburg DAR F.2.1.ca.
38 Vgl. ebd.

Bad Boll verfügte[39]. Daneben existierten einige wenige Una-Sancta-Kreise, die bezeichnender Weise alle in Stuttgart angesiedelt waren[40]. Unter den Geistlichen des Bistums taten sich der erste Direktor des bischöflichen Cusanus-Werks, Bernhard Hanssler[41] und vor allem der Stadtpfarrer von Stuttgart-Degerloch, Hermann Breucha, hervor. Häufig hatte Breucha seinem Ortsbischof über diese Treffen Bericht zu erstatten[42]. Schließlich wurden dieselben, ebenso wie die einmal im Jahr von der evangelischen und der katholischen Akademie gemeinsam veranstalteten ökumenischen Tagungen, von der Nuntiatur argwöhnisch beobachtet[43]. Immerhin lässt sich hier eine Tendenz des Bischofs sehen, gegen Denunziationen die beteiligten Geistlichen und Professoren zu schützen[44].

3. Rottenburgs Votum zur Vorbereitung des II. Vatikanums

Als Papst Johannes XXIII. (1958–1963) Bischof Carl Joseph Leiprecht und Weihbischof Wilhelm Sedlmeier[45] 1959 um ihr Votum über die Wünsche und Anliegen der Diözese Rottenburg für das künftige Konzil bitten ließ[46], spiegelte sich auch in diesen die geschilderte Situation wieder.

So erhofften sich beide vom Konzil eine Verurteilung der grassierenden Zeitirrtümer, des materialistischen Atheismus, des Kommunismus und des Indifferentismus; bei Sedlmeier war dies auch stark gegen den übertriebenen Nationalismus und Rassismus

39 Vgl. Eberhard MÜLLER, Anfänge in Bad Boll. Weltliches und Geistliches in den Gründerjahren der Akademiearbeit, in: Evangelische und katholische Akademien. Gründerzeit und Auftrag heute, hg. v. Hermann BOVENTER, Paderborn u.a. 1983, 13–27. – Aufbruch zum Dialog. Auf dem Weg zu einer Kultur des Gesprächs. Fünfzig Jahre Evangelische Akademie Bad Boll, hg. v. Manfred FISCHER u.a., Stuttgart 1995.

40 Vgl.: *Una Sancta-Kreise bestehen vier in Stuttgart. Aktiver und lebendiger ist die Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Fragen an der Diözesanakademie, die guten Kontakt mit der Evangelischen Akademie in Bad Boll besitzt.* Berichterstattung für das Jahr 1956/57: Una Sancta, für die Diözese Rottenburg. DAR F.2.1.ca.

41 Bernhard Hanssler (1907–2005), 1932 Priester der Diözese Rottenburg, ab 1936/37 katholischer Studentenpfarrer in Tübingen, wo er von der Gestapo mit einem Rede- und Schreibverbot belegt wurde, 1945–1952 Pfarrer in Schwäbisch Hall, 1952–1955 in St. Georg Stuttgart, Mitbegründer des Cusanuswerks, dem er seit 1956 als erster Geschäftsführer vorstand, 1957–1970 geistlicher Direktor des ZDK, 1970–1974 Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom. Er verfasste zahlreiche Veröffentlichungen im Spannungsfeld von Kirche, Gesellschaft und Kultur. Oliver M. SCHÜTZ, Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975 (VKZG.B 96), 2004, 176 Anm. 10. – Hans MAIER, Nachruf, SALZkörner, 31. Oktober 2005, 12.

42 Vgl. Breucha an das Bischöfliche Ordinariat, Stuttgart, 3. Dezember 1956. DAR F.2.1.ca. – Breucha an das Bischöfliche Ordinariat, Stuttgart, 5. Oktober 1957. DAR F.2.1.ca. – Breucha an Bischof Leiprecht, Stuttgart, 10. September 1957. DAR F.2.1.ca.

43 Vgl. Nuntius Aloysius Muench an Bischof Leiprecht, Bad Godesberg, 11. Juli 1958. DAR F.2.1.ca.

44 Vgl. Generalvikar Hagen an Nuntius Muench, Rottenburg, 25. August 1958. DAR F.2.1.ca. – Leiprecht an Nuntius Muench, Rottenburg, 1. September 1958. DAR F.2.1.ca.

45 Wilhelm Sedlmeier (1898–1987), 1934–1939 Direktor des Wilhelmstifts in Tübingen, ab 1939 Domkapitular in Rottenburg, 1953–1976 Weihbischof in Rottenburg. Hubert WOLF, Art. Sedlmeier, in: GATZ, Bischöfe 2002, 478.

46 Kardinal Domenico TARDINI, Pontificia commissio antepraeparatoria pro concilio oecumenico ad episcopos, Città del Vaticano, 18. Juni 1959. – Acta et documenta Concilio oecumencico Vaticano II apparando [= ADCOV] I.II.I, Xf.

gewendet, indem er die Lehre, alle Menschen seien von Gott gleich erschaffen, definiert sehen wollte[47].

Man erwartete sich auch eine Ergänzung der Lehren von 1870 durch eine Bestätigung des Episkopats. Darauf gründend sollten die bischöflichen Fakultäten vermehrt werden[48], was auch die Rückkehr der orientalischen Bischöfe zur Kirche erleichtern würde, die einzige Erwähnung eines ökumenischen Anliegens[49]. Leiprecht wünschte sich zur Behebung des Priestermangels die Erneuerung des Diakonats, dem der Zölibat nicht verpflichtend auferlegt werden sollte[50]. Sedlmeier ergänzte dies[51] um die Bitte einer Mehrung der »Privilegien und Rechte« der Laien. Einerseits sollte genauer ihre Stellung gegenüber dem Klerus abgegrenzt werden. Dann sollte aber (1.) ihre Teilhabe am priesterlichen Amt Christi und somit an den Aufgaben der Priester näher bestimmt werden; zudem ihre Sendung (2.) in Bezug auf bestimmte gleichsam autonome Kultursachbereiche, wie Politik, Wirtschaft oder Kunst[52].

Recht entschieden trat Leiprecht im Vorfeld des Konzils für die Anliegen der liturgischen Bewegung ein: Die Messe sollte in ihrer genuinen und ursprünglichen Form gefei-

47 Vgl.: *Oecumenicis priorum temporum Conciliis placuit, revelatam a Deo fidem catholicam declarare imprimis adversus cuiuscumque aetatis errores. Ideo peropportunum mihi videtur declarari ac definiri in futuro Concilio doctrinam catholicam adversus huius temporis errores, nempe contra atheismum, materialismum, communismum, indifferentismus.* Votum Caroli Iosephi Leiprecht, Rottenburg am Neckar, 15. Oktober 1959. ADCOV I.II.I 657–661, hier 657f. – *Peropportunum mihi esse videtur propulsari in futuro Concilio errores, qui hac aetate praesertim grassantur, nempe fallacias atheismi, materialismi, communismi, immoderati nationalismi ac nimii stirpis suae exornandae studii. Declaretur ac definiatur igitur doctrina christiana, qua affirmatur coram Deo omnes homines cuiusvis gentis ac stirpis esse aequales.* Votum Guglielmi Sedlmeier, Rottenburg am Neckar, 9. November 1959: ACDOV I.II.I 681–685, hier 681f.

48 Vgl.: 2. *Quae in Primo Vaticano Concilio de primatu Romani Pontificis eiusque infallibili magisterio definita sunt, ad mentem Patrum praedicti Concilii compleri oporteret per uberiorem de Ecclesia Christi doctrinam. Quae adversitate temporum definiri tunc non potuerunt, suppleantur in Secundo Vaticano Concilio. Tractetur imprimis episcopatus catholicus iure divino in ecclesia exortus. Auctoritate enim episcoporum confirmata schismaticos orientales facilius ad S. Romanam Ecclesiam redituros esse certo sperandum est.* Votum Leiprecht (wie Anm. 47), 658.

49 Vgl. ebd.

50 Vgl.: *Lamentabili laborat fere totus orbis penuria sacerdotum. Quare levitarum munus his temporibus instaurari et tamquam proprium officium in adiutorium sacerdotum reddi sicut in antiqua Ecclesia necessarium mihi videtur. Et quia istud munus haud pauci iuvenes ac viri convolarent fide ac virtute ardentes, dono tamen virginitatis carentes, optandum esset, ut praedicti diaconi lege coelibatus non teneantur. Si insuper sustentationi eorum provideretur ad instar sustentationis sacerdotum, minime esset dubitandum, quin tam ex alumnis deficiente dono virginitatis seminariis discedentibus quam ex Lutheranorum administris ad fidem catholicam conversis, matrimonii vinculo autem detentis, augeatur in vinea Domini numerus adiutorium, qui aliquam saltem partem officiorum sacerdotalium laudabiliter suscipere possint.* Ebd.

51 Vgl. Votum Sedlmeier (wie Anm. 47), 681.

52 Vgl.: *Luculenter ac distincte definiantur privilegia ac iura laicorum. Quae in Codice Iuris Canonici hac de re inveniuntur, tenuiora esse videntur. Quae clericis, quae laicis in Ecclesia competant, perspicue circumscribantur. Quae munera, quae officia pro procuranda omnium hominum animarum salute pertineant ad laicos homines vigore sacerdotalis dignitatis, qua omnes christifideles quodammodo participant, definiatur ac declaretur quoad varias provincias, quae quodammodo sui iuris sunt, nempe quoad rem politicam, oeconomicam, socialem necnon quoad artes et litteras liberales. Aliquam utilitatem fortasse ad hoc propositum collaturum esse existimo Consilium illud Laicorum, quod Sanctitas Sua Ioannes XXIII ex omnibus gentibus cogendum iam commemoravit.* Ebd., 682.

ert werden, wozu man vor allem die Ergebnisse der liturgischen Forschung – Leiprecht nannte Josef Andreas Jungmann[53] und Johannes Hofinger[54] – berücksichtigen solle. Dieser gemäß sollte der Volkssprache ein weiterer Gebrauch zuerkannt werden[55]. Der Wortgottesdienst sollte so gestaltet werden, dass die Gläubigen, die heute zwischen Nichtkatholiken lebten – womit ein durchgehend apologetisches Anliegen Leiprechts anklingt –, vermehrt geistlichen Nutzen daraus ziehen könnten[56]. Dasselbe sollte für die Feier der Heiligen Woche gelten, weshalb die Anzahl der Lesungen in der Osternacht verringert werden sollte[57]. Das Breviergebet und der Ritus der im Bistum noch immer häufigen Kirch- und Altarweihen sollten erneuert, verkürzt und vereinfacht werden[58]. Über all den Reformvorschlägen stand der Gedanke einer von den letzten Päpsten selbst geforderten *participatio actuosa* des Volkes.

Beide Bischöfe nahmen hier im Vergleich mit dem übrigen Episkopat also keinen besonders reaktionären Standpunkt ein. Vergleicht man ihre Anliegen etwa mit denen des Nuntius Aloys Muench[59], so können sie sogar als einigermaßen fortschrittlich gelten. Jedenfalls lagen sie in etwa auf einer Linie mit den Vorschlägen der Mehrheit der deutschen Bischöfe und auch mit dem ausführlichen Votum der Deutschen Bischofskonferenz[60].

Für Carl Joseph Leiprecht und die Leitung der Diözese kann im Vorfeld des Konzils somit ein gemäßigt konservativer Standpunkt resümiert werden, der den römischen

53 Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975), lehrte seit seiner Habilitation 1925–1963 in Innsbruck Pastoraltheologie, Katechetik und Liturgik, dabei ab 1934 ordentlicher Professor für Pastoraltheologie, 1926–1963 Hauptschriftleiter der »Zeitschrift für katholische Theologie«, suchte gegen den Formalismus und Traditionalismus in Katechese und Liturgie die Einheit von Glauben und Leben, die in der Liturgie gefeiert werde, sowie von Dogma und Verkündigung, herauszuarbeiten; auf ihn berief sich v.a. die sog. »Verkündigungstheologie«. Während des erzwungenen Schweigens in der Zeit des Nationalsozialismus forschte er historisch an der Geschichte der Hl. Messe, dessen Ergebnis das Werk »Missarum sollemnia« war. Gottfried Bitter, Art. Jungmann, in: LThK^3 5, 1996, 1099f.

54 Johannes Hofinger SJ (1905–1984), 1938–1950 Missionar in China, 1954 gründete er das ostasiatische Pastoralinstitut in Manila; als Schüler Jungmanns bemühte er sich um eine Erneuerung von Missionskatechese und Liturgie im Sinne einer kerygmatisch orientierten Verkündigungstheologie. Hans Fink, Art. Hofinger, in: LThK^3 5, 1996, 207.

55 Vgl.: *Admonuerunt Summi Pontifices a Pio X usque ad Ioannem XXIII sacrificii Missae participationem, quam dixerunt, actuosam. Serventur, augeantur igitur privilegia utendi lingua vernacula in celebrando sacrificio Missae necnon in administrandis Sacramentis. Et exhauriantur, quae theologi noti nominis Jungmann et Hofinger S. I. demonstraverunt in scriptis ipsorum et in Conventibus Liturgicis supradictis.* Votum Leiprecht (wie Anm. 47), 659.

56 Vgl. ebd.

57 Vgl.: *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus haud parvum gaudium spirituale inter christifideles excitavit. Ut numerosiorem alliciant plebem et uberiores ferant fructus Hebdomadae sanctae sollemnitates, ulterioris abbrevientur ritus sacri, imprimis lectiones in Vigilia Paschali.* Ebd.

58 Vgl.: *Rubricae Breviarii Romani a Sancta Sede feliciter ad simpliciorem formam sunt redactae. Optandum autem, ut continuentur ista studia instauratione lectionum et abbreviatione officii cotidiani pro clero saeculari* [...] *Instaurentur item benedictiones Ritualis Romani observatis iis, quae studio fontium liturgicorum in lucem edita sunt. Abbrevientur praesertim ritus in consecratione ecclesiarum et altarium, quia nostri temporis fideles diuturnis, symbolismi prioris carentibus et obsoletis functionibus fructuose assistere nequeunt.* Ebd.

59 Votum Aloisii I. Muench, Bad Godesberg, 9. September 1959. ADCOV I.II.I 675–678.

60 Vgl. Consilia et vota communia episcoporum Germaniae in conferentia Fuldensi congregatorum pontificae commissioni antepraeparatoriae pro concilio oecumenio una cum animadversionibus destinata. ADCOV I.II.I 735–762.

Vorgaben ebenso gerecht werden wollte wie den neuen Bedürfnissen der Seelsorge. Die moderne Welt wurde negativ und bedrohlich gesehen; freilich spürte man, dass man, um die Gläubigen gegen die von ihr ausgehenden Gefahren wappnen zu können, die Laien im Sinne eines aktiven katholischen Apostolates stärken musste. Dazu sollte sie insbesondere auch die Erneuerung des Gottesdienstes befähigen.

4. Exemplarische Vordenker einer liturgischen und pastoralen Erneuerung

Freilich gab es auch in der Diözese einige exemplarische Gestalten, die in ihrem seelsorglichen Wirken die Grundgedanken der neuen theologischen Bewegungen sehr viel intensiver lebten, als dies von der bischöflichen Kurie propagiert wurde, und welche die wesentlichen Anliegen des Konzils somit schon früher und deutlicher vorwegnahmen. Exemplarisch seien hier die bereits erwähnten Pfarrer Josef Weiger in Mooshausen und Hermann Breucha in Stuttgart-Degerloch genannt.

Josef Weiger war 1883 in Schloss Zeil bei Leutkirch geboren. Obwohl er sich schließlich für den Weltpriesterstand entschied, gehörte die Begegnung mit der in Beuron gefeierten Liturgie zu den prägendsten Momenten seines späteren Wirkens[61]. Nach dem Bekunden seines lebenslangen Freundes Romano Guardini[62] bildete sie bei ihm das objektive Gegengewicht gegen das auch in ihm angelegte und vom Tübinger Dogmatiker Wilhelm Koch[63] inspirierte Aufbegehren gegen *die Unfreiheit und Geistlosigkeit des Herkömmlichen*[64]. Wegen seiner schwächlichen Gesundheit blieb Weiger seit 1917 Pfarrer des kleinen Allgäuer Dorfes Mooshausen; freilich wurde sein Pfarrhaus Zentrum ei-

61 Vgl. BAUR, Lebenslinien (wie Anm. 12), 5f.

62 Romano Guardini (1885–1968), studierte zusammen mit Weiger in Tübingen Theologie, er war einer der geistlichen Inspiratoren und Mentoren der katholischen Jugendbewegung und der liturgischen Bewegung in Deutschland, 1929–1939 Professor für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin, in den Kriegsjahren 1943–1945 in Weigers Pfarrhaus aufgenommen, setzte er seine Professur 1945–1948 in Tübingen und 1948–1962 in München fort. Durch seine Universitätspredigten, seine sensiblen Deutungen großer Gestalten der christlichen und abendländischen Tradition, seine phänomenologische Annäherung an den Glaubensvollzug und seine Zeitdeutung war er im akademischen Katholizismus seiner Zeit sehr einflussreich. Eva-Maria PFAFF, Art. Guardini, in: LThK^3 4, 1995, 1087f. – Alfons KNOLL, Folgenreiche Begegnungen. Romano Guardini in der Diözese Rottenburg, in: Begegnungen (wie Anm. 12), 81–100.

63 Wilhelm Koch (1874–1955), 1905 Professor für Dogmatik und Apologetik in Tübingen, seit 1907 Auseinandersetzungen mit dem Regens Bernhard Rieg (1859–1941, Regens 1898/99–1912), zahlreiche Denunziationen beim Bischof, v.a. da Koch sich inhaltlich mit den Legendenstudien Heinrich Günters auseinandersetzte. Nach der Indizierung seiner Vorträge 1911 folgten weitere Anklagen und Bemühungen des Bischofs, dessen Amtsenthebung zu erreichen, welche schließlich 1916/18 wegen angeblicher Abweichungen von der traditionellen Lehrweise erfolgte. Koch wirkte in der Folgezeit als Pfarrer. Max SECKLER, Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch (Contubernium 3), Tübingen 1972.

64 Vgl.: *Uns drei Freunden ging es dabei eigentümlich. Wir erfuhren die freimachende Wirkung von Wilhelm Kochs Wahrheitsernst, liebten und verteidigten ihn, wo wir nur konnten, haben uns aber doch innerlich von ihm gelöst. Josef Weiger kam aus einer gläubigen Familie von alter katholischer Tradition. Dann war er Novize in Beuron gewesen und hatte die Haltung des benediktinischen Wesens in sich aufgenommen. Er hatte wohl gegen die Unfreiheit und Geistlosigkeit des Herkömmlichen opponiert und die Art, wie Koch fragte und sprach, war für ihn eine Weiterführung der befreienden Wirkung Beurons; er dachte aber nicht daran, die religiöse Tiefe und autoritäre Kraft der Tradition loszulassen.* Romano GUARDINI, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß, hg. v. Franz HENRICH, in: DERS., Werke. Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben, Mainz/Paderborn 1995, 16–115, hier: 82f.

nes bedeutenden Kreises katholischer Intellektueller und Künstler, wobei für Weiger vor allem die Freundschaft zu Guardini zentral blieb[65]. Weigers seelsorgliches Wirken hatte einen zweifachen Schwerpunkt. Zum einen die feierliche und nach den Grundsätzen der Liturgischen Bewegung erneuerte Liturgie[66]. Auf der anderen Seite eine Verkündigung, die aus einem intensiven Studium der Quellen und der theologischen Tradition her floss[67], so etwa aus der Hl. Schrift, den Vätern und der Theologie und Geistigkeit John Henry Newmans[68], dessen Werke seine Haushälterin Maria Knöpfler übersetzte[69]. Für seine Arbeit als religiöser Schriftsteller und sein Wirken als Seelsorger promovierte ihn die theologische Fakultät in Tübingen 1951 zum Doktor honoris causa[70].

Hermann Breucha wurde 1902 in Ehingen als Sohn des dortigen Amtsrichters August Breucha und seiner Frau Antonie geboren. Zu den prägenden Gestalten seiner Studienjahre gehörten Hermann Hefele[71], John Henry Newman und sein Tübinger Lehrer Karl Adam[72]. Nach seiner Priesterweihe 1926 und der Vikariatszeit wirkte er von 1938

65 Vgl. die Beiträge hierzu in: Begegnungen in Mooshausen (wie Anm. 12), v.a. den Aufsatz von Alfons KNOLL, Folgenreiche Begegnungen (wie Anm. 62). Vgl. auch Stefan WAANDERS, Zwei Freunde: Josef Weiger und Romano Guardini, in: Brief aus Mooshausen 2, September 1997, Josef Weiger (1883–1966). Seelsorger, Theologe, Dichter, Annweiler 1997, 35–40.

66 Vgl. Alfons KNOLL, Josef Weiger. Einblicke in sein Denken und Wollen, in: Brief aus Mooshausen 2, (wie Anm. 65), 12–30, hier: 17f., 25.

67 Vgl. ebd., 20–29.

68 Vgl. ebd., 22. – John Henry Newman (1801–1890), studierte Theologie und wirkte als Fellow in Oxford; das Studium der Kirchenväter führte ihn zur hochkirchlichen Bewegung und 1845 zu seiner Konversion zur katholischen Kirche, 1847 Oratorianer, 1851–1858 Gründungsrektor der katholischen Universität in Dublin. In seiner katholischen Zeit von Seiten der ultramontanen Hierarchie zahlreichen Verdächtigungen und Denunziationen ausgesetzt, wurde er 1879 zum Kardinal erhoben. Seine bedeutendsten Werke befassen sich mit einer Theorie der katholischen Dogmenentwicklung und einer Vernunft- und Zustimmungslehre, die ausgehend von der Gewissheit in konkreten Dingen die Glaubwürdigkeit des Glaubensanspruches aufgrund konvergierender Wahrscheinlichkeiten aufzuzeigen suchte. Günter BIEMER, Art. Newman, in: LThK^3 7, 1998, 795–797. – DERS., Die Wahrheit wird stärker. Das Leben Kardinal Newmans (Internationale Cardinal-Newman-Studien 17), Frankfurt a.M. 2000.

69 Maria Knöpfler (1881–1927), nach dem Besuch von Präparandinnenschule und Lehrerinnenanstalt lebte und arbeitete sie in der väterlichen Mühle und im Haushalt, bis die weitgehende Autodidaktin 1912 Josef Weiger kennenlernte, dem sie 1917 nach Mooshausen als Haushälterin folgte. Dort entfaltete sie eine reiche Übersetzerinnentätigkeit aus dem Englischen und Französischen, v.a. zahlreicher Werke John Henry Newmans. Alfons KNOLL, Unauffällige Spuren. Newman-Rezeption bei Wilhelm Koch, Maria Knöpfler und Romano Guardini, in: Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman, hg. v. Roman A. SIEBENROCK u. Wilhelm TOLKSDORF (Internationale Cardinal-Newman-Studien 19), Frankfurt a.M. 2006, 307–371. – Romano GUARDINI, Maria Knoepfler zum Gedächtnis, in: Begegnungen in Mooshausen (wie Anm. 12), 70–76.

70 Vgl. ebd., 30. – GROSS, Geistig (wie Anm. 12), 34f.

71 Hermann Hefele (1855–1936), studierte 1904–1908 Theologie in Tübingen, wo ihm – offenbar wegen der Lektüre der Schriften Loisys – von Regens Rieg die niederen Weihen verweigert wurden; Dr. phil. in Tübingen bei Walter Goetz 1909, 1919 Regierungsrat am Staatsarchiv Stuttgart, 1929 Professor für Geschichte an der Akademie in Braunsberg. Hefele war breit schriftstellerisch, v.a. zur italienischen Renaissance, tätig; der römische Katholizismus wurde ihm immer mehr zum Bewahrer des Bleibenden, der objektiven Form und so der Moderne und dem deutschen, subjektiven Protestantismus entgegengesetzt. Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 377–382.

72 Vgl. WERFER, Breucha (wie Anm. 13), 14–47. Karl Adam (1876–1966), 1917 Professor für Moraltheologie in Straßburg, 1919–1949 für Dogmatik in Tübingen, einflussreicher Theologe auf den

bis 1970 als Liturge, Prediger und Seelsorger in Stuttgart-Degerloch. Auf vielen Gebieten leistete Breucha hier für die gesamte Diözese Pionierarbeit, so war er 1934 Mitbegründer der »Religiösen Bildungsarbeit der katholischen Gemeinden Stuttgarts«[73], seit 1945 wirkte er maßgeblich mit an der katholischen Rundfunkarbeit des Süddeutschen Rundfunks[74] und 1949 war er an der Gründung der Gemeinschaft »Arzt und Seelsorger« beteiligt[75]. In seinem Wirken nahm Breucha elementare Anliegen des Konzils bereits vorweg; exemplarisch soll hier nur kurz auf Breucha als Liturge, als Prediger und als Ökumeniker eingegangen werden.

1. Intensiv hatte Breucha die großen wissenschaftlichen Werke der Liturgischen Bewegung studiert. Auf spirituell tiefe Weise lebte Breucha selbst in der Feier der Liturgie und des Kirchenjahres[76]. Exemplarisch einige wenige Aspekte seines Wirkens: Seit 1938 ließ er in Degerloch Epistel und Evangelium deutsch lesen, bezog die Gemeinde dialogisch in die Feier ein und spendete die Kommunion stets in der Messfeier selbst[77].
2. Anstatt der verbreiteten thematischen Predigt vor oder nach der Messe hielt Breucha die Predigt stets als Homilie über die betreffende Schriftperikope in der Messfeier. Dazu lehnte er das weit verbreitete Moralisieren in der Predigt ab. Vielmehr bezog er die Schriftlesung mystagogisch auf die Existenz des Christen als getauftes Kind Gottes, auf dessen pneumatische Christusverbundenheit und eschatologische Existenz. Der getaufte Christ sollte auferbaut, seiner Würde bewusst gemacht und nicht einem Moralkatalog oder Apologetikkurs unterzogen werden[78].

Gebieten der Ekklesiologie, der Christologie und der Glaubenserkenntnis, dessen Bücher z.T. hohe Auflagen erreichten. Adam versuchte 1933 Brücken zum Nationalsozialismus zu bauen. Hans KREIDLER, Art. Adam, in: LThK^3 1, 1993, 141f.

73 Breucha begann bereits im Winter 1934/35, damals noch Kaplan in St. Eberhard, Stuttgart, mit dem Aufbau der »Religiösen Bildungsarbeit« der katholischen Gemeinden Stuttgarts. WERFER, Breucha (wie Anm. 13), 137–150.

74 Vgl.: »Die Katholische Rundfunkarbeit wurde Breucha gleich nach dem Krieg, als ›Radio Stuttgart‹ noch unter amerikanischer Leitung stand, offiziell vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg als ehrenamtlicher Dienst übertragen.« Ebd., 184. »Die grundsätzliche Herausgestaltung dieser katholischen Rundfunkarbeit am Süddeutschen Rundfunk war nun fast drei Jahrzehnte lang Breuchas persönliches Werk. Als vom Bischöflichen Ordinariat Beauftragter für die Katholische Rundfunkarbeit am Süddeutschen Rundfunk trug er die Verantwortung für die Morgenfeiern am Sonntag, das Geistliche Wort an den Werktagen und die Krankengottesdienste.« Ebd., 186. Zum Ganzen ebd., 184–196.

75 Die Stuttgarter Gemeinschaft »Arzt und Seelsorger« konstituierte sich 1949 nach der Gründung des Stuttgarter Instituts für Psychotherapie und Tiefenpsychologie. Sie setzte sich den Dialog von Tiefenpsychologie und Seelsorge zum Ziel. Breucha war Gründungsmitglied, nachdem sich der Psychoanalytiker Prof. Dr. Wilhelm Bitter (1883–1974) mit den Vertretern der Una Sancta in Verbindung gesetzt hatte. Vgl. ebd., 176–183.

76 Vgl.: »So war Breuchas tiefstes Anliegen als Pfarrer, die Grundgestalt der Liturgie in der jeweiligen Feier jeder Messe frei zu legen, durch die Mitfeier einer lebendigen Gemeinde. [...] Breucha wußte es, lebte es und lebte es vor: Liturgie ist im Ersten und Letzten die Verherrlichung Gottes durch Christus und Seinen gesamten mystischen Leib. Sie hat ihren Ursprung und ihr Ziel im Transzendenten und ist auch, wenn sie hic et nunc begangen wird, immer vom Transzendenten umfangen.« Ebd., 86. »Die Feste des Kirchenjahres überlichteten zugleich das Haus und holten es ganz in sich hinein.« Ebd., 110.

77 Vgl. ebd., 102–105.

78 Vgl. ebd., 49–84. In einem Referat führte Breucha bereits 1936 aus: *Wir beweisen und verteidigen zu viel, wo wir die Wahrheit erst einmal verkünden sollen. Gewiß müssen wir die Glaubenswahrheiten rational unterbauen und die Brücken zeigen, die von der Welt des Geistes in die Welt*

3. 1941 begründete Breucha zusammen mit dem evangelischen Stuttgarter Pfarrer Rudolf Daur[79] die Una-Sancta-Arbeit in Stuttgart, bei der es vor allem auch darum ging, durch ein besseres Kennenlernen des Anderen Missverständnisse und Hemmnisse abzubauen[80]. Nach dem römischen Monitum von 1948 erlaubte Generalvikar Hagen[81] Breucha die Weiterarbeit in diesem Kreis[82]. Anlässlich der alljährlichen Gebetswoche zur Wiedervereinigung der Christen organisierte er seit 1950 ökumenische Vorträge[83], die sich auch orthodoxen Themen öffneten[84].

des Glaubens führen, gewiß müssen wir die Wahrheit gegen Entstellung schützen und verteidigen. Aber das ist nur Vorarbeit. Wir müssen dann die Wahrheit künden, sie in ihrer von Gott gegebenen Schönheit aufzeigen, so daß sie als Lebenswert erkannt wird und dann von den Menschen als solches ganz von selbst verteidigt wird. Die Wahrheit muß sich selbst beweisen. Unsere Predigt ist zu sehr apologetisch [...] *Kampfrede, die in dem Zuhörer meist das Gefühl hinterläßt: Heute hat er es ihnen einmal gesagt! Und doch müßte die eigentliche Arbeit jetzt erst beginnen: Die aedificatio, die Auferbauung des Reiches Gottes in den Seelen, in der Gemeinde, die Speisung durch das Wort Gottes, auf das die Gemeinde nun die Danksagung, die eucharistia, Gott darbringt.* Ebd., 62. »Ein neuer Unterschied der Predigt Breuchas zur seitherigen ›Homiletischen Predigt‹ ist dieser: Der durch sein Getauftsein vom natürlichen Menschen ›unterschiedene Christ‹, dem der Prediger Breucha ein Zeugnis seines eigenen priesterlichen Christ-Seins zu geben nicht aufhören kann, wird von ihm zugleich auch wesenhaft in eschatologischem Zusammenhang gesehen.« Ebd., 68. »Mit Breuchas eschatologischer Ausrichtung steht in einem lebendigen Zusammenhang seine Auffassung vom Wesen der Verkündigung im Gottesdienst als ›Mystagogie‹, als einer Hinführung zum Mysterium.« Ebd., 70. Vgl. auch exemplarisch: Hermann Breucha, Hoffnung auf das Ewige. Ausgewählte Predigten, hg. v. Franziska Werfer, Weißenhorn 1983.

79 Pfarrer Rudolf Daur (1892–1976), leitete seit 1947 als Pfarrer (1939–1962) von St. Markus, Stuttgart, von evangelischer Seite aus die Stuttgarter Una-Sancta-Bewegung; wie Breucha arbeitete er auch bei der »Gemeinschaft Arzt und Seelsorger« mit, v.a. für eine gegenseitige Bereicherung von Tiefenpsychologie und christlicher Seelsorge. Er engagierte sich für Tiefenpsychologie und Vegetarismus, viele Jahre war er Vorsitzender des aus der Jugendbewegung hervorgehenden »Köngener Bundes« und auch mehrmals Synodale der Württembergischen Landeskirche. Willy Collmer, In memoriam Rudolf Daur, Stuttgart 1976.

80 Vgl.: »Die ›Una Sancta Arbeit‹, die Breucha bald drei Jahrzehnte lang getan hat, tat er lange, besonders am Anfang, von vielen skeptisch, mißtrauisch, sogar spöttisch angesehen.« Werfer, Breucha (wie Anm. 13), 174. »Als Breucha sich der Una Sancta-Bewegung angeschlossen hatte, war zunächst sein Ziel, die vielen und vielerlei Mißverständnisse, die sich durch vier Jahrhunderte hinüber und herüber aufgetürmt hatten, aus dem Wege zu räumen und sich gegenseitig in der Lehre und im Leben kennen und verstehen zu lernen.« Ebd., 155.

81 August Hagen (1889–1963), 1914 Priesterweihe, 1935 Professor für Kirchenrecht an der Universität Würzburg, 1947 Verzicht auf die Professur und Domkapitular in Rottenburg, 1948–1960 dort Generalvikar. »Neben seinen Aufgaben in der Verwaltung veröffentlichte H. zahlreiche historische und rechtsgeschichtliche Schriften und Abhandlungen namentlich zur Geschichte des Bistums Rottenburg, die bis heute unverzichtbar sind.« Hubert Wolf, Art. Hagen, in: Gatz, Bischöfe 2002, 481f.

82 Werfer, Breucha (wie Anm. 13), 162–164.

83 Vgl. ebd., 161f., 165–167.

84 Vgl. ebd., 172–174.

III. Bischof Leiprecht auf dem II. Vatikanischen Konzil

Vor diesem Hintergrund reiste Bischof Carl Joseph Leiprecht zusammen mit Weihbischof Sedlmeier also zum Konzil. Mit dem Nuntius Corrado Bafile[85] und anfangs auch zusammen mit Hans Küng wohnte Leiprecht in der von Ordensschwestern geleiteten Villa San Francesco im Parioli-Viertel[86]. Als theologische Berater wirkten für ihn die Tübinger Professoren Joseph Möller[87] und Hans Küng[88], ab 1963 auch der Münchener Jesuit Friedrich Wulf[89] als Spezialist für das Ordensleben.

Im Vor- und Umfeld des Konzils erregte in der Diözese besonders Küngs Vortrags- und Publikationstätigkeit großes Aufsehen. Im Juli 1961 hatte der Direktor des Wilhelmsstifts[90] dem Ordinariat Bericht abgestattet, wie die Seminaristen auf das künftige Konzilsereignis vorbereitet würden. Er zählte auf: Drei Vorträge des Professors für

85 Corrado Bafile (1903–1995), nach Jurastudium und Arbeit als Jurist in Rom Theologiestudium an der Gregoriana, 1936 Priesterweihe, Diplomatenausbildung an der päpstlichen Diplomatenakademie, anschließend Arbeit im päpstlichen Staatssekretariat, 1960 Titularerzbischof von Antiochia in Pisidien und Apostolischer Nuntius bei der Bundesrepublik Deutschland, 1975 Propräfekt und 1976–1980 Präfekt der Kongregation für die Heiligsprechungen in Rom, 1976 Kardinal. http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/cardinali_biografie/cardinali_bio_bafile_c_en.html.

86 Vgl. Eberhard MÜHLBACHER, Ein Jahrzehnt an der Seite von Bischof Carl Joseph Leiprecht, in: RJKG 24, 2005, 209–220, hier: 213.

87 Joseph Möller, geb. 1916, 1949–1953 Dozent für Philosophie in Mainz, 1953–1972 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, ab 1972 in Augsburg, bemüht sich um eine Integration der neuzeitlichen Philosophie in seinen Entwurf einer christlichen Metaphysik. Im Gespräch: der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog. Joseph Möller zum 65. Geburtstag, hg. v. Heribert GAULY, Maria SCHULTE, Hans Peter BALMER u. Siegfried DANGELMAYR, Düsseldorf 1981, 9–11, 309–311.

88 Vgl. Hans KÜNG, Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen, München–Zürich 2002, 341, 357. – Hans Küng, geb. 1928, 1960 Professor für Fundamentaltheologie, 1963–1980 für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Tübingen, 1979 Entzug der Missio canonica, 1980–1996 außerhalb der theologischen Fakultät Direktor des Instituts für Ökumenische Theologie, 1995 Gründung der Stiftung Weltethos. DERS., Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München 2007. – Leiprecht bemühte sich in der ersten Sitzungsperiode, dass Küng als offizieller Konzilsperitus zugelassen würde, vgl. Leiprecht an Kardinal Cicognani, Rom, 11. November 1962. DAR G.1.2, Nr. 99. – MÜHLBACHER, Jahrzehnt (wie Anm. 86), 214. Dies gelang freilich erst zur zweiten Sitzungsperiode. – »Nachdem aber Bischof Leiprecht mit hoher Stimmenzahl in die Kommission für die Ordensleute berufen worden war, und dort auch zugleich zum Vizepräsidenten ernannt wurde, ergab sich die Notwendigkeit, einen Theologen zu berufen, der auf dem Gebiete der Spiritualität und des Ordenswesens ein Experte war. Bischof Leiprecht nominierte daher den Herausgeber der Zeitschrift ›Geist und Leben‹, Pater Friedrich Wulf SJ in München als offiziellen Berater.« Ebd. Vgl. über evtl. Hintergründe auch die Schilderungen Hans Küngs: KÜNG, Erkämpfte Freiheit, 453f.

89 Friedrich Wulf (1908–1990), 1927 SJ, 1949–1979 Chefredakteur der Zeitschrift »Geist und Leben«. Er war einer der wichtigsten Inspiratoren zur Theologie des Ordenslebens auf dem Konzil und auf der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer in Würzburg und engagierte sich für eine theologische Erneuerung der Spiritualität der Gegenwart. Ludger SCHULTE, Art. Wulf, in: LThK^3 10, 2001, 1308. – DERS., P. Friedrich Wulf SJ – sein Einfluß in Entwicklung und Rezeption des Ordensdekretes »Perfectae caritatis«, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn u.a. 2000, 89–102.

90 Anton Herre (1910–1993), 1935 Priester der Diözese Rottenburg, 1955 Direktor des Wilhelmsstifts, 1964 Domkapitular in Rottenburg, 1970–1986 Weihbischof in Rottenburg(-Stuttgart). Hubert WOLF, Art. Herre, in: GATZ, Bischöfe 2002, 478. – Verzeichnis 1993, 79.

Fundamentaltheologie, Hans Küng, eine Predigt über die Anliegen des Konzils von Hans Küng, *gerade Professor Küng kommt auch in seinen Vorlesungen laufend auf Fragen des Konzils zu sprechen. Dasselbe geschieht von Prof. Fink*[91] *in der Kirchengeschichte*[92]. Neben Fürbitten für das Konzil erwähnt er noch, *sehr viele Theologen haben sich das Buch von Professor Küng über das Konzil gekauft*[93]. Wichtig waren auch zwei weitere Vorträge im Vorfeld des Konzils: Am 15. Januar 1961 hielt Yves Congar[94] in Tübingen ein Referat zum Thema »Konzil und Ökumene«[95] und am 11. Februar 1962 auf Betreiben Küngs Kardinal Augustin Bea[96] zum Thema »Was ist vom Konzil zu erwarten«[97].

Bischof Leiprecht korrespondierte von Rom aus regelmäßig mit Generalvikar Knaupp[98] über die wichtigeren Angelegenheiten in der Diözese. Regelmäßig erstattete er bei dieser Gelegenheit auch Bericht vom Konzil; dasselbe tat er auch, abwechselnd mit Weihbischof Sedlmeier, für alle Gläubigen im »Katholischen Sonntagsblatt«.

Leiprecht agierte auf dem Konzil im Sinne der deutschen Bischöfe und so der sich ausbildenden Konzilsmehrheit. Seinen Diözesanen schrieb er in seinem ersten Bericht: *Unter den Kardinälen, die wir näher kennen, ragen besonders heraus die Kardinäle Frings*[99] *und Döpfner*[100] *von Köln und München, Kardinal König*[101] *von Wien und der*

91 Karl August Fink (1904–1983), 1929–1936 Assistent am Preußischen Historischen Institut in Rom, 1937 Professor für Kirchengeschichte an der Akademie in Braunsberg, 1940 vertretungsweise in Tübingen, 1945–1969 dort Ordinarius. Fink arbeitete v.a. am Repertorium Germanicum für die Zeit Papst Martins V. sowie zu zahlreichen weiteren Themen der Kirchengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts; er deutete den damaligen Konziliarismus aus einer nichtultramontanen Perspektive. Rudolf Reinhardt, Art. Fink, in: BBKL 14, 1998, 990–994.

92 Anton Herre an das Bischöfliche Ordinariat, Tübingen, 11. Juli 1961. DAR G.1.2, Nr. 99.

93 Ebd.

94 Yves Congar (1904–1995), 1925 OP, 1931–1954 Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Ordenshochschule Le Saulchoir bei Tournai/seit 1939 Étoilles bei Paris, 1954 Entzug seines Lehrstuhls im Gefolge der Auseinandersetzungen um die Nouvelle Théologie, Peritus am II. Vatikanischen Konzil, gab durch seine Arbeiten zur Geschichte der Ekklesiologie und durch seine Quellenstudien bedeutende Anregungen zur Überwindung der nachgregorianischen und nachtridentinischen Epoche, maßgeblich auch sein Beitrag zur Stellung des Laien in der Kirche, zur Ökumene und zu einer katholischen Pneumatologie. Pierre-Marie Gy, Art. Congar, in: RGG[4] 2, 1999, 448.

95 Vgl. Küng, Erkämpfte Freiheit (wie Anm. 88), 341f.

96 Augustin Bea (1881–1968), 1902 SJ, stammte aus dem badischen Riedböhringen, 1921 Provinzial der oberdeutschen Jesuitenprovinz und Professor für Exegese in Rom an der Gregoriana und am Bibelinstitut, 1930–1949 Rektor der Bibelinstituts, wo er weiterhin Exegese nach dogmatisch konservativen Grundsätzen betrieb, 1945–1948 päpstlicher Beichtvater, 1959 Kardinal. Mit Kardinal Lorenz Jaeger gab er vor dem Konzil den entscheidenden Anstoß zur Gründung des »Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen« (gegr. 5. Juni 1960), dessen Leiter er wurde. Als solcher übte er auf dem Konzil einen großen Einfluss in Richtung einer Öffnung der Kirche gerade in ökumenischer Hinsicht aus. Heinz-Albert Raem, Art. Bea, in: LThK[3] 1, 1993, 105f.

97 Küng, Erkämpfte Freiheit (wie Anm. 88), 328–330.

98 Karl Knaupp, (1915–2006), 1939 Priester der Diözese Rottenburg, 1953 Ordinariatsrat und seit 1955 Vize-Offizial, 1960–1981 Domkapitular und Generalvikar. Hubert Wolf, Art. Knaupp, in: Gatz, Bischöfe 2002, 482. – Verzeichnis 1993, 119. – Waldemar Teufel, Nachruf Karl Knaupp, in: RJKG 25, 2006, 446f.

99 Josef Frings (1887–1978), 1942–1969 Erzbischof von Köln, 1945–1965 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskongregation, 1946 Kardinal. Eduard Hegel, Art. Frings, in: Gatz, Bischöfe 2002, 287–290.

100 Julius Döpfner (1913–1976), 1948–1957 Bischof von Würzburg, 1957–1961 Bischof von Berlin, 1958 Kardinal, 1961–1976 Erzbischof von München und Freising, auf dem Konzil im Dezem-

Euch allen bekannte Kardinal Augustin Bea», dazu nannte er einige nichtdeutsche Kardinäle[102].

Bedeutenderen Einfluss konnte Leiprecht nach seiner Wahl in die »Kommission für die Ordensleute« ausüben[103]. Am 3. Dezember 1963 wurde er zu deren Vizepräsident gewählt[104]. Bereits vorher, im Oktober 1963, berichtete er über den Beginn der Arbeit in dieser Kommission an seinen Generalvikar: *Nach unserer Ankunft in Rom am Samstag, den 21. September im gastlichen Haus der Villa San Francesco, haben wir am Montag, den 23. September mit den ersten Beratungen der Konzilskommission für die Ordensleute begonnen. Es gab immer wieder neue Überraschungen von einem Tag auf den anderen; denn der neue Vorsitzende der Kommission, Kardinal Antoniutti*[105]*, hat eine streng konservative Haltung im Stil der römischen Kurie bald deutlich werden lassen. Es gab einige nicht uninteressante Stellungnahmen. Jetzt warten wir auf die Diskussion im Plenum über das 4. Kapitel des Schemas de Ecclesia, in dem die Ordensfragen zum ersten Mal erörtert werden sollen*[106]. In diesem sog. »Kapitelstreit«[107] um die späteren Kapitel V und VI der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* hatte sich Leiprecht im Namen der deutschen Bischöfe in der Generalkongregation vom 31. Oktober 1963 auch zu Wort gemeldet: Er betonte, dass nicht nur die Ordensleute, sondern alle Christen zur Heiligkeit und christlichen Vollkommenheit berufen seien. So seien alle Gläubigen aufgerufen, dem Geist der Seligpreisungen und der evangelischen Räte zu folgen. Die besondere Bedeutung des Ordensstandes für die Kirche liege somit nicht in einem sonst unerreichbaren »Stand der Vollkommenheit«, sondern in ihrer Aufgabe, das anbrechende Reich Gottes zu bezeichnen und zu bezeugen[108].

ber 1962 in die Koordinierungskommission berufen und im September 1963 vom Papst zu einem der vier Moderatoren bestellt, 1965–1976 Vorsitzender der Fuldaer bzw. der Deutschen Bischofskonferenz. Anton LANDERSDORFER, Art. Döpfner, in: GATZ, Bischöfe 2002, 386–394.

101 Franz König (1905–2004), 1952–1956 Koadjutor des Bischofs von St. Pölten, 1956–1985 Erzbischof von Wien, 1958 Kardinal, 1959–1985 Vorsitzender der österreichischen Bischofskonferenz. König spielte auf dem Konzil in allen vier Sitzungsperioden eine wichtige Rolle. Erika WEINZIERL/Johann WEISSENSTEINER, Art. König, in: GATZ 2002, 570–576.

102 KS Nr. 47, 25.11.1962, 3f.

103 Vgl. über deren Arbeit Joachim SCHMIEDL, Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Vallendar-Schönstatt 1999, v.a. 402–478. In diese gewählt wurde Leiprecht mit den zweitmeisten Stimmen am 16. Oktober 1962, vgl. ebd., 332.

104 Vgl. ebd., 421.

105 Ildebrando Antoniutti (1898–1974), nach Studien und Wirken in Udine kirchliche Diplomatenkarriere, 1938–1953 Apostolischer Delegat für Kanada und Neufundland, 1953–1962 Apostolischer Nuntius in Spanien, wohin er als päpstlicher Geschäftsträger bei der Franco-Regierung schon während des Bürgerkriegs 1937 geschickt worden war, 1962 Kardinal, 1963 Präfekt der Religiosenkongregation, wo er in einem konservativen und strengen Geist regierte. Internationales Biographisches Archiv 47/1974 vom 11. November 1974. Antoniutti übernahm nach dem Tod Kardinal Valerio Valeris am 22. Juli 1962 den Vorsitz der Konzilskommission. Vgl. SCHMIEDL, Konzil (wie Anm. 103), 411.

106 Leiprecht an Generalvikar Knaupp, Rom, 13. Oktober 1963. DAR G.1.2 Nr. 99. – Das vierte Kapitel *De ecclesia* wurde von einer gemischten Kommission aus Glaubens- und Ordenskongregation ab März 1963 neu bearbeitet. Vgl. SCHMIEDL, Konzil (wie Anm. 103), 360–368.

107 Vgl. auch Maria J. SCHOENMAECKERS, Genèse du Chapitre VI »De religiosis« de la Constitution dogmatique sur l'Église »Lumen gentium«, Rom 1983.

108 Rede Karl Joseph Leiprechts, 59. Generalkongregation, 31. Oktober 1963. ASCOV II.4, 41–43 Nr. 6.

In diesem Sinne wirkte er nun zusammen mit seinem Peritus P. Friedrich Wulf in der Kommission für die Ordensleute, aus deren langwierigen Verhandlungen[109] schließlich die Erklärung *Perfectae caritatis* hervorging[110]. Ende September 1964 konnte er an Knaupp über diese Arbeiten berichten: *Im Augenblick bin ich durch die Sitzungen der Religiosen-Kommission sehr in Anspruch genommen. Sie sind wegen der Materie und wegen der Verhandlungssprache nicht immer einfach. Es ist mir aber gleich in den ersten Tagen gelungen, Pater Wulf in die Kommission hineinzubringen. Auch in der Subkommission, deren Präses ich zu sein das Vergnügen habe*[111], *ist er als mein theologischer Berater mit dabei. Wir versuchen zusammen mit anderen Periti und 3 Bischöfen das Schema für die Religiosen zu überarbeiten, müssen aber immer wieder feststellen, daß wir zu*

109 Er selbst berichtete an seine Diözesanen: *Eine besondere Aufgabe ist mir beim Konzil zugewachsen, die viel Mühe und Arbeit bringt. Wie das Sonntagsblatt schon vor einem Jahr gemeldet hat, wurde ich in die Kommission für die Ordensleute gewählt. Zunächst habe ich mir diese Aufgabe recht einfach vorgestellt. Je länger ich aber damit zu tun habe, desto mehr spüre ich die große Verantwortung, die den Mitgliedern dieser Kommission auferlegt wurde. Schon in das zur Zeit behandelte Schema über die Kirche ist ein Abschnitt über die Berufung zur Heiligkeit eingebaut worden. Das Konzil will schon hier alle Gläubigen und besonders den Ordensleuten ihr großes Lebensziel aufzeigen. Von dieser schwierigen, weitschichtigen und für alle Gläubigen im Welt- und Ordensstand bedeutsamen Arbeit kann ich euch freilich heute noch nichts Näheres erzählen; denn die Kommissionsmitglieder und die »Periti« (die Sachverständigen) haben eine besondere Schweigepflicht auf sich nehmen müssen. Erst nach Abschluß dieser Arbeiten und nach der Behandlung in den öffentlichen Sitzungen des Konzils kann darüber im einzelnen gesprochen werden. Um so inständiger bitte ich euch alle, besonders die Ordensleute, uns mit ihrem innigen Gebet und ihrer täglichen Opfergesinnung zu helfen. Es muß unser gemeinsames Bemühen sein, daß das Schema so gefaßt und von den Konzilsvätern in Diskussion und Abstimmung so geklärt werden kann, daß viel äußere und innere Erneuerung und eine echte Vertiefung des Ordenslebens in der Kirche davon ausgehen möge. Darüber hinaus soll es starke apostolische, missionarische und seelsorgerliche Impulse in die ganze Kirche tragen. Unser gemeinsames Gebetsanliegen muß es sein, daß die zu erwartenden Dekrete zu einem neuen monastischen Frühling beitragen mögen, wie wir ihn in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts erleben durften. Je länger ich mich mit diesen Fragen beschäftige, desto deutlicher wird mir die große, weltweite Aufgabe der Orden in unserer Zeit. Aus einer tiefen Gottverbundenheit sollen die Ordensleute mitarbeiten am Reiche Christi, ihr Leben soll ein echtes Zeugnis sein für das Wort des Herrn: ›Ihr sollt vollkommen sein, wie mein Vater im Himmel vollkommen ist‹ (Mt 5,48). Sie sind abgesondert von der Welt, um die Welt heimholen zu helfen in Gebet und Buße und aktivem apostolischem Einsatz an das Vaterherz Gottes. Ihr Vorbild ist der lehrende, der helfende, der heilende, der kreuztragende und der gekreuzigte, der auferstandene und erhöhte Herr. Er ist gekommen, die Welt zu erlösen. Mitzuwirken an der fortwährenden inneren Erneuerung der Welt im Namen des Herrn, ist der besondere Auftrag aller Getauften und Gefirmten, besonders all derer, die in die Nachfolge Christi auf dem Wege der evangelischen Räte berufen sind. Darum ist die Berufung zum Ordensstand ein großes Geschenk des gütigen und barmherzigen Gottes. Wir sollen in diesen Monaten des Konzils immer wieder auch darüber nachdenken. Dabei werden wir in inniger Dankbarkeit mit denen verbunden sein, die den Ruf des Herrn zum Ordensstand vernommen und durch ihre persönliche Entscheidung beantwortet haben.* Carl Joseph Leiprecht an seine Diözesanen, KS Nr. 44, 3. November 1963.

110 Vgl. SCHMIEDL, Konzil (wie Anm. 103), 402–478. – Ferdinand Reinhard GAHBAUER, Das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens *perfectae caritatis*, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. Franz Xaver BISCHOF u. Stephan LEIMGRUBER, Würzburg 2004, 172–190, hier: 172–174.

111 Leiprecht war Praeses der Subkommission 2, die sich mit Kapitel III des später zurückgezogenen Schemas *De cura animarum* und mit Kapitel 7–9 des Entwurfs für das Ordensschemas befasste. SCHMIEDL, Konzil (wie Anm. 103), 421 Anm. 525.

theologisch und zu wenig institutionell denken. Hier scheint mir die Problematik des Konzils am deutlichsten erfahrbar zu sein[112].

Schon während des Konzils, vor allem in den Phasen zwischen den vier Sitzungsperioden, versuchte Leiprecht seine Diözesanen auf dessen Ergebnisse, besonders durch Predigten, vorzubereiten. Im November war das Ergebnis von Besprechungen des Bischofs mit führenden Repräsentanten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, dass der Katholikentag 1964 in Stuttgart stattfinden sollte[113]. In seinem Fastenhirtenwort desselben Jahres wünschte sich Leiprecht, dass dieser *Katholikentag* [...] *an erster Stelle die großen Ziele und Anregungen aufnehme* [...], *die uns das Zweite Vatikanische Konzil gebracht hat. Man muß schon weit zurückgehen in der Geschichte, bis man einen gleich mächtigen Aufbruch in der Kirche findet. Wie im Frühjahr die Sonne mit ihren wärmenden Strahlen die Hüllen der harten Knospen sprengt und überall neues Leben weckt, so ist auf dem Konzil der Geist Gottes über die Kirche gekommen und hat uns in ihr wieder das Wunder eines neuen Wachsens und Blühens geschenkt*[114]. Schon damals glaubte der Bischof freilich, dass dies ein sehr langwieriger Prozess sein werde. Im selben Hirtenwort führte er aus: *Es wird gewiß Jahre und Jahrzehnte brauchen, bis diese neuen Einsichten im kirchlichen Leben Gestalt gewonnen haben. Wir tun deshalb gut daran, die Aufgaben, die wir jetzt schon deutlich erkennen, alsbald entschlossen anzugreifen. Wenn also der Katholikentag der Besinnung dienen will, wie sich die neuen Erkenntnisse des Konzils auf das kirchliche Leben in Deutschland auswirken, auf die Seelsorge in den Gemeinden und auf die Tätigkeit unserer kirchlichen Verbände, dann können solche geistigen Bemühungen recht fruchtbar werden*[115].

IV. Schwerpunkte der Konzilsrezeption bei Bischof Leiprecht

Entsprechend dieser Grundeinsicht versuchte man die Ergebnisse des Konzils in Rottenburg zügig umzusetzen. Die grundsätzlichen Rahmendaten dieses Rezeptionsprozesses wurden dabei natürlich durch die römische Kurie und die deutsche Bischofskonferenz auch für Rottenburg gesetzt. Hier ist vor allem an die liturgischen Reformen und an die Richtlinien der deutschen Bischöfe zur Einführung des ständigen Diakonats sowie zur *institutionellen Neuordnung des Laienapostolates* zu denken[116]. All diese Re-

112 Leiprecht an Generalvikar Knaupp, Rom, 30. September 1964. DAR G.1.2, Nr. 99.

113 Vgl.: *Heute will ich Ihnen zur Kenntnis geben, daß die hiesigen Besprechungen mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Excellenz Hengsbach, Prälat Hanßler und Herr Köppler) sowie mit Excellenz Schäufele, Freiburg, dazu geführt haben, daß für den nächsten Katholikentag im Jahre 1964 Stuttgart in Aussicht genommen wurde. Ich war bei diesen Verhandlungen sehr zurückhaltend, um nicht noch einmal Erfahrungen ähnlicher Art machen zu müssen, wie sie nach den Überlegungen zum letzten Katholikentag gemacht wurden. Der hochwürdigste Erzbischof von Freiburg hat mich in einer von ihm erbetenen Aussprache darauf hingewiesen, daß Freiburg und Karlsruhe für einen großen Katholikentag nicht in Frage kommen.* Leiprecht an Generalvikar Knaupp, Rom, 22. November 1962. DAR G.1.2, Nr. 99.

114 Fastenhirtenbrief zum 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart vom 2.–6. September 1964. KA 26, 10. Februar 1964, Nr. 5, 31–34, hier: 31.

115 Ebd., 32.

116 Vgl. im Überblick für Deutschland: Erwin GATZ, Deutschland. Alte Bundesrepublik, in: Kirche und Katholizismus seit 1945. I: Mittel-, West- und Nordeuropa, hg. v. Erwin GATZ, Paderborn u.a. 1998, 53–131, hier: 104–114; für Rottenburg knapp: WEITMANN, Bischof (wie Anm. 16), 57–61.

formschritte wurden in der Diözese relativ entschieden und schnell umgesetzt, wobei immerhin zu vermerken ist, dass in Rottenburg, anders als in anderen Bistümern, der neu gebildete Pfarrgemeinderat auch die Befugnisse der Vermögensverwaltung anvertraut bekam, dafür dann aber immer den Ortspfarrer als ersten Vorsitzenden vorsah. Dieser Umstand fand das ausdrückliche Lob des eher in römisch-rechtlichen Kategorien denkenden einflussreichen Münchener Kanonisten Klaus Mörsdorf[117]. Auch in der konkreten Aufnahme des Konzils konnte der Bischof bestimmte Schwerpunkte setzen.

1. Dialogische Umsetzung: Konzilstage

Was dabei die formelle Seite des Rezeptionsprozesses angeht, so fällt das ernste Bemühen Leiprechts um echten Dialog mit seinem Klerus und den Gläubigen in der Umsetzung des Konzils auf. Dem sollten zunächst im Jahre 1966 die sog. »Konzilstage« dienen: Sukzessive wurden zu Beginn des Jahres 1966 17 größere Städte des Bistums von Bischof oder Weihbischof besucht, die jeweils von einem Theologen begleitet wurden. Referenten waren neben den Bischöfen die Professoren Karl Rahner, Heinrich Fries[118], Alfons Auer[119], Walter Dirks[120], die Jesuiten Mario von Galli[121] und Friedrich Wulf, dazu Dr. Gunthar Lehner[122] vom Bayerischen Rundfunk[123]. Die Vorträge waren dabei je-

117 Klaus Mörsdorf, Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland, in: AfkKR 138, 1969, 461–509, hier v.a. 485–489. – Klaus Mörsdorf (1909–1989), 1946 Professor für Kirchenrecht in München, dort 1947 Gründung des kanonistischen Instituts, Peritus auf dem II. Vatikanischen Konzil; in seinem breiten kanonistischen Werk bemühte er sich vor allem in der Auseinandersetzung mit Rudolf Sohms um eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts. Franz Kalde, Art. Mörsdorf, in: BBKL 6, 1993, 11–13. – Karin Nussbaum, Klaus Mörsdorf und Michael Schmaus als Konzilsberater des Münchener Erzbischofs Kardinal Julius Döpfner auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung aufgrund des Konzilsnachlasses Kardinal Döpfners, in: Münchner Theologische Zeitschrift 55, 2004, 132–150.

118 Heinrich Fries (1911–1998), 1950 Professor für Moraltheologie in Tübingen, 1958 für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie in München. Rezipierte u.a. John Henry Newman für seine Fragestellungen und verfasste vielbeachtete Schriften zur Ökumene. Peter Neuner, Art. Fries, in: RGG^4 3, 2000, 382.

119 Alfons Auer (1915–2005), 1939 Priester des Bistums Rottenburg, 1953–1955 erster Direktor der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim, 1955–1966 Professor für Moraltheologie in Würzburg, 1966–1981 in Tübingen. Auer trat für eine autonome Begründung der christlichen Moral ein, nach der alle Normen vernünftig begründbar und einsehbar sein müssen, dazu für die Rezeption der Erkenntnisse der modernen Humanwissenschaften. http://www.drs.de/index.php?id=105&tx_ttnews%5Btt_news%5D=4390&tx_ttnews%5BbackPid%5D=27&cHash=a5415fdf7b.

120 Walter Dirks (1901–1991), 1924–1934 Redakteur der »Rhein-Mainischen Volkszeitung«, 1928–1933 auch Redakteur des »Friedenskämpfers« des Friedensbundes der Deutschen Katholiken, im Dritten Reich mehrfach mit Verboten und Schikanen belegt, war er Redakteur der Frankfurter Zeitung. 1946 gründete er mit Eugen Kogon (1903–1987) die Frankfurter Hefte, 1956–1966 Leiter der Hauptabteilung Kultur beim Westdeutschen Rundfunk. Dirks wurde dem »Linkskatholizismus« zugezählt, der einen christlichen Sozialismus vertrat und sich gegen die Restauration der Adenauer-Ära wandte. Daniela Dunkel, Art. Dirks, in: RGG^4 2, 1999, 869.

121 Mario von Galli (1904–1987), 1924 SJ, 1935 Redeverbot und Ausweisung aus dem Deutschen Reich, wirkte seit 1936 in Zürich, 1954–1973 Chefredakteur der »Orientierung«, seine Berichterstattung übte ebenso wie seine Publizistik und seine Reden, namentlich diejenigen auf den Katholikentagen, großen Einfluss aus. Nikolaus Klein, Art. Galli, in: LThK^3 4, 1995, 273.

122 Günthar Lehner, geb. 1918, leitete bis 1958 den Kirchenfunk im Bayerischen Rundfunk, in der Folge Hauptabteilungsleiter Erziehung und Gesellschaft, 1972–1982 Programmdirektor des

weils mit einer Aussprache verbunden; zum einen mit dem Klerus des Dekanats (in Verbindung mit einer Geistlichen-Konferenz), dann aber auch mit dazu eingeladenen engagierten Laien[124].

In seinem Fastenhirtenbrief des Jahres 1966 blickte Leiprecht auf diese Konzilstage zurück: *Wir haben, wie Sie wissen, sogenannte Konzilstage in den großen Städten unseres Landes gehalten und so mit der Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils in unserer Diözese begonnen. Diese Begegnung des Bischofs und des Weihbischofs mit dem ›Volk Gottes‹ der Teilkirche von Rottenburg war – um ein Wort des Konzilstheologen Karl Rahner zu gebrauchen – zwar nur ›ein Anfang des Anfangs‹*[125]*. Dennoch hat unsere Begegnung überall Freude ausgelöst und guten Willen zur Mitarbeit geweckt. Ich sehe darin ein hoffnungsvolles Zeichen für die Zukunft*[126].

Am wichtigsten waren nach einer Auswertung[127] den Gläubigen hierbei liturgische Fragen, so das Für und Wieder der sog. Vorabendmesse und Fragen der Ausgestaltung des Kirchenraums. Bereits damals vermisste eine nicht unbedeutende Anzahl von Gläubigen offenbar die Feierlichkeit der lateinischen Messe und insbesondere ältere Kirchenchormitglieder konnten sich mit der neuen Rolle des Chores als Führer der Gemeinde offenbar wenig anfreunden. Häufig aber wurde auch darum gebeten, Kommunionhelfer einzusetzen, um die Dauer der Kommunionspendung zu verkürzen. Ein weiteres wichtiges Thema war die Einführung der Pfarrgemeinderäte. In ökumenischer Hinsicht wurde nach einer gemeinsamen Vater-Unser-Übersetzung und einem gemeinsamen Gesangbuch gefragt. Ansonsten interessierte vor allem die Stellung zu den Gewerkschaften, die Ehemoral und die Geburtenregelung, dazu die Frage der Bekenntnisschule. Aufs Ganze gesehen macht so der Fragenkatalog der Laien im Vergleich mit den Konzilsbeschlüssen einen eher äußerlich-pragmatischen Eindruck.

Hörfunks, langjähriges Mitglied der Gesellschaft katholischer Publizisten. Auskunft des Bayerischen Rundfunks, München.

123 Hinzu kamen Vorträge von Dr. Johann Petrus Michael, der in den Zeitschriften »Wort und Wahrheit« und der Herder-Korrespondenz mitarbeitete, ebenso wie am LThK². Er ist durch mehrere Bücher v.a. in den Jahren vor dem Konzil bekannt, die sich mit neutestamentlicher Exegese und der ökumenischen Bewegung der Gegenwart befassten. Genaue biographische Daten zu ihm konnten nicht ermittelt werden.

124 Vgl. DAR, G.1.2, Nr. 11.

125 Vgl.: *Und nun, was nun? Kann man sagen, daß die Kirche ihren aggiornamento vollbracht hat, den sie als Aufgabe des Konzils bezeichnet hat? Kann man sagen, sie sei jetzt so, daß sie in neuer Jugendkraft und Frische der ungeheuren, unbekannten Zukunft entgegenziehen könne, die ihr als die Zukunft der einen Menschheit von immenser Zahl, aktiver Selbstmanipulation, höherer gesellschaftlicher Organisation, rationalisierter und automatisierter Technik, außerirdischer Ziele entgegenkommt voller Verheißung und tödlicher Bedrohung? Nun, das kann man, solches darf man nicht sagen. Nichts wäre gefährlicher als ein solcher Enthusiasmus. Das Konzil hat einen Anfang für den aggiornamento, für die Erneuerung, gesetzt, ja sogar für die immer fällige Buße und Bekehrung: den Anfang des Anfangs. Das ist viel. Aber eben nur den Anfang des Anfangs. Alles, fast alles ist noch Buchstabe, aus dem Geist und Leben, Dienst, Glaube und Hoffnung werden können, aber nicht von selbst werden. Die Kirche hat sich zu einer Aufgabe bekannt, aber sie muß noch erst erfüllt werden. Und diese Kirche, das ist eine grundlegende Aussage aus Geist und Feuer, sind wir alle selber.* Karl RAHNER, Das Konzil, ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg u.a. 1966, 14; vgl. auch ebd., 21.

126 Fastenhirtenbrief über die Stellung der Laien nach dem Konzil, AK 27, 21. Februar 1966, Nr. 6, 31–34, hier: 31.

127 Vgl. »Laien fragen den Bischof«. KS 2. Oktober 1966, 19.

Leiprecht jedenfalls setzte den Weg des Dialogs auch nach den Konzilstagen fort. Im November 1966 erging ein Aufruf »An alle Priester, Ordensleute und Laien der Diözese Rottenburg»: *Bei den Konzilstagen habe ich das Gespräch mit Ihnen begonnen. Dies war freilich nur ein Anfang, denn es konnten nur wenige zu diesen Gesprächen geladen werden. Außerdem war die Zeit meist so begrenzt, daß viele Probleme wohl angeschnitten, aber nicht gründlich überlegt werden konnten. Deswegen möchte ich, daß dieses Gespräch gründlicher, und zwar in allen Gemeinden, Verbänden oder einzelnen Gruppen fortgesetzt werde. Aus der Fülle der Aufgaben, die wir zu lösen haben, sind bei den Konzilstagen in fast allen Städten besonders drei Probleme angesprochen worden: [1.] Die Erneuerung des religiösen Lebens, [2.] die Aufgaben der Erziehung und Bildung, [3.] die Zusammenarbeit von Priestern und Laien*[128]. In Gesprächen sollte ein Fragenkatalog, bei dem jede Frage zu den drei Themenbereichen mit einer Bibelstelle kombiniert wurde, beantwortet und dann *freimütig mitgeteilt* werden[129].

Jedenfalls scheint Leiprecht von Beginn an mit einer sehr langsamen Umsetzung und Lebendigwerdung der Konzilsbeschlüsse gerechnet zu haben. So ließ er sich auch durch die bald auftretenden nachkonziliaren Krisenphänomene nicht von seinem Kurs abbringen[130]. Zwar sah man von Seiten der Diözesanleitung Hans Küngs polarisierende und radikale nachkonziliare Vortrags- und Publikationstätigkeit ungern[131]. Andererseits widersetzte sich Leiprecht bis zum Schluss entschieden bald einsetzenden Versuchen von konservativer Seite, dem Konzil und seiner Umsetzung die Schuld für jene Situation zu geben, die bald als *Glaubenskrise*[132] beschrieben wurde.

Als die Würzburger »Tagespost« 1967 eine suggestive Umfrage bei den deutschen Bischöfen starten wollte, ob sie die gegenwärtige Situation als nachkonziliare Krise einstuften und wie man *die Gläubigen gegenüber nachkonziliaren Gefahren und Gefährdungen* stärken müsse[133], verweigerte Leiprecht recht barsch eine Antwort mit der Begründung, solche Fragen könnten *in einer ausgesprochenen Übergangszeit* nicht beantwortet werden[134].

128 Der Aufruf und die gesammelten Antworten liegen vor in DAR, G.1.2, Nr. 100.

129 Vgl. ebd. – Diese scheinen aber nicht ganz die anfangs gehegten Erwartungen erfüllt zu haben: »Nach Rückkehr aus Rom 1965 hielten die beiden Rottenburger Konzilsväter Leiprecht und Sedlmeier insgesamt 16 Konzilstage an verschiedenen Orten der Diözese ab, um den Geist und das Ergebnis des Konzils den Katholiken Württembergs nahe zu bringen. Es ist allerdings nicht im erwarteten Ausmaß gelungen, die Konzilsbegeisterung weiter zu vermitteln. Es hat auch längere Zeit gebraucht, bis einzelne Konzilstexte in den Vorlesungen der Hochschulen und in der diözesanen Bildungsarbeit rezipiert wurden.« MÜHLBACHER, Jahrzehnt (wie Anm. 86), 217.

130 Vgl.: »Der geistigen und geistlichen Krise, in welche die Nachkonzilszeit seit etwa fünf Jahren eingetreten ist, steht der Bischof von Rottenburg getreu seinem Wahlspruch ›Deus Adjutor – Gott ist der Helfer‹ mit gelassenem Vertrauen gegenüber. [...] Der Glaube an die Wirksamkeit des Gottesgeistes in der Geschichte der Kirche bewahrt ihn vor Angst und Pessimismus.« WEITMANN, Bischof (wie Anm. 16), 71.

131 Zur Anfrage des Dekanatsamtes Oberndorf vom 7. Februar 1966, ob man wegen zahlreicher Absagen Hans Küng zum Vortrag über das Konzil einladen dürfe, ließ Leiprecht folgende Antwort erteilen: *Zur Kenntnis mit der Bitte, sich mit dem Dekanatsamt Oberndorf in Verbindung setzen zu wollen. Professor Küng kann nach seinem ›Spiegel‹-Interview und den vielen Protesten, die dagegen sind, wohl kaum in Vorschlag gebracht werden. Rottenburg 11.2.1966.* DAR, G.1.2., Nr. 11.

132 So bereits im Fragebogen von 1966, vgl. DAR, G.1.2., Nr. 100.

133 Winfried Jestaedt, Chefredakteur der Tagespost, an Leiprecht, Würzburg, 27. Februar 1967. DAR, G.1.2., Nr. 99.

134 Leiprecht an die Deutsche Tagespost, Rottenburg, 9. März 1967, Konzept. DAR, G.1.2, Nr. 99.

2. *Leiprechts inhaltliches Bild vom Konzil*

Auch in späteren Jahren hielt Leiprecht am Konzil als dem wichtigsten Mittel der Erneuerung der Kirche fest. Hier erhebt sich nun die Frage, welche Aspekte des Konzils es inhaltlich waren, die der Bischof in seiner Diözese lebendig werden lassen wollte. Aus seinen Hirtenschreiben, Predigten und Berichten lassen sich folgende fünf Schwerpunkte herausarbeiten:

1. Zentral war für Leiprecht, wie für viele Konzilsväter, die Erfahrung der Weltkirche, die Ausrichtung des Konzils auf die Einheit der Christen, all dies getragen von echtem Dialog und brüderlicher Auseinandersetzung. *Hier war keine Uniformität, keine anonyme Masse*, so Leiprecht. *Hier war die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit. Bald durften wir erkennen, daß die Kirche in ihrem Welt-Episkopat keine überalterte Institution ist – auch wenn der Heilige Vater 81 Jahre alt ist und einer der Konzilsväter seinen 100. Geburtstag feierte. Hier war eine Kraft, eine Dynamik spürbar, wie sie uns noch aus den ersten Konzilien der Kirchengeschichte in Erinnerung ist*[135].
2. Aufs engste war das Konzil für ihn dabei mit Papst Johannes XXIII. verbunden. Er war für ihn die Seele des Konzils[136], der diesem seine entscheidende seelsorgerliche Ausrichtung gab. Immer wieder verbindet Leiprecht mit ihm die Begriffe Väterlichkeit und Güte: *Wie herzlich und väterlich er gewesen ist, als die deutschen Bischöfe in einer persönlichen Audienz bei ihm waren*, so predigte er an Silvester 1962 im Rottenburger Dom[137]. Doch auch seinem Nachfolger, Papst Paul VI., und dessen Konzilspolitik blieb Leiprecht in Verehrung zugetan.
3. Gerade im Vergleich mit der vorkonziliaren Lagebeurteilung in der Rottenburger Diözese ist entscheidend, wie sehr auch Leiprecht vom *aggiornamento* des Papstes ergriffen wurde. Die Moderne stufte er nun nicht mehr einfach als gottlos und feindlich ein. In seinem Fastenhirtenbrief führte er 1964 vielmehr aus: *Da ist das zweite Anlie-*

135 Predigt Leiprechts am 31. Dezember 1962 in Rottenburg, gedruckt Rottenburg 24. Januar 1963. DAR, G.1.2, Nr. 99. Vgl. auch: »Die Erfahrung der Weltkirche war für Leiprecht ein großartiges Erlebnis. Dank seiner Sprachkenntnisse konnte er sich mühelos mit vielen Konzilsvätern unterhalten.« MÜHLBACHER, Jahrzehnt (wie Anm. 86), 217.

136 Vgl.: *Diese Seele und das Herz des Konzils ist unser Heiliger Vater Papst Johannes XXIII. Am 25. Januar 1959 hat er in der Basilika von St. Paul draußen vor den Mauern der Stadt Rom – nicht ohne Eingebung von oben, wie er selber wiederholt sagte – den großen Entschluß verkündet, ein allgemeines Konzil einzuberufen. Er hat die vielen und zum Teil recht schwierigen Vorbereitungsarbeiten in immer wieder neuem Einsatz vorangetrieben. Er war es, der das Interesse am Konzil durch immer neue Impulse an Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien, ja an die ganze Christenheit und ›alle Menschen guten Willens‹ wacherhalten und gesteigert hat. Er verfolgt die einzelnen Sitzungen am Lautsprecher von seinem Studierzimmer aus. Er empfängt die Beobachter, die Presseleute, die Pilger, einzelne Kardinäle und Bischöfe, die mit besonderen Anliegen zu ihm kommen, mit allzeit bereitem Herzen und wahrhaft väterlicher Güte. Er nahm beim Pontifikalamt zur Eröffnung des Konzils die Huldigung der Kardinäle und Bischöfe mit einer geradezu väterlichen Herzlichkeit entgegen. Erstaunlich ist dabei die Frische und das Temperament des 81jährigen Papstes. So trägt er nicht nur die schwere Last seines Amtes, sondern auch die zusätzlichen Mühen und Sorgen, die das Konzil ihm auferlegt. Täglich gedenken Bischöfe und Priester seiner beim heiligen Meßopfer. Auch ihr werdet nicht müde, täglich für unseren Heiligen Vater zu beten: ‚Der Herr erhalte ihn und belebe ihn und mach ihn glücklich auf Erden und überliefere ihn nicht in die Gewalt seiner Feinde.‹* LEIPRECHT, Bericht von der ersten Sitzungsperiode an die Gläubigen. KS 25. November 1962, 3f.

137 Predigt Leiprechts am 31. Dezember 1962 in Rottenburg, gedruckt Rottenburg 24. Januar 1963. DAR, G.1.2, Nr. 99.

gen des Katholikentags wohl verständlich, das Papst Johannes XXIII. in das schwer übersetzbare Wort ›aggiornamento‹ gefaßt hat. Er meint damit das rechte Verhältnis zur modernen Welt, wie es gerade der Christ aus seinem Glauben gewinnen muß. Der unvergeßliche Papst Johannes hat hellsichtig erkannt, daß in unseren Tagen ein Abschnitt der Geschichte zu Ende gegangen ist und eine neue Entwicklung eingesetzt hat. Wir dürfen daher krampfhaft nicht an Leitbildern und Einrichtungen einer vergangenen Welt festhalten. Wir müssen uns vielmehr auf eine neue Zeit einstellen: [...] *Wie Unruhe und Unsicherheit den Weg des Menschen aus der Kinderzeit in die Jahre der Reife begleiten, so liegt auch auf unserer gegenwärtigen Welt die Last einer großen seelischen Werdenot. Angst, Unruhe, Mutlosigkeit und Pessimismus sind die unverkennbaren Zeiten der Wachstumskrise, in der wir heute stehen. Jedoch Johannes XXIII. wehrt den Schwarzsehern, die unsere Zeit als die allerschlechteste halten. Die Propheten eines sicheren Untergangs widerlegt er mit der frohen Zukunftshoffnung des christlichen Glaubens: Wer Glauben hat – so sagt er – der zittert nicht. Er überstürzt nicht die Ereignisse, er ist nicht pessimistisch*[138].

4. Theologisch waren Leiprecht besonders wichtig die Grundaussagen über die Kirche in *Lumen gentium* als *Zeichen und Werkzeug für die innigste Einheit mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit* (LG 1). *Unserer Diözese*, so Leiprecht, *ist damit die Aufgabe gestellt, dieses innerste Geheimnis der Kirche in ihrem Bereich zur Geltung zu bringen*[139]. Das Konzil rufe den Laien zu: Ihr seid doch das Volk Gottes, ihr bildet doch selbst die Kirche[140]. Von hier aus begründete Leiprecht die Teilhabe der Laien am gemeinsamen Priestertum und so am dreifachen Amt Christi (LG 31). Von diesem Geist sollten auch die neuen Laienräte auf Pfarr-, Dekanats- und Diözesanebene bestimmt sein: *Von dieser gläubigen Schau müssen sich die neuen Pfarrgemeinderäte bestimmen lassen. Nur so können sie den Kirchengemeinden im Sinne des Konzils dienen*[141]. Von hier aus auch die Betonung der Würde der Laien in der Liturgie, deren volle, fruchtbringende und tätige Teilnahme am Gottesdienst (SC 11), für ihn die Seele der liturgischen Reformen war.
5. Bei aller Verehrung des Konzilspapstes Paul VI. war Leiprecht aber auch nicht bereit, diesem in allen Punkten kritiklos zu folgen. So unterzeichnete er zur Erläuterung der Enzyklika *Humanae vitae*[142] nicht nur mit den übrigen deutschen Bischöfen die sog.

138 Fastenhirtenbrief zum 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart vom 2.–6. September 1964. KA 26, 10. Februar 1964, Nr. 5, 31–34, hier: 32.

139 Fastenhirtenbrief zu »Aufgaben und Arbeit der Pfarrgemeinderäte«. KA 29, 6. Februar 1968, Nr. 2, 5–8.

140 Vgl.: *In allen ihren Dokumenten wenden die Konzilsväter auf die Kirche mit Vorliebe die Bezeichnung ›Volk Gottes‹ an. Sie wollen damit ausdrücken, daß uns die Kirche – auch und gerade als Geheimnis des Heils – nicht als eine fremde, unpersönliche Wirklichkeit gegenübersteht. Sie wollen uns sagen: Ihr seid doch selbst dieses Volk Gottes! Ihr bildet doch selbst in euren Diözesen und Pfarrgemeinden die Kirche! In der Tat, wir alle sind von der Wirklichkeit der Kirche umschlossen. Wir sind darum fähig, an ihrem Auftrag und an ihrer Sendung in der Welt teilzunehmen. Nichts ist so wichtig für die Arbeit der neuen Pfarrgemeinderäte wie ein solches persönlich engagiertes Kirchenbewußtsein, wie eine solche persönliche Verantwortung für die Aufgaben der Kirche, wie ein solcher echt kirchlicher Geist.* Ebd.

141 Ebd.

142 Paul VI., Enzyklika über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens *Humanae vitae*, 25. Juli 1968, abgedruckt in: AAS 60, 1968, 481–503a.

»Königssteiner Erklärung«[143]. In seinem Fastenhirtenwort des Jahres 1969 ließ er überdies durchaus anklingen, dass er mit der Enzyklika in der Frage der Geburtenregelung noch nicht das letzte Wort gesprochen sah. Die Diskussion um die Enzyklika habe nämlich gezeigt, *daß weder über die Wege der Geburtenregelung noch über deren theologische Begründung in unseren Tagen Klarheit oder gar Einmütigkeit besteht. Diese Situation ist zwar für viele unangenehm; sie ist jedoch in der Geschichte der Kirche nicht neu. Sie kehrt in allen Übergangszeiten wieder, sooft neue Entdekkungen und Erkenntnisse sich mit der bisher überlieferten Form des Glaubens auseinandersetzen müssen. Sie gleicht in vielem dem Beginn der Neuzeit, wo die Entdeckungen eines Kopernikus, Galilei und Kepler die Form der überkommenen Schöpfungslehre in Frage stellten. Sie gleicht dem langjährigen Ringen um die Menschenrechte nach Auflösung der alten ständischen Gesellschaft, das erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Erklärung über die Religionsfreiheit seinen Abschluß gefunden hat. Solche Zeiten des Übergangs bringen oft schwere Krisen mit sich; und es braucht stets geraume Zeit, viel geistige Anstrengung und ein großes Maß Geduld, bis es zu einer Neuorientierung kommt, die den neuen Erkenntnissen gerecht wird, ohne die Wahrheit des Glaubens anzutasten*«. Früher oder später werde es den Forschern und Theologen gelingen, eine klare Grenzziehung zu erreichen[144].

3. Resümee

Aufs Ganze gesehen sind in der theologischen Konzilsrezeption Bischof Leiprechts zentrale Aspekte des Konzils in den Mittelpunkt gestellt worden, für die es auch in der vorkonziliaren Diözese Rottenburg bereits vorsichtige Ansätze gab, so das Verlangen nach liturgischen Reformen, die Una-Sancta-Arbeit und die Katholische Aktion als Bündelung des Laienapostolats. Was sich aber radikal gewandelt hat, ist die Sicht auf das Gegenüber der Kirche, die moderne Welt. 1968 schrieb Leiprecht an seine Diözesanen: *Hat unser Verhältnis zu den getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften nicht eine neue Tiefe erhalten? Sehen wir die moderne Welt nicht mehr und mehr mit den Augen eines Johannes XXIII. und eines Pauls VI. an?*[145]

V. Enttäuschung bei den Vorreitern der Erneuerung

Im Gegensatz hierzu breitete sich nun aber schnell nach dem Konzil gerade bei wichtigen Vorreitern einer Erneuerung der Pastoral in der Diözese eine gewisse Ernüchterung, wenn nicht sogar Enttäuschung aus.

Josef Weiger war zwar bereits im Alter von 83 Jahren am 27. August 1966 gestorben. Wie Franziska Werfer berichtete, habe er *lächelnd* [...] *zu Beginn des Konzils einmal* gesagt: *›Was der Papst Johannes will, das habe ich eigentlich selber schon seit 30 Jahren ge-*

143 Vgl. Wort der Bischöfe zur seelsorgerlichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanae Vitae, 30. August 1968. Nachkonziliare Dokumentation, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 14: Enzyklika »Humanae vitae«, Trier 1972, 62–71.

144 Fastenhirtenbrief über die Verantwortung in Ehe und Familie, KS 29, 17. Februar 1969, Nr. 3, 217–220, hier: 219.

145 Fastenhirtenbrief zu Aufgaben und Arbeit der Pfarrgemeinderäte. KA 29, 6. Februar 1968, Nr. 2, 5–8, hier: 8.

tan‹[146]. Doch vielleicht wird auch für ihn, den engsten Freund Romano Guardinis, dasselbe gegolten haben, was dieser einige Monate später an Kardinal Frings schrieb: *Vielleicht darf ich sagen, daß ich in meinem viel bescheideneren Erfahrungs- und Wirkungskreis* [in der Kirche] *etwas empfinde, das ich vorher nicht in diesem Maße kannte. Damals empfand ich die Aufgabe in einem Voranstreben, in einem Anregen und Entfalten wertvoller neuer Motive und einem Wiedererwecken von Vergessenem. Das spricht natürlich jetzt auch noch mit, aber vor allem fühlt man Sorge über die Verwirrung, die sich so vielfach anzeigt. Man empfindet sich selbst als ›konservativ‹ und wird auch von anderen so empfunden.* [...] *So fühlt man sich berufen, das christlich-kirchliche Erbe zu verteidigen*[147].

Zwanzig Jahre später fasste ein anderer intellektueller Vorreiter im Bistum, Prälat Bernhard Hanssler, kritische Beobachtungen zur nachkonziliaren Liturgiereform zusammen: *Wer könnte zufrieden sein mit der liturgischen Entwicklung nach dem Konzil! Je größer damals die Freude über den Durchbruch war, je kühner die Erwartungen, die in die missionierende Kraft des liturgischen aggiornamento gesetzt worden waren, desto größer die Enttäuschung über den Weg, den die Entwicklung in der Praxis genommen hat*[148].

Vor allem aber haben die nachkonziliaren Reformen Stadtpfarrer Hermann Breucha tief enttäuscht, der zunächst im Konzil, ähnlich wie Weiger, die tiefsten Anliegen seines jahrzehntelangen Wirkens bestätigt sah:

Die pneumatisch-mystische Grundgestalt der Kirche hinter der Institution[149], die ökumenische Annäherung zu den Protestanten und den Orthodoxen[150], die Betonung des Bischofs- neben dem Petrusamt[151], die Würde des Laien kraft des allgemeinen Priestertums[152] und eine freiere exegetische und theologische Forschung, die nicht von Modernismusphobien bedrängt wäre[153], für all dies hatte Breucha sich bereits lange Zeit vor dem Konzil immer wieder eingesetzt. All dies entsprach, ebenso wie die Liturgiekonstitution[154], ganz den Intentionen Breuchas.

Zunächst war er seit dem Jahre 1965 über die konkrete Umsetzung der Liturgiereform beunruhigt und verärgert[155], was sich schnell auf weitere Teile der nachkonziliaren Entwicklung ausdehnte. So beklagte er bald, dass bei allem positiven Aufbruch die katholische Exegese immer mehr in protestantisches Fahrwasser gerate[156]; dazu die immer weiter um sich greifende Kontestation gegen das kirchliche Lehramt, wie sie auf dem Essener Katholikentag von 1968 ihren ersten Höhepunkt erreichen sollte[157]. Ähnlich wie

146 WERFER, Breucha (wie Anm. 13), 255.
147 Romano Guardini an Kardinal Josef Frings, 7. Februar 1967, zitiert in: Hanna-Barbara GERL, Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk, Mainz 1985, 364.
148 Bernhard HANSSLER, Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?, in: DERS., »Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben«. Predigten, Vorträge, kleine Schriften, hg. v. Karl CHRIST u. Johanna JANTSCH, Köln u.a. 1999, 176–184, hier 176. Der Text war erstmals 1987 gedruckt worden.
149 Vgl. WERFER, Breucha (wie Anm. 13), 252f.
150 Vgl. ebd., 253.
151 Vgl. ebd.
152 Vgl. ebd.
153 Vgl. ebd., 254.
154 Vgl. ebd., 255f.
155 Vgl. ebd., 257–268.
156 Vgl. ebd., 271f.
157 Vgl. ebd., 279–281.

die Dichterin Ida Friederike Görres[158] fragte er sich, wie viel Hohlräume es unter scheinbar solidem Boden hier schon gegeben haben müsse[159].

Zwei Hauptanliegen Breuchas kann man herausarbeiten, die durch die Konzilsrezeption in Deutschland enttäuscht worden sind:

1. Breucha war bei all seinem Bemühen um eine tätige Teilnahme der Gemeinde an der Liturgie doch davon überzeugt, dass diese primär die objektive Verherrlichung Gottes im Kult sei, die deshalb den Charakter des Sakralen und des Geheimnisses behalten müsse[160]. So war er über viele von ihm als banal empfundene Übersetzungen enttäuscht und viele einzelne Reformen, die in seinen Augen nicht nur mit einer großen abendländischen Überlieferung brachen, sondern auch die Schönheit der Liturgie gegen oberflächliche pädagogische Wirkung eintauschten[161]. Das Heilige und Kultische habe seine eigene Gesetzmäßigkeit. In seinem Gespür für Form und Kunst war er oft über das Aufstellen von Volksaltären schockiert, die nicht nur den Altarraum künstlerisch zerstörten, sondern auch noch »Holzböcken« glichen[162].
2. Breucha kritisierte gerade jenes auf schnelle pastorale Wirkung Zielen, das das pastorale Anliegen gegenüber dem objektiven Verhalt überbetonte[163]. In vielen Reformen sah er eine Anbiederung an die gegenwärtige Durchschnittsmentalität oder an bestimmte Altersstufen[164]. Er war dabei der festen Überzeugung, dass Christen so niemals an die primären Sinnziele der Liturgie herangeführt würden. Die Menschen

158 Ida Friederike Görres (1901–1971), geprägt vom Quickborn, wollte sie in zahlreichen biographischen und hagiographischen Novellen, Dramen und Erzählungen das christliche Menschen- und Heiligenbild zum Leuchten und die geistliche Gestalt der Kirche zur Darstellung bringen. Sie setzte sich als katholische Schriftstellerin für eine Erneuerung der Laienspiritualiät und einen Ausbruch aus den starren Grenzen des Ultramontanismus ein. Vor ihrem Tod gehörte sie, etwa als Synodalin der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer in Würzburg, zu den Kritikern der nachkonziliaren Reformen. Susanne SCHMIDT, Art. Görres, in: LThK^3 4, 1995, 842.

159 Vgl. WERFER, Breucha (wie Anm. 13), 281f.

160 Vgl.: »Breuchas tiefste und brennendste Überzeugung blieb es, aus der sein ganzes Leben als Priester und Liturge gelebt hatte, und auch in den bitteren Tagen, die jetzt kamen, weiterlebte: daß das erste und eigentliche Ziel der Liturgie die Verherrlichung Gottes des Vaters durch die Opferhingabe des Sohnes im Heiligen Geist ist und daß die eigentliche Aufgabe einer Gemeinde darin besteht, unter der Leitung des Priesters an Christi Statt, den offiziellen Lobpreis Gottes, den die Kirche als mystischer Leib darbringt, zu vergegenwärtigen.« Ebd., 265.

161 Vgl. ebd., 257f.

162 Vgl.: »Das jähe Aufschießen jener unförmigen wertlosen und gestaltlosen, die Gestalt des Kirchenraums oft sprengenden ›Holzböcke‹, welche serienmäßig und fabrikmäßig hergestellt, nun als eine fast sakrilegische Perversion des geweihten eucharistischen Tisches – altare est Christus! – gedankenlos verwandt wurden, wurde ihm in diesen Jahren eine physische Qual, besonders in einem edlen Kirchenraum oder einem kleinen Raum. ›Überall dasselbe, ein Mangel an Gespür und Form‹ stöhnt sein kleines Ottobeurer Tagebuch von 1968 nach dem Anblick eines solchen ›Holzbocks‹ – in der Wieskirche!« Ebd., 267f; »Schmerzlich fragten wir nach den wachsenden und wunderbaren Erfahrungen des eigenen Lebens mit der Kirche: Welches sind jene ungeheuren ›Hohlräume‹? Wie war es möglich, daß die Dinge nach der Verheißung des Konzils weithin so traurig verliefen?« Ebd., 286.

163 Vgl.: »Breucha erkannte die große Gefahr, die darin liegt, daß die Reform der Liturgie das pastorale Anliegen gegenüber dem objektiven Sachverhalt zu sehr betont. Die nun einsetzende Angleichung, leider oft ›Anbiederung‹ der Feier an den sogenannten ›Menschen von heute‹, oder an die durchschnittliche Mentalität einzelner Alterstufen, die als pastorale Notwendigkeit betrachtet wurde, war für Breucha ein Mißbrauch des Heiligen. Zugleich ging ihm solches auch gegen die Würde des getauften Menschen.« Ebd., 264f.

164 Vgl. ebd., 265.

müssten zu den Symbolen erzogen werden, anstatt dass die Symbole zugunsten des Alltagsverstandes der Menschen aufgelöst würden[165].
So zog sich Breucha in den letzten beiden Jahren seines priesterlichen Wirkens auf den Stuttgarter Frauenkopf zurück, wo er in der dortigen Maria-Verkündigungs-Kirche die Liturgie vor einer kleinen Gemeinde in Stille, Konzentration und der ihm eigenen Spiritualität feiern konnte[166].

VI. Zusammenschau

Auch in der Diözese Rottenburg zeigen sich somit jene beiden eingangs geschilderten Hauptlinien der Konzilsrezeption. Der breite Hauptstrom trieb die Entwicklung voran, indem er sich besonders auf das Ideal des *aggiornamento* Johannes' XXIII. richtete. Durch die Neubewertung der modernen, gegenwärtigen Welt wurden die bereits vor dem Konzil in der Diözese anfanghaft vorhandenen Reformansätze aufgegriffen und entschieden propagiert und weiterentwickelt. Dagegen gibt es aber auch in Rottenburg jene Gruppe von Theologen, denen es beim Konzil primär um eine spirituelle Vertiefung im Sinne eines »zurück zu den Quellen« gegangen war. Diese enttäuschte weniger das Konzil, als die auf das Konzil folgende Umsetzung. Ob und wie sich beide Strömungen heute neu vereinen lassen, zählt noch immer zu den großen Herausforderungen für die Kirche der Gegenwart.

165 Vgl: *Was der Mensch liebt und woran er innerlich beteiligt ist, dafür hat er auch heute noch Zeit. Auch trifft nicht zu, daß der Mensch heute nicht mehr symbolfähig sei. Er muß freilich dazu erzogen werden, die Symbolik von Licht und Dunkel, von Feuer, Kerze und Wasser, von Wort und Stille zu erleben. Es scheint mir grundsätzlich falsch zu sein, den deformierten Menschen zum Maß und Niveau heraufzuschrauben, anstatt den Menschen zu heben und ihm zu einer neuen Begegnung mit den Dingen zu verhelfen. Man kann nicht Eucharistie feiern mit Menschen, die nicht mehr fähig sind, ein Mahl zu halten. Aber man kann nicht die Eucharistiefeier nun diesem Niveau anpassen. Man sagt heute oft, man müsse die Feier ›durchsichtig‹ machen. Das Gegenteil trifft zu: Man muß den Menschen dazu erziehen, einem Mysterium echt zu begegnen.* Breucha auf eine Aufforderung, über die Feier der Osternacht in seiner Gemeinde zu berichten, zitiert in ebd., 266.
166 Vgl. ebd., 292–310.

OLIVER M. SCHÜTZ

Von Inspiration zu Rezeption

Die Katholische Akademie der Diözese Rottenburg und das Zweite Vatikanische Konzil[1]

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) setzte schon vor dem Konzil ein, als nämlich gut ein Jahrzehnt zuvor die ersten katholischen Akademien ihre Pforten öffneten. Mit ihnen schuf die deutsche Kirche Einrichtungen des Dialogs, der Partizipation der Laien und der Öffnung zur Welt. Hier waren Ideen, die sich später auf dem Konzil durchsetzten, bereits Gegenstand der Diskussion. Damit aber nahmen die Akademien wesentliche Reformimpulse des Konzils vorweg und stehen daher für eine antizipierte Rezeption, die wiederum zur Inspiration für die deutschen Konzilsväter wurde. Schließlich leisteten die Akademien während und nach der Kirchenversammlung einen entscheidenden Beitrag zur Konzilsrezeption im deutschen Katholizismus.

I. Antizipation und Inspiration

1. Die Gründung Katholischer Akademien in Deutschland vor dem Konzil[2]

Die Nachkriegszeit in Deutschland war die Stunde der katholischen Laien. Die Bischöfe bedurften ihrer, um ihr ehrgeiziges Projekt der Verchristlichung der deutschen Gesellschaft zu verwirklichen. Katholiken sollten auf allen gesellschaftlichen Ebenen dazu beitragen, kirchliche Vorstellungen durchzusetzen. Insbesondere mit Hilfe der katholischen Soziallehre sollte das neue Deutschland ein christliches Land werden. Dazu war es notwendig, die Laien, vor allem Eliten und Führungskräfte, kirchlich zu schulen. Die theologische Grundlage dafür bot die *Katholische Aktion*, also das von den Päpsten Pius XI. (1922–1939) und Pius XII. (1939–1958) geförderte Laienapostolat mit deutlich integralistischer Absicht[3]. Die Päpste verstanden das Wirken der Laien nämlich »noch nicht als eine Lebensäußerung der Kirche aus eigenem Recht, sondern gewissermaßen als ver-

1 Folgende Archive wurden für den vorliegenden Beitrag konsultiert: Diözesanarchiv Rottenburg (DAR) und Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (AADR). Johanna Regnath sei ausdrücklich gedankt für die Unterstützung bei der Nutzung des Akademiearchivs. Bei meiner Arbeit konnte ich auf Vorarbeiten von Mario Kaifel zur Festschrift »Dialog und Gastfreundschaft« zurückgreifen, vgl. AADR Bü. 1179 U 25.

2 Hierzu: Oliver M. Schütz, Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975 (VKZG.B 96), Paderborn 2004 – Ders., Institutionalisierte Begegnung von Kirche und Welt. Der Beitrag der Katholischen Akademien in Deutschland zu Vorbereitung, Begleitung und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf u. Claus Arnold, Paderborn 2000, 185–208.

3 Klaus Schatz, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn 1997, 265.

längerten Arm des Amtes, wo dieses seinen Einfluß nicht mehr geltend machen konnte«[4]. Was fehlte, waren geeignete Schulungseinrichtungen für die künftigen Agenten der Bischöfe. Die bisherigen Träger der Bildungsarbeit, die katholischen Verbände, kamen aus verschiedenen Gründen dafür nicht in Frage. Die Lösung wurde in einer Überführung der Bildungsarbeit in die Verantwortung der Bistümer gesehen. Die entsprechende Institution, die hierfür gegründet wurde, war das Diözesanbildungsheim als soziale Schulungsstätte und Kaderschmiede der Katholischen Aktion. Beispiele für solche Einrichtungen sind die Thomas-Morus-Akademie Bensberg, 1948 als Diözesanbildungsheim eingerichtet, und die 1951 zunächst ebenfalls als Schulungsheim eröffnete Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg. Die Weiterentwicklung solcher Schulungsheime zu Katholischen Akademien ist paradigmatisch für die Umwälzungen in der Vorkonzilszeit.

2. Die Akademie der Diözese Rottenburg vor dem Konzil

a) Gründung, Struktur, Programmatik[5]

Auch die Stuttgarter Akademie sollte zunächst als *Diözesanschulungsheim* errichtet werden. Erste Vorstöße hatte 1947 Generalvikar August Hagen (1948–1960) unternommen. Er sah die *Popularisierung unseres katholischen Glaubensgutes* und die *Schulung der breiten Volksmassen* als vordringliche Aufgaben der Nachkriegszeit[6]. Entscheidend war die Rottenburger Diözesansynode von 1950. Der neue Bischof Carl Joseph Leiprecht (1949–1974) ordnete an: *Zur Sammlung und Schulung führender Laienkräfte wird eine Diözesanakademie ins Leben gerufen*[7]. Als allerdings kurz darauf die Akademie ihre Arbeit aufnahm, hatte dies mit Schulung wenig zu tun. Dies lag daran, dass die wesentlichen Impulse, die zur Gründung der Akademie geführt hatten, eine andere Zielrichtung verfolgten. Der erste nebenamtliche Leiter der Akademie und Direktor des Seelsorgeamtes, Ordinariatsrat Alfred Weitmann (1910–1998), vertrat eine von seinen Vorgesetzten abweichende Meinung. Er sprach sich auf der Diözesansynode für eine *Katholische Aktion in zeitgemäßer Form* aus. Dabei ging er über den vom Bischof vertretenen Schulungsgedanken hinaus. Er attestierte allen Ständen in der Kirche *geistige Mündigkeit* und forderte, den Laien die Kenntnisse zur Verfügung zu stellen, die zur Übernahme von Verantwortung in Kirche und Welt notwendig seien[8]. Eine Katholische Akademie hatten aber auch einflussreiche Laien und Kleriker der Diözese gefordert, unter anderem die Tübinger Studentenpfarrer, christliche Politiker, die Stuttgarter Thomas-Morus-Gesellschaft und der Katholische Akademikerverband. Sie wollten eine *Stätte der Begegnung und der Sammlung aller katholischen Aufbruchskräfte im Bereich des Geistigen* zur Klärung von aktuellen Fragen[9]. Diese Gruppen und Persönlichkeiten waren durch die Jugend- und Liturgiebewegung und die Anliegen Carl Muths (1867–1944) und der Zeitschrift *Hochland* geprägt, deren Anliegen es war, den Katholizismus aus seinem geistigen und kulturellen Ghetto herauszuführen und in Dialog mit der modernen Gesellschaft zu bringen. Dafür denkbar ungeeignet war das Schulungsheim. Eine

4 Otto Herrmann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 1993, 141.
5 Zur Gründungsgeschichte vgl. Gebhard Fürst, Die Diözesan-Akademie in Stuttgart-Hohenheim. Vorreiter in Deutschland, in: RJKG 7, 1988, 151–174.
6 Hagen an Konrad Theiss, 3. August 1948. DAR C 15.9a.
7 Richtlinien zur Diözesansynode, o. J. [1950]. DAR A 13.1a.
8 Referat Weitmann, 1950. DAR A 13.1a.
9 Theiss u.a. an BO Rottenburg, 20. Juli 1948. DAR C 15.9a.

andere Organisationsform musste gefunden werden. Man fand sie bei den Protestanten. Die 1945 in Bad Boll eingerichtete Evangelische Akademie motivierte und beschleunigte die Entwicklung im katholischen Bereich erheblich.

Schon die erste Tagung der katholischen Akademie 1951 war paradigmatisch für den neuen Stil. Sie brachte im Namen von Bischof Leiprecht und in seiner Anwesenheit Landespolitiker zusammen zur Klärung der Frage *Katholische Partei oder Zusammenarbeit katholischer und evangelischer Christen auf dem Felde des politischen Lebens?* Das Katholische Sonntagsblatt berichtete über die Veranstaltung und nannte die Akademie erstmals einen *Ort der Besinnung über brennende Fragen der Gegenwart und der Begegnung zwischen Kirche und Welt*[10]. Von Schulung war nicht die Rede. Dass der Vorgang der Gründung einer solchen Einrichtung des Dialogs alles andere als selbstverständlich war, zeigt die umgehende Reaktion des Apostolischen Nuntius Aloysius Muench. Er forderte bei Bischof Leiprecht als *Wunsch rein privater Natur* Unterlagen über Programm und Arbeitsweise der Akademie an[11]. In seinem Antwortschreiben nannte Leiprecht die Akademie wieder eine *Schulungsstätte* im Sinne der Katholischen Aktion[12]. Dies sollte nicht nur den Nuntius beruhigen, der Bischof hatte das Konzept von Begegnung und Dialog selbst noch nicht verinnerlicht. Das Schulungskonzept war in der Praxis aber für Akademikerkreise ungeeignet, wollte man die Mündigkeit und Fachkompetenz der Teilnehmer ernst nehmen.

Als erster hauptamtlicher Leiter der Akademie wurde 1953 Alfons Auer (1915–2005), Studentenpfarrer in Tübingen und später Professor für Moraltheologie in Würzburg und Tübingen, eingesetzt. Dies sicherte die weltoffene Ausrichtung der jungen Einrichtung. Auer strebte eine *Überwindung der immer noch sehr starken Tendenz zum Rückzug ins Ghetto* an und setzte die *Weckung der Impulse zur positiven Begegnung mit den geistigen Bewegungen der Zeit* dagegen. In der Begegnung von Kirche und Welt sah er eine *wesentliche Form der Verwirklichung christlicher Existenz*. Die aus solcher Begegnung resultierende *welthafte Frömmigkeit* ordnete er vor allem den Laien und ihrem Wirken in der Gesellschaft zu. Die Akademie verstand er als ein Forum des freien, offenen Worts, das dazu beiträgt, die monologische Form der kirchlichen Verkündigung zu einer dialogischen und personalen weiter zu formen[13]. Damit hatte Auer das theologisch begründete Manifest für die Katholischen Akademien geliefert. Auf dieser Grundlage entstand nun eine ganze Reihe von Akademien. Ältere Institute und Schulungsheime wurden entsprechend umgestaltet. Begegnung und Dialog galten dort nicht einfach als Lehrmethode, sondern als Existenzform von Kirche. Die Öffnung zur modernen Welt und die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit irdischer Wirklichkeit bedeuteten die Überwindung des Antimodernismus und Ghettokatholizismus. Aus den geplanten Kaderschmieden waren so Motoren der Modernisierung geworden, die Neuerungen des Konzils strukturell und inhaltlich antizipierten.

b) Konzilsrelevante Themen und Veranstaltungen vor dem Konzil

1. Vor der Konzilsankündigung: Beispiele für vorkonziliare Konzilsrezeption

Die Ideen, aus denen sich die Akademien aufbauten, kamen nicht aus diesen Einrichtungen selbst. Die Akademien nahmen »auf dem Hintergrund einer weltzugewandten

10 KS 8, 1951, 119.
11 Aloysius Muench an Leiprecht, 24. Februar 1951. DAR C 15.9a.
12 Leiprecht an Muench, 27. Februar 1951. DAR C 15.9a.
13 Auer an Johann Wilhelm Naumann, 23. September 1953. AADR.

Schöpfungs- und Inkarnationstheologie die großen Linien der Öffnungsgeschichte im deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts auf«[14]. Das Verdienst der Akademien war es, als geistige Umschlagplätze die geistigen Neuaufbrüche und die aktuellen Themen einem breiteren Publikum bekannt gemacht zu haben. So kann man sich dem Urteil eines Akademiedirektors anschließen, *daß gerade das Wirken der katholischen Akademien in Deutschland ein gutes Stück zu jenem Reformwillen beigetragen hat, der sich im zweiten Vatikanischen Konzil so offensichtlich vor aller Welt und doch für viele so überraschend, Bahn gebrochen hat*[15].

Ein Beispiel für die Antizipation von Konzilsideen stellt das Thema *Laien* dar, mit dem sich die Stuttgarter Akademie schwerpunktmäßig auseinandersetzte. Im Mai 1953 veranstaltete die Akademie in Hohenheim eine Tagung mit dem Titel *Der Laie in der Kirche*. Diese sollte den Laien helfen, ihren kirchlichen Auftrag zu erkennen, nämlich das *Tun an der Welt, sei es politisches, wirtschaftliches, technisches, künstlerisches oder erzieherisches Tun, als wahrer und notwendiger Vollzug der christlichen Existenz*[16]. Die Kirchenkonstitution formuliert dann, es sei die Bestimmung der Laien, »wie ein Sauerteig zur Heilung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und zwar kraft der ihnen eigenen Berufung«, nicht nur im Auftrag des Amtes[17]. Aber nicht nur die Aufgabe des Laien in der Gesellschaft, auch seine Stellung innerhalb der Kirche wurde thematisiert. Die Beschäftigung mit der Rolle der Laien intensivierte die Akademie in den folgenden Jahren. Als paradigmatisch kann eine Aussprachetagung von 1956 gelten. In Anspielung auf den Tagungstitel *Mündige Gemeinde* stellte Akademiedirektor Bruno Dreher (1911–1971), Nachfolger Auers, allerdings trocken fest, es sei leider *ein gewisser Überhang an weiblicher Mündigkeit* festzustellen gewesen[18]. Diese Tagung beschäftigte sich mit der Bedeutung des Laien für die Zukunft der Kirche und mit dessen *Anteil an der Leitung der Gemeinde*. Ziel war es, *Ansatzpunkte für eine Aktivierung der Laien im Sinne einer echten Mündigkeit aufzuzeigen nach den drei Ämtern Christi*. Wie später beim Konzil wurde Reformbedarf unter Rückgriff auf frühe kirchengeschichtliche Verhältnisse formuliert. Denn was von manchen als Traditionsabbruch durch das Konzil gesehen wurde war ja oft nichts anderes als »die neue Verlebendigung vergessener *alter* Tradition, die kritisch gegen die Engführung der jüngeren aufgeboten« wurde[19]. Ganz in diesem Sinn referierte Pastoraltheologe Franz Xaver Arnold (1898–1969) über *Die Wiedererweckung des Laientums aus dem Geist des christlichen Altertums*. Das gemeinsame Priestertum vertrat Seelsorgeamtsdirektor Robert Mayer (*1915) aus Rottenburg in seinem Vortrag über *Priesterliche Aufgaben des Laien*[20]. In deutlichem Anklang an die spätere Kirchenkonstitution wurde festgestellt, der Laie sei mit *verantwortlich für die Verkündigung des Wortes Gottes* und *zu allen diesen Ämtern durch Taufe und Firmung mit Gnade ausgerüstet*. In Vorwegnahme des Dekrets über das Laienapostolat wurden Verkündigungsaufgaben des Laien benannt. Gefordert wurde auch die *Teilnahme des Laien an der Eucharistie als aktiver Partner*, später in der Liturgiekonstitution als

14 Gerhard KREMS, Katholische Akademien in Deutschland, in: Katholische Akademien in Deutschland. Eine Dokumentation, hg. v. Leiterkreis der Katholischen Akademien in Deutschland, 5. überarb. Aufl. Schwerte 1993, 7f.

15 Georg GEBHARDT, 10 Jahre Rabanus-Maurus-Akademie (Typoskript), Archiv der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, Frankfurt am Main.

16 Auer an BO Rottenburg, 4. Mai 1953. DAR C 15.9a.

17 LG 31.

18 Tagung »Mündige Gemeinde«, 10. Mai 1956. AADR Bü. 1179 U 25; vgl. LG 9.

19 PESCH, Konzil (wie Anm. 4), 149.

20 Tagung »Mündige Gemeinde«, 10. Mai 1956. AADR Bü. 1179 U 25; vgl. LG 10.

actuosa participatio bezeichnet[21]. Auch bei der Leitung der Gemeinde sollten die Laien stärker beteiligt werden. Dies sah auch das Konzil so[22]. Das Fazit zur Tagung aus der Feder von Akademiedirektor Dreher klingt schließlich wie eine Überschrift über das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution, *was im Anfang der Kirche selbstverständlich war, müsse wieder hergestellt werden: die große Gemeinsamkeit aller im Volke Gottes*[23]. Weitere Beispiele für die Antizipation des Konzils lassen sich auch in den Bereichen Liturgie und Ökumene nachweisen. Damit war das Konzil, »im Spiegel der Akademiethemen jener Zeit betrachtet, nicht der Anfang, sondern der Höhepunkt einer Entwicklung, die die wesentlichen Kernanliegen schon länger thematisiert, in den Jahren vor dem Konzil zunehmend kritisch forciert hat«[24].

2. Zwischen Konzilsankündigung und Konzilsbeginn: Dammbruch der Erwartungen

Das am 25. Januar 1959 von Johannes XXIII. (1958–1963) überraschend angekündigte Konzil stieß in der Stuttgarter Akademie zunächst auf ein überraschend schwaches Echo. In den Quartalsprogrammen findet es keine Erwähnung. Einschlägige Tagungen fehlen. Einzig unter dem Dach des Vortragswerks der Akademie, das verschiedene Vorträge in den Städten der Diözese anbot, reisten Benediktinerpatres aus Niederaltaich mit einem Referat über *Rom und die Ostkirche – Gedanken vor einem ökumenischen Konzil* Ende 1959 und Anfang 1960 durchs Land[25]. Diese Lücke in der Auseinandersetzung mit dem angekündigten Konzil wiegt umso schwerer, als andere Akademien sich ausgiebig mit der Thematik auseinandersetzten. So bot die Rabanus-Maurus-Akademie Frankfurt Tagungen mit Titeln wie *Was dürfen wir von dem angekündigten Konzil erhoffen?*, *Das kommende Konzil* und *Auf dem Weg zum Konzil* mit solch prominenten Theologen wie dem Bonner Kirchenhistoriker Hubert Jedin (1900–1980) und dem Tübinger Dogmatiker Hans Küng (*1928). In der Thomas-Morus-Akademie des Erzbistums Köln gab Erzbischof Josef Kardinal Frings (1942–1969) selbst Auskunft über die Vorbereitungsarbeiten zum Konzil. Als einen der Hauptreferenten lernte er auf dieser Veranstaltung den ihm bis dahin unbekannten Joseph Ratzinger (*1927) kennen und berief ihn kurz danach zu seinem Konzilsberater[26].

Warum aber wurde der katholische *Vorort der Akademiearbeit* in Stuttgart nicht zum Vorort der Konzilsrezeption?[27] Der Grund ist wohl im Direktorat Drehers zu suchen und seiner »Umdeutung des bisherigen Akademieverständnisses«. Dreher wollte »nicht mehr so sehr Weltoffenheit, sondern Durchdringung mit christlichem Gedankengut, nicht mehr so sehr Begegnung aller gesellschaftlichen Gruppen, sondern Elitebildung, nicht mehr so sehr Forum, sondern Vortragsarbeit«[28]. Dies war ein Schritt zurück in Richtung Schulung. Die Betonung lag auf dem, was feststand, nicht auf unkalkulierbaren Erwartungen und Spekulationen über das angekündigte Konzil. Die Situation besserte sich Anfang 1961 mit Dienstbeginn des neuen Akademiedirektors

21 SC 11 und 14.
22 Vgl. AA 10.
23 Tagung »Mündige Gemeinde«, 10. Mai 1956. AADR Bü. 1179 U 25; vgl. LG 9.
24 Dialog und Gastfreundschaft. Festschrift 40 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, hg. v. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1991, 102.
25 Quartalsprogramme 4/1959 und 1/1960. AADR.
26 Josef STEINBERG, Erinnerung an zehn Jahre Akademiearbeit, in: Menschen in der Akademie, hg. v. Thomas-Morus-Akademie, Bergisch Gladbach 1978, 20f.
27 Das Verhältnis der beiden Akademien Bad Boll und Stuttgart-Hohenheim hinsichtlich ihrer Förderung durch den Staat, 3. Dezember 1952. DAR C 15.9a.
28 Dialog und Gastfreundschaft (wie Anm. 24), 39.

Georg Moser (1923–1988). Moser griff auf Auers Akademiekonzept zurück[29]. Den Reigen der Konzilstagungen eröffnete Otto Mauer (1907–1973), Akademikerseelsorger in Wien und Mitherausgeber von *Wort und Wahrheit*, im Januar 1961 mit dem Vortrag *Das neue Konzil – Reform der Kirche?* Mauer erklärte, was unter einem Ökumenischen Konzil zu verstehen sei, und wie sich die päpstliche Unfehlbarkeit zur dauernden Reformbedürftigkeit der Kirche verhalte. Als Reformfelder benannte er die Volkssprache im Gottesdienst, ein neues Verhältnis der Kirche zur Welt, eine Neubestimmung der Aufgabe der Laien, neue Missionsmethoden im Sinne der Inkulturation, sowie eine Annäherung an die anderen Konfessionen und an das Judentum[30]. Auch eine interkonfessionelle Tagung mit der Akademie Bad Boll befasste sich 1961 mit dem Konzil. Aufzuarbeiten war das Missverständnis, das durch die Ankündigung eines *ökumenischen* Konzils entstanden war, was *in der nicht-römischen Christenheit manche Hoffnung geweckt hat*. Auch wenn es also kein Unionskonzil werden würde, so versprach man sich doch positive Auswirkungen für die Ökumene[31]. Je näher das Konzil kam, umso mutiger wurden auch typisch katholische Theologumena auf die Tagesordnung gesetzt, um auszutesten, wie festgeklopft oder interpretierbar die Dogmatik an ihren katholischsten Stellen sei und wie weit ein Konzil gehen könnte. *Was heißt Unfehlbarkeit des Papstes?* behandelte der Jesuit Franz Hörmann, *Was heißt alleinseligmachende Kirche?* der Fundamentaltheologe Max Seckler[32].

Drehers zögerliche Haltung erwies sich in der weiteren Entwicklung als nicht ganz unbegründet, denn die Reformeuphorie wurde bald zum Problem. Die Konzilsankündigung löste »einen Dammbruch angestauter Reformerwartungen« aus, der gerade die Akademietagungen überspülte[33]. Bremsende Stimmen wurden laut. 1962 lud die Stuttgarter Akademie zum Vortrag *Gedanken eines Laien zum Konzil* von Otto Roegele (1920–2005), Chefredakteur des Rheinischen Merkur[34]. Roegele warnte, man dürfe nicht zu viel auf einmal vom kommenden Konzil erwarten, aber durchaus Wünsche äußern, solange man realistisch bleibe. Vorauszusagen, was das Konzil erreichen werde, sei völlig unmöglich, auch ein Scheitern sei denkbar[35]. Doch auch Roegele legte einen Reformkatalog vor, angefangen von einem neuen Selbstverständnis der Kirche und ihrer Anpassung an die neue Zeit über das Verhältnis von Papst und Bischöfen und die Stellung der Laien bis zu nichts weniger als der Wiedervereinigung der Kirchen. Mit solchen Veranstaltungen, über die die Presse ausführlich berichtete, trugen die Akademien wesentlich zu einer Steigerung der Konzilserwartungen bei. Gerade auf das gebildete und interessierte Publikum der Akademien wirkte das angekündigte Konzil als »Katalysator sehr unterschiedlicher Erwartungen und Hoffnungen« und förderte während der Tagungen ungelöste Probleme, geschichtliche Hypotheken und verdrängte Reformanliegen zutage[36].

29 Vorwort zum Quartalsprogramm 2/1961. AADR.
30 Otto Mauer, Die allzeit reformbedürftige Kirche. Überlegungen zum kommenden Konzil, in: Quartalsprogramm 2, 1961, 5–14. AADR.
31 Interkonfessionelle Begegnung »Christen im Gespräch vor dem Konzil«, Bad Boll, 23.–25. Mai 1961. AADR Bü. 125 U 4.
32 Vortragswerk, 1961–1963. AADR Bü. 1179 U 25.
33 Pesch, Konzil (wie Anm. 4), 56.
34 Vortrag »Gedanken eines Laien zum Konzil«, März 1962. AADR Bü. 1179 U 25.
35 Fragen eines Laien an das Konzil, in: Stuttgarter Zeitung, 27. Februar 1962.
36 Schatz, Konzilien (wie Anm. 3), 276.

3. Einfluss der Akademien auf das Konzil während dessen Sitzungsperioden

Lässt sich eine direkte Einflussnahme der Akademien auf das Konzil nachweisen? Die Inspiration des Konzils durch die Akademien bestand vor allem in den genannten Reformerwartungen, die durch die Akademien gebündelt und zum Teil mit Lösungsvorschlägen versehen wurden. Diese öffentlich gewordenen Erwartungen aber »beeinflussten ihrerseits die Konzilsväter und verstärkten die bei ihnen bereits vorhandenen Reformwünsche«[37]. In Rottenburg gingen alle Tagungsberichte und der Pressespiegel der Akademie in den Umlauf des Bischöflichen Ordinariats und wurden von Bischof und Weihbischof abgezeichnet[38]. Die Diözesanleitung hatte so ein gutes Bild der kirchenöffentlichen Meinung. Die Bischöfe wussten also um die Unterstützung maßgeblicher Kreise des Kirchenvolkes für Veränderungen. Sie wurden dadurch zu den Reformschritten ermutigt, die sie auf dem Konzil beschlossen. Ein direkter Einfluss auf die Kirchenversammlung ist freilich nur in wenigen Fällen nachzuweisen, etwa beim Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger (1941–1973) und beim Essener Bischof Franz Hengsbach (1958–1991). Diese stellten auf dem Konzil Erfahrungen der ökumenischen Zusammenarbeit des Sozialinstituts in Dortmund als Kooperationsmodell vor[39]. Solche Einflusslinien sind für Bischof Leiprecht in Bezug auf seine Diözesanakademie nicht nachweisbar. Erwähnenswert ist allerdings der enge Kontakt des Bischofs zu seinem Akademiedirektor. Leiprecht ließ Moser in der heißen Phase der dritten Sitzungsperiode für einige Wochen nach Rom kommen[40]. Die Akademie brachte Moser aber nicht mit an den Ort des Geschehens, wie andere es taten. Die Bensberger Thomas-Morus-Akademie etwa veranstaltete während der letzten Konzilsperiode in den Räumen der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell' Anima in Rom eine Tagung zum Thema *Dialog der Kirche mit der Welt von heute*. Die Anregung dazu war von Kardinal Frings ausgegangen, der damit deutlich machen wollte, was gerade durch die Arbeit der Akademien in Deutschland bereits zur Verwirklichung des Dialogs von Kirche und Welt geschah. Die Übereinstimmungen der Anliegen des Konzils und der Akademien erhielt während einer Audienz päpstliche Bestätigung durch Paul VI. (1963–1978), der dabei ausdrücklich den »lebendigen, vom Glauben getragenen Dialog der Kirche mit der Welt von heute« in der Akademie lobte[41]. Eine Papstaudienz war auch Teil einer ähnlichen Tagung der bayrischen Katholischen Akademie Ende Oktober 1965 in Rom[42].

II. Rezeption

1. Vermittlung der Vorgänge auf dem Konzil durch die Akademie

Während des Konzils bemerkte ein Akademiedirektor: *Die gewaltige Dynamik, die wir mit Staunen auf dem Konzil am Werke sehen, hier* [in den Katholischen Akademien] *war sie schon seit langem spürbar*[43]. Die Akademien sahen eine Seelenverwandtschaft mit

37 Ebd., 287.
38 Vgl. DAR G 1.2, Katholische Akademie Stuttgart-Hohenheim.
39 Schütz, Begegnung (wie Anm. 2), 605f.
40 Tagung »Brüder im gemeinsamen Dienst«, 10.–11. Oktober 1964. AADR Bü. 119 U 3.
41 Schütz, Begegnung (wie Anm. 2), 603f.
42 Bernhard Zittel, Gründungsgeschichte der Katholischen Akademie in Bayern, München 1982, 186.
43 Die Katholische Akademie, in: Ulrichsblatt 41, 10. Oktober 1965, 868.

dem Konzil und zunehmend eine Bestätigung des eigenen Selbstverständnisses. Mit hoher Aufmerksamkeit verfolgten sie daher das Konzilsgeschehen. Zahlreiche Tagungen kommentierten das Ereignis in Rom und trugen damit zu einer ersten Phase der Rezeption bei. Klassisch wurde das Tagungsformat mit dem Titel *In der Konzilspause* als Zusammenfassung der abgeschlossenen Sitzungsperiode. Aber auch die Behandlung der einzelnen Konzilsschemata gehörte zum Standardprogramm der Akademien. Kennzeichnend für diese Veranstaltungen insgesamt war zum einen der zahlenmäßig sehr große Teilnehmerkreis aus wichtigen Multiplikatoren. Zum anderen zeichneten sie sich durch erstklassige Referenten aus. Bischöfe und Weihbischöfe vermittelten mit ihren persönlichen Eindrücken aus der Konzilsaula eine hohe Authentizität, Konzilstheologen informierten über Hintergründe und Persönlichkeiten des kirchlichen und öffentlichen Lebens und zogen erste Konsequenzen für die künftige Gestalt der Kirche.

Die Dynamik des Konzils erfasste auch die Stuttgarter Akademie, wenn auch verhalten. Wiederum ist eine Leerstelle festzustellen, denn die sonst in Akademien übliche Tagung *In der Konzilspause* fehlt. Der einzige Versuch, Bischof Leiprecht selbst vom Konzil berichten zu lassen, nämlich auf einem Akademieabend im Juni 1963, scheiterte am Requiem für den eben verstorbenen Papst[44]. Weihbischof Sedlmeier (1953–1976) immerhin bestritt zwei Veranstaltungen. Er lieferte 1964 einen *Bericht vom Zweiten Vatikanischen Konzil*[45] und beteiligte sich Anfang 1965 an der Tagung *Was bringt uns das Konzil?*[46]. Sein *Rückblick über den bisherigen Konzilsverlauf* wurde in der anschließenden Diskussion deutlich mit der Novemberkrise von 1964 konfrontiert. Sedlmeier verströmte aber Optimismus, betonte die Eigenständigkeit der Bischöfe in ihrer Rolle auf dem Konzil gegenüber dem Papst, mahnte aber auch zur Geduld bei der Umsetzung von Neuerungen, denn bereits in dieser Phase wurde eine mangelnde Rezeption des Konzils an der Basis beklagt. Die entsprechende Frage war in der Tagungseinladung so formuliert: *Wie verhindern wir, daß alles beim alten bleibt, trotz des Aufbruchs in Rom?*.

Positiver sieht die Bilanz der Stuttgarter Akademie im Blick auf die Rezeption von Einzelthemen aus. Entsprechende Veranstaltungstitel lauteten: *Modernisierte Kirche?*, *Das Erbe bewahren – das Neue wagen*, *Das Angebot der Christen an die pluralistische Gesellschaft*, *Dialog mit allen Menschen guten Willens*. Deutlich im Vordergrund des Interesses stand das Verhältnis von Kirche und Welt. Die Akademie hatte sich schon bei ihrer Gründung 1951 auf die Formel der *Begegnung von Kirche und Welt* festgelegt. In den Tagungen wurde die Entwicklung in Rom als *die Sprengung der lateinischen Schale* und der Beginn einer neuen Weltoffenheit der Kirche interpretiert[47]. Man wollte *weg vom Konservativen – aber wie?*, so ein Vortragstitel[48]. Der Erfolg des Konzils hinge davon ab, ob es der Kirche gelänge, wieder in die Geschichtlichkeit einzutreten und Anschluss zu finden an die Wirklichkeit der Welt, meinte Manfred Plate (*1929), Autor von »Weltereignis Konzil«. Er forderte keine *oberflächliche Modernität* sondern *große und freie Offenheit* in der Begegnung der Kirche mit der Welt[49]. Diese Position der Ausgewogenheit, nämlich Offenheit der Kirche, aber keine kritiklose Anpassung, ist charakteristisch für die Haltung der Akademie.

44 Akademieabend »Das Zweite Vatikanische Konzil«, 10. Juni 1963. AADR Bü. 555 U 3.
45 Ausspracheabend »Bericht vom Zweiten Vatikanischen Konzil«, 6. Februar 1964. AADR Bü. 559 U 4.
46 Informationstagung »Was bringt uns das Konzil«, 20.–21. Februar 1965. AADR Bü. 125 U 4.
47 Veranstaltung »Das Erbe bewahren – das Neue wagen«, 16.–17. November 1963. DAR 931, Bü. 1.
48 Bericht zur Tagung »Modernisierte Kirche?«, in: KS, 9. Februar 1964.
49 Rückblick und Ausblick auf das Konzil, in: Schwäbische Zeitung, 23. Februar 1965.

Auch die Liturgiereform wurde aufgegriffen. Zwei Tagungen fanden noch in der Konzilszeit statt, die erste davon bemerkenswerter Weise 1963 als interkonfessionelles Gespräch mit der Akademie Bad Boll[50]. Von evangelischer Seite wurde Genugtuung geäußert, dass die bisher erkennbaren Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils in liturgischer Hinsicht eine Reihe reformatorischer Anliegen aufnahmen. Verwiesen wurde auf die höhere Bedeutung des Wortes Gottes und der Schriftlesungen, mehr Mitwirkung der Laien und Bewegung beim Thema Laienkelch[51]. Ein Akademieabend 1965 war mit *Kritische Gedanken zur Liturgiereform* überschrieben, was sich freilich nicht auf die Liturgiekonstitution, sondern deren Rezeption bezog. In den Gemeinden wurde *eine untergründige Unruhe*, eine *gewisse Verwirrung* und auch *lautes Aufbegehren* beobachtet. Die Veranstaltung warnte im Blick auf erste Erfahrungen in den Gemeinden deutlich vor einer zu raschen, unreflektierten Umsetzung der Reformen, die eventuell gar nicht im Sinne des Konzils ausfiel, sondern dieses pauschal als Freibrief für selbstgestrickte Reformen missbrauchte[52].

Das Thema Ökumene und Konzil wurde ausführlich im Vortragswerk der Akademie behandelt. Deutliche Worte fand der Dogmatiker Heinrich Fries (1911–1998) in seinem Referat *Das Konzil und die Einheit der Christen*[53]. Fries wies darauf hin, wie negativ die autoritären Eingriffe des Papstes in das Konzilsgeschehen der dritten Session in der Öffentlichkeit wirkten. Als Beispiel nannte er die Änderung im Ökumenismusdekret. In dessen Entwurf hieß es noch, die Evangelischen *finden* Gott in der Schrift, im Dekret selbst sie *suchen* Gott in der Schrift. Die positiven Entwicklungen wögen aber die negativen deutlich auf. Insgesamt brächte das Konzil eine Bewegung auf die Reformation zu[54]. Als gemeinsame Veranstaltung mit der Evangelischen Akademie Bad Boll wurde kurz vor Beginn der Beratungen des Konzils über die nichtchristlichen Religionen ein Gespräch *Christen und Nichtchristen in einer Welt – Über das Verhältnis des Christentums zu den Religionen* geführt[55].

So konzentrierte die Akademie der Diözese Rottenburg zwar ihr Programm in der Konzilszeit nicht auf die Ereignisse in Rom, aber die wichtigsten Themen wurden aufgegriffen und dies waren vor allem die fortschrittsträchtigen. Darin kann man durchaus eine »selektive Rezeption« erkennen[56]. Erklärungsversuche für die festgestellten Leerstellen weisen in zwei Richtungen. Zum einen hatte die Akademie schon im Jahrzehnt vor dem Konzil die wichtigsten Reformthemen in zahlreichen Tagungen behandelt und war somit auf der Höhe der aktuellen Diskussion. Zum anderen war die Arbeitskraft der Akademie durch einige Großprojekte gebunden. Der Neubau des Akademiegebäudes fiel genau in die Konzilsjahre[57]. Vor allem aber fand im September 1964 in Stuttgart der 80. Deutsche Katholikentag statt. Dieser wollte *den Aufbruch der Kirche, der sich auf dem II. Vatikanischen Konzil vor aller Augen vollzog, auf die deutschen Katholiken*

50 Interkonfessionelles Gespräch »Liturgische Erneuerung«, 4.–6. Juni 1963. AADR Bü. 102 U 4.
51 Die Liturgie im christlichen Leben, in: Deutsches Volksblatt, 8. Juni 1963.
52 Akademieabend »Kritische Gedanken zur Liturgiereform«, 22. September 1965. AADR Bü. 561 U 2.
53 Vortrag »Das Konzil und die Einheit der Christen«, 24. Januar u. 8. Februar 1965. AADR Bü. 560 U 2.
54 Kirche auf dem Weg zur Einheit, in: DtVb, 28. Januar 1965.
55 Interkonfessionelles Gespräch, »Christen und Nichtchristen in einer Welt«, 19.–21. Mai 1964, Quartalsprogramm 2/1964. AADR; Christen und Nichtchristen in der einen Welt, in: KS, 7. Juni 1964.
56 Hubert Wolf/Claus Arnold, Einleitung, in: Die deutschsprachigen Länder (wie Anm. 2), 16.
57 Jahresbericht 1962. DAR 931, Bü. 1.

und die deutschen Verhältnisse übertragen[58]. In die Vorbereitung des Stuttgarter Katholikentags war die Akademie eng eingebunden. Direktor Moser selbst leitete die Programm- und Rednerkommission[59]. Die Folge war nicht nur ein großer Zeitaufwand, der Katholikentag selbst übernahm einen Teil der Konzilsrezeption.

2. Formen der Konzilsrezeption nach dem Konzil

a) Die Akademie in der unmittelbaren Nachkonzilszeit

In den Jahren nach dem Konzil widmete sich die Akademie intensiv den Ergebnissen. Die zentrale Frage lautete: *Was hat das Konzil erreicht?*, so auch der Titel eines Akademienachmittags mit Hans Küng 1966[60]. Die Antwort lautete, das Konzil habe zu Verwirrung und Unruhe geführt. Erhebliche Probleme bei der Rezeption wurden sichtbar. Eine Akademietagung diagnostizierte ein *Unbehagen in der Kirche*. Schuld daran sei aber nicht das Konzil selbst, denn dieses wurde als notwendige *Folge der geschichtlichen Entwicklung* verstanden. Probleme bereiteten vielmehr diejenigen, die schlichtweg ablehnten, dass die Kirche sich wandeln und auf die veränderte Welt einstellen müsse. Und die anderen, denen das Konzil nicht weit genug ging und die noch weitergehende Neuerungen forderten[61]. Ein anderer Vortrag brachte die Situation in den Gemeinden auf den Punkt. Unter dem Titel *Unruhe durch das Konzil* wurde festgestellt, *die Laien und der Klerus – bis hinauf in die höchsten Ämter – waren in der Mehrzahl nicht auf das vorbereitet, was das Konzil ihnen an Umdenken zumuten musste. ›Ist jetzt nicht alles, was wir für unerschütterlich hielten, ins Wanken geraten?‹ fragen sich viele. Was bleibt von dem, was bisher gültig war?* Die Änderung bisher hochgehaltener Vorschriften hätte Verunsicherung unter den Katholiken hervorgerufen. Die Verwirrung müsse durch bessere Vermittlung und Bildungsarbeit überwunden werden[62]. Zu einem ähnlichen Schluss kam David Seeber (*1934), Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, beim Tag der offenen Tür der Akademie 1966. Er warf den Kirchenbehörden vor, das Konzil unzureichend im Kirchenvolk vorbereitet und seither nur in Ansätzen ins Volk vermittelt zu haben, so dass die Umsetzung stocke[63]. Daneben sah Seeber als retardierendes Moment der Rezeption auch das deutsche Obrigkeitsdenken, das auf eine Änderung des Kirchenrechts wartete. Mit Konzilsende sei vielfach das Interesse an der Erneuerung verschwunden. Ein Gesprächsabend mit Hans Küng wurde daher eingeleitet mit der Feststellung, das beendete Konzil habe *indes erst begonnen, denn das Erarbeitete muss nunmehr in die Gemeinden übersetzt werden*[64]. Von evangelischer Seite wurde die Befürchtung geäußert, die Kirche könnte das Konzil durch eine tendenziöse Rezeption entschärfen und in kleinen Rückschritten aus dem Ökumenischen ein Römisches Konzil machen[65]. Auf der Grundlage solcher Beobachtungen gab sich die Akademie für die nachkonziliare Rezeptionsphase eine klare Richtung. Sie sah ihre Aufgabe als *Dienst der*

58 Wandelt euch durch ein neues Denken. 80. Deutscher Katholikentag, hg. v. ZdK, Paderborn 1964, 13.
59 Ebd., 28; vgl. Quartalsprogramm 3 und 4/1964. AADR.
60 Akademienachmittag »Was hat das Konzil erreicht?«, 22. Juni 1966. AADR Bü. 564 U 2; Ergebnisse des Konzils, in: Stuttgarter Zeitung, 24. Juni 1966.
61 Vortrag »Unbehagen in der Kirche«, Januar 1967. AADR Bü. 1179 U 25.
62 Bericht »Aufbruch der Kirche durch das Konzil«. AADR Bü. 1020.
63 Kein Treffpunkt für exklusive Zirkel, in: Stuttgarter Zeitung, 13. September 1966.
64 Gesprächsabend »Fragen um das Konzil«, 4. Februar 1966. AADR Bü. 563 U 2.
65 Echo auf das Konzil, in: Deutsche Tagespost, 27. September 1966.

Versöhnung zwischen denen [...], *die da sehr progressistisch voranstürmen und jenen, die auf Grund einer guten und gewachsenen, oder aber auch einer missverstandenen konservativen Haltung nicht so recht mitmögen.* Ihr Ziel sei es, so Direktor Moser, *die Übergangsphase dieser geschichtlichen Stunde* richtig zu meistern. Die Ungeschicklichkeit einiger Priester bei der Umsetzung des Konzils werde zu Unrecht dem Konzil angelastet. Als Leitwort solcher Rezeptionshermeneutik kann der Titel einer Akademietagung gelten: *Erneuerung in Kontinuität*[66].

Den Kampf um die Konzilsauslegung illustriert die Auseinandersetzung mit der Mariologie des Konzils. Im Mai 1967 veranstaltete Moser die zweitägige Tagung *Die Mutter des Erlösers – Konzilsaussagen und Marienverehrung*[67]. Erörtert wurde, was die Einordnung der Aussagen des Konzils über Maria in die Konstitution über die Kirche für die Mariologie und die Marienverehrung bedeute. Drei Positionen des Konzils wurden besonders hervorgehoben. Zunächst die betonte Hinordnung Marias auf Jesus und die Kirche[68], dann die biblischen Grundlagen der Mariologie und schließlich die Ablehnung extremer Formen der Marienfrömmigkeit, die sowohl aufgeschlossene Katholiken wie Andersgläubige abschrecke[69]. Die Stimmung wurde allerdings, wie übrigens auf dem Konzil selbst, *extrem emotionalisiert*, so als *stehe die Berechtigung der Marienverehrung überhaupt zur Diskussion*[70]. Das Maß der Unruhe kann an den Reaktionen auf einen Zeitungsbericht zur Tagung abgelesen werden, in dem der Autor zuspitzend berichtete und vor allem Beispiele für fragwürdige Formen des Marienkults anführte[71]. Der Artikel löste zahlreiche Leserbriefe und Anfragen an die Akademie aus. Diese Reaktionen warnten vor einem Zerfall der Marienfrömmigkeit. Letztlich sah sich Akademiedirektor Moser zu einer Richtigstellung in verschiedenen Zeitungen genötigt. Durch einseitige Darstellung habe es viele empörte Reaktionen gegeben, dadurch sei der falsche Eindruck entstanden, in der Akademie werde der Marienglaube bekämpft, führte er zu seiner Verteidigung an[72]. Die aufgeheizten Reaktionen lassen sich aber nicht nur auf eine tendenziöse Berichterstattung zurückführen. Vielmehr wurde deutlich, dass Teile der Kirche die Linie des Konzils, die auf der Tagung betont hervorgehoben wurde, nicht zu rezipieren bereit waren. Wie anstrengend die Vermittlung der Konzilsentscheidungen war, ist an Mosers privatem Fazit ablesbar. Er notierte, er habe *von der vergangenen Tagung die Nase voll*[73]. Das mühsame Ringen um die Rezeption war aber selbstverständlich auch auf der anderen Seite des kirchlichen Spektrums zu leisten. In einer Veranstaltung zur Pastoralkonstitution etwa wurden von den Teilnehmern die Äußerungen des Konzils zu Liebe und Ehe als schwach und spießbürgerlich gewertet[74].

Weitere Rezeptionsvorgänge in den Jahren 1966 bis 1968 seien übersichtsartig genannt. Zum Thema Kirche hielt Moser selbst an verschiedenen Orten den Vortrag *Unsere Kirche nach dem Konzil*[75]. Weitere Themen im Vortragswerk waren *Kirche zwi-*

66 Tagung »Erneuerung in Kontinuität«, 16. November 1966. AADR Bü. 149 U 5.
67 Tagung »Die Mutter des Erlösers«, 20.–21. Mai 1967. AADR Bü. 1179 U 25.
68 Marienverehrung, in: Quartalsprogramm 3/1965, 8–17. AADR.
69 Vgl. LG 67.
70 Schatz, Konzilien (wie Anm. 3), 304f.
71 Karl Kist, Reform des Marienkults gefordert, in: Schwäbische Zeitung, 2. Juni 1967.
72 Verehren wir Maria so, wie die Kirche es lehrt?, in: KS, 13. August 1967, 10f. – Gedanken zur Marienverehrung, in: Schwäbische Zeitung, 12. August 1967.
73 Moser an Guido Holz, 27. Juli 1967. AADR Bü. 1179 U 25.
74 Diskussion um »Schema 13«, in: Schwäbische Zeitung, 14. Februar 1966.
75 »Unsere Kirche nach dem Konzil«, 15. November 1967 in Ellwangen, 19. Januar 1968 in Waiblingen, 10. September 1968 in Ulm, 2. Juni 1969 in Ehingen. DAR 934, Bü. 1.

schen Beharrung und Fortschritt und die *Sorge eines evangelischen Christen nach dem Konzil*. Zum *ständigen Diakonat* wurde über Hintergründe und Entwicklungen seiner Wiederherstellung berichtet und Interessenten praktische Perspektiven gegeben[76]. Pater Gerhard Voß (*1935) aus Niederaltaich führte in die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung ein und legte besonderen Wert auf den ökumenischen Gewinn[77]. Walter Kasper (*1933), damals Professor für Dogmatik in Münster, erläuterte das Verständnis der Dogmen nach dem Konzil und die Spielräume für *Überzeugungsfreiheit*[78]. Über das *Lebendige Gewissen in der Kirche* handelte ein Akademieabend wenige Wochen vor Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae*[79]. Und schließlich berichtete der Tübinger Theologieprofessor Joseph Ratzinger darüber, was heute in der Theologie aktuell sei und erläuterte vor allem die Verschiebungen im Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den nichtchristlichen Religionen[80]. Die Akademie beschritt auch kreative Wege, um die Konzilsrezeption zu fördern. Sie veranstaltete den *Treffpunkt Hohenheim 68*, dies waren Tanzabende für junge Erwachsene mit integriertem Referat und Diskussion. An einem dieser Abende sprach Alfred Weitmann zum Thema *Stimmt der Taufschein? Mischehe nach dem Konzil*[81].

b) Konzilsjubiläen

Fast auf den Tag genau zehn Jahre nach dem feierlichen Schluss des Konzils veranstaltete die Akademie der Diözese Rottenburg 1975 eine Tagung mit dem Titel *Zehn Jahre nach dem Konzil – Bilanz und Ausblick*. Die Stimmung unter den zahlreichen Teilnehmenden war denkbar schlecht. Der Enthusiasmus der Konzilszeit war verflogen und Ernüchterung festzustellen. Die Tagungsunterlagen sprechen wörtlich von *Skepsis und Resignation, Identitätskrise, Unsicherheit, Verwirrung*[82]. Nur mit Mühe konnte der damalige Akademiedirektor Hans Starz (1928–1976) die Diskussion unter Kontrolle halten. Er verwies darauf, dass *Anpassungsrausch* und *Fortschrittsoptimismus* unvermeidbar zu Enttäuschungen hätten führen müssen. Dennoch wurden in der Diskussion die Themen kritisch auf den Tisch geworfen, die durch das Konzil und die erste Dekade danach nicht zufriedenstellend gelöst worden waren, etwa das Verhältnis von Hierarchie und Gläubigen, das Problem der Ehescheidung und die Einheit der Konfessionen. Versäumnisse bei der Umsetzung von Beschlüssen wurden diagnostiziert, insbesondere hinsichtlich der Liturgiereform, und zwar nicht einfach im progressistischen Sinn. Vielmehr wurde beklagt, dass an vielen Stellen die *in den Hintergrund gedrängten Stimmungs- und Gemütswerte der alten Liturgie* durch andere Elemente nicht kompensiert worden

76 Tagung »Der zukünftige Diakon«, 19.–20. Juni 1965. AADR Bü. 129 U 7. Die Tagung musste verschoben werden, weil die Einladung nicht richtig gestreut wurde, aber auch wegen einer vorübergehenden Zurückhaltung seitens der Diözesanleitung aufgrund der Unsicherheit, wie es mit dem Diakonat weitergehen würde. Die Tagung wurde dann mit 80 Interessenten durchgeführt, 22.–23. Januar 1966. AADR Bü. 137 U 3.

77 Tagung »Bewegt das Herz und öffnet die Augen«, 24.–25. September 1966. AADR Bü. 1179 U 25.

78 Tagung »Dogmatisch gebunden – und doch frei?«, 14.–15. Mai 1966. AADR Bü. 1179 U 25; vgl. Richtungsschilder für den Glauben, in: Quartalsprogramm 1/1967, 27–37. AADR.

79 Akademieabend »Lebendige Gewissen in der Kirche«, 5. April 1968. AADR Bü. 569 U 8.

80 Ausspracheabend »Was ist heute in der Theologie aktuell« in Zusammenarbeit mit der Kath. Hochschulgemeinde Tübingen, 27. Juni 1967. AADR Bü. 566 U 11.

81 Treffpunkt Hohenheim »Stimmt der Taufschein?«, 15. Mai 1968. AADR Bü. 571.

82 Tagung »Zehn Jahre nach dem Konzil – Bilanz und Ausblick, 13.–14. Dezember 1975. AADR Bü. 316 U 3.

seien. Die Akademieleitung sah sich sogar genötigt davor zu warnen, die mutigen Schritte in die moderne Welt rückgängig machen zu wollen. Die aufgeheizte Stimmung der Tagung suchte Georg Moser, mittlerweile Rottenburger Bischof (1975–1988), zu entschärfen. Nach Beobachtung der Stuttgarter Zeitung gehörte er *zur Minderheit der unbeirrbaren Optimisten*. Er glaubte, in den Konzilstexten so viel Zukunftsträchtiges finden zu können, dass man daraus immer wieder schöpfen müsse[83]. Dies löste die Akademie in weiteren Rückblicken auf das Kirchenereignis ein. Doch auch *20 Jahre nach Konzilsbeginn* fielen diese ernüchternd aus. Zur Konzilstagung 1983 wurde mit den Worten eingeladen: *Damals schaute man optimistisch und voller Hoffnung in die Zukunft, heute macht sich eher Skepsis, Pessimismus und Resignation breit, sucht mancher den Weg zurück in die ruhige ›Sicherheit‹ vorkonziliarer Zeit*. In den Vorträgen dominierten die Fragezeichen: *Heilsereignis oder Irrtum? ›Liturgiereform – was ist daraus geworden?‹ Das neue Kirchenrecht – ›aggiornamento‹ des Codex Iuris Canonici?*[84]. Rezeptionsprobleme wurden auch in zwei weiteren Veranstaltungen zum 20-jährigen Jubiläum virulent. Eine Tagung versuchte schon im Titel klar zu stellen: *Laien: Volk Gottes – nicht Fußvolk in der Kirche*. Die andere fragte nach *Gewinn und Verlust* der Liturgiereform[85]. Beide prangerten zwei Jahrzehnte nach dem Konzil eine immer noch fehlende Umsetzung der Konzilsbeschlüsse an. Aus Anlass des 25-jährigen Jubiläums beschäftigte sich die Akademie nochmals mit der *sichtbarsten Frucht des Konzils*, der Liturgiereform[86]. Nur noch 50 Teilnehmer interessierten sich dafür. Noch weniger kümmerte *25 Jahre Ökumenismusdekret und die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit*[87]. Eine deutliche Rezeptionsmüdigkeit war in den 1980ern eingetreten. 30 Jahre nach Ende des Konzils reichte es dann nicht mehr für eine mehrtägige Veranstaltung, sondern nur noch zu einem Abendvortrag. *Was ist aus uns Katholiken geworden?*, fragte die Akademie mit melancholischem Unterton[88]. Zehn weitere Jahre später wurde 2004 wieder optimistischer, aber mahnend formuliert: *Löscht den Geist nicht aus— Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil*[89]. Die gemeinsam mit dem Geschichtsverein der Diözese 2005 durchgeführte Tagung *Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums*, die in diesem Band dokumentiert ist, markierte deutlich den Schritt hin zur historisch-wissenschaftlichen Einordnung des Konzils[90]. Dennoch ist die Akademie mit ihren regelmäßigen Rückbezügen bis heute einer der wichtigsten Motoren der Konzils-

83 Katholische Zwischenbilanz zehn Jahre nach dem Konzil, in: Stuttgarter Zeitung, 24. Dezember 1975.

84 Tagung »20 Jahre nach Konzilsbeginn – Rückblick und Rechenschaft«, 16.–17. April 1983. AADR Bü. 468 U 3. Damit wurde die ausgefallene Tagung »20 Jahre nach Konzilsbeginn – Wo stehen wir?«, vorgesehen für Dezember 1982, nachgeholt. AADR Bü. 459 U 2.

85 Tagung »Mut zur Liturgie – 20 Jahre nach dem Konzil – Gewinn und Verlust«, 6.–7. Oktober 1984. AADR Bü. 504 U 2.

86 Tagung »Die Liturgiereform – sichtbarste Frucht des Konzil«, 24.–26. Februar 1989, veröffentlicht als: Materialien der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 5/1989. AADR Bü. 2013.

87 Tagung »Sorge um die Wiederherstellung der Einheit – 25 Jahre Ökumenismusdekret«, 10.–11. November 1989. AADR Bü. 1179 U 25 und Chronik 1989, AADR.

88 Akademieabend »30 Jahre nach Ende des Konzils. Was ist aus uns Katholiken geworden?«, 15. November 1995, in: Chronik 1995, 23. AADR.

89 Veranstaltung »Löscht den Geist nicht aus. Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil«, 12. Dezember 2004, Programm Juli bis Dezember 2004, AADR.

90 Tagung »Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums«, 14.–18. September 2005, in: Chronik 2005, 69–71, AADR; vgl. auch die Samstagabendreihe »40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil«, ebd., 129f.

rezeption und zwar in all ihren Problemen und Brüchen. Damit ist insgesamt deutlich geworden, wie die Akademie das Konzil antizipierte, nicht nur in ihren Themen, sondern auch in ihren Strukturen und Arbeitsweisen, wie sie dadurch auch zur Inspiration der Kirchenversammlung beitrug und welche Leistung sie bei der Rezeption erbrachte und bis heute erbringt.

NICOLE PRIESCHING

»Wandelt euch durch neues Denken!«

Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in den Orden und Kongregationen der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Einleitung

Der Bischof hat am 6. Januar 1964 in der St. Eberhardskirche das Losungswort proklamiert: ›Wandelt euch durch neues Denken!‹ Dieses Leitwort ist abgestimmt auf den Wandel der Verhältnisse und der Menschen in unseren Tagen. [...] *Ja, wir wollen unser Denken wandeln und dadurch uns selbst, wie es der Bischof, die Kirche will.*

So schrieb Schwester Ariberta aus Rottenmünster im Jahresbericht (1963) der Vinzentinerinnen am 15. Januar 1964. Das Losungswort Leiprechts[1] *Wandelt euch durch neues Denken!* entsprach dem Grundanliegen Leiprechts gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dem der Bischof als gewählter Vertreter der Ordenskommission zu dieser Zeit beiwohnte[2]. Am 3. Dezember 1963 war er sogar zum zweiten Vizepräsidenten dieser Kommission gewählt worden[3]. Durch seine Arbeit in der Ordenskommission galt Leiprechts besondere Aufmerksamkeit der Erneuerung der Orden, die er in seiner Diözese schon während des Konzils tatkräftig förderte. An die Oberen des Klosters der Vinzentinerinnen in Untermarchtal schrieb er am 21. Februar 1964 ermutigend: *Dass alle das Konzil zu ihrem bevorzugten Gebets- und Opferanliegen gemacht haben und machen, ist uns Trost und Freude zugleich*[4].

Diese Erneuerung war die Antwort auf eine Krise, welche bereits mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs begonnen hatte. »Den Mitgliederverlusten durch Krieg und Verfol-

1 Leiprecht, Carl Joseph: 1949–1974 Bischof von Rottenburg, geb. 11.9.1903 in Hauerz bei Leutkirch, gest. 29.10.1981 in Ravensburg. 1928 Priesterweihe, danach Vikar in Schwäbisch Gmünd und Stuttgart, 1932–1936 Repetent am Wilhelmsstift, 1936–1942 Direktor am Konvikt in Ehingen, 1942–1947 Stadtpfarrer in Rottweil. Von dort aus kam er als Domkapitular nach Rottenburg. 1948 erbat sich der schwerbehinderte Bischof Sproll von Rottenburg Leiprecht als zweiten Weihbischof. Bereits 1948 folgte die Ernennung durch Papst Pius XII. Er war nun Titularbischof von Scyrus und Weihbischof in Rottenburg. Am 21. Juni 1949 wurde er zum Bischof von Rottenburg gewählt. Er trat am 4. Juni 1974 aus Gesundheitsgründen zurück (vgl. Ekkart Sauser, Leiprecht, Carl Joseph, in: BBKL 20, 2002, 917f.).

2 Damit gehörte Leiprecht zu den 16 Mitgliedern der Ordenskommission, die am 16. Oktober 1962 von 77 Kandidaten aus 28 Vorschlagslisten von den Konzilsvätern gewählt worden waren. Nach Bischof Gérard Huyghe aus Frankreich (1804 Stimmen) hatte Leiprecht mit 1736 die meisten Stimmen (vgl. Joachim Schmiedl, Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens, Vallendar 1999, 332).

3 Ebd., 335.

4 Brief von Bischof Leiprecht an die Oberen des Klosters Untermarchtal, 21. Februar 1964, in: Kloster Untermarchtal, Jahresbericht 1963, in: DAR G 1.2, Bü 363, 221.

gung standen keine Neuzugänge in eben solchem Ausmaß gegenüber«[5]. Die Bedeutung des Zweiten Vaticanums ist für die Entwicklung der Orden und Kongregationen vor dem Hintergrund einer etwa hundertjährigen Erfolgsgeschichte seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, vor allem bei den Frauenkongregationen, zu beschreiben.

Dieser Beitrag möchte die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Hinblick auf die Orden und Klöster am Beispiel der Diözese Rottenburg-Stuttgart näher beleuchten. Dabei soll in einem ersten Schritt die eben erwähnte Entwicklung vom Kongregationsfrühling zur Ordenskrise skizziert werden. In einem zweiten Schritt ist dann kurz auf das Anliegen des Konzils bezüglich der Orden einzugehen, bevor seine Rezeption in wesentlichen Grundzügen dargestellt wird.

1. Ordens- und Kongregationsfrühling in der Diözese Rottenburg

»Im 19. Jahrhundert entstanden in allen Ländern Europas mit katholischer Bevölkerung (Frankreich, Niederlande, Belgien, Deutschland, Österreich, Italien, Spanien) unzählige neue katholische Frauenkongregationen«[6]. Nach der tiefen Zäsur für das Ordenswesen durch Aufklärung, Französische Revolution und Säkularisation setzte zunächst in Preußen nach französischem und belgischem Vorbild ein Prozess ein, in dem Frauenkongregationen Initiativen im weiten Feld der sozialen Arbeit sowie in Bildungsfragen ergriffen[7]. Die rechtliche Grundlage dafür bildete Artikel 13 der oktroyierten preußischen Verfassung von 1848 (ebenso in der revidierten Verfassung vom 31. Januar 1850), nach dem Ordensgemeinschaften die freie Existenzmöglichkeit gewährt wurde. Die Gründung von Klöstern blieb allerdings von der Genehmigung der Regierungen abhängig[8]. In Württemberg wurde dieses Zugeständnis für Männerorden oder -kongregationen bis zum Ersten Weltkrieg nicht gemacht. Doch für die Frauenkongregationen kam es auch hier nach der Revolution von 1848/49 »zu einer regelrechten Gründungswelle [...] mit einem stetigen Anstieg der Zahl der Niederlassungen wie der Mitglieder«[9]. Dies waren 1848 die Kongregation der Franziskanerinnen von Reute[10], 1852 die Kongregation der Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau[11], 1854 die Kongregation der Fran-

5 Schmiedl, Das Konzil und die Orden (wie Anm. 2), 546.

6 Relinde Meiwes, »... Die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz.« Katholische Frauenbewegung und religiöses weibliches Genossenschaftswesen im wilhelminischen Deutschland, in: Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, hg. v. Gisela Muschiol, Münster 2003, 13–27, hier: 13. Zur Entwicklung in Tirol vgl. Nicole Priesching, Maria von Mörl (1812–1868). Leben und Bedeutung einer »stigmatisierten Jungfrau« im Kontext ultramontaner Frömmigkeit, Brixen 2004, 76–84. Grundlegend zu dem Thema Relinde Meiwes, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2000.

7 So entstand zum Beispiel die 1808 in Münster gegründete Kongregation der Clemensschwestern nach französischem Muster, vgl. Meiwes, »... Die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz« (wie Anm. 6), 14.

8 Rita Müllejans, Klöster im Kulturkampf. Die Ansiedlung katholischer Orden und Kongregationen aus dem Rheinland und ihre Klosterneubauten im belgisch-niederländischen Grenzraum infolge des preußischen Kulturkampfes, Aachen 1992, 18.

9 Meiwes, »... Die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz« (wie Anm. 6), 13.

10 Sr. M. Paulin Link/Sr. M. Ruth Banzhaf, Kongregation der Franziskanerinnen von Reute, in: Württ. Klosterbuch 581–584.

11 Herbert Aderbauer, Kongregation der Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau, in: Ebd., 584–587. Ihre Niederlassungen waren 1852–1896 in Rottenburg, 1896–1927 in Ravensburg

ziskanerinnen von Sießen[12], 1856 die Kongregation der Franziskanerinnen von Bonlanden[13], 1857 die Kongregation der Schwestern von der Buße und der christlichen Liebe in Heiligenbronn[14] und 1858 die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Vinzenz von Paul[15]. Insgesamt widmeten sich die Frauenkongregationen – hier wie überhaupt – karitativen Aufgaben wie Armen- und Krankenpflege sowie der Bildung und Erziehung.

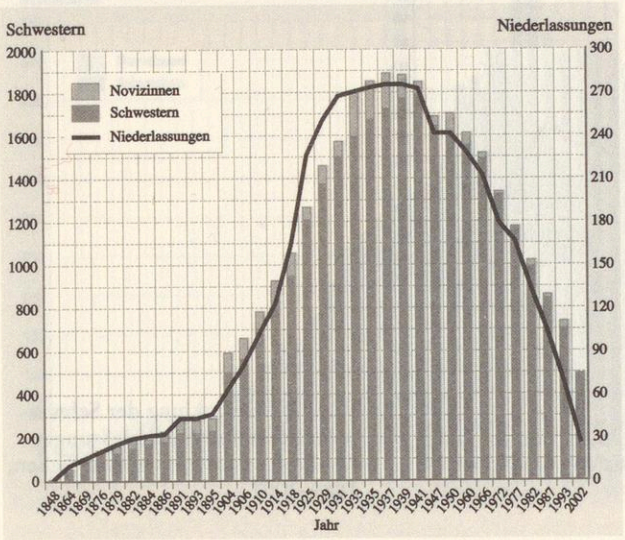


Abb. 1: Entwicklung der Schwesternzahlen und Niederlassungen der Franziskanerinnen von Reute, 1848–2002.

Während die karitativ tätigen Kongregationen einen stetigen Mitgliederzuwachs hatten, gestaltete sich die Entwicklung der Schulschwestern schwieriger. Das württembergische Schulgesetz von 1858 ließ zwar auch weibliche Lehrkräfte zu, aber es fehlte immer wieder an ausgebildeten Lehrschwestern. Vor allem die Zeit des Kulturkampfes gefährdete die Schwestern in ihrer Existenz[16]. Auch wenn es in Württemberg keinen Kulturkampf großen Stils wie in Preußen oder Baden gab, so herrschte hier doch so etwas wie »Kulturkampfstimmung«, was sich gerade auch bei den karitativ tätigen Schwestern zeigte. Zwei Beispiele mögen hierfür genügen: 1. Den Schulschwestern wurde die Ausdehnung ihrer Tätigkeit 1875 untersagt[17]. 2. Das seit 1887 bestehende und von Vin-

und 1920–1927 in Bad Wurzach. Sie sind nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Kongregation, die seit 1957 in Bad Niedernau/Rottenburg ansässig ist (vgl. Dieter Manz, Kongregation der Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau, in: Ebd., 587–589).

12 Herbert Aderbauer, Kongregation der Franziskanerinnen von Sießen, in: Ebd., 593–598.

13 Paul Kopf, Kongregation der Franziskanerinnen von Bonlanden, in: Ebd., 568–571.

14 Thomas Oschmann, Kongregation der Schwestern von der Buße und der Christlichen Liebe, in: Ebd., 577–580.

15 Sr. Marieluise Metzger/Sr. Margarita Beitl, Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Vinzenz von Paul (Vinzentinerinnen), in: Ebd., 598–603.

16 Vgl. Aderbauer, Kongregation der Armen Schulwestern (wie Anm. 11), 584–587.

17 August Hagen, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862, Bd. 2, Stuttgart 1928, 294.

zentinerinnen getragene Marienhospital in Stuttgart »wurde auch in der Folgezeit – trotz kräftiger königlicher Unterstützung – stark angefeindet«[18].

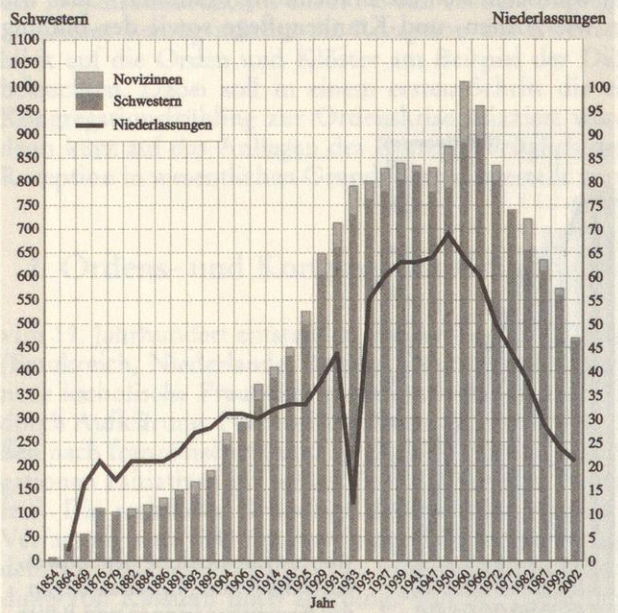


Abb. 2: Entwicklung der Schwesternzahlen und Niederlassungen der Franziskanerinnen von Sießen, 1854–2002.

Der eigentliche »Take off« in der Mitgliederentwicklung der Frauenkongregationen ist nach den Diözesanschematismen zwischen den Jahren 1895 und 1904 anzusetzen[19] (vgl. Abb. 1–5). Die Gemeinschaften gewannen zwischen einem Drittel und der Hälfte dazu. 1902 kam es ferner zur Gründung der Franziskanerinnen von der Ewigen Anbetung in Schwäbisch Gmünd[20]. Die Wachstumskurve ging in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nun steil nach oben, wobei für die Zeit des »Dritten Reiches« kein Einbruch, höchstens Stagnation, erkennbar ist.

Männerorden waren bis zum Ersten Weltkrieg in Württemberg nicht zugelassen worden. Es gehört nach Burkard mit zu den Gründen, dass ein Kulturkampf großen Stils in Württemberg verhindert werden konnte, dass »gewisse Zugeständnisse [...] in Württemberg noch gar nicht gemacht wurden, z.B. die Wiederzulassung von Männerorden«[21]. Dennoch war und blieb das »Jesuitengesetz« von 1872[22] auch in Württemberg

18 Dominik Burkard, Kein Kulturkampf in Württemberg? In: RJKG 15, 1996, 81–98, hier: 93.
19 Die Franziskanerinnen von Bonlanden wachsen von 55 auf 88 Mitglieder; die Franziskanerinnen von Heiligenbronn von 79 auf 142, die Franziskanerinnen von Reute von 288 auf 591, die Franziskanerinnen von Sießen von 190 auf 269, die Vinzentinerinnen von 528 auf 912.
20 Thomas Oschmann, Kongregation der Franziskanerinnen der Ewigen Anbetung von Schwäbisch Gmünd, in: Württ. Klosterbuch, 589–592.
21 Burkard, Kein Kulturkampf in Württemberg? (wie Anm. 18), 96.
22 »Das dritte Kulturkampfgesetz, das Jesuitengesetz, wurde am 4. Juli 1872 von Bundesrat und Reichstag als Reichsgesetz beschlossen« (Müllejans, Klöster im Kulturkampf [wie Anm. 8], 29). Nach § 1 dieses Gesetzes war die Errichtung von Niederlassungen der »Orden der Gesellschaft Jesu und die ihm verwandten Orden und ordensähnlichen Kongregationen« im Gebiet des Deut-

für den politischen Katholizismus ein Ärgernis. In der Landtagswahl von 1895 erhob das Zentrum die konfessionelle Thematik zum Wahlprogramm. »Im Mittelpunkt stand zunächst die Freiheit der Ordensniederlassungen, die als Symbol für freie Glaubensausübung und konfessionelle Gleichberechtigung emotional aufgeladen wurde«[23]. Das Zentrum konnte sich hier jedoch nicht durchsetzen.

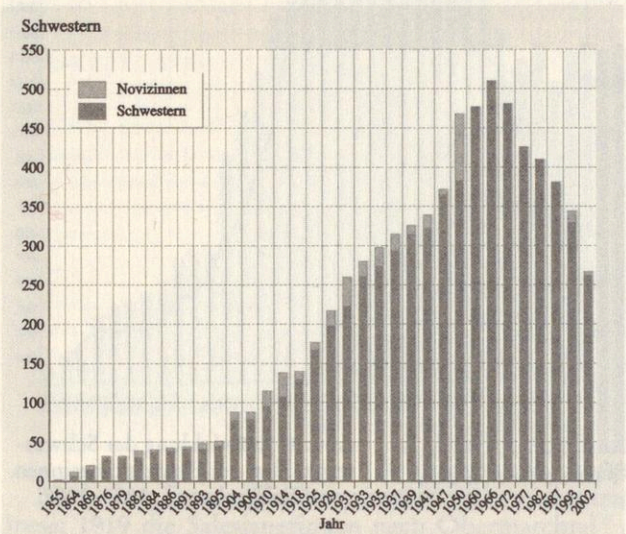


Abb. 3: Entwicklung der Schwesternzahlen der Franziskanerinnen von Bonlanden, 1856-2002.

Als die Jesuitengesetze nach dem Ersten Weltkrieg schließlich wegfielen, ließen sich sofort zahlreiche Männerorden und -kongregationen in der Diözese nieder: 1919 kamen die Oblaten nach Biberach, um dort die Wallfahrtsseelsorge der Kirche »Zur Schmerzhaften Muttergottes« in Aufhofen zu übernehmen[24]. Ebenfalls zur Betreuung der Wallfahrt kamen die Franziskaner 1919 ins Weggental bei Rottenburg[25] sowie die Redemptoristen im selben Jahr nach Ellwangen auf den Schönenberg[26]. 1920 wurde die traditionsreiche Benediktinerabtei in Neresheim, die 1802 aufgehoben worden war, wieder errichtet[27]. 1922 folgte die Wiedererrichtung der Benediktinerabtei Weingarten, wo 1919 Franziskaner eingezogen waren, die nun nach Wangen gingen[28]. 1920 kamen ferner Jesuiten, Kapuziner und Pallotiner in die Diözese[29]. Auch die 1921 nach Bad Wurzach kommenden Salvatorianer betreuten eine Wallfahrt und gründeten ferner ein Internat, das bis 1993 bestand[30]. Dies markiert nach den Wallfahrten[31] ein zweites wich-

schen Reiches untersagt (vgl. ebd.).
23 Andreas Gawatz, Wahlkämpfe in Württemberg. Landtags- und Reichstagswahlen beim Übergang zum politischen Massenmarkt (1889–1912), Düsseldorf 2001, 254.
24 Joachim Schmiedl, Oblaten, in: Württ. Klosterbuch, 554f.
25 Gisela Fleckenstein, Franziskaner, in: Ebd., 542–545.
26 Otto Weiss, Redemptoristen, in: Ebd., 556f.
27 Norbert Stoffels OSB, Benediktinerabtei Neresheim, in: Ebd., 531–538.
28 Harald Talgner, Benediktinerabtei Weingarten, in: Ebd., 538–542.
29 Bertram Fink, Jesuiten, in: Ebd., 545f. – Uwe Scharfenecker, Kapuziner, in: Ebd., 546–548. – Joachim Schmiedl, Pallotiner, in: Ebd., 555.
30 Leonhard Berchthold SDS, Salvatorianer, in: Ebd., 558f.

tiges Aufgabenfeld der Männerorden: Schulen und Internate. Die Comboni-Missionare führten seit 1920 in Ellwangen ein Gymnasium und Internat, das bis 1980/81 bestand[32]. Die Eucharistiner, ab 1922 in Rottweil, unterhielten ihr Internat bis 1986[33]. Die Franziskaner, die seit 1922 in Rottweil lebten, hatten dort von 1956 bis 1973 ein Internat[34].

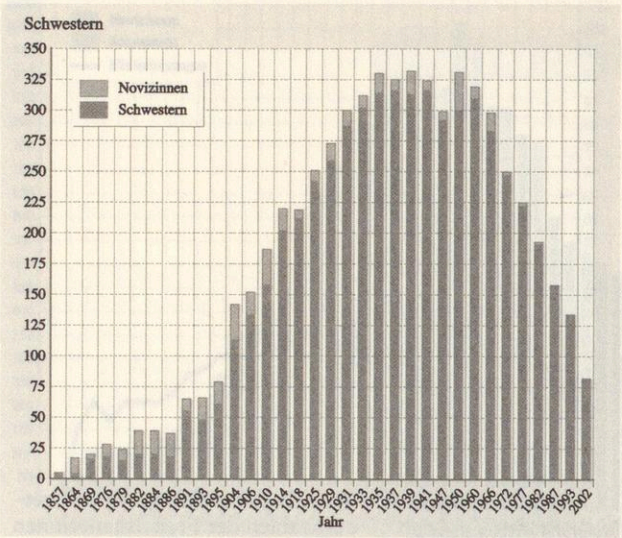


Abb. 4: Entwicklung der Schwesternzahlen der Franziskanerinnen von Heiligenbronn, 1857–2002.

Die Realschule der Schulschwestern in Ravensburg wurde 1991 wegen Nachwuchsmangel an die »Stiftung Katholische Freie Schule« übergeben[35]. Der Versuch, andere Interessenten als neue Träger für ordenseigene Einrichtungen zu gewinnen, gehört zu den typischen Konzentrierungsbestrebungen seit den 1980er Jahren[36]. Das Internatssterben der Orden seit den 1970er Jahren wirkte sich verstärkend auf den Nachwuchsmangel aus, da dieser häufig aus diesen Schulen hervorkam.

Ein drittes Arbeitsfeld der Männerorden, das von Anfang an bestand, war die Pfarreiseelsorge bzw. Seelsorgeaufgaben in unterschiedlichen Bereichen (z.B. Jugendarbeit) – manchmal in Kombination mit Bildungshäusern, manchmal auch neben der Wallfahrtsbetreuung.

31 Auch die Kapuziner betreuen Wallfahrten: Die Wallfahrt zur »Schmerzhaften Mutter« bei dem 1920 wieder errichteten Kloster in Bad Mergentheim und ab 1929 die Wallfahrtskirche »Ave Maria« in Deggingen. Die Claretiner übernahmen die Wallfahrtsbetreuung ab 1924 in Spaichingen.

32 Hans Pfeifer, Comboni-Missionare vom Herzen Jesu, in: Ebd., 551–553.

33 Werner Kessl, Eucharistiner, in: Ebd., 553f.

34 Fleckenstein, Franziskaner (wie Anm. 25).

35 Vgl. Aderbauer, Kongregation der Armen Schulwestern (wie Anm. 11).

36 Andere Wege zur Konzentrierung waren die Gründung »von Stiftungen oder Gesellschaften (GmbH), in denen alle Initiativen und wirtschaftlich relevanten Unternehmen der Orden zusammengefasst wurden – bei unterschiedlicher Regelung der Letztzuständigkeit der Ordensgemeinschaft« sowie die »Überführung von katholischen Schulen in die Trägerschaft von Diözesen (Schulwerke)« (Joachim Schmiedl, Veränderte Lebenswelten, in: Ordenskorrespondenz 45, 2004, 272–285, hier: 280).

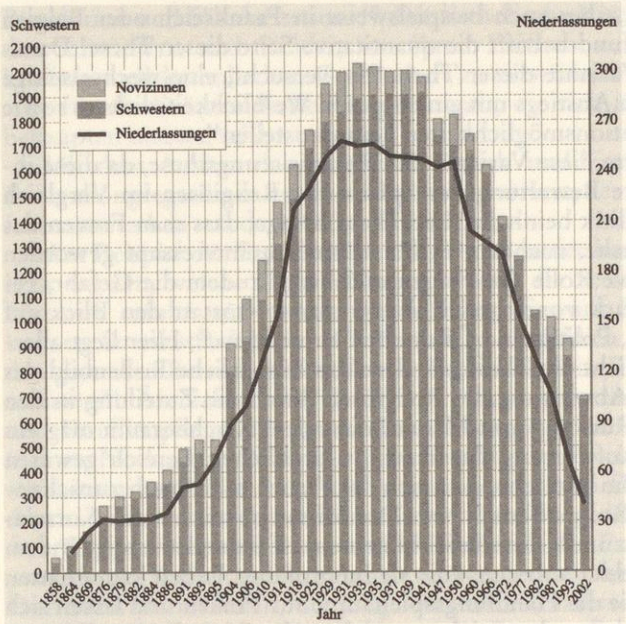


Abb. 5: Entwicklungen der Schwesternzahlen und Niederlassungen der Vinzentinerinnen von Untermarchtal, 1858–2002.

Nach dem Ersten Weltkrieg kamen auch wieder traditionelle Frauenorden in die Diözese: 1919 die Salesianerinnen nach Obermarchtal[37] und 1924 die Benediktinerinnen nach Kellenried[38]. Ferner gründeten sich 1921 die Kongregation der St.-Anna-Schwestern in Ellwangen[39] und 1929 die Kongregation der Immakulataschwestern vom Seraphischen Apostolat in Bandenburg an der Iller[40]. Der karitative Katholizismus erfuhr hier durch das enorme Ansteigen der Mitglieder in den Frauenkongregationen eine große Entfaltung. Die Niederlassungen sprossen flächendeckend wie Pilze aus dem Boden.

Die Entwicklung der Frauenkongregationen wird in der Forschung zum einen im Kontext einer »Feminisierung«[41] des Religiösen und zum anderen im Kontext des »katholischen Milieus«[42] beschrieben. »Vergleicht man die Zahl der weiblichen Mitglieder [der Kongregationen, N.P.] mit der der männlichen und rechnet den Klerus hinzu, so kann eine Feminisierung des kirchlichen Personals im Verlauf der zweiten Hälfte des

37 Uwe Scharfenecker, Salesianerinnen, in: Württ. Klosterbuch, 566–568.
38 Ignatia Kretz OSB, Benediktinerinnen, in: Ebd., 562–564.
39 Uwe Scharfenecker, Kongregation der St.-Anna-Schwestern, in: Ebd., 574–577.
40 Thomas Oschmann, Kongregation der Immakulataschwestern vom Seraphischen Apostolat, in: Ebd., 571–574.
41 Grundlegend zu dieser These Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, hg. v. Ute Frevert, Göttingen 1988, 134–156. Vgl. ferner Norbert Busch, Die Feminisierung der Frömmigkeit, in: Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Irmtraud Götz v. Olenhusen, Paderborn 1995, 203–219.
42 Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster (= AKKZG), Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 385–395. – Andreas Holzem, Das katholische Milieu und das Problem der Integration. Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900, in: RJKG 21, 2002, 13–39.

19. Jahrhunderts in Deutschland, aber auch beispielsweise in Frankreich oder Belgien festgestellt werden«[43]. Dieser Befund betrifft die quantitative Seite dieser These. Daneben gibt es auch eine »starke« Variante dieser These, die versucht, eine wechselseitige Abhängigkeit dieses quantitativen Anstiegs mit einem neuen Weiblichkeitsdiskurs sowie geschlechtsspezifischen Identifikationsmöglichkeiten herauszustellen[44].

Gertrud Hüwelmeier kritisierte diese Variante der Feminisierungsthese, da diese ihrer Meinung nach eine niedrigere Bewertung der Sphäre des Religiösen im Vergleich zum Feld der Ökonomie und Politik beinhalte. Die These besage, dass man Frauen das Feld des Religiösen überlassen habe, nachdem es für Männer uninteressant geworden war. Dies verkenne aber die aktive Rolle der Frauen und berge zudem die Gefahr, gesellschaftliche Teilbereiche zu stark voneinander abzugrenzen, »anstatt den Blick auf Korrelationen zwischen Religion, Politik und Ökonomie zu richten«[45]. Hier liegt allerdings ein Missverständnis vor. Nicht die These, sondern das bürgerliche Rollenbild des 19. Jahrhunderts suggeriert eine Abwertung des Religiösen durch die Zuteilung in den Aufgabenbereich der Frau. Der Rückzug von Männern aus dem Kirchenraum mag ein begünstigender Faktor für die Aufwertung der Frau im kirchlichen Bereich gewesen sein, entscheidend bleibt jedoch die Tatsache, dass sich die Frauen nicht auch zurückzogen, sondern gerade eine aktive Rolle übernahmen. Der Hinweis, stärker auf Korrelationen zwischen Religion, Politik und Ökonomie zu achten, ist jedoch wichtig. Indem Kongregationen Frauen Arbeitsfelder anboten, »die sie im profanen Leben kaum hätten ausüben können«[46], erweiterten sie die Handlungsspielräume für Frauen und lassen sich durchaus mit der Ende des 19. Jahrhunderts sich organisierenden katholischen Frauenbewegung in Beziehung setzen, zu der es vielfache Kontakte gab. Problematisch wird diese Zuordnung nach Meiwes erst da, wo »die Frauenbewegung sich verstärkt politischen Fragen zuwandte und sich moderner Kommunikationsformen bediente«[47].

Die feste Verankerung von Frauenkongregationen im »katholischen Milieu« erfasst nur einen Teil ihrer Bedeutung. In ihrem Engagement gingen sie in der flächendeckenden Gründung von Niederlassungen weit über die Ränder des Milieus hinaus, in ihrem Selbstverständnis bildeten sie trotz Eingebundenheit in die katholische Substruktur introvertierte Gemeinschaften im Geist ihrer Ordensregel[48]. Um die Beziehung zwischen den Gemeinschaften und dem Milieu in der Diözese Rottenburg näher bestimmen zu können, wären jedoch noch weitere Studien notwendig. Die Frage, ob es hier überhaupt ein katholisches Milieu gegeben hat, ist immer noch offen.

2. Das Ordenswesen in der Krise

Die Frauenkongregationen hatten wichtige Funktionen im Bildungs- und Sozialwesen übernommen. Diese »Funktionalisierung für eine bestimmte Aufgabe« war eine »Antwort auf die stärkere Laisierung des öffentlichen Lebens nach den Erfahrungen von

43 Meiwes, »... Die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz« (wie Anm. 6), 14.
44 Eine kritische Stellungnahme dazu in: Priesching, Maria von Mörl (wie Anm. 6), 271.
45 Gertrud Hüwelmeier, Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen, Münster 2004, 35.
46 Meiwes, »... Die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz« (wie Anm. 6), 16.
47 Ebd., 18.
48 »Eine Entwicklung eigener Art im 19. und 20. Jahrhundert liegt in der Bedeutung von Partikularspiritualitäten. Bestimmte Aspekte des Glaubens werden herausgehoben, in den Namen der jeweiligen Gemeinschaft mit aufgenommen und prägen das geistliche Leben dieser Gründung in hervorragendem Maß.« (Schmiedl, Das Konzil und die Orden [wie Anm. 2], 58)

Revolution und Säkularisation«[49]. Die katholische Kirche nutzte den karitativen Einsatz der Schwestern und Brüder, um ihren Einfluss »in einer laizistischen oder nichtkonfessionell-katholischen Gesellschaft zu verstärken«[50]. So war dieser Einsatz auch gerade für die Diözese Rottenburg-Stuttgart, die sich im protestantischen Württemberg behaupten musste, sehr wertvoll.

Mit dem Ausbau des staatlichen Sozial- und Erziehungssystems kam es für viele Frauenkongregationen zu einem Funktionsverlust, der sich statistisch z.B. im erwähnten Internatssterben seit den 1970er Jahren zeigt.

Am Beispiel der Familienarbeit als Domäne der katholischen Verbände soll verdeutlicht werden, welche Umwandlungsprozesse die Seelsorge im Angesicht aktueller Bedürfnisse erfuhr und welche Auswirkung dies auf Schwesterngemeinschaften haben konnte. So entstand in den 1950er Jahren allmählich ein Geflecht von Initiativen, das den gesamten Bereich der modernen Familienarbeit (Bildung, Beratung, Unterstützung) umfasste[51]. Ähnlich wie bei der Müttergenesung dominierten in der katholischen Haus- und Familienpflege anfangs die Frauenkongregationen. Da die Bewältigung der allgemeinen Notlage in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst praktisch alle karitativen Kräfte band und der steigende Bedarf an Pflegekräften bald nicht mehr durch die bestehenden Schwesternschaften allein gedeckt werden konnte, wurden nach dem Krieg zunehmend Frauen und Mädchen in der Familienpflege eingesetzt, die in improvisierten Kursen auf ihre Arbeit vorbereitet wurden[52]. Hinzu kamen fünf katholische Dorfhelferinnenschulen, die junge Frauen besonders für die Hauspflege in ländlichen Familien vorbereiteten. Eine davon war in Stuttgart[53].

So stieg die Zahl der ausgebildeten Laienpflegerinnen, die in der Familienpflege tätig waren, bis Ende der 1950er Jahre auf über 400 an. »Sie schlossen sich 1958 zum ›Berufsverband der katholischen Familienpflegerinnen und Dorfhelferinnen‹ zusammen, der nach Diözesen gegliedert war. 1968 betrug ihre Zahl bereits 520. Ihnen standen nach wie vor 680 hauptberuflich tätige Ordensschwestern gegenüber. Das hatte zur Folge, daß die Laienfamilienpflegerinnen in ihrem Berufsbild sehr lange an den hohen Idealen ihrer Schwestern-Kolleginnen gemessen wurden«[54]. Umgekehrt zeigt sich aber auch ein zunehmender Funktionsverlust der Kongregationen auf diesem Gebiet.

Eine weitere Herausforderung wurde für die Schwesterngemeinschaften das neue Rollenverständnis der Frau. So stellten soziologische Untersuchungen der frühen 1950er Jahre eine »Tendenz von der patriarchalischen zur partnerschaftlichen Rollenverteilung« fest[55]. Auch wenn die katholische Kirche die Aufgabenteilung »Der Frau den Haushalt, dem Mann das öffentliche Leben« nicht in Frage stellte, kam es doch zu einer Akzentverschiebung im Rollenbild der Frau. »Die Tatsache, daß die Tätigkeit im Haushalt stark an Attraktivität eingebüßt hatte, blieb den katholischen Kirchenführern und Sozialethikern nicht verborgen«[56]. Diesen Attraktivitätsverlust beklagten auch Schwestern.

49 Schmiedl, Das Konzil und die Orden (wie Anm. 2), 55.
50 Ebd.
51 Lukas Rölli-Alkemper, Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965 (VKZG.B 89), Paderborn 2000, 348.
52 Vgl. ebd., 369.
53 Ebd., 370.
54 Ebd., 370. In den 1960er Jahren existierten in der BRD rund 1200 Pflegestationen mit hauptamtlichen Pflegerinnen und mindestens ebenso vielen nebenamtlichen Kräften. Familienpflege sollte »Apostolat« sein. (Ebd., 371)
55 Ebd., 91.
56 Ebd., 111. So sollte die hauswirtschaftliche Bildung verbessert und zu einem grundlegenden

So schrieb eine Ordensschwester 1959 in einer Stellungsnahme zu einem Aufsatz von P. Rüther mit dem Titel »Resolutionen zur Schwesternfrage« ans Ordinariat: *Ordensschwestern sind die Putzteufel der katholischen Jugend. Und Sie wundern sich über Nachwuchsmangel?* [...] *Unsere Jugend sieht, wie wir ausgenutzt und ausgebeutet werden und jede Achtung, gerade von Seiten der Geistlichen versagt wird. Jede Frau und jedes Dienstmädchen wird mehr geachtet*[57]. Bischof Leiprecht hat diese Stellungnahme nach einem Aktenvermerk am 16. Mai 1960 gelesen. Darin werden schonungslos Missstände angesprochen, die den Bischof in seinem Anliegen nach einer Reform des Ordenswesens bestärkt haben dürften. Sie nehmen zumindest inhaltlich viele Reformanliegen vorweg.

So wird zum Beispiel die interne Hierarchie als großes Problem empfunden, wenn es heißt: *Sie können unmöglich die Schwestern sagen, wenn Sie nur die Obern befragen. Nein, nein, wir sind schutzlos, rechtlos und entwertet* [...]. Bemängelt wird weniger der Funktionsverlust als die »notorische Überbelastung«[58] bei gleichzeitiger Rechtlosigkeit. Enttäuschung machte sich nach dieser Stellungnahme gerade gegenüber den kirchlichen Stellen breit: *Ich versichere Sie, 2/3 unserer Schwestern sind von den kirchlichen Stellen mehr als enttäuscht. Wir dürfen und können das nirgendwo sagen, denn es geht selbst vom Ordinariat zu den Obern, von den Obern zum Ordinariat, und der armen Schwester wäre das ganze Leben verpfuscht. Wir haben aus Erfahrung gelernt.* Die hier schreibende Schwester, die offenbar die Meinung von mehreren ausdrückte, blieb anonym. Zur Einschätzung ihres Schreibens gab sie an: *Glauben Sie nicht, Sie hätten eine abgestandene Schwester kennen gelernt – nein, aber eine von den sehr vielen, die enttäuscht wurden. Wir kamen aus religiösen Gründen ins Kloster und haben uns in den Klöstern religiöses Leben in Potenz ersehnt und erwartet, und nun hat man uns zu Zwangsarbeitern degradiert – unfähig, beides zu erfüllen, wird selbst das Religiöse Zwang. Nicht Weltperson – nicht Ordensperson – wir klagen an.* Vor allem in den Frauenkongregationen war demnach bereits vor dem Zweiten Vatikanum der Ruf nach Reform laut geworden.

3. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Orden

»Die Jahre der Konzilsvorbereitung waren entscheidend für eine beginnende Mentalitätsveränderung«[59]. Gerade die Bischöfe machten sich auf dem Konzil zum Sprachrohr der wachsenden innerkirchlichen Kritik. Der belgische Kardinal Léon-Joseph Suenes setzte sich vor allem für die Situation der Ordensfrauen ein, die er in seiner 1962 er-

Bestandteil der Mädchenbildung werden. Angesichts des Frauenüberschusses nach dem Krieg bot sich zudem für viele Frauen eine Berufstätigkeit an. Ende der 1950er Jahre setzte sich in der Kirchenführung langsam die Erkenntnis durch, dass eine solide Berufsausübung für Frauen wichtig sei (ebd., 113).

57 Bemerkungen einer Ordensschwester zum Aufsatz von P. RÜTHER »Resolutionen zur Schwesternfrage« (Krankendienst, Heft 2/1957). DAR Bü 322: Weibliche Orden und Kongregationen. Allgemeines ab 1959–1972.

58 Der ehemalige Jesuitenprovinzial Karl Wehner sprach vor dem Konzil vom Wunsch nach Veränderung »angesichts der ›notorischen Überbelastung‹ von ›abgehetzten, nervlich vibrierenden Schwestern‹« (zitiert nach: SCHMIEDL, Veränderte Lebenswelten [wie Anm. 36], 272). Die oben angeführten Äußerungen der Schwester zeigen, dass Wehner mit dieser Charakterisierung ins Schwarze getroffen hat.

59 SCHMIEDL, Das Konzil und die Orden (wie Anm. 2), 342.

schienenen Schrift »Krise und Erneuerung der Frauenorden« als »Ausfluß eines reduzierten Frauenbildes« interpretierte[60].

Bischof Leiprecht war gewähltes Mitglied der Konzilskommission für die Religiosen. Die langen Verhandlungen und die verschiedenen Positionen der Konzilsteilnehmer sind bei Joachim Schmiedl sehr gut aufgearbeitet, so dass hier ein Verweis auf diese Arbeit genügen möge. Im Folgenden sollen die wichtigsten Ergebnisse des Konzils anhand einer Pressekonferenz vorgestellt werden, die Bischof Leiprecht am 7. Oktober 1965 in Rom über »Die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens«, eine Betrachtung zum Konzilsdekret *Perfectae Caritatis* gab[61]. Darin erläuterte er, welche Fragen des Ordenslebens auf dem Konzil behandelt wurden und welche wesentlichen Aussagen das Dekret diesbezüglich treffe. Nach einer Würdigung des Ordenslebens als *von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung für das Gesamtleben der Kirche* geht er auf die »Krise des Ordenslebens« ein, die er jedoch in einem größeren Kontext sieht: *Die ganze Kirche erlebt augenblicklich eine Zeit des Suchens nach neuen Wegen, des Sich-Vortastens in eine noch ungewisse Zukunft.* [...] *Der Umbruch in der Kirche ist nur das Echo des gewaltigen Umbruchs, in dem die heutige Menschheit steht. Die Orden spüren diesen Umbruch um so stärker, als sie eine lange und fest gefügte Tradition haben.* Besonders notwendig sei es hier, zu einer *der heutigen Zeit und ihren Anforderungen gerecht werdenden Einheit von Geist und Form zu finden.* Dementsprechend seien im angesprochenen Ordensschema vier Problemkreise benannt: das Verhältnis von Glaube und Welt, das Verhältnis von Kontemplation und Aktion, die Fragen von Autorität und Freiheit, das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft. Ziel des Dekrets sei *eine größere Beweglichkeit der Orden in den wachsenden Aufgaben der Kirche.* Diese Beweglichkeit könne freilich nicht »dekretiert« werden. Nach Leiprecht *wird alles darauf ankommen, wie sehr man sich unter dem Eindruck des Konzilsgeschehens, in dem die Kirche das Wehen des Geistes verspürt, diesen neuen Geist öffnet*[62].

Sowohl Bischof Leiprecht als auch die einzelnen Ordensgemeinschaften machten sich nun auf den Weg, den vom Konzil angestoßenen Erneuerungsprozess umzusetzen.

4. Die Zusammenarbeit zwischen Bischof und Orden nach dem Konzil

Das Ordenswesen war bereits vor Konzilsbeginn sehr gut organisiert. Die »Vereinigung Deutscher Ordensoberen« (VDO) gab es schon seit 1946, die »Vereinigung der höheren Ordensoberinnen Deutschlands« (VOD) seit 1954. 1959 gründete sich die »Arbeitsgemeinschaft der deutschen Ordensoberenvereinigungen« (ADOV), welche seit 1960 mit der »Ordenskorrespondenz« ein eigenes Mitteilungsorgan besaß. Nachdem das Konzil eine stärkere Einbindung der Orden in die Diözesanstruktur zu erkennen gab, baten Mitglieder der konziliaren Ordenskommission, die Bischofskonferenz um die Errich-

60 Der ursprüngliche Titel seines Werkes hieß »Promotion Apostolique de la Religieuse« und erschien 1962 in sieben Sprachen gleichzeitig (vgl. ebd., 344).

61 »Das Zweite Vatikanische Konzil gab den Orden in seinem Dekret ›Perfectae caritatis‹ die Möglichkeit zu einer umfassenden Reform« (SCHMIEDL, Veränderte Lebenswelten [wie Anm. 36], 274).

62 »Die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens«. Betrachtung zum Konzilsdekret *Perfectae Caritatis* von Bischof Carl Joseph Leiprecht, Pressekonferenz 7. Oktober 1965, Rom, DAR Bü 37.

tung einer gemischten Kommission aus Vertretern der Bischöfe und der VDO[63]. Diese gemischte Kommission, die sich am 23. Mai 1964 zum ersten Mal in Stuttgart getroffen hatte, wurde nach einem Beschluss der Bischofskonferenz vom September 1966 durch die neu konstituierte »Kommission für das Ordenswesen« abgelöst[64]. Diese traf sich am 30. November 1966 zum ersten Mal in Stuttgart unter dem Vorsitz von Bischof Leiprecht. Diese neu gebildete Kommission war um Vertreter der Brüder- und Schwesternorden erweitert worden, eine Hinzuziehung der Säkularinstitute zu den Beratungen wurde diskutiert.

5. Auf der Suche nach der eigenen Identität

»Die größte Leistung des Konzils bestand darin, den einzelnen Gemeinschaften den Freiraum für die Bestimmung ihrer eigenen Reform zu lassen«[65]. Viele Gemeinschaften hielten in diesem Sinne Erneuerungskapitel und reformierten ihre Regeln und Konstitutionen. So erarbeitete die Zentralkommission der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft in Gmünden/Main 1966 bis 1967[66] auf der Grundlage der von Schwestern geäußerten Wünsche und Vorschläge einen Vorschlagstext für eine Lebensregel der Franziskanerinnen des klösterlichen Dritten Ordens. Die Gemeinschaft der franziskanischen Großfamilie im deutschen Sprachraum hatte sich hierbei zu einem gemeinsamen Vorgehen entschlossen. »Um die vom Konzil gewünschte Mitarbeit aller zu ermöglichen, wurden insgesamt 39569 Fragebögen vom Sekretariat der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft verschickt«[67]. Die 120 Seiten umfassende Zusammenfassung der von den Schwestern geäußerten Wünsche und Vorschläge soll im Folgenden als Indikator für die unterschiedlichen Reformbedürfnisse bei den Schwestern herangezogen werden. Die einzelnen Kongregationen waren in ihrem inneren Reformprozess nicht gleich weit. Manche Genossenschaften forderten geschlossen die Abschaffung von Bräuchen, *die in der betreffenden Gemeinschaft nie in Übung waren*, um anderen bei der Abschaffung zu helfen[68]. Das bedeutet methodisch, dass die Stimmenzahlen für oder gegen einen Brauch noch nichts über die tatsächliche Praxis aussagt, wohl aber ein Meinungsbild widerspiegeln.

Bei der Auswertung der fast 40000 Fragebögen fiel der Zentralkommission auf, dass vor allem die Beantwortungen der Punkte 56, 57 und 58 besondere Aufmerksamkeit verdienen. Diese fragten danach, welche Bräuche abgeschafft, verändert oder beibehal-

63 Schmiedl, Das Konzil und die Orden (wie Anm. 2), 532.
64 Vgl. ebd., 533.
65 Ebd., 274.
66 »Das Drängen des Zweiten Vat. Konzils auf eine angepasste Erneuerung des Ordenslebens fand im deutschen Sprachraum eine Gemeinschaft der franziskanischen Großfamilie vor, die Ansatz zu dem bot, was im Sinne des Konzils zu tun war« (DAR Bü 315, 4). Zu einem gemeinsamen Vorgehen erklärten sich 57 Genossenschaften bereit. Folgende Zusammenkünfte und Werkwochen waren entscheidend für die Zusammenarbeit zum Ziel der gesamten Erneuerung: 1.–3. August 1966 die Tagung der süddeutschen Franziskanischen Geistesgemeinschaft in Vierzehnheiligen, 19.–23. September und 26.–30. September 1966 die Werkwochen der norddeutschen Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft in Werl/Westfalen, 7.–11. März 1967 die Werkwoche der süddeutschen Franziskanischen Geistesgemeinschaft in Reute und 28. März bis 1. April 1967 die Werkwoche der österreichischen Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft in Vöcklabruck (ebd., Nr. 315, 5).
67 Ebd., Bü 315, 5.
68 Ebd., Bü 315, 7.

ten werden sollten. Gerade hier zeigte sich ein besonders intensiver Wunsch nach Veränderungen bzw. entschiedener Ablehnung bisherigen Brauchtums.

Danach sollte Folgendes abgeschafft werden: die Vorschrift, dass man bei Ausgängen von einer Mitschwester begleitet werden soll; die Briefzensur; gemeinsame Lesung, Betrachtung, gemeinsamer Kreuzweg und gemeinsames Offizium; überholte kitschige Betrachtungsbücher; im Hinblick auf die Buße *alles, was überholt, unzeitgemäß und sinnlos ist*; Vorschriften, wonach man nur zu bestimmten Zeiten in die Zelle gehen darf; kein Stehen und Gehen in Reih und Glied mehr (*Klöster sind keine Kasernen*). Erlaubt werden sollte hingegen: Taschengeld; der Besuch der Eltern; die Benutzung des Telefons ohne besondere Erlaubnis[69]; Schwimmen – auch im Meer – sowie das Tragen eines Trainingsanzuges. Es sollten keine Formen der Armut gelebt werden, die der Hygiene nicht entsprächen.

Bei der Anredeform »Sie« oder »Du« gingen die Wünsche auseinander[70], ebenso bei der Frage nach dem Ordensgewand: Einige Schwestern wünschten sich kurze Ordenskleider und keine Kopfbedeckung. Andere schlugen vor, die Haube wegzulassen und nur den Schleier zu tragen. Weitere Vorschläge waren: Alles Gestärkte weg, kein Kreuz, keinen Rosenkranz am Gürtel, den Hals frei (der Plastik-Kragen sei ungesund), keine mittelalterliche Kleidung etc. Einige Schwestern wünschten überhaupt kein Ordenskleid mehr.

Die Zentralkommission kommentierte diese Punkte mit dem Hinweis, es sei Sache der einzelnen Genossenschaften, dazu Stellung zu nehmen[71].

Diese Vorschläge sind Ausdruck der Themen, um welche sich die Debatten der Ordensfrauen nun drehten: »Demokratisierung des Ordenslebens; Ordenstracht, Schleier und Alltagskleidung; Armut, Keuschheit und Gehorsam; neue Konzeptionen von Schwesternschaft sowie um den gegenwärtigen religiösen, sozialen und politischen Auftrag in der Welt«[72]. Über die Bedeutung der Gelübde wurde nachgedacht und vielfach ein neues Verständnis ermöglicht. Zu einem sich wandelnden Verständnis der Armut gehörten unter anderem die Diskurse um Alltagskleidung, Geld, Mode und Konsumkultur. Zum Diskurs über das Gelübde der Keuschheit zählte eine neue Bewertung von Freundschaft. Während früher die sog. »Partikularfreundschaften«, d.h. Freundschaften unter Schwestern, unerwünscht waren, konnten diese nun positiv gesehen werden. Dieser Wandel spiegelt sich in der alten Vorschrift wider, dass zwei Schwestern bei Ausgängen von einer dritten begleitet werden mussten, was von der großen Mehrheit 1966 nicht mehr als zeitgemäß angesehen wurde.

Anhand des Fragebogens der Zentralkommission der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft lässt sich ein Mentalitätswandel beschreiben. Es wurden Bräuche zur Abschaffung empfohlen, die nicht mehr den eigenen Handlungsmaximen entsprachen. Dahinter steht ein Anpassungsprozess an die veränderten Zeitverhältnisse, der die Ordensfrauen zwang, über ihr Frausein, ihre Berufstätigkeit und ihre Spiritualität neu nachzudenken. Nach den Feldstudien von Hüwelmeier ging der »Erneuerungsprozess« bei vielen Schwestern auch mit einer Änderung im Gottesbild einher. Viele glaubten bei ihrem Klostereintritt, »dass Gott von ihr erwarte, möglichst schnell vollkommen zu werden.«

69 Die Fragen des Ausgangs, des Briefverkehrs und des Heimatbesuchs finden sich sowohl unter der Rubrik, der abzuschaffenden wie der zu verbessernden Bräuche.

70 Zum Thema »Du« und Sie« vgl. Hüwelmeier, Närrinnen Gottes (wie Anm. 45), 195–198.

71 Vgl. ebd. Antworten auf die Frage 56: »Welche bisherigen Übungen und Vorschriften, die in den voraufstehenden Fragen nicht enthalten sind, halten Sie für unnötig, so dass sie ganz abgeschafft werden sollten?«

72 Hüwelmeier, Närrinnen Gottes (wie Anm. 45), 11.

Dies entsprach einem Heiligkeitsideal, welches in den 1950er Jahren noch weit verbreitet war. Nach einer »Individuationskrise«, die sich in einer Enttäuschung über sich und andere äußerte, entdeckten viele, dass Gottessuche sich nicht in religiösen Gefühlen erschöpfte, sondern ein langer Prozess sei. Schließlich wurde ein Gott entdeckt, der nicht mehr »der Heiligkeit Fordernde«, sondern der »dem Menschen Zugewandte« war[73].

Das weitere Sinken der Nachwuchszahlen[74] bei anhaltendem Funktionsverlust auf der einen und struktureller Überforderung auf der anderen Seite erzwang geradezu eine Besinnung auf das Wesentliche. In diesen Kontext gehört auch eine neue Beschäftigung mit dem ›Charisma‹ ihres Gründers oder ihrer Gründerin sowie mit der eigenen Ordensgeschichte.

Insgesamt war diese Aufbruchsbewegung Chance und Wagnis zugleich. Dies wird anhand einer Situationsanalyse deutlich, welche die Franziskanerinnen der ewigen Anbetung Schwäbisch Gmünd 1990 anhand eines Fragebogens vornahmen. Schwester Benedicta Ewald schildert die Auswertung dieses Fragebogens folgendermaßen:

Einen Schwerpunkt des Fragebogens bildete die Reflexion auf das klösterliche Leben: ›Wie leben wir die Gelübde?‹ – ›Wie gestaltet sich unser Leben nach dem Evangelium?‹ – ›Wenn sich junge Frauen unserer Gemeinschaft anschließen, sollen sie die Einrichtungen weiterhin tragen, die alten Schwestern pflegen, oder geben wir ihnen die Chance, Neues zu entwickeln?‹ Bei der Besprechung des Fragebogens äußerte eine Schwester: ›Das ist das Todesurteil.‹ Einige Wochen später, bei der Vorstellung der Ergebnisse der Fragebogenaktion, bemerkte dieselbe Schwester, sie nehme ihre frühere Aussage zurück: ›Es ist kein Todesurteil, sondern es ist wie bei einer Operation, wenn der Chirurg einen tiefen Schnitt ansetzen muss, damit Heilung geschehen kann.‹ Die beiden Äußerungen spiegeln in etwa wider, was damals in den Schwestern vorging[75].

Die Franziskanerinnen standen vor der schweren Entscheidung, sich von ihren Einrichtungen zu trennen, was schließlich 1992 auch geschah. Ermutigt wurden sie vom damaligen Diözesanbischof Dr. Walter Kasper, der anlässlich des Begegnungstages der Ordensgemeinschaften im September 1992 sagte: *Wir müssen mutig in die Zukunft schauen, unter Umständen Altes loslassen und die heutige Aufgabe der neuen Evangelisierung in Angriff nehmen*[76].

Auf das Loslassen der Einrichtungen folgten 1993 die Vorplanungen eines neuen Klosterbaus, welcher das neue geistliche Konzept der Gemeinschaft zum Ausdruck bringen sollte. Klosterkirche und Kloster konnten am 19. Juni 2000 eingeweiht werden.

73 Diesen Prozess stellt Hüwelmeier exemplarisch am Interview mit Schwester Marga dar (vgl. ebd., 103f.). Die Methode der Oral history hat das Kloster als Forschungsfeld entdeckt. Für den protestantischen Bereich wurde die Kaiserswerther Diakonie untersucht: Kosmos Diakonissenmutterhaus. Geschichte und Gedächtnis einer protestantischen Frauengemeinschaft, hg. v. Ute Gause u. Cordula Lissner, Leipzig 2005.

74 »In allen katholischen Ordensgemeinschaften ist, zumindest in Westeuropa, seit dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) ein Rückgang von Neueintritten zu verzeichnen. Nicht zuletzt diese Zahlen veranlassen Ordensfrauen, über ihre inneren Strukturen, ihre beruflichen Orientierungen und über gesellschaftliche Entwicklungen nachzudenken. […] Eine unmittelbare Auswirkung des II. Vatikanischen Konzils im Hinblick auf die Lebenswelten von Ordensfrauen bestehe in einem ›Ende der Bevormundung‹ katholischer Schwestern durch Männer der Kirche, erklärte mir der Limburger Bischof Franz Kamphaus« (ebd., 10).

75 Sr. Benedicta Ewald, Erneuerungsbewegungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Exemplarisch aufgezeigt an der Klostergemeinschaft der Franziskanerinnen der Ewigen Anbetung, Schwäbisch Gmünd, in: Württ. Klosterbuch, 155–164, hier: 158.

76 Zitiert nach: Das Katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart, hg. v. Werner Gross u. Heinz G. Tiefenbacher, Ulm ^{3}1993, 323.

Die Räume strahlen »Einfachheit, Klarheit und Transparenz auf Gott hin« sowie »Gastfreundschaft, Öffnung und Hinwendung zu den Menschen hin« aus und sind somit gelungener Ausdruck einer erneuerten Identität im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Die Aufbruchsbewegung nach dem Konzil hat eine Verunsicherung ausgelöst, die nun, wie es scheint, einem neuen spirituell vertieften Selbstbewusstsein gewichen ist. Es wird sich zeigen, ob diese Neuansätze so tragfähig sind, dass sie den weiterhin bedrohlichen Mitgliederrückgang aufhalten können. »Wenn die Mitgliedsgemeinschaft der VOD im Jahr 1950 noch fast 100000 Mitglieder hatte, Ende 2002 jedoch nur noch weniger als 29000, dann ist das eine deutliche Sprache«[77]. Der Reformprozess, so weit er auch gediehen ist, scheint noch nicht zu Ende zu sein.

77 SCHMIEDL, Veränderte Lebenswelten (wie Anm. 36), 281.

HERBERT ADERBAUER

Auf dem Weg zu Parität und Toleranz

Zur Gründung und Entwicklung der katholischen Pfarrei Esslingen im frühen 19. Jahrhundert

Die katholische Kirchengemeinde St. Paul in Esslingen blickte im Herbst 2006 auf ihr zweihundertjähriges Bestehen zurück. Am 15. Mai 1806 genehmigte König Friedrich zunächst, *daß in den beiden Städten Eßlingen und Tübingen*[1] *ein eigenes Bethaus für die Katholiken errichtet* werde[2]. Am 29. September desselben Jahres ließ der König dem Bischöflichen Ordinariat Konstanz die Gründung der beiden Pfarreien und die Ernennung von Pfarrern mitteilen[3].

Die Errichtung dieser beiden Pfarreien steht im Kontext der Reorganisation der kirchlichen Strukturen nach der Gründung des Königreichs Württemberg. Säkularisation und Mediatisierung hatten die seit dem Mittelalter gewachsenen Grundstrukturen der kirchlichen Organisation im deutschen Südwesten grundlegend verändert[4]. König Friedrich war als ein von Aufklärung und Toleranz geprägter Monarch entschlossen, sein an Fläche und Bevölkerung wesentlich vergrößertes Land zu einem modernen, von der alten landständischen Verfassung unabhängigen Staat umzuformen. Nach der Eingliederung von rund 450.000 Katholiken aus den mediatisierten Staaten löste ein konfessionell neutrales, paritätisches Königreich das ehemals rein protestantische Herzogtum (ab 1803 Kurfürstentum) Württemberg ab. Religionsedikte[5] sicherten den Katholiken die freie Religionsausübung und die grundsätzliche Gleichberechtigung gegenüber den Protestanten zu.

Das Ringen um die künftige Organisation und die Gliederung der katholischen Kirche auf der diözesanen Ebene und der Prozess bis zur Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz und der Diözese Rottenburg wurden durch die Forschung vielfach untersucht und beschrieben[6]. Mit der Vereinigung bislang konfessionell geschlossener Ter-

1 Herbert ADERBAUER, Eine Pfarrei für die »Beamten-, Studenten- und Domestiken-Welt«. 200 Jahre katholischer Gottesdienst in Tübingen, in: Tübinger Blätter 93, 2007, 106–111.

2 HStAS E 31 Bü 1205.

3 DAR A I 2a Bü 198/4.

4 Vgl. hierzu zuletzt: Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten. Aufsätze. 2 Bde., hg. v. Hans Ulrich RUDOLF, Ostfildern 2003.

5 14. Februar 1803 für Neuwürttemberg, zu dem zunächst die mediatisierten und säkularisierten Territorien zusammengefasst worden waren, 15. Oktober 1806 für das Königreich Württemberg. Vgl. hierzu zuletzt Ina Ulrike PAUL, Württemberg 1797–1816/19. Quellen und Studien zur Entstehung des modernen württembergischen Staates (Quellen zu den Reformen in den Rheinbundstaaten 7), Teilband 2, München 2005, 880ff.

6 Rudolf REINHARDT, Von den Anfängen zur Oberrheinischen Kirchenprovinz. Der weite Weg zur Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Württemberg, hg. v. Werner GROSS u. Heinz Georg TIEFENBACHER, Ostfildern ^{2}1993, 19–57. – Dominik BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenz« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach

ritorien zu einem paritätischen Staat stellten sich aber auch auf der unteren Ebene, der Ebene der konkreten Seelsorge, Fragen und Probleme hinsichtlich der Pastoration der Angehörigen der jeweiligen konfessionellen Minderheit. Schon als Kurfürst machte Friedrich deutlich, dass die noch ausstehende Lösung der kirchlichen Organisationsfragen auf der Diözesanebene ihn nicht daran hindern würde, das Kirchenwesen »entsprechend dem zentralistischen und territorialistischen Charakter des neuen Staates zu organisieren«[7]. Dies manifestierte sich auch bei der Reorganisation und Gründung von Dekanaten und Pfarreien. Im Folgenden soll der Fokus auf die Pfarrei Esslingen gerichtet werden, die zusammen mit Tübingen früheste katholische Pfarreigründung[8] in den vormals evangelischen Gebieten des Königreichs, um die Rahmenbedingungen ihrer Entstehung aufzuzeigen und ihre Entwicklung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu skizzieren.

I.

Auch nach der Einführung der Reformation, der sich Esslingen 1531 angeschlossen hatte, war das katholische Leben nicht gänzlich aus der Stadt verschwunden. Trotz zahlreicher Versuche war es der evangelischen Reichsstadt nicht gelungen, den katholischen Gottesdienst in ihren Mauern vollständig zu unterdrücken[9]. Die Pfleghöfe der auswärtigen Zisterzienserklöster Salem, Fürstenfeld und Kaisheim unterhielten mit ihren Kapellen katholische Gotteshäuser innerhalb der Reichsstadt. Die Salemer Kapelle hatte zwar nur den Rang eines Privatoratoriums, und das Kloster Fürstenfeld ließ seinen Hof bis 1701 durch evangelische Bürger der Reichsstadt verwalten[10]. Doch das bei Donauwörth gelegene Zisterzienserkloster Kaisheim sorgte dafür, dass in seiner Pfleghofkapelle, der als Oratorium publicum das Recht für öffentliche Gottesdienste zustand, während der gesamten Reichsstadtzeit katholische Messen gelesen wurden. Die Schätzungen über die Größe der katholischen Minderheit sind mangels konkreter Quellen vage[11]. Abgesehen von besonderen Anlässen oder Versammlungen in der Stadt ist immer nur von den katholischen Pflegern selbst und summarisch von einigen katholischen Dienstboten, Handwerksburschen und Fremden die Rede. Gleichwohl wurde das Recht auf den öffentlichen Gottesdienst bewahrt und gegen die hartnäckigen Versuche der Reichsstadt,

der Säkularisation (RQ.S 53), Freiburg i.Br. u.a. 2000.

7 Max Miller, Die Organisation und Verwaltung von Neuwürttemberg unter Herzog und Kurfürst Friedrich, Stuttgart/Berlin 1934, 217.

8 Einen Überblick bietet: Max Miller, Zur Geschichte der Klosterpfarreien und der Gründung neuer Pfarreien in Württemberg nach der Säkularisation, in: Rottenburger Monatsschrift für praktische Theologie 12, 1928/29, 108–116, 129–136, 175–179.

9 Die Darstellung der Rechte der katholischen Minderheit folgt im Wesentlichen Tilman Matthias Schröder, Das Kirchenregiment der Reichsstadt Esslingen. Grundlagen – Geschichte – Organisation (Esslinger Studien. Schriftenreihe 8), Esslingen a.N. 1987, 289ff. Vgl. auch: Alfred Barth, Die St. Paulskirche und die katholische Gemeinde in Esslingen von der Reformation bis zur Gegenwart, in: 700 Jahre St. Paulskirche Esslingen. Festschrift zum 700jährigen Weihejubiläum der St. Paulskirche, Ostfildern [^{2}1989], 83–123.

10 Walter Bernhardt, Die Geschichte der Pfleghöfe, Sigmaringen 1982, 73.

11 Schröder geht davon aus, dass der katholische Bevölkerungsteil die Einprozent-Grenze nicht überschritten hat: Schröder, Kirchenregiment (wie Anm. 9), 290. Barth schreibt, man meine, die Zahl der Katholiken habe »von 1600–1800 durchgehend zwischen 100–300 geschwankt«, nennt hierfür aber keine Belege: Barth, Paulskirche (wie Anm. 9), 85.

ihn abzuschaffen oder zumindest massiv zu reglementieren[12], zäh und erfolgreich verteidigt.

Es waren die großen Umwälzungen der Napoleonischen Zeit, konkret die Mediatisierung der Reichsstadt und die Säkularisation des Klosters Kaisheim, die schließlich doch das Ende der regelmäßigen katholischen Gottesdienste im Kaisheimer Hof bewirken sollten. Esslingen wurde im September 1802 durch Württemberg besetzt, dem neu geschaffenen Staat Neuwürttemberg, in dem alle an Friedrich von Württemberg gefallenen Territorien zusammengefasst wurden, eingegliedert und zur Oberamtsstadt degradiert[13].

Rein juristisch betrachtet verbesserte sich dadurch die Lage der Katholiken. Denn Kurfürst Friedrich erließ am 14. Februar 1803 für Neuwürttemberg ein Religionsedikt, das den Katholiken die Gleichberechtigung gegenüber den Protestanten und das Recht auf freie Religionsausübung brachte. Die wenigen Katholiken in Esslingen mussten gleichwohl zunächst eine Verschlechterung ihrer seelsorgerlichen Betreuung hinnehmen. Das Kloster Kaisheim wurde säkularisiert, der Pfleghof in Esslingen fiel damit an Bayern. Bayern hatte kein Interesse daran, im fernen Esslingen einen Geistlichen zu finanzieren, die Gottesdienste wurden eingestellt.

Im November 1803 hatte der katholische Pfleger des ehemaligen Konstanzer Pfleghofs, der seinerseits durch die Säkularisation an Baden gefallen war, im Namen der Esslinger Katholiken um Erhalt des Gottesdienstes gebeten. Doch hatte er selbst schon hinzugefügt, dass die Gemeinde außer ihm nur aus armen Taglöhnern, Dienstboten, Handwerksgesellen und durchreisenden Katholiken bestehe[14]. Eine zunächst angedachte Finanzierung eines Seelsorgers durch die katholischen Einwohner selbst schied daher von vornherein aus. Die neuwürttembergische Regierung suchte daraufhin nach der für sie kostengünstigsten Lösung und hoffte zunächst, Bayern als den neuen Besitzer des Kaisheimer Hofs und Rechtsnachfolger des Klosters in die Pflicht nehmen zu können. Jetzt, da es ums Geld ging, drehten sich plötzlich die einst konfessionell geprägten Standpunkte. Hatte früher die evangelische Seite – in diesem Fall die Reichsstadt – den Geistlichen auf dem Kaisheimer Hof das Recht auf öffentliche Gottesdienste und vor allem auf weiterreichende Pastoration stets bestritten, so war es jetzt der evangelische Landesherr, also Württemberg, der sogar von einer Verpflichtung zur öffentlichen Religionsausübung im Kaisheimer Hof sprach. Es handele sich somit um eine Gottesdienststiftung, die als fromme und milde Stiftung im Sinne von § 65 des Reichsdeputationshauptschlusses erhalten werden müsse[15]. Dagegen argumentierte das katholische Bayern, dass im Kaisheimer Hof ursprünglich nur die Heilige Messe gelesen wurde. Sakramentenspendung und Beichthören seien freiwillige Leistungen des Klosters Kaisheim gewesen, zu öffentlichen Gottesdiensten habe es keine Verpflichtung gegeben[16]. Die Mess-

12 Der Versuch der Reichsstadt, den katholischen Gottesdienst im Dreißigjährigen Krieg mit schwedischer Hilfe vollends zu beseitigen, scheiterte am weiteren Kriegsverlauf. 1659 wurden katholische Dienstboten und Taglöhner der Stadt verwiesen. Es sollten nur noch solche Arbeitskräfte eingestellt werden, die erklärten, den evangelischen Gottesdienst zu besuchen: SCHRÖDER, Kirchenregiment (wie Anm. 9), 293f.

13 Ulrich LANGE, Die ersten Jahre der Reichsstadt Esslingen nach dem Übergang an Württemberg unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1802 und 1803. Zulassungsarbeit [Masch.], Esslingen 1966, 10ff.

14 StAL D 6 I Bü 437.

15 DAR A I 2a Bü 198.

16 Aus diesem Grund hatte Bayern dem an den ehemaligen Kaisheimer Hof versetzten Pater, der zuvor Pfleger am Fürstenfelder Hof gewesen war, ausdrücklich verboten, öffentliche Gottesdienste

stiftung sei mit der Aufhebung des Klosters erloschen. Zudem lebten in Esslingen gerade mal 18 bis 20 katholische Handwerksburschen und Dienstboten. Der Pfleger des Konstanzer Hofs sei lediglich zu bequem, um sich ins nahe Neuhausen zum Gottesdienst zu begeben[17]. Der württembergische Vorstoß wurde damit ad acta gelegt[18]. Der regelmäßige katholische Gottesdienst in der Kaisheimer Kapelle, der während der Jahrhunderte der evangelischen Reichsstadt gehalten wurde, fand somit 1804 im paritätischen Neuwürttemberg sein definitives Ende.

Bei der Pfarrgründung im Jahr 1806 handelt es sich somit um einen tatsächlichen Neubeginn. Das Moment der Kontinuität der katholischen Gemeinde der Reichsstadtzeit sollte nicht zu hoch eingeschätzt werden. Dies legt eine Analyse der Kirchenbücher des Kaisheimer Hofs und der neugegründeten Pfarrei nahe. Das Familienregister der neuen Pfarrei enthält bis 1850 die Namen von insgesamt 247 erwachsenen Katholiken. Unter ihnen gibt es nur neun Personen, die vor 1806 in Esslingen geboren sind[19]. Alle anderen waren von auswärts zugezogen.

Wenn es sich bei der Pfarrgründung folglich nicht um die Umwandlung einer bestehenden Gottesdienststiftung handelt, muss die Frage gestellt werden, was dann zu ihrer Errichtung geführt hat. Die bloße Anzahl der Katholiken scheidet als Motiv aus. Selbst nach den in dieser Hinsicht vergleichsweise großzügigen josephinischen Leitsätzen sollte für eine Pfarreigründung eine Gemeinde von mindestens 500 Seelen vorhanden sein[20]. Um die Pastoration der 18 bis 20 katholischen Dienstboten und Taglöhner zerbrach man sich in Stuttgart jedenfalls nicht den Kopf.

Tatsächlich steht die Gründung der katholischen Pfarreien in Esslingen und Tübingen im Kontext des Aufbaus der obersten Justizbehörden des Landes. Nachdem die beiden Staaten (Alt-)Württemberg und Neuwürttemberg zum 1. Januar 1806 zum Königreich vereinigt worden waren, begann Friedrich mit dem Aufbau eines modernen, straff organisierten, absolutistisch regierten Staats. Verwaltung und Justiz wurden neu organisiert. Esslingen erhielt neben dem Sitz des Oberamts das Kriminaltribunal, Tübingen die oberste Gerichtsbehörde des Landes, das Oberappellationstribunal[21]. An beide Gerichte wurden auch katholische Justizräte und Richter versetzt. Die württembergische Regierung war sofort bereit, für die seelsorgerliche Betreuung der Justizräte und ihrer Familienangehörigen zu sorgen. Allerdings dachte sie dabei nur an die Einrichtung einfacher »Bethäuser« für unauffällige Privatgottesdienste, wie es der König am 15. Mai 1806 genehmigte. In Tübingen hatte man dabei auch die Katholiken im Blick, die künftig an der Universität studieren würden, in Esslingen das hier stationierte Militär[22].

Die Staatsregierung lehnte sich dabei an ein Modell an, das bereits im Herzogtum entwickelt worden war. 1733 war aufgrund des Todes von Sohn und Enkel Herzog Eberhard Ludwigs der zuvor zum katholischen Glauben konvertierte Karl Alexander auf den Thron gelangt. Es gelang den württembergischen Landständen, den Protestan-

zu halten: DAR F I Bü 102.

17 StAL D 112 Bü 58. Zitiert nach: BERNHARDT, Pfleghöfe (wie Anm. 10), 90f.

18 Dies wohl nicht zuletzt deshalb, weil man auch auf württembergischer Seite, zumindest beim Oberamt, keine wirkliche Verpflichtung für Bayern erkennen konnte: StAL D 6 I Bü 437, Bericht des Oberamts vom 16. Februar 1804.

19 DAR M 276 B 1 und B 10.

20 Willibald M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts, Band III: Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit. Erster Teil, Wien/München ^{2}1970, 329.

21 PAUL, Württemberg (wie Anm. 5), Teilband 1, 431ff.

22 HStAS E 31 Bü 1205. Zur Stationierung einer Garnison in Esslingen ab 1806 vgl. StadtA Esslingen, Stadtchronik von Karl PFAFF, 12ff.

tismus als ausschließliche Staatsreligion zu erhalten, öffentliche katholische Gottesdienste blieben weiterhin verboten. Doch konnten sie den katholischen Herzögen und ihrem Hofstaat einen Privatgottesdienst an den Hofkapellen der beiden Residenzen in Stuttgart und Ludwigsburg nicht verwehren[23]. Als 1798 der letzte katholische Herzog starb, versuchten die württembergischen Räte sofort, die katholischen Gottesdienste wieder abzuschaffen. Der neue Herzog Friedrich II., der spätere Kurfürst und König, selbst Protestant, aber von Aufklärung und Toleranz geprägt, setzte jedoch die Beibehaltung dieser beiden katholischen Gottesdienste durch, freilich unter sehr restriktiven Bedingungen. Die dort angestellten katholischen Geistlichen wurden vom evangelischen Konsistorium hinsichtlich ihrer religiösen Grundsätze geprüft. Sie wurden nicht von einem katholischen Bischof investiert, sondern vom evangelischen Konsistorium für ihr Predigtamt »verpflichtet«[24]. In unserem Kontext ist zudem der Umstand von Bedeutung, dass die Hofkapellen geschlossen werden mussten und der künftige katholische Gottesdienst in unauffällige Privathäuser verbannt wurde: in bloße *Bethäuser*, die nicht *die äussere Gestalt einer ordentlichen Kirche haben* durften[25].

An diesem Modell orientierte sich die württembergische Verwaltung auch für Esslingen und Tübingen. Die Verhältnisse der beiden katholischen Kirchengemeinden gegenüber der herrschenden evangelischen Konfession seien derart, so das Staatsministerium – dass *derzeit von Errichtung eigner Pfarreyen in diesen Orten nicht die Rede seyn könne, und daher in dieser Hinsicht eben die Bestimmungen eintreten müssen, welche bey dem hiesigen katholischen Bethauße* [also in Stuttgart, d.Verf.] *bestehen*[26]. Es war der Wille des Königs selbst, der zu einer anderen, zukunftsweisenden Lösung führte. Bereits am 14. August ließ er sein Staatsministerium wissen, dass *die Beweggründe, welche* [...] *blos die Benennung als Betthäuser gestatteten, nunmehr hinwegfallen*. Im Vorgriff auf ein künftiges Religionsedikt für das gesamte Königreich ordnete der König die Verfügung eines unbeschränkten katholischen Gottesdienstes in Esslingen und Tübingen an.

Der Gründungsprozess zeigt deutlich, dass die Initiative ganz auf der Seite der staatlichen Macht lag. Am 29. September 1806, also zwei Wochen vor dem Erlass des Religionsedikts, teilte man dem Bischöflichen Ordinariat Konstanz die Errichtung der beiden Pfarreien als vollendete Tatsache mit. Dem Konstanzer Generalvikar Wessenberg blieb nur die nachträgliche kirchenrechtliche Bestätigung, von einer Mitwirkung des Bischöflichen Ordinariats kann keine Rede sein[27].

Den Pfarrgründungen in Esslingen und Tübingen kommt damit gewissermaßen eine Art »Vorreiter-Funktion« zu. Erstmals wurden die Beschränkungen, denen die katholische Seelsorge bislang noch unterlag, überwunden. Dies waren entscheidende, zukunftsweisende Schritte auf dem Weg zur konfessionellen Parität, zur gleichberechtigten Stellung der beiden Konfessionen. Die Errichtung als vollwertige Pfarreien und die Unabhängigkeit von den evangelischen Kirchenbehörden hatte offenbar auch auf katholi-

23 Hermann TÜCHLE, Die Kirchenpolitik des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733–1737), Würzburg 1937. – Kirche im Herzen der Stadt. 200 Jahre Religionsfreiheit in Württemberg, 200 Jahre Pfarrgemeinde St. Eberhard in Stuttgart, hg. v. Egon HOPFENZITZ, Ostfildern 2006.

24 PAUL, Württemberg (wie Anm. 5), Teilband 2, 878f.

25 Fundationsurkunde vom 30. Juli 1798: zit. nach PAUL, Württemberg (wie Anm. 5), Teilband 2, 910ff.

26 HStAS E 31 Bü 1205.

27 In gleicher Weise hatte Friedrich bereits als Kurfürst die Gründung katholischer Pfarreien verfügt und hierüber das Konstanzer Ordinariat lediglich benachrichtigt. Auf die bischöfliche Bestätigung legte er keinen Wert: MILLER, Organisation und Verwaltung (wie Anm. 7), 221.

scher Seite überrascht. Noch am 11. Oktober, also nach seiner Ernennung, aber vor seinem Dienstantritt, grübelte der erste Esslinger Pfarrer darüber, in welchem Verhältnis er wohl zum evangelischen Pastor stehen werde. Am 30. Dezember 1806 schrieb er staunend an Wessenberg, er dürfe *taufen, versehen, vergraben und kopulieren und stehe mit dem protestantischen Herrn Stadtpfarrer in keiner Verbindung*[28]. Dass die Gründung der Pfarrei Esslingen gemeinsam, in ein- und demselben Rechtsakt mit Tübingen, einer altwürttembergischen Stadt, erfolgte und keinerlei rechtliche Abstufungen mehr diskutiert wurden, zeigt, wie stark der staatliche Wille zur Vereinheitlichung der Verhältnisse im Königreich ausgeprägt war[29].

In Heilbronn[30], wo es dank des Deutschen Ordens, der von der Säkularisation 1803 zunächst nicht betroffen war, auch nach dem Anfall an Württemberg katholische Gottesdienste gab, erfolgte die Ernennung des ersten Stadtpfarrers am 13. Oktober 1806, also unmittelbar vor dem Erlass des Religionsedikts. In Stuttgart und Ludwigsburg wurden die Beschränkungen in der Seelsorge und die Abhängigkeit vom evangelischen Konsistorium unmittelbar nach der Verkündigung des Edikts überwunden[31]. Ulm kann hier nicht als Vergleichsbeispiel herangezogen werden, weil die dortige Pfarrei zwar noch früher (1805), aber noch unter bayerischer Herrschaft – die Stadt kam erst 1810 im Zuge des Gebietsaustauschs nach dem Wiener Frieden an Württemberg – erfolgte.

Die Pfarrgründungen in Esslingen und Tübingen reagierten auf einen konkreten Seelsorgebedarf für ranghohes Personal in den neuen obersten Justizbehörden des Landes. In Stuttgart, Ludwigsburg und Heilbronn wurden bereits bestehende Seelsorgestellen mit gottesdienstlichem Auftrag in rechtmäßige Pfarreien umgewandelt. Ein darüber hinaus gehendes planvolles Handeln des württembergischen Staats im Sinne einer Gewährleistung der Pastoration katholischer Minderheiten ist jedoch nicht zu erkennen. Ein solches Denken wird erst bei der Gründung einer Pfarrverweserei in Reutlingen 1823 fassbar[32], bei der es ganz konkret darum ging, den 1818 beschlossenen Grundsatz umzusetzen, wonach *in jeder Canzlei-Stadt des Königreichs der Gottesdienst beider Religionen gefeiert werden* sollte[33].

Den Pfarrer hatte der König für Esslingen bereits vorab ernannt. Obwohl dem Staat für die Finanzierung der notwendigen Baumaßnahmen, Kultkosten und des Gehalts des Pfarrers Mittel aus den Überschüssen des eingezogenen Säkularisationsguts zur Verfügung standen, suchte man auch hier nach einer möglichst kostengünstigen Lösung. Der Blick fiel so auf die Geistlichen aus den aufgehobenen Klöstern und Stiften, die bislang noch keine anderweitige Anstellung gefunden hatten und daher von staatlichen Pensio-

28 DAR A I 2a Nr. 198.

29 Eigentlich bestanden für die beiden Städte unterschiedliche rechtliche Rahmenbedingungen. Für Tübingen als altwürttembergische Stadt konnten nicht die Bestimmungen des auf Neuwürttemberg beschränkten Religionsedikts von 1803 gelten. Dieses wurde formal aber erst am 15. Oktober 1806 mit dem Erlass des neuen, für das gesamte Königreich geltenden Religionsedikt abgelöst: Sammlung der Katholischen Kirchengesetze (Sammlung der württembergischen Gesetze 10), hg. v. Johann Jakob Lang, Tübingen 1836, Einleitung in die katholischen Kirchengesetze seit 1803, 14.

30 Dominik Burkard, Die Heilbronner Stadtpfarrei St. Peter und Paul. Grundzüge ihrer Geschichte 1803–1895, in: Das Deutschordensmünster St. Peter und Paul Heilbronn. Festschrift zur Renovation 1994/95 und zur Altarweihe am 2. Juli 1995, Ulm 1995, 72–103.

31 Hopfenzitz, Kirche (wie Anm. 23), 57. Für Ludwigsburg: Paul Kopf, Katholisches Leben in Ludwigsburg. Das erste Jahrhundert. Eine Erinnerung an 300 Jahre Katholiken in Ludwigsburg. Erweiterter Sonderdruck aus Ludwigsburger Geschichtsblätter 60, 2006, 18.

32 Hermann Josef Pretsch, Die Einrichtung eines katholischen Gottesdienstes in der Reutlinger Nikolaikirche im Jahr 1823, in: Reutlinger Geschichtsblätter NF 44, 2005, 139–159.

33 DAR F II a Reutlingen St. Wolfgang.

nen lebten[34]. Zudem suchte man für Esslingen und Tübingen aufgrund der Bedeutung der Städte *vorzügliche und ausgezeichnete* Geistliche[35].

Für die Esslinger Stelle fiel die Wahl auf den 33-jährigen Georg Anton Sinz, der zuletzt Kanoniker am Kollegiatstift in Horb gewesen war. Sinz gehörte zur Generation der von der Aufklärung geprägten Geistlichen[36]. *Ich bin also wieder versorgt, bedienstet*, schrieb er gleich nach seiner Ernennung an Wessenberg, *aber leider! sehr elend und keinesweges nach Wunsch. Meine Sache, mein Wunsch gieng immer auf eine Landpfarrey, diese aber schlug mir fehl; nolens volens, unangehalten und unangesucht muß ich auf Esslingen, höchst unangenehm für mich. Denn ich weiß, wie schwer, wie hart und kritisch dergleichen Plätze sind*[37].

Tatsächlich war das Gehalt sehr knapp bemessen worden. Sinz hatte als Kanoniker in Horb ein Jahresgehalt von über 1000 Gulden bezogen, in Esslingen gewährte ihm der König gerade mal 600 Gulden. Er stand damit deutlich schlechter als seine Amtsbrüder auf den umliegenden Landpfarreien, die zudem von niedrigeren Lebenshaltungskosten und höheren Stolgebühren ausgehen durften[38]. Sinz brachte die nötigen Fähigkeiten und auch das nötige Selbstvertrauen für die neue Aufgabe mit. Im selben Brief versprach er: *indessen seyen sie auch noch so kritisch und heickel, so werde ich doch stark genug seyn, diesen meinen Posten mit Ehren, Nutzen und Zufriedenheit meinen Obern zu versehen, werde über alle Hindernisse siegen, wenn ich so glücklich bin* [...]. *Und ich glaube auch, mich seither so aufgeführt und betragen zu haben, daß ich Dero hohe Gnade allerdings verdiene*. Das so zur Schau gestellte Selbstvertrauen war offenbar nicht unangebracht: 1816 stieg Sinz zum Dekan in Stuttgart auf. 1823 wurde er schließlich in den Königlich Katholischen Kirchenrat, die 1806 geschaffene staatliche Kirchenbehörde, berufen.

Mit Blick auf die Räte und Richter am Gerichtshof, auf die Offiziere und auf den gebildeten Kaufmannsstand, aber auch mit Blick auf die Protestanten in der Stadt war der Kirchenrat bei der Besetzung der Pfarrei um gute Prediger bemüht, die über genügend Bildung verfügten und klug und besonnen aufzutreten verstanden[39]. Bei dieser sorgfältigen Auswahl kann es nicht überraschen, dass alle Esslinger Pfarrer der ersten Jahrhunderthälfte Karriere machen sollten. Der Nachfolger von Sinz, Franz Xaver Wildt, wurde unmittelbar nach seiner Esslinger Zeit Dekan in Schwäbisch Gmünd, später in Ehingen, Franz Xaver Eisele Dekan in Ravensburg, Ludwig Dirr Dekan in Ulm, sein Nachfolger wiederum, Martin Schneider, Dekan in Tettnang. Anton Kaufmann brachte es bis zum Oberregierungsrat im staatlichen Kirchenrat in Stuttgart[40].

34 Vgl. MILLER, Organisation und Verwaltung (wie Anm. 7), 220.

35 DAR F II a Bü 560/1.

36 Sinz publizierte eifrig in Wessenbergs »Archiv für die Pastoralkonferenzen«. Vgl. Maria E. GRÜNDIG, »Zur sittlichen Besserung und Veredelung des Volkes«. Zur Modernisierung katholischer Mentalitäts- und Frömmigkeitsstile im frühen 19. Jahrhundert am Beispiel des Bistums Konstanz unter Ignaz H. von Wessenberg, Stuttgart 1997, 436.

37 DAR A I 2a Bü 198/3.

38 Zum Vergleich: Der Pfarrer der freilich gut dotierten Pfarrei in Neuhausen auf den Fildern bezog 2710 Gulden, sein Amtsbruder in Weil der Stadt 1010 Gulden. Auch auf den umliegenden Landpfarreien lag das Einkommen zumeist höher: Steinbach 905 Gulden, Öffingen 749 Gulden, Hofen 804 Gulden, Dätzingen 738 Gulden. Die Angaben nach: Sammlung der Einkünften sämmtlicher katholischer Kirchenstellen im Königreiche Würtemberg, Rottenburg 1828, 262ff.

39 DAR F II a Bü 560/4a.

40 Biographische Angaben bei NEHER[1].

II.

Angesichts der immer noch vorhandenen Fülle an bedeutenden Kirchenbauten in der ehemaligen Reichsstadt schien es zunächst nicht schwer, einen geeigneten Sakralbau zur katholischen Pfarrkirche zu bestimmen. Die Kapelle des Kaisheimer Pfleghofs galt von Anfang an als zu klein. Zudem befand sie sich 1806 noch in bayerischem Besitz, hätte also erst erworben werden müssen. Bei der letzten Versammlung des Schwäbischen Kreises[41] in Esslingen war man 1804 für die Feier eines katholischen Gottesdienstes in die Spitalkirche St. Katharina ausgewichen[42]. So lag es nahe, die Spitalkirche den Katholiken zu überlassen. Man lobte ihren baulichen Zustand, hielt ihr Fassungsvermögen mit 160–200 Personen für angemessen und stellte fest, dass sie die kostengünstigste Lösung sei[43]. Die Spitalbewohner, deren Zahl unter der württembergischen Herrschaft drastisch reduziert worden war und die künftig im Gebäude des ehemaligen Dominikanerklosters untergebracht werden sollten[44], gedachte man an die nebenan stehende Dionysiuskirche zu verweisen. Nach dem Willen des staatlichen Kirchenrats hätten so die Katholiken ihre eigene Kirche erhalten sollen. Aber es sollte Widerspruch geben.

Und damit hebt ein Thema an, das die Katholiken bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus begleiten wird. Die Suche nach einer eigenen Kirche mündete immer wieder in die Frage einer friedlichen und gerechten gemeinsamen Nutzung von Kirchengebäuden durch Katholiken und Protestanten. Das Simultaneum wurde zum Prüfstein für die in Württemberg allenthalben propagierte und gerühmte[45], auch in Esslingen lange beschworene religiöse Parität und Toleranz[46].

Die Abfolge der einzelnen Kirchengebäude, die den Katholiken für ihre Gottesdienste zugewiesen wurden, und deren bauliche Entwicklung ist hinreichend bekannt und bereits mehrfach dargestellt worden[47]. In unserem Kontext können wir uns daher auf die Begleitumstände und Konsequenzen konzentrieren, die sich hieraus für die Entwicklung der katholischen Kirchengemeinde und für ihr Verhältnis zur evangelischen Mehrheit ergaben. Eine Fokussierung auf das Verhältnis der beiden konfessionellen Gemeinden allein greift dabei freilich zu kurz. Denn die Frage der Verfügbarkeit und Nutzung der Kirchenbauten berührte auch das Verhältnis zwischen der mediatisierten Stadt und ihrer neuen Obrigkeit, dem württembergischen Staat.

Der Erlass vom 15. Mai 1806 hatte für Esslingen und Tübingen eigene Bethäuser verlangt. Heinrich von Brentano, Geistlicher Rat im staatlichen Kirchenrat und gleich-

41 StadtA Esslingen, Stadtchronik von Karl Pfaff, 8.

42 DAR A I 2a Bü 198/2.

43 DAR F II a Bü 560/1.

44 Bernhard Roll, Vom Spital zur Stiftung. Das Esslinger Sankt Katharinenhospital zwischen Mediatisierung und Bauernbefreiung 1803–1830, in: Esslinger Studien 34, 1995, 46–112, hier: 68ff.

45 Paul, Württemberg (wie Anm. 5), Teilband 2, 885. Zur Doppelbödigkeit dieser für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts charakteristischen Propagierung des guten Einvernehmens zwischen den christlichen Konfessionen und den gerade bei Kirchenbau- und Kirchennutzungsfragen doch aufbrechenden Konflikten vgl. Christel Köhle-Hezinger, Irenik und Interkonfessionalismus. Ländliche Parität im Königreich Württemberg nach 1803. In: Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 4), 1015ff.

46 Sinz wurde bereits in seinem Dienstrevers gegenüber dem König dazu verpflichtet, *gegen andere Religions-Verwandte christliche Duldung zu zeigen und zu lehren*. StAL F 164 Bü 88.

47 Zuletzt: Ulrich Knapp, Von der Frauenkirche zur Paulskirche. Zum Schicksal der Kirchenräume der katholischen Kirchengemeinde in Esslingen im 19. Jahrhundert. In: Esslinger Studien 40, 2001, 167–183.

zeitig erster Stadtpfarrer von Stuttgart, stützte sich auf diese Formulierung – »eigene« Bethäuser – um daraus die Forderung abzuleiten, dass die Spitalkirche den Katholiken allein zustehen sollte. Doch dagegen wehrten sich nicht nur die Spitalbewohner, sondern auch die Stadt und mit ihr der Oberamtmann[48]. Im Kirchenrat zeigte man hierfür kein Verständnis. Man warnte vor einem Simultaneum ohne Not, die Spitalbewohner hätten kaum 20 Schritte in die Hauptkirche. Eine gemeinsame Kirchennutzung gebe *beim Pöbel zu allerlei Unordnungen und Unannehmlichkeiten Anlass.* Es ging dabei auch um das soziale Gefälle zu den der Unterschicht angehörenden Spitalbewohnern. Es müsse *für die Katholiken, worunter sich mehrere Honoratioren befinden, sehr unangenehm seyn, die nemliche kleine Kirche mit den Spitälern gemeinschäftlich zu haben* – so die abschließende Stellungnahme des Kirchenrats – und man verwies darauf, dass die Protestanten in den katholischen Städten Rottweil, Ellwangen und Gmünd schließlich auch eigene Kirchen erhalten hätten.

Die Entscheidung wurde ganz oben, im Staatsministerium, gefällt. Die Katholiken konnten ihre Gottesdienste in der Spitalkirche zu den von ihnen selbst gewünschten Zeiten feiern. Außerhalb der katholischen Gottesdienste durften die noch im Spital lebenden Insassen auf Lebenszeit ihre Kirche nutzen. Nach deren Tod stünde die Katharinenkirche der katholischen Gemeinde allein zur Verfügung. Ein Salomonisches Urteil, das alle Interessen berücksichtigte und geeignet schien, mittelfristig allem Konfessionshader vorzubeugen – doch es sollte anders kommen.

Aus finanziellen Gründen hatte der Staat den Abriss der Spitalgebäude empfohlen und der Stadt den Erhalt der Spitalkirche angeboten, sofern sie bereit sei, die Baulast zu tragen. Die Stadt zog den Abbruch vor. *So wird auch diese Kirche ein Opfer der Zerstörungswut*, notierte Karl Pfaff in seiner Chronik der Stadt Esslingen[49]. Stadt und Staat waren an dieser Entscheidung gleichermaßen beteiligt. Der Abbruch des Katharinenspitals ab 1811 brachte den Gewinn eines großen Marktplatzes, aber auch den Verlust eines historisch bedeutenden Gebäudekomplexes und – mit Blick auf die Spitalkirche – eines gotischen Kleinods[50]. Den Katholiken bescherte er den Verlust der Option auf eine eigene Pfarrkirche.

Ein Ersatz war schnell gefunden. 1811 wurde der Gottesdienst der katholischen Gemeinde in die damals im Prinzip leerstehende Frauenkirche verlegt[51]. Die hohe kunstgeschichtliche und architektonische Bedeutung der Frauenkirche war den Zeitgenossen bewusst. Pfarrer Dirr rühmte sie als *das einzige Denkmal rein gothischer Baukunst in Württemberg*[52], die Katholiken feierten ihre Messe mithin in einem *herrlichen Tempel*[53]. Doch die neue Lösung hatte einen entscheidenden Nachteil: Aus dem befristeten Simultaneum wurde ein unbefristetes. Denn man verlegte 1811 nicht nur den katholischen Gottesdienst und mit ihm den protestantischen für die Spitalbewohner in die Frauenkirche, sondern betonte eigens, dass auch der gewöhnliche evangelische Gottesdienst, der in der Frauenkirche bislang stattfand, beibehalten werde.

48 DAR F II a Bü 560/1.

49 StadtA Esslingen, Stadtchronik von Karl Pfaff, 30. Nach einer freundlichen Auskunft des Stadtarchivs Esslingen verfasste Pfaff die Chronik während seiner Amtszeit als Stadtarchivar 1866–1895.

50 Zum Spitalgebäude vgl. Hans Koepf, Die Bauten des Esslinger St. Katharinenhospitals, in: Esslinger Studien 20, 1981, 41–58.

51 StAL F 164 Bü 88. Der erste katholische Gottesdienst fand freilich *wegen langsam vor sich gegangenen neuen Einrichtungen erst den 15. August 1813* [...] *statt.* DAR G 1.3 Bü 326/1.

52 PfA Esslingen A XVIII c.

53 So die Wortwahl von Pfarrer Wildt: DAR G 1.3 Bü 326/1.

Hierzu bestand keine zwingende Notwendigkeit. Der evangelischen Kirchengemeinde stand St. Dionysius, die damals zumeist als die »Hauptkirche« bezeichnet wurde, zur Verfügung. Ein zweiter evangelischer Gottesdienst wurde regelmäßig in der »Hinteren Kirche« – der ehemaligen Barfüßerkirche – gefeiert[54]. Die Nutzung der Frauenkirche durch die evangelische Kirchengemeinde war zunächst marginal. 1824 bestand sie in einer Schüler-Katechese, die nur im Sommerhalbjahr jeden Montag von 10 bis 11 Uhr gehalten wurde[55]. Es ging der evangelischen Seite letztlich um die Wahrung ihrer Rechte, schließlich gehörte die Frauenkirche zum örtlichen Stiftungsvermögen, das vom Stiftungsrat verwaltet wurde. Dieser Stiftungsrat, der als Ausschuss des Gemeinderats die örtlichen Stiftungen und mit ihnen auch das zu kirchlichen Zwecken bestimmte Vermögen verwaltete, war in Esslingen zunächst ausschließlich evangelisch besetzt. 1833 gelang es zwar dem katholischen Pfarrer, sich das ihm zustehende Teilnahmerecht zu erstreiten[56], doch war er bei Entscheidungen freilich leicht zu überstimmen. Der Stiftungsrat blieb in Esslingen de facto ein konfessionelles, evangelisch dominiertes Gremium. Die Frauenkirche ist nun *gleichsam die katholische Stadtpfarrkirche*, schrieb Pfarrer Wildt noch optimistisch, *welche Benennung sich aber der hiesige protestantische Stiftungsrath aus dem Grunde nicht gefallen lassen will, weil diese Kirche den hiesigen Stiftungen* gehört[57].

III.

Mit dem Einzug in die Frauenkirche schien die katholische Gemeinde eine gewisse Konsolidierung erreicht zu haben. Bei der Pfarreigründung hatte man die hohen Beamten und Richter des Gerichtshofs und das Militär im Blick gehabt. Doch wer waren die Esslinger Katholiken der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirklich? Selbst nach einer intensiven Auswertung der Familienregister der Pfarrei lässt sich diese Frage nur bedingt beantworten. Denn dort wurden – von einigen Ausnahmen abgesehen – nur Ehepaare und Familien eingetragen. Die Quellen belegen aber, dass zur Gemeinde zahlreiche Ledige gehörten, nämlich Dienstmägde, Taglöhner und Fabrikarbeiter, die in die Familienregister nicht eingetragen wurden. Dieses statistische Problem wird durch die ab Mitte der 1820er Jahre in Esslingen einsetzende Industrialisierung noch verschärft. Gerade dem »Flugsand« der Industrialisierung, hochmobilen, zumeist ungelernten und unverheirateten Arbeitern, gelang es aufgrund der restriktiven Bürgerrechtspolitik und der damit verbundenen Erschwernis der Eheschließung nicht, in Esslingen für längere Zeit sesshaft zu werden[58]. Hinzu kommen die ebenso wenig eingetragenen Katholiken unter den Soldaten der in Esslingen stationierten Garnison.

54 Die evangelische Reichsstadtzeit hatte bewirkt, dass bei der Bezeichnung der Kirchengebäude die Heiligen- und Ordensnamen verdrängt und durch nüchterne, den Rang und die Lage bezeichnende Namen ersetzt wurden. St. Dionys wurde zur »Hauptkirche«, die Barfüßerkirche St. Georg zur »Hinteren«, seltener auch »Unteren Kirche«, St. Paul zur »Neuen Kirche«. Nur bei der Marienkirche gab es keine Probleme: ihre Bezeichnung als Frauenkirche nannte Maria nicht unmittelbar und war so offenbar auch in evangelischer Zeit nicht anstößig. Gleichwohl haben sich die Patrozinien im Bewusstsein erhalten. Sie wurden im Verlauf des 19. Jahrhunderts in den Schriftwechseln wieder zunehmend verwendet.

55 DAR G 1.3 Bü 326/1.

56 PfA Esslingen C IX.

57 DAR G 1.3 Bü 326/1.

58 Die Erlaubnis zur Eheschließung war an das Bürgerrecht gebunden. Das Bürgerrecht wurde

Die Auswertung der Familienregister bis 1850 erfasst also nur einen Teil der Gemeinde. Doch mussten auch bereits die Zeitgenossen mit dieser Unzulänglichkeit leben. 1866 schrieb der Stuttgarter Pfarrer Zimmerle zu seiner und seiner Kollegen Rechtfertigung, es liege *im Wesen grösserer Städte, ohnedies mit religiös gemischter Bevölkerung, und in der Strömung der Zeit!* [...], *daß Leute schon ohne die heiligen Sacramente verstarben,* [...] *von deren Existens, geschweige Zugehörigkeit wir gar nichts wußten, bis die Beerdigung verlangt wurde*[59]. Das mag den damaligen Theologen beunruhigt haben, dem heutigen Historiker ist es eher ein Trost.

Für 186 Personen liegen die Orte ihrer Geburt vor. Lediglich 14 von ihnen waren in Esslingen geboren. Von diesen wiederum ist nur bei neun Personen eine Geburt vor 1806 eingetragen, was darauf hinweist, dass ihre Familien zur katholischen Minderheit der Reichsstadtzeit zu zählen sind. Aus einem Nahbereich, zu dem hier die Orte des einstigen Dekanats Stuttgart gezählt werden[60], stammten insgesamt 19 Katholiken. Nur sieben Prozent waren also gebürtige Esslinger, weitere zehn Prozent waren aus der Umgebung zugezogen. Alle anderen waren Fremde, Zugewanderte. 93 stammten aus Württemberg, 28 von ihnen aus Oberschwaben. Weitere 53 Personen kamen aus Staaten des Deutschen Bundes, unter ihnen acht, die heute nicht mehr zu Deutschland zählen: Böhmen, Mähren, Schlesien, Slowenien, Österreich. Weitere sieben wanderten aus dem Ausland zu: fünf aus der Schweiz, je ein Katholik aus dem Elsass und aus Ungarn.

Schon allein die Herkunft mit ihrem bunten landsmannschaftlichen Gemisch lässt erahnen, dass wir es bei den frühen Esslinger Katholiken nicht mit einer homogenen Gruppe zu tun haben.

Bei 138 Männern liegen Berufsangaben vor. Tatsächlich stellten die Justizbeamten die größte Einzelgruppe. 20 Katholiken waren Richter und Räte und sieben einfache Mitarbeiter am Gerichtshof, zusammen immerhin fast ein Fünftel. Die sonstigen Berufe weisen eine breite Streuung auf, wobei es doch einige Auffälligkeiten gibt. Zwölf Katholiken wurden ausdrücklich als Fabrikarbeiter bezeichnet. Weitere 16 arbeiteten in Berufen, die auch auf eine mögliche Beschäftigung in der Fabrik hindeuten könnten: Schlosser, Maler, Tuchscherer, Handschuhmacher etc. Daneben waren 22 Männer in eher unterschichtstypischen Berufen tätig: Korbmacher, Knopfmacher, Kammmacher, Knechte, Taglöhner, Bediente etc. Da ein Großteil der Fabrikarbeiter, unter ihnen vor allem in der anfangs dominierenden Textilindustrie auch viele Frauen, unverheiratet und zudem von auswärts zugewandert war und somit im Familienregister nicht geführt wurde, ist ihr Anteil in der Gemeinde noch höher anzusetzen, was auch durch zeitgenössische Einschätzungen bestätigt wird.

Von einem Bäcker abgesehen fehlten dagegen die Handwerker des Nahrungsmittelgewerbes völlig. Gleiches gilt auch für den klassischen landwirtschaftlichen Sektor. Es gab unter den Katholiken keinen einzigen Weingärtner, auch keinen einzigen Bauern, und dies, obwohl Esslingens soziale Zusammensetzung zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch durchaus der einer mittleren Ackerbürgerstadt entsprach[61]. Natürlich können Berufsbezeichnungen keine Vermögensuntersuchungen ersetzen, aber einzelne Berufe deuten doch auf eine größere gesellschaftliche Arriviertheit hin. Neben den Räten am

wiederum nur beim Nachweis eines nicht unerheblichen Vermögens verliehen: Sylvia SCHRAUT, Sozialer Wandel im Industrialisierungsprozeß. Esslingen 1800–1870 (Esslinger Studien. Schriftenreihe 9), Esslingen a.N. 1989, 92f. u. 306.

59 DAR G 1.8 Bü 578.

60 Dies betrifft die Pfarreien Neuhausen, Wernau, Weil der Stadt, Unterboihingen, Oeffingen und Hofen.

61 SCHRAUT, Sozialer Wandel (wie Anm. 58), 16.

Gerichtshof[62] sind dies einzelne Ärzte, ein Professor, ein Fabrikant und vier Kaufleute. Nur 45, also ein knappes Drittel, war im Besitz des Esslinger Bürgerrechts, ein Indiz für eine nur geringe Integration in der städtischen Gesellschaft. Das hing in manchen Fällen mit einer nur vorübergehenden beruflichen Tätigkeit in der Stadt zusammen, in vielen Fällen aber auch damit, dass das Vermögen für den Erwerb des Bürgerrechts zu gering war[63].

Aufschlussreich ist auch ein Blick auf die konfessionelle Zusammensetzung der Familien. Bei 60 Ehepaaren waren beide Ehepartner Katholiken, zumeist waren sie bereits als Ehepaar nach Esslingen gekommen. 110 Katholiken lebten dagegen mit einem evangelischen Partner zusammen. Die hohe Quote an konfessionell gemischten Ehen ist das typische Erscheinungsbild der damaligen Diasporasituation. Als besonders prekär empfanden die Geistlichen die Tatsache, dass in den meisten der gemischten Ehen die Kinder evangelisch erzogen wurden. Aus *Rücksichten der Weltklugheit*, so Pfarrer Dirr 1837, gebe der katholische Teil bei der Frage der Konfessionszugehörigkeit der Kinder nach, und er müsse geradezu, wenn er in der evangelisch dominierten Stadt sein *bürgerliches Fortkommen* finden wolle. Dirr wollte es den Eltern nicht zum Vorwurf machen. Solange katholische Schulen und Bildungseinrichtungen fehlten, werde der kirchliche Verband der Katholiken ein prekärer bleiben. Er diagnostizierte *Schüchternheit der wenigen Katholiken der Mehrzahl dreister Protestanten gegenüber*, ferner *eine gewisse Kälte in der Begegnung der Protestanten, welche, seit das offene Schimpfen über Katholiken und Katholizismus als Rohheit verpönt ist, als der moderne Ausdruck der religiösen Tolleranz angesehen werden muß*. Die Katholiken stünden bei den Protestanten immer noch in einem schiefen Licht. Zudem seien sie überwiegend arm, trieben niedere Gewerbe, waren Fabrikarbeiter, und müssten so den größten Teil der Erziehung der evangelischen Volksschule überlassen[64].

Die Gemeinde war regional und sozial höchst heterogen, sie hatte, wenn überhaupt, nur einen sehr kleinen Kern, wies keine Geschlossenheit auf. Sie litt unter einem geringen Zusammenhalt und an der eigenen Inferiorität gegenüber der evangelischen Dominanz. Auch wenn die Quellenlage hierzu kaum qualifizierte Aussagen zulässt, darf gleichwohl davon ausgegangen werden, dass der hohe Anteil an ledigen, gering integrierten und nur vorübergehend anwesenden Fabrikarbeitern mit ihrer spezifischen Sozialisation als erschwerendes Moment hinzukam.

Die Zahl der Katholiken war anfangs – wie die Bevölkerung Esslingens überhaupt[65] – nur langsam gewachsen. Erst Ende der 1820er Jahre trug der Pfarrer über 100 Katholiken in die jährlichen Statistikbögen ein, 1840 sollen es 209 gewesen sein[66]. Der Pfarrsprengel war zunächst auf die Stadt begrenzt gewesen, doch deutet ein Eintrag in der Pfründbeschreibung von 1811 bereits darauf hin, dass sich auch Katholiken in den umliegenden Dörfern zugehörig fühlten. 1818 wurden dann in ganz Württemberg sämtliche evangelischen Orte in die jeweils nächstgelegene katholische Pfarrei eingepfarrt, *die Entfernung sei, welche sie wolle*[67]. Für Esslingen brachte dies aufgrund des evangelischen

62 Die zuziehenden württembergischen Staatsbeamten ergänzten die soziale Elite Esslingens: SCHRAUT, Sozialer Wandel (wie Anm. 58), 47.

63 Ebd., 93. Der Großteil der Fabrikarbeiter rekrutierte sich nicht aus der städtischen Bevölkerung, sondern wanderte von auswärts zu. Die restriktive Praxis bei der Bürgerrechtsverleihung führte dazu, dass in Esslingen 1834 auf 1 Bürger 1,2 ortsanwesende Nichtbürger kamen: ebd., 24.

64 PfA Esslingen A IV.

65 SCHRAUT, Sozialer Wandel (wie Anm. 58), 21.

66 PfA Esslingen A XX.

67 Sammlung der Katholischen Kirchengesetze (wie Anm. 29), 497ff.

Umlandes einen gewaltigen Pfarrsprengel, der die Pfarrei angesichts der damaligen Kommunikations- und Fortbewegungsmittel vor große Probleme stellte. Zur Pfarrei gehörten nun die Orte bis nach Ober- und Untertürkheim, im Norden bis nach Strümpfelbach und das vom Pfarrsitz drei Stunden entfernte Schnait, im Osten bis Baach und Krumhardt[68].

IV.

Die Freude der katholischen Gemeinde an der Frauenkirche währte nur kurz. Es war das evangelische Konsistorium in Stuttgart gewesen, das für eine Verlegung des katholischen Gottesdienstes in die Frauenkirche plädiert hatte, da hier Kollisionen mit dem evangelischen Gottesdienst nicht zu erwarten seien[69]. Doch dies sollte sich gründlich ändern, als 1840 das Langhaus der ehemaligen Barfüßerkirche alias »Hintere Kirche« wegen Baufälligkeit abgerissen wurde[70]. Der bislang darin abgehaltene evangelische Gottesdienst wurde nun in die Frauenkirche verlegt. Die evangelische Gemeinde betrat die Frauenkirche gewissermaßen als Hausherrin und beanspruchte für sich die beste Gottesdienstzeit, nämlich 9.30 Uhr. Damit brachte sie die Katholiken, die bislang um 9.15 Uhr Gottesdienst gehalten hatten, in gravierende Nöte. In seinem Protest verwies Pfarrer Schneider auf die Zusammensetzung seiner Gemeinde, die er 1840 auf 200 *Stadtangehörige* und mindestens weitere 300 *sonst sich hier aufhaltende Katholiken* hochrechnete, wozu noch rund 80 bis 90 Soldaten zu addieren seien. Die katholische Gemeinde bestehe zum großen Teil aus Menschen, die an einem auf 8.00 Uhr vorverlegten Gottesdienst nicht teilnehmen könnten. Ehefrauen und Mütter aus Handwerkerfamilien, die sich kein Dienstpersonal leisten konnten, müssten morgens noch ihren Haushalt und ihre Kinder versorgen. Lehrlinge hätten am Sonntag früh noch gefertigte Arbeiten auszutragen. Dienstmägde arbeiteten um diese Zeit ebenfalls noch, Fabrikarbeiter müssten am Sonntag länger schlafen, weil sie bis nach Mitternacht gearbeitet hatten. Die Katholiken aus den weit entfernten Filialorten könnten ohnehin so früh unmöglich zur Messe erscheinen. Der Gottesdienstbesuch sei drastisch zurückgegangen. Es blieben vor allem die Dienstboten und Lehrlinge weg, *also gerade jene Classe*, so Pfarrer Schneider, *die der Pflege des Religiösen am meisten* bedürfe[71].

Das Verhältnis der Konfessionen zueinander hatte durchaus entspannt begonnen. Der Kirchenrat hatte nur Geistliche nach Esslingen geschickt, die nicht als Scharfmacher gegenüber den Protestanten galten[72]. Zu den Investituren der Pfarrer erschienen auch die Protestanten zahlreich[73]. Anfangs war wohl auch die Neugierde groß, Pfarrer Sinz jedenfalls zählte in seinen Gottesdiensten regelmäßig mehr Protestanten als Katholiken[74]. Auch Pfarrer Schneider beschwor in seinem Bericht über die Probleme mit dem Simultaneum noch einmal das gute konfessionelle Verhältnis, innerhalb der bürgerlichen Kreise jedenfalls, man habe *hier im bürgerlichen und geselligen Leben längst keine con-*

68 DAR G 1.3 Bü 326/1.
69 DAR F II a Bü 560/1.
70 Zum Folgenden DAR F II a Bü 561/2.
71 Ebd.
72 DAR F II a Bü 560/4–6.
73 DAR F II a Bü 560/4a.
74 DAR A I 2a Bü 198/3. 1826 berichtet Pfarrer Eisele, die in seinem Gottesdienst anwesenden Protestanten folgten seiner Predigt *mit gespannter Aufmerksamkeit*: PfA Esslingen A I.

fessionelle Verschiedenheit mehr bemerkt. Doch nun geriet der konfessionelle Friede ins Wanken. *Zieht man in Erwägung,* dass die Gläubigen *zumahl bei Regen und Kälte durchnäßt und erstarrt warten müßen, bis die andere Confession mit ihrem Gottesdienste fertig ist,* [...] *so ist es fast nicht anders möglich, als daß durch das Hereindrängen der später eintretenden Confession und durch das gleichzeitige Hinausgehen der andern unangenehme Empfindungen rege werden und Berührungen vorkommen, welche sich dann auf eine das gute Vernehmen störende Weise nur zu gern weiter verbreiten*[75]. Diese sehr konkrete Schilderung deutet darauf hin, dass solche Stimmungen bereits zu spüren waren.

Schon 1840 war klar, dass beide Seiten das Simultaneum überwinden wollten. Der evangelische Stiftungsrat erklärte sich daher bereit, den Katholiken den Chor der Barfüßerkirche, der vom Abbruch nicht betroffen war[76], zu überlassen. Die Katholiken stimmten sofort zu. Die Kosten für seine Herstellung müssten allerdings, da die katholische Gemeinde immer noch über keinen Vermögensfonds verfügte, vom Staat getragen werden. Damit wurde der Konflikt auf die Ebene der staatlichen Behörden verlagert.

Dort wurde der Streit um die Gottesdienstzeiten zunächst einmal verschärft. Das evangelische Konsistorium ließ sich in seiner Stellungnahme gegenüber dem Katholischen Kirchenrat gar nicht erst auf die Argumentation der Esslinger Katholiken ein: Die Kirche gehöre der Stadt, werde aus deren Stiftungsmitteln unterhalten, und damit habe die evangelische Stadtgemeinde das Recht, darin Gottesdienst zu halten, wann sie wolle. Der Kirchenrat möge, um konfessionelle Unhelligkeiten zu vermeiden, für die Katholiken eben eine andere Kirche kaufen[77]. Der Katholische Kirchenrat, 1806 vom König zur *Wahrung der landesherrlichen Rechte gegenüber der Katholische Kirche* eingerichtet, eine Behörde, die zunächst die Kirche und das Bischöfliche Ordinariat primär beaufsichtigte, ihre Freiräume beschnitt, die Bischöfe kontrollierte und bis in innerste Angelegenheiten der Kirche hineinregierte, schlüpfte angesichts der kompromisslosen Haltung des evangelischen Konsistoriums in die Rolle des Interessenwahrers für die Katholiken. Der evangelische Vorschlag mache es den meisten Katholiken unmöglich, so seine Argumentation, den Gottesdienst zu besuchen, und der sei schließlich Christenpflicht. Man habe die Katholiken 1811 an die Frauenkirche gewiesen, und der König habe dabei bestimmt an keine andere Gottesdienstzeit gedacht, als an eine, mit der sie die Frauenkirche auch nutzen könnten. Der Kirchenrat erreichte immerhin, dass die Vorstellungen des evangelischen Konsistoriums nicht umgesetzt wurden, viel mehr aber auch nicht. Der mühsam ausgehandelte Kompromiss – im Sommer mussten die Katholiken mit ihrem Gottesdienst um 8.00 Uhr beginnen, im Winter um 8.30 Uhr – brachte für die Katholiken keine echte Verbesserung und löste in der Gemeinde Bestürzung und Resignation aus.

Die junge Pfarrei war damit zu Beginn der 1840er Jahre in eine Krise geraten. Der Streit um die Gottesdienstzeiten hatte klar gemacht, dass man trotz der theoretischen rechtlichen Gleichstellung im evangelischen Esslingen eben doch eine Minderheit war. Das Gefühl, nicht gleichrangig behandelt worden zu sein, war nicht unberechtigt. Denn die evangelische Seite war auf den Gottesdienst zur besten Zeit nicht in gleicher Weise angewiesen wie die Katholiken, da sie ihn ja in St. Dionys halten konnten. Für die evan-

75 DAR F II a Bü 561/2.

76 Zum Abbruch des Langhauses der Barfüßerkirche vgl. KNAPP, Von der Frauenkirche (wie Anm. 47), und Arthur RENNER, Die Barfüßerkirche (»Hintere Kirche«) in Eßlingen. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Kgl. Gymnasiums und Realprogymnasiums in Eßlingen für das Schuljahr 1912/13, Esslingen 1913.

77 DAR F II a Bü 561/2.

gelischen Gläubigen hätte ein früherer oder späterer Gottesdienst sogar den Vorteil eines alternativen Termins geboten. Nach Einschätzung von Pfarrer Schneider wäre die evangelische Bevölkerung mit einer Verschiebung des evangelischen Gottesdienstes auf 10.00 Uhr sehr wohl einverstanden gewesen[78]. Dass die evangelische Seite dennoch auf ihrem Gottesdienst zur besten Zeit beharrte, wurde lediglich damit begründet, dass der Prediger der Frauenkirche gleichzeitig bei der Austeilung des Abendmahls in St. Dionys assistieren sollte. Konnte er dies nicht, musste man einen der evangelischen Geistlichen an der Lehranstalt darum bitten. Es ist auch heute noch nachvollziehbar, dass Pfarrer Schneider und seine Gemeinde dies nicht als gleichgewichtigen Grund betrachten konnten. *Ein solcher Beschluß* – so Schneider resignierend – besage *nichts anderes* [...] *als: die Katholiken dürfen ihren Gottesdienst in der Frauenkirche* [nur] *zu der Zeit abhalten, welche ihnen die Protestanten gestatten.*

Das Gefühl der Ohnmacht wurde dadurch verstärkt, dass die katholische Gemeinde immer noch über kein eigenes Vermögen verfügte, und selbst bei geringfügigen Anschaffungen als Bittsteller auftreten musste. Als sich Pfarrer Schneider 1839 wegen der maroden Kommunikantenbank und wegen des unwürdigen Beichtstuhls, der wie ein *Menagerie-Kasten* aussah, an den Staat wandte, wurde er von dort an den Esslinger Stiftungsrat gewiesen, von diesem wieder an den staatlichen Kirchenrat, der ihn an die Finanzkammer des Neckarkreises verwies, um von dort wiederum zum Stiftungsrat geschickt zu werden. Am Ende besorgte Schneider den Ersatz für die inzwischen zusammengebrochene Kommunikantenbank aus eigener Tasche.

Der Gemeinde fehlte es aufgrund ihrer heterogenen Zusammensetzung an Geschlossenheit, und – das erkannte Schneider klar – es fehlte ihr an einem Gremium, das die Interessen der Katholiken vertreten konnte. Aus diesem Grunde bildete Pfarrer Schneider 1840 zusammen mit dem Schultheiß einen katholischen Kirchenkonvent[79]. Das neue Gremium bat auch gleich in seiner ersten Sitzung den evangelischen Stiftungsrat um die Überlassung des Chors der Barfüßerkirche. Doch selbst auf diesem Weg stieß die Pfarrei auf überraschenden und massiven Widerstand: Das Oberamt hob den Kirchenkonvent postwendend wieder auf. Als Begründung führte das Oberamt aus, dass die Katholiken über kein eigenes Kirchenvermögen verfügten und demnach weder einen eigenen Stiftungsrat noch einen Kirchenkonvent bräuchten[80]. Eine Argumentation, die für einen Stiftungsrat, also das Organ, das für die Verwaltung des örtlichen Kirchen- und Stiftungsvermögens zuständig war, passen mochte, nicht jedoch für einen Kirchenkonvent, dem primär Aufgaben der Kirchenzucht, der Förderung von Religiosität und Sittlichkeit und der Sorge für Kirche und Schule zukamen und dessen Einführung seit Jahren vom Bischöflichen Ordinariat angemahnt worden war. Diese merkwürdige, nicht nachvollziehbare Entscheidung quittierte Schneider mit Sarkasmus: Den Erlass werde ich *bei den Pfarr-Akten aufbewahren,* [damit ich] *ihn den fast jährlich wiederkehrenden Verweisen von Seite der Oberkirchen-Behörden,* dass immer noch kein Kirchenkonvent gebildet worden sei, *entgegen halten kann*[81]. Das Bischöfliche Ordinariat hielt die kuriose Entscheidung des Oberamts für ein Versehen, der Kirchenrat hob sie im Einvernehmen mit der Kreisregierung schließlich 1843 wieder auf. Wenigstens dieser Erfolg war Pfarrer Schneider in seiner schwierigen Amtszeit beschieden.

78 Ebd.
79 PfA Esslingen C IX und DAR F II a Bü 561/2.
80 PfA Esslingen C IX.
81 Ebd.

Doch die kritische Zeit der gebeutelten Kirchengemeinde war damit nicht überwunden. Neues Ungemach kam 1845 in Gestalt von August Ronge und dem Deutschkatholizismus. Esslingen war neben Ulm und Stuttgart die einzige Stadt, in der den Deutschkatholiken eine Gemeindegründung gelang. Immerhin 15 Übertritte zu den Katholiken waren zu vermerken[82].

Auf das Auftreten und die kurzzeitigen Erfolge der Deutschkatholiken in Esslingen kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden[83]. Wichtig in unserem Kontext ist, dass nach Schneiders Einschätzung das Verhältnis der Konfessionen unter dem Auftreten der Deutschkatholiken litt. Die Protestanten hofierten seiner Darstellung zufolge die Ronge-Anhänger und überzogen die Katholiken mit massivem Spott. Es ist ein deutliches Symptom für die Krise und Verunsicherung der Kirchengemeinde, dass beim Weggang von Pfarrer Schneider 1846 das Gerücht aufkam, die Pfarrei Esslingen solle aufgehoben werden[84].

Anfang 1843 hatte das Finanzministerium ein weiteres Gesuch um Herrichtung des Chors der Barfüßerkirche definitiv abgelehnt. Es bestehe keine Verpflichtung für den Staat, eine katholische Kirche in Esslingen zu errichten oder zu unterhalten. Schneider hatte auf die steigende Katholikenzahl hingewiesen. Doch im Ministerium ging man in drastischer Fehleinschätzung der künftigen Entwicklung davon aus, dass sich die Katholikenzahl durch den bevorstehenden Abzug der Garnison halbieren werde.

Im Zuge der einsetzenden Hochindustrialisierung setzte gerade jetzt ein beschleunigtes Wachstum der Katholikenzahl ein, insbesondere durch die 1846 gegründete Esslinger Maschinenfabrik, die bereits ein Jahr später über 500 Mitarbeiter zählte[85]. So schwierig die Ermittlung zuverlässiger Zahlen ist, so deutlich ist gleichwohl der Trend der in den Quellen enthaltenen Schätzungen. Wurde die Gesamtzahl 1838 noch mit 250 Katholiken angegeben, waren es 1846: 400, 1856: 600 und 1858: 914 Seelen[86]. Der Verlust der Garnison, die 1845 nach Stuttgart verlegt wurde[87], wurde durch den Zuzug von Fabrikarbeitern weit mehr als kompensiert, die Bevölkerungskurve zeigte ab jetzt steil nach oben.

Es war immer noch ein langer und harter Weg, bis die Katholiken endlich eine eigene Kirche beziehen konnten[88]. 1855 erwog die evangelische Gemeinde für sich einen Neubau an der Stelle der Barfüßerkirche und war daher nicht mehr bereit, deren Chor den Katholiken zu überlassen. Zwei Jahre später entschied man sich dann aber doch, die Frauenkirche zu restaurieren und sie dabei definitiv nach den evangelischen Kultbedürfnissen umzubauen, wodurch eine Nutzung durch Katholiken aus liturgischen Gründen unmöglich würde. Der evangelische Stiftungsrat sprach den Katholiken das Recht an einer Mitbenutzung rundweg ab, bei der bisherigen Praxis habe es sich um einen bloßen Gnadenakt gehandelt, und setzte ihnen 1859 eine knappe Frist, bis zu der sie die Frauenkirche zu verlassen hätten und sich um eine andere Kirche umsehen sollten. Das war wohl weniger als eine zynische Attacke gegenüber den mittellosen Katholiken gedacht, sondern vielmehr als ein Druckmittel gegenüber dem Staat, der sich endlich bereit erklären sollte, den Katholiken zu einer Kirche zu verhelfen.

82 PfA Esslingen A XXI und DAR M 276 B 10.
83 Vgl. hierzu: Andreas Holzem, Emanzipation als Opposition. Zum Deutschkatholizismus in der Diözese Rottenburg, in: RJKG 10, 1991, 77–98.
84 DAR F II a Bü 560/6.
85 Schraut, Sozialer Wandel (wie Anm. 58), 29.
86 DAR F II a Bü 561/2.
87 Lange, Erste Jahre (wie Anm. 13), 38.
88 DAR F II a Bü 561/2.

Durch die wachsende Katholikenzahl war der Chor der Barfüßerkirche als Dauerlösung mit Zukunftsperspektive inzwischen zu klein geworden. Längst dachte man im Poker zwischen Stadt und Staat an die Paulskirche, die der Stadt gehörte, ihrerseits mehrfach vom Abriss bedroht gewesen war[89] und derzeit als Kelter diente. Ihren architektonischen Wert hatte man inzwischen erkannt. Der Katholische Kirchenrat, der jetzt zunehmend energisch die Interessen der Katholiken vertrat, erzwang die Verlängerung der simultanen Nutzung der Frauenkirche und versuchte auf diesem Weg, die Stadt zu einem günstigeren Verkaufspreis für die Paulskirche zu bewegen[90].

Zähe Verhandlungen führten schließlich zu der für die heutige Situation grundlegenden Regelung. Die katholische Kirchengemeinde konnte 1860 die Paulskirche aus Mitteln des von Kirchenrat und Bischöflichem Ordinariat gemeinsam verwalteten Interkalarfonds kaufen. Die Kosten für die Restaurierung und bauliche Instandsetzung übernahm das Finanzministerium. Die Katholiken verließen die Frauenkirche, die ihrerseits restauriert und zur zweiten evangelischen Stadtkirche umgebaut wurde. Bis die Paulskirche bezugsfertig sein würde, feierten die Katholiken ihre Gottesdienste doch noch im Chor der Barfüßerkirche. Mit der Weihe der Paulskirche am 21. August 1864 durch Bischof Lipp hatte dieser lange und beschwerliche Weg schließlich sein glückliches Ende gefunden.

89 StadtA Esslingen, Stadtchronik von Karl PFAFF, 27.

90 Auf eine besorgte Nachfrage von Seiten des Bischöflichen Ordinariats hin sprach der Kirchenrat diese Taktik offen an: DAR F II a Bü 561/2.

GUDRUN SILBERZAHN-JANDT

Katholische Kirche in Esslingen (1900 bis 1945)

Einige Einblicke

Die folgenden Überlegungen orientieren sich nur streckenweise an der Zeitachse von 1900 bis 1945. Vielmehr ist dieser Beitrag eine Annäherung an das Leben der katholischen Kirchengemeinde Esslingen aus vier verschiedenen Perspektiven. Zunächst werden Struktur, Größe und Herkunft der Gemeinde vorgestellt. Im zweiten ausführlichen Teil geht es um das Gemeinde- und Vereinsleben sowie um alltägliche Probleme wie die Ordnung im Gottesdienst. Dem folgt – als lange verunsichernde und ungeklärte Frage – ein kürzeres Kapitel über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche beziehungsweise Kirche und Politik vor 1933. Im letzten Abschnitt wird die Kirchengemeinde während der Zeit des Nationalsozialismus betrachtet, wobei sich die katholische Kirche Esslingens, so meine These, vor allem darum bemühte, die innere Einheit zu bewahren.

I. Größe und Struktur der Gemeinde

Noch im Jahr 1900 zählten neben der Stadt Esslingen unter anderem die Orte Berkheim, Brühl, Hegensberg, Oberesslingen und Zell zur katholischen Kirchengemeinde St. Paul. Der Pfarrbezirk hatte eine Ausdehnung bis ins Oberamt Stuttgart, hinauf auf den Schurwald bis ins Oberamt Waiblingen und auf der anderen Seite des Neckars bis auf die Fildern. Erste Veränderungen gab es im Jahr 1903, als Dr. Lorenz Treutler Pfarrer des gesamten Pfarrsprengels (1897–1910) war und der Kirchenstiftungsrat der *Loslösung der Filiale Strümpfelbach vom Pfarrverband Esslingen und deren Einpfarrung nach Waiblingen*[1] zustimmte.

Die nächste Veränderung wurde im Jahr 1926 mit der Gründung der Pfarrei Obertürkheim vollzogen. Und knappe drei Jahre später trennte sich St. Paul von den Altbacher Katholiken und Katholikinnen, die Pfarrer Dr. Paul Stiegele mit schwäbisch zurückhaltendem Lob folgendermaßen charakterisierte: *Wir verlieren die Altbacher nicht gern; sie waren nicht die schlechtesten unserer Pfarrgenossen*[2]. Im gleichen Akt wurde nun Sirnau nach Esslingen eingepfarrt, nachdem es Monate zuvor politisch von Deizisau nach Esslingen umgemeindet worden war. Die letzte große Veränderung des Pfarrsprengels geschah in der jungen, aber rasant wachsenden Arbeitergemeinde Oberesslingen. Von 83 im Jahr 1900 (1907: 267) war die Zahl der Katholiken und Katholikinnen Oberesslingens bis in das Jahr 1934 auf 807 gestiegen. Schon 1927 wurden erste Grundstückskäufe für einen späteren Kirchenbau getätigt. Im Jahr 1928 empfahl Pfarrer Stiegele, dass Oberesslingen den Status eines eigenen Pfarrsprengel erlangen solle. Betreut

1 PfA St. Paul Esslingen, Bd. 10 Protokoll des Kirchenstiftungsrates 1982–1931, Eintrag am 8. Juli 1903.

2 Ebd., 108, Eintrag am 28. Dezember 1929.

wurden die Oberesslinger Katholiken und Katholikinnen durch einen der Vikare von St. Paul. Bereits 1933[3] konnten die Oberesslinger Katholiken eine kleine Holzkirche einweihen. Der nächste Schritt zur Selbstständigkeit war die Errichtung des Expositurvikariats 1936 und schließlich wurde auf 1. Januar 1941 das Expositurvikariat zur Stadtpfarrverweserei mit eigenem Pfarrsprengel erhoben.

Gründe für das rasante Wachstum der katholischen Gemeinde von Esslingen liegen in deren Sozialstruktur. Viele der Gläubigen waren zugezogene Fabrikarbeiter, insbesondere Beschäftigte bei der Reichsbahn, bei den großen Metallfabriken und der Textilindustrie, viele der Frauen verdingten sich ebenfalls in den großen Industriebetrieben oder als Hausmädchen, Dienstboten oder einfache Angestellte. In einem Artikel des Gemeindeblatts stellte Vikar Uhl die Frage *Wo sind unsere Esslinger Katholiken geboren?*[4] und erklärte: *Am 25. März 1930 zählte unsere katholische Gemeinde 6375 Katholiken. Das beistehende Datum ist wichtig. Die Zahl ist in täglicher Bewegung. Über vielen Haustüren steht das Paulinische Wort auch für diese Zeit geltend. ›Wir haben hier keine bleibende Stätte.‹* [...] *Nun ist es interessant, festzustellen, wo die Wiegen der Eßlinger Katholiken gestanden haben. Denn die Wenigsten sind in Eßlingen geboren, nur 1553. Württemberger sind es 4622. Also 3069 sind aus der württembergischen Heimat hier zugezogen. Das katholische Nachbarland Bayern hat uns 713 geschickt. Baden 382 und das übrige Deutschland 304 (86 Rheinländer und 30 aus Hohenzollern). Von Österreich sind zugereist 102, von Böhmen-Mähren 75 vom schönen Elsaß-Lothringen 60. In der Schweiz sind 40 geboren. Italiener haben wir 35 und sonstige Ausländer 40. Das ist ein buntes Gemisch von Menschen.* In der Festschrift anlässlich des 700-jährigen Weihejubiläums von St. Paul analysierte Monsignore Alfred Barth im Jahr 1968: *Die Struktur der Gemeinde war die einer typischen Diaspora, wie sie durch die industrielle Entwicklung bedingt ist. Es gab keine eigentliche tragende Stammgemeinde mit örtlicher katholischer Überlieferung, keine tragende bürgerliche Mittelschicht [...]. Die große Masse der Gemeinde waren Arbeiter und Angestellte, Hausgehilfinnen und Dienstpersonal,* [...][5]. Auch die Herkunft der Primizianten[6] lässt Rückschlüsse auf die Sozialstruktur zu: zwei Söhne des Kirchenpflegers Joseph Barth wurden Priester, alle anderen Primizianten stammten aus einfacheren Verhältnissen, Robert Frick war Müllersohn, Albert Bartschs Vater war Handschuhmacher, Hubert Rapps Vater Briefträger[7].

In unterschiedlichen Zusammenhängen betonten Pfarrer und Vikare die besonderen Schwierigkeiten, die die Diasporasituation mit sich brachte, nur 14 Prozent der Einwohnerschaft Esslingens waren katholisch, viele von ihnen lebten in Mischehen. Bruno Hilsenbeck, ab 1937 Expositurvikar von Oberesslingen, sprach in einem Brief an das Bischöfliche Ordinariat von *unseren verworrenen Diasporaverhältnissen* [...]. *So sind unsere Gläubigen wie ein von überallher angewehter Flugsand, ohne Bindung, ohne Zusammengehörigkeitsgefühl, oft ohne zu wissen, zu welcher Kirche sie gehören*[8]. Die Diasporasituation wird aber ebenso als Argument verwandt, um zum Zusammenhalten

3 Vgl. 50 Jahre St. Albertuskirche Oberesslingen, hg. v. der Kath. Kirchengemeinde St. Albertus Oberesslingen, Esslingen 2000, 20, am 25. September 1933.

4 PfA St. Paul, Katholisches Gemeindeblatt Esslingen, 11. Mai 1930.

5 Festschrift zum 700-jährigen Weihejubiläum der St. Paulskirche, Esslingen 1968. Artikel geschrieben von Monsignore Alfred Barth, 98.

6 Hier sind nur die Primizianten von 1900 bis 1945 erfasst.

7 PfA St. Paul, C 40 Primizianten in der St. Paulskirche Esslingen.

8 DAR, G 1.3, Pfarrei Oberesslingen, Fasz. 14. Vgl. hierzu auch: Herbert Aderbauer, Ein Bollwerk gegen Gottlosigkeit und Umsturz, eine Segensstätte für Staat und Gemeinde, in: 50 Jahre St. Albertuskirche (wie Anm. 3), 13–32.

zu motivieren und sich in Vereinen zu organisieren und somit das katholische Milieu in diesem evangelischen und »roten« Esslingen zu stärken. So warb St. Paul für die Jungschar: *Wir müssen in der Diaspora schon die Kinder sammeln, damit sie uns nicht verloren gehen* [...]. *Es dürfen alle Buben kommen vom 4. Schuljahr an. Jeden Mittwoch treffen wir uns um 2 Uhr beim Jugendheim Innere Brücke 20. Wir spielen, wir singen, wandern, lesen, alles, was feine Buben gerne tun.* [...] *Die Jungschar ist die Vorstufe zum Jugendverein!*[9] Und Eugen Hirsch, der von 1910 bis 1922 Pfarrer in St. Paul und ab 1914 Dekan des Kapitels Neuhausen war, führte die schwierige Diasporasituation in der Industriestadt Esslingen als einen der Gründe für seinen gewünschten Stellenwechsel an. Er beschrieb seine Arbeit und das Umfeld derart:

Die 10 ½ Jahre Esslinger Tätigkeit haben viel Nervenkraft gebraucht. Zu der schwierigen u. aufreibenden Pastoration in der großen Industriestadt u. Diaspora kamen in diesen Jahren noch der Krieg mit seinen Nöten und Sorgen, mit seiner Garnison, seinen Lazaretten u. seinem häufigen Fliegeralarm, die Revolution mit den wiederholten Streiks und zum Teil blutigen Arbeitermärschen, die fortdauernde Agitation u. ungute Erfahrungen in der eigenen kathol. Lehrerschaft [...] *dazu die Schwierigkeit der Haushaltung* [...] *in der hungrigen und teuren Zeit, in einer Stadt, wo kein Garten für Gemüse- und Obstbau zur Verfügung steht, wo man alles und jedes für Küche und Keller unter großen Geldsorgen auf dem Markte kaufen oder von auswärts mit Not u. Mühe schicken lassen muss. In Eßlingen mit seinen immer schwierig bleibenden u. immer noch schwieriger werdenden Verhältnissen wird kein katholischer Stadtpfarrer bis ins höhere Alter oder bis zum Tode ausharren können und wollen*[10].

Die Probleme der Diasporagemeinde bestanden mit darin, der Stärke der evangelischen Gemeinde mit all ihren Organisationen und der Bindungsmacht des sozialdemokratischen Milieus mit deren eigener Subkultur von »roten Kinderhorten bis zur sozialistischen Feuerbestattung«[11] eine eigene Heimat für die Gemeindemitglieder mit ihren besonderen Bedürfnissen entgegenzustellen. Die Katholiken und Katholikinnen waren meist ärmer als die Protestanten, waren weniger gebildet und erlebten sich häufig als minderwertig oder gar randständig. Die Beziehungen zu den Protestanten waren Anfang des 20. Jahrhunderts distanziert und stets beiderseits geprägt durch die jeweiligen Pfarrer. So notiert der Pfarrer der evangelischen Stadtkirche 1901 in seinem Pfarrbericht: *Seitdem der frühere katholische Stadtpfarrer Kesenheimer durch Dr. Treutler ersetzt ist, weht ein etwas schärferer Wind in konfessioneller Hinsicht. Treutler hat auch keinem der evang. Geistlichen einen Besuch gemacht, so liebenswürdig er u. Vikar* [...], *der Präses des kath. Gesellenvereins beim Zusammentreffen sonst sind. In 3 Fällen wurde Schwerkranken bzw. sterbenden kath. Vätern erbarmungslos zugesetzt, die evangel. Erziehung ihrer Kinder umzustoßen, u. die evangel. Frauen wurden bearbeitet, ihre Zustimmung zu geben*[12].

Ein weiteres Beispiel des leicht unterkühlten Nebeneinanders ist die Investitur von Pfarrer Eugen Hirsch im Jahr 1911, zu der der evangelische Dekan, da er auf Kirchenvisitation war, zwar Glückwünsche übermittelte, aber nicht kam. *Auch von den übrigen evang. Geistlichen war keiner erschienen. Sie waren freilich auch nicht extra eingela-*

9 PfA St. Paul, Katholisches Gemeindeblatt Esslingen, 30. Juni 1929.
10 DAR, G 1.7.1 Nr. 1026 Eugen Hirsch.
11 Horst GLÜCK, Parteien, Wahlen und politische Kultur in einer württembergischen Industrieregion. Die Stadt Esslingen und der Mittlere Neckarraum (Esslinger Studien Schriftenreihe 10), Esslingen 1991, 119.
12 LKAS, A 29 Pfarrbericht der Stadtkirche Esslingen, 1901.

den,[13] berichtete Pfarrer Hirsch in der Chronik. In den Bezirks- und Ortsfürsorgeausschüssen hingegen arbeiteten katholische wie evangelische Pfarrer konstruktiv und offen miteinander. Sicherlich trugen diese regelmäßigen Treffen und gemeinsame Aufgaben zu der Verbesserung des Verhältnisses bei. Zur Investitur des nächsten Pfarrers Dr. Paul Stiegele im Jahr 1922 lud der katholische Stiftungsrat den evangelischen Dekan Fink offiziell zur Messe in die Paulskirche und zur weltlichen Feier in Kugels Saal ein[14]. Der evangelische Amtskollege Richard Lempp charakterisierte den katholischen Pfarrer in seinem Pfarrbericht von 1925 folgendermaßen: *Mit dem sehr eifrigen, feingebildeten katholischen Stadtpfarrer Dr. Stiegele hat Berichterstatter ziemlich viel Fühlung durch die Zusammenarbeit im Bezirkswohltätigkeitsverein, in welchem der Berichterstatter I. Vorsitzender, der kathol. Stadtpfarrer stellvertretender Vorsitzender ist. Reibungen haben sich nie ergeben*[15].

II. Kirchliches Leben

Trotz aller Schwierigkeiten in der Diaspora gelang es den Seelsorgern und der gesamten Pfarrei, eine solide, zuverlässige Stammgemeinde zu bilden und ein reges katholisches Vereinswesen mit verschiedenen Standes- wie Interessenvereinen aufzubauen. Die Vereinsstatistik aus den Jahren 1920 und 1922 führt allein 14 verschiedene kirchliche Vereine auf, die Katholiken und Katholikinnen von der Wiege bis ins hohe Alter verbanden, vom Kindheit-Jesu-Verein für Schulkinder, dem Lehrlings- und Arbeiterinnenverein, dem Mütterverein bis zum Krankenpflegeverein. Und auch dies stellt nur eine Momentaufnahme dar. Neue Vereine wie der »Kreuzbund zur Bekämpfung der Alkoholsucht« gründeten sich, andere schlossen sich zusammen und manche Vereine veränderten ihre Prioritäten und reagierten auf soziale Probleme. Viele dieser Vereine hatten neben seelsorgerlichen Aufgaben auch die der Bildung und der besonderen Fürsorge der Arbeiterschaft, insbesondere der jugendlichen Gesellen, Handwerker und Fabrikarbeiter. Die katholische Kirche erachtete es als ihre Pflicht, die den Katholiken zugeschriebenen Defizite zu mindern, und kümmerte sich gezielt um die sozialen Belange ihrer Gläubigen. Mit Unterstützung des Caritasverbands konnte der Gesellenverein beispielsweise 1930 eine Wärme- und Lesestube für die Arbeitslosen eröffnen. Im katholischen Gemeindeblatt verkündete Pfarrer Stiegele: *Für die Arbeitslosen in unseren katholischen Vereinen* [...] *haben wir schon längere Zeit nach einer Wärme- und Lesestube für den Winter gesucht. Nun ist's gelungen, eine zu finden, und zwar in denkbar günstiger Lage: am Hafenmarkt, im Eckhaus gegenüber dem Gelben Haus*[16]. Ebenfalls sozialen Belangen widmete sich der 1912 ins Leben gerufene Marienverein. Dort erhielten Mädchen ab der Klasse fünf nachmittags Unterricht im Handarbeiten oder sangen und musizierten miteinander[17]. Die Stadt Esslingen stellte diesem Verein unentgeltlich den Industriesaal des Waisenhofs zur Verfügung[18]. Die Jugend zu gewinnen und sie in die Werte- und Moral-

13 PfA St. Paul, D 1.7 Chronik Eintrag aus dem Jahr 1911.

14 LKAS, Dekanat Esslingen Bü. 1064. Zu Kontroversen führte aber fast durchgängig das Thema »Mischehe« und die Frage, ob der jeweils anderskonfessionelle Partner von der jeweiligen Kirche missioniert bzw. abgeworben werden darf und wie aggressiv dies geschehen darf.

15 LKAS, A 129 Pfarrbericht Esslingen 1925.

16 PfA St. Paul, Katholisches Gemeindeblatt Esslingen, 26. Oktober 1930.

17 Vgl. dazu die spätere Darstellung in: PfA St. Paul. Katholisches Gemeindeblatt Esslingen 10. November 1929.

18 Chronik St. Paul, S. 45. Eintrag aus dem Jahr 1912. Siehe auch Eßlinger Zeitung, 5. März 1912.

vorstellungen des katholischen Glaubens einzuweisen und darin auszubilden war ein wichtiger Aspekt katholischer Jugendarbeit.

Der mitgliederstärkste Verein war der erst 1911 gegründete Krankenpflegeverein mit 330 Personen. Dieser Verein stellte mit seinen Einnahmen die schon bisher geleistete Arbeit der Hauskrankenpflege durch die Vinzentinerinnen auf eine solidere finanzielle Basis. Mit der Mitgliedschaft erwarb jeder und jede den Anspruch, von den Schwestern im Krankheitsfall unentgeltlich gepflegt zu werden. 1926 konnte der Verein in seinem Rechenschaftsbericht vorweisen, dass *116 Kranke in 293 Pflegetagen*[19] versorgt, darüber hinaus noch 153 Nachtwachen geleistet wurden und *1215 kürzere Krankenbesuche* erfolgt waren[20].

Mit Spenden und durch selbst erwirtschaftetes Geld erwarb der Krankenpflegeverein zudem im Jahr 1926 ein kleines baufälliges Areal, das dann als Kinderschule, Schwesternstation und Vereinsheim diente. Im Gemeindeblatt erschien dazu folgende Notiz: *Eine große Freude konnte der Krankenpflegeverein der Kath. Gemeinde machen, indem er am 11. Februar in aller Stille ein sehr günstig gelegenes Anwesen – Haus mit Werkstatt und Garten, zusammen 65 qm – als zukünftiges Schwesternheim kaufte. Das Anwesen liegt auf dem Kesselwasen Nr. 17, also ganz zentral, wird später freilich abgebrochen werden müssen, kann aber sobald die nötigen Mittel da sind, sofort als Kinderschule verwendet werden*[21].

Mit dem renovierungsbedürftigen, aber nutzbaren Gebäude verlor ein Dauerproblem – die ständige Raumfrage – an Brisanz. Bis dato existierten zu wenig Räumlichkeiten der katholischen Kirche für die Vereins- und Jugendarbeit. So trafen sich bisher der Dienstmädchen-Verein St. Nothburga wie auch der Marienverein und Arbeiterinnenverein im Zeichensaal der Waisenhofschule. Andere Versammlungsorte waren das Heim in der Inneren Brücke 20, aber auch der Fürstenfelder Hof, die »Traube«, die »Alte Krone« in der Pliensaustraße oder Räume im Pfarrhaus. Für den Sport nutzte man wiederholt Schulturnhallen.

Auffallend an der Vielfalt der Vereine ist die ständige Zunahme der sozial und caritativ tätigen. Mit Errichtung einer Geschäftsstelle des Caritasverbandes 1926 und der dort angestellten Gemeindepflegerin Frau Marquardt wurde dieser Schwerpunkt kirchlicher Arbeit gefestigt. Die Gemeindepflegerin war zuständig für Mädchenschutz, Stellenvermittlung, Kindererholungsfürsorge und organisierte bereits 1927 ein Kinderferienheim[22]. Fünf Jahre später wurde mit der neu eingerichteten Annaschwesternstation und der von den Schwestern geleisteten Haus- und Wochenpflege das caritative Angebot nochmals erweitert[23].

Ein – wenn nicht sogar das – zentrale Element des Gemeindelebens war die Feier der Liturgie. Drei Messen am Sonntag, begonnen mit der Frühmesse, meist zelebriert durch den dienstjüngsten Vikar, waren für St. Paul Standard. Öffentliche Prozessionen gab es in Esslingen noch nicht, doch machte die Pfarrei St. Paul bereits in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg an Fronleichnam durch morgendliches Böllerschießen um sechs Uhr sowie zum ersten und auch letzten Segen auf sich und den besonderen Festtag aufmerk-

19 PfA St. Paul, Katholisches Gemeindeblatt Esslingen, 28. März 1926.
20 Zu den Vinzentinerinnen siehe: Elke Roos, Die Vinzentinerinnen in Esslingen, in: Frauen Schicksale Karrieren Berufungen, 1850–1950, hg. v. der Frauengeschichtswerkstatt, Esslingen 2005, 106–124.
21 PfA St. Paul, Katholisches Gemeindeblatt Esslingen, 28. März 1926.
22 Ebd., 29. August 1926 u. 26. Juni 1927.
23 Ebd., 21. Juni 1931.

sam[24]. Von einer regelrechten Prozession kann auch 1931 noch nicht die Rede sein, als anlässlich der Firmung Weihbischof Dr. Franz Josef Fischer erstmals mit Mitra und Stab durch die Straßen Esslingens zog, was Dr. Stiegele derart kommentierte: *Die Haltung der Bevölkerung war durchaus ruhig*[25].

Die Gottesdienstgestaltung wie auch die Form der Teilhabe der Gemeinde boten großen und immerwährenden Anlass zu breiten und heftigen Debatten. Im Spätsommer 1911 führte die Pfarrei einen Familiengottesdienst an Sonn- und Feiertagen ein[26]. Die Aufgabe, den Gesang der Schulkinder zu diesem Gottesdienst einzuüben, übertrug der Stiftungsrat dem Lehrer der katholischen Schule, der zugleich Organist war. In den folgenden Jahren entstand wegen der Gestaltung des Gottesdienstes, speziell wegen des Gesangs der Kinder, des schwierigen Umgangs mit dem Organisten und der dadurch sich zuspitzenden Spannungen zur katholischen Schule ein lang andauernder heftiger Disput. Die Kirchenstiftungsräte, wie auch andere Gemeindemitglieder beklagten das *schlechte Singen und Orgelspiel während des Familiengottesdienstes.* [...] *Manche glauben, die Lieder seien in der Schule gar nicht eingeübt, werden erst in der Kirche probiert u. eingelernt*[27]. Der Organist wurde eindringlich dazu aufgefordert: *Die Lieder so ein*[zu]*spielen, daß die Leute an der Melodie erkennen, was zu singen ist.* [...] *Beim gleichen Lied u. bei derselben Strophe im Tempo gleichzubleiben, nicht daß es gegen Schluß der Strophe um vieles rascher geht als zu Anfang, was den nächsten Wirrwarr herbeiführt u. den Leuten Luft u. Mut zum Weitersingen nimmt*[28]. Der Konflikt mit dem Organisten weitete sich aus und spitzte sich zu, als er *während des sonntäglichen Hochamts im Dienst auf der Orgelempore durch lautes Fluchen*[29] Anlass für öffentliches Ärgernis gab. Schließlich wurde der Organist seines Amtes enthoben. Erst damit konnte sich das Verhältnis zwischen Kirchengemeinde und Schule, das unter diesen Auseinandersetzungen gelitten hatte, beruhigen.

Als Dauerthema entspann sich auch die Frage nach der Ordnung während der Gottesdienste. Stein des Anstoßes waren immer wieder die weiblichen Gemeindemitglieder: sei es, dass sie auf der Männerseite Platz nahmen, wegen des unerträglichen Gestanks der Männer zu viel Parfüm versprühten oder dass sie zu leicht bekleidet für moralische Entrüstung sorgten. Mit unterschiedlicher Strenge griffen die jeweiligen Geistlichen durch. Als während des Ersten Weltkriegs ein Kirchenstiftungsratsmitglied beklagte, dass *Frauenspersonen selbst wenn Militär in den Bänken sei, sich auf die Männerseite in der Kirche begeben und sich zu den Soldaten in die Bänke hineindrücken*, beschwichtigte Pfarrer Eugen Hirsch und entschied, dass beim gegenwärtigen Fehlen vieler Männer gegen ein Benützen der Männerseite durch Frauen sich nicht allzu viel einwenden lasse[30]. Ende der 1920er Jahre entbrannte abermals wegen der Platzfrage ein Streit. Dies führte zu langen Erklärungen und Debatten im Gemeindeblatt[31]. Den Männern wurde vorgeworfen, sich zu gerne am Portal herumzudrücken, anstatt einen Platz auf ihrer Seite einzunehmen. Darüber hinaus kritisierte Stiegele deren Verhalten im Gottesdienst wie folgt: *wenn man das Gespuck und ähnliche Untugenden oft mit Ansehen muß, dann*

24 PfA St. Paul, Bd. 10 Protokoll Kirchenstiftungsrat 1892–1931, Eintrag 15. Mai 1913.
25 PfA St. Paul, Chronik 14. Mai 1931.
26 PfA St. Paul, Bd. 10 Protokoll Kirchenstiftungsrat 1892–1931, Eintrag 12. September 1911.
27 Ebd., 24. Juni 1913.
28 Ebd.
29 Ebd., 22. Januar 1915.
30 Ebd., 22. Juli 1917.
31 PfA St. Paul, Katholisches Gemeindeblatt Esslingen, 14. Juli 1929.

vergeht einem der Appetit[32]. Immer wieder monierten Pfarrer und Vikare auch die unanständige Kleidung der Frauen während der Gottesdienste: *Verschiedene ärgerliche Vorkommnisse in letzter Zeit* [...] *veranlassen das Stadtpfarramt wieder einmal dringend zu bitten, daß die Frauen und Mädchen doch wenigstens beim Gottesdienst in anständiger Kleidung erscheinen. Es ist nun zu so und so viel Malen schon darauf hingewiesen worden, daß* [...] *als Mindestmaß für eine anständige Kleidung die Bedeckung des Oberarms verlangt werde.* [...] *Diejenigen Frauen und Mädchen, denen ihr natürliches Empfinden nicht selbst schon die Ungezogenheit in der Kirche verbietet, mögen sich nun noch einmal mahnen und warnen lassen. Sonst sind sie selbst schuld an peinlichen Szenen, die daraus entstehen mögen*[33]. Pfarrer Stiegele, der hier mit Strenge und auch etwas Spott diesen Themen begegnete, wird in anderen Schilderungen derart charakterisiert: *Stiegele* [...] *war neuen Dingen gegenüber aufgeschlossen,* [...] [und] *stand bei* [der] *liturgische*[n] *Bewegung vorne dran*[34], und wurde damit selbst auch angegriffen. 1934 feierte Stiegele mit Jugendlichen aus der Gemeinde eine Messe, bei der er den Empfang des Abendmahls in beiderlei Gestalten anbot. Missliebige Töne blieben da nicht aus – ein Gemeindemitglied wandte sich an das Bischöfliche Ordinariat, sprach von Ekel und Abscheu, wenn die Hostie in das Ziborium mit Wein gelegt werde. Dieser Kritiker äußerte weiter: *Man darf doch fragen ›In welch krankhaftem Hirn ist dieses Kuckucksei gelegt und ausgebrütet worden?*[35] Neuem gegenüber aufgeschlossen zu sein und alte Traditionen zu bewahren scheint vielleicht widersprüchlich, findet sich aber immer wieder in kircheninterner Politik und auch im Umgang mit dem Staat, der Kommune und der großen Politik.

III. Verhältnis der Pfarrei zu Staat und politischer Gemeinde

Katholiken erlebten sich – zumal in der Diasporasituation – gegenüber der protestantischen Mehrheit als minderwertig und sahen sich zum Beispiel bei der Vergabe wichtiger Staatsämter benachteiligt oder gar ausgeschlossen[36]. Infolge der Universalität der katholischen Kirche bestanden fortwährend an der Vaterlandstreue der Katholiken Zweifel. Wollten sie die gleiche Anerkennung wie protestantische Christen, so mussten sie ihre Staatstreue und ihren Patriotismus immer wieder unter Beweis stellen. Kurz nach Beginn des Ersten Weltkriegs vermerkte die Pfarrchronik, dass in Esslingen – wie auch auswärts – eine *systematische Hetze* [37] gegen Priester eingesetzt hätte, da sich angeblich katholische Geistliche im Elsass und Belgien verräterisch verhalten hätten. Um dieser spürbaren feindlichen Stimmung in Esslingen entgegenzutreten, schrieb Dekan Hirsch in der Eßlinger Zeitung eine Gegendarstellung. Abschließend notierte der Geistliche: *Von da an hatte man wieder im allg. konfessionellen Frieden*[38]. Die Bemühungen, gute vaterländische Gesinnung öffentlich zu demonstrieren, zeigt sich auch in der Teilnahme in verschiedensten Arbeitskreisen. *Der Stadtpfarrer wurde auch in den Ausschuß für*

32 Ebd.
33 Ebd., 3. Juni 1928.
34 BARTH, Festschrift (wie Anm. 5), 112.
35 DAR, G 1.7.1.
36 BARTH, Festschrift (wie Anm. 5), 98.
37 PfA St. Paul, Chronik, 70. – Vgl. Zum Kontext: RJKG 25, 2006: Themenschwerpunkt »Christentum und Krieg in der Moderne«.
38 Ebd.

vaterländische Volksabende gewählt u. durch die Reden bei den Christbaumfeiern in den vier Lazaretten haben die kathol. Geistlichen gegenüber den evangelischen überall bei den Zuhörern gut abgeschnitten[39]. Als Standortpfarrer hielt Hirsch Verabschiedungsgottesdienste im Freien, im Hof vor der Turnhalle der Oberrealschule oder im neuen Kasernenhof und erzielte damit eine ungewohnte, aber durchaus gewünschte öffentliche Bühne und damit auch Aufmerksamkeit[40]. Im dritten Kriegsjahr reiste Dekan Hirsch auf Anregung des Ordinariats und des Kriegsministeriums zu einer zweiwöchigen Dienstreise an die Westfront. *Am 9. Oktober*, so schrieb er, *besuchten wir mit dem Auto die vom Krieg ganz zerstörte Stadt St. Quentin mit seiner* [sic] *berühmten Kathedrale und gingen bis in die vordersten Schützengräben unter dem Donner der Kanonen und dem Peitschen der Granaten*[41]. Wenige Wochen zuvor waren in Esslingen die ersten Fliegeralarme zu vermelden gewesen: *Am 3. Sonntag im Sept. 1917 dem Tag der ›Ewigen Anbetung‹ musste der Beginn des Gottesdienstes um 1/2 10 h um ¼ Stunde verschoben werden wegen Fliegergefahr u. fortwährenden Krachens der Bomben u. Abwehrgeschütze.* [...] *In der Nacht des 1., 2. und 3. Okt 1917 mußten wir auf das Alarmzeichen hin Schutz im Keller suchen*[42].

Die Ereignisse des Jahres 1918 (Kapitulation, das Ende der Monarchie und Revolution) fielen zeitlich zusammen mit der Erkrankung des Pfarrers und eines Vikars – und dieses schildert der Geistliche als gemeinsames Unglück. *Stadtpfarrer Hirsch u. Vikar Blum lagen* [...] *zu gleicher Zeit schwer darnieder* [...] *und eben in diesen Tagen vollzog sich über Nacht* [...] *im ganzen Reich und auch in Eßlingen die Revolution. Die Fürstenthrone stürzten zusammen und überall in den Städten wurden Arbeiter- und Soldatenräte eingesetzt. Wehmütig mutet einem der Thronverzicht unseres Königs an*[43]. Verschiedentlich äußerte Stadtpfarrer Hirsch deutlich seine Ablehnung gegenüber sozialistischem Gedankengut und sozialistischer Agitation oder Streiks. Dem Generalstreik im August 1920 sagte er einen *resultatlosen*[44] Ausgang vorher. Seine Aufschriebe künden von Parteilichkeit für das bürgerliche Lager: *Täglich wurden vom Balkon des Rathauses an die ausgesperrten Arbeiter versetzende Ansprachen gehalten gegen die Regierung u. das Bürgertum*[45]. Die nach Jahren geringer Kirchenaustritte im Jahr 1919 plötzlich große Zahl von 31 Personen kommentierte er mit dem anscheinend alles erklärenden Stichwort *Spartakisten*[46]. Er selber besuchte politische Veranstaltungen des Zentrums, wobei es dabei auch wiederholt zu gewaltsamen Auseinandersetzungen unter politischen Gegnern kam[47].

39 Ebd.
40 Ebd., 72.
41 Ebd.
42 Ebd.
43 Ebd.
44 Ebd., August 1920.
45 Ebd.
46 PfA St. Paul, kirchliche Statistik.
47 Folgende unterschiedliche Beurteilungen des Auftritts von Matthias Erzberger finden sich in den Quellen: *Nach dem zweimaligen Generalstreik*, so schilderte es Barth, *entging Dekan Hirsch mit knapper Not dem Tode, als in Kugels Festsaal aus Anlaß einer Wahlrede für das »Zentrum« auf den Redner Matthias Erzberger ein – Gott sei Dank erfolgloses – Attentat verübt wurde.* Barth, Festschrift (wie Anm. 5), 106. Dies ist jedoch der einzige, und somit auch kritisch zu beurteilende Hinweis für dieses *Attentat*. In der Chronik erwähnte Hirsch nichts, auch nicht in seiner sehr detaillierten Schilderung, warum er sich von Esslingen weg bewerben wollte. Die Eßlinger Zeitung vom 15. Mai 1920 schilderte diesen Vorgang. Nach einer Diskussion wurde der Beitrag eines Gewerkschaftsvertreters *durch einen Schreckschuß – oder was sonst damit beabsichtigt war – unliebsam unterbrochen.*

Die politische Heimat aller Katholiken, so zeigen Hinweise der jeweiligen Pfarrer, sollte die Zentrumspartei sein. Dass das Zentrum bei Gemeinderatswahlen in Esslingen lange nicht den Wünschen der Pfarrer gemäß abschnitt, lag an der Sozialstruktur der katholischen Bevölkerung. Vielen Arbeitern und Arbeiterinnen lagen sozialdemokratische und kommunistische politische Positionen näher als die des Zentrums. Obwohl sich die Kirche in Esslingen, die evangelische wie die katholische, gegen das Aufkommen des Sozialismus organisierte, gelang es ihr nur bedingt, die Arbeiterschaft zu binden. So konnte der christliche Metallarbeiterverband zwar in Esslingen neben Stuttgart eine zweite Geschäftsstelle aufbauen, diese existierte jedoch nur von Januar 1931 bis April 1932[48].

Bei der Gemeinderatswahl im Dezember 1925 misslang es erneut, einen Kandidaten der Zentrumspartei durchzubringen, eine *herbe Enttäuschung*, wie Pfarrer Stiegele kommentierte und dabei den eigenen Gemeindemitgliedern *Saumseeligkeit* vorwarf[49]. Erst 1931 konnten zwei Vertreter des Zentrums im Gemeinderat die Stadtpolitik mitgestalten.

Mit dem Stadtoberhaupt Dr. Max Mülberger hatte die katholische Kirche dennoch stets jemanden, der konstruktiv und freundlich die Interessen der Katholiken aufnahm. Die Stadt stellte wiederholt katholischen Vereinen kostenlos Räume zur Verfügung. Max Mülberger pflegte zur katholischen Kirche den Kontakt und war bei wichtigen Ereignissen anwesend. Beispielsweise hatte der Oberbürgermeister, als Bischof Johann Baptista Sproll anlässlich der Firmung 1926 in Esslingen war, mit diesem ein Gespräch. Zur Verabschiedung dieses Oberbürgermeisters im September 1929 urteilte Stadtpfarrer Dr. Paul Stiegele: *Er war der katholischen Gemeinde gut gesinnt und hat trotz mancher Wünsche, die er uns nicht erfüllt hat, in der Gemeinde kein schlechtes Andenken hinterlassen. Gegen den jeweiligen Stadtpfarrer war er stets voller Zuvorkommenheit*[50]. Auch der nachfolgende Oberbürgermeister, Ingo Lang von Langen, war offen für Interessen und Wünsche der katholischen Kirchengemeinde. So führte Pfarrer Stiegele als Vorsitzender des Ortskartells der katholischen Vereine Gespräche mit der Stadt Esslingen, einen Sportplatz für die DJK (Deutsche Jugendkraft) pachten zu können. Als ein geeigneter Platz, der Baimelerwasen, gefunden war, arbeiteten die Mitglieder der verschiedenen Vereine unter Leitung des Gesellenvereins unermüdlich, freiwillig und unentgeltlich an der Errichtung des Platzes, an der Aschenbahn, dem Spielfeld, der Sprunggrube, dem Hochsprungplatz und dem Kolpingheim[51]. Im September 1931 feierte die gesamte Kirchengemeinde die Einweihung des Platzes – leider bei schlechtem Wetter. Ein Aufmarsch aller katholischen Vereine, angeführt durch Fahnen- und Bannerträger, zog von der Maille zum Sportplatz und symbolisierte Geschlossenheit und Stärke der katholischen Gemeinde[52]. Stolz berichtete das Gemeindeblatt: *Ohne Zweifel ist diese Anlage*

Landtagsabgeordneter Andre (Z[entrum]) geißelte zum Schluß den Vorfall aufs schärfste und wies auf die unabsehbaren Folgen hin, die eine Panik unter den Zuhörern hätte verursachen können. Tatsächlich strömte im ersten Schreck alles den Ausgängen und Fenstern zu und nur dem besonnenen Verhalten eines großen Teils der Anwesenden ist es zu danken, daß durch das Bubenstück nicht größeres Unheil entstand.

48 Rudolf Reinhardt, Die Christlichen Gewerkschaften und der Nationalsozialismus. Bemerkungen aus Anlass einer Neuerscheinung, in: RJKG 2, 1984, 187–202, hier: 194. – StAL PL 6/14.

49 PfA St. Paul, Chronik.

50 Ebd.

51 PfA St. Paul, Katholisches Gemeindeblatt Esslingen, 13. September 1931. – DAR, G 1.3. St. Paul Fasz. 18.

52 PfA St. Paul, Katholisches Gemeindeblatt Esslingen, 6. September 1931.

ein neuer Sammelpunkt, ein Kraftfeld in unserem Gemeindeleben. Denn es ist nicht bloß ein Werk für die Esslinger DJK, ein Sportplatz, es ist ein Gemeindeplatz; und das Klubhaus nebenan wird nicht bloß ein Kolpingheim, es wird ein Gemeindeheim werden. Das ganze Werk ist nicht ein übereilter Schmiß zur Befriedigung momentaner moderner Jugendbestrebungen, nur für kommende Jahre, sondern es ist für Generationen und Geschlechter gebaut. [...] *Sehr erfreute die Anwesenheit des Oberbürgermeisters Dr. Lang von Langen, verschiedener Herren Stadträte, der Vertreter des Stadtverbandes für Leibesübungen und der einzelnen Sportvereine*[53].

IV. Zeit des Nationalsozialismus

Die anfängliche Freude über diesen Platz schlug nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten in Esslingen rasch um in Sorge aufgrund der immensen finanziellen Belastung. Die Kalkulation basierte auf reger Frequenz des Sportplatzes und Einnahmen durch Gäste im Kolpingheim. Mit dem Reichskonkordat wurden zwar die katholischen Vereine zunächst nicht aufgelöst, doch 1935 war allen konfessionellen Verbänden in Deutschland jede Betätigung, die nicht rein kirchlich-religiöser Art war, insbesondere auch solche politischer, sportlicher und volkssportlicher Art, untersagt. Bereits 1934 war in Esslingen die Deutsche Jugendkraft zerschlagen. Die gesamte Schuldenlast hatte der Gesellenverein zu tragen. Gewerbeschulrat Weckemann, Kassier des Vereins, analysierte: *die Darlehenszinsen sind viel zu hoch* [...] *der Ertrag aus der Wirtschaftsführung ist viel zu gering.* [...] *Durch den Umstand, daß die DJK aufgehoben und ihnen das Spielen verboten wurde, steht der Platz, der etwa 23000 RM gekostet hat, leer und es ist fraglich, ob man dafür eine Verwertung findet. Auch der Umsatz der Wirtschaft wird kaum höher werden.* [...] *Manche Gäste bleiben auch aus politischen Gründen fern.* [...] *An eine Schuldentilgung kann gar nicht gedacht werden.* [...] *Das ganze Unternehmen war ja seinerzeit gut gemeint, vielleicht auch notwendig, um die jungen Leute zu halten, heute aber wird es zum Verhängnis werden*[54]. Trotz des Bangens um die Existenz des Kolpingheims und des Sportplatzes und deutlicher Töne von Weckemann bezüglich der politischen Lage vermerkte Stiegele zu gleicher Zeit in der Pfarrchronik: *Von den kirchenpolitischen Schwierigkeiten, die es gegenwärtig in vielen Gemeinden infolge der politischen Umwälzung gibt, haben wir hier bis jetzt gottlob noch nichts gespürt. Es sind zwar auch hier bestellte Aufpasser und Denunzianten am Werk, aber sie konnten noch nichts Ernsthaftes aufstöbern.* [...] *Angenehm wird es empfunden, daß jetzt die kommunistischen Umzüge, Plakate, Kirchenaustrittshetzen u.s.w. verschwunden sind*[55].

Als Skeptiker trat Stadtpfarrer Stiegele in der Sportplatzangelegenheit auf und beschrieb dem Bischöflichen Ordinariat die Lage: *auf eigene Rechnung und Gefahr hat, zum grossen Teil ohne mein Wissen* [...] *der Gesellenverein den Brauereibesitzer Kemmler veranlasst, das demselben gehörige anliegende Grundstück zum Bau eines Kolpingheims zur Verfügung zu stellen.* [...] *H Gewerbeschulrat Weckemann,* [...] *hat später im Verein mit mir und einigen anderen Gesamtvorstandsmitgliedern immer wieder zu bremsen gesucht. Wir kamen dafür bei der D.J.K. Jugend und ihren Führern stark in Misskredit wegen »Verständnislosigkeit« für die Jugend*[56].

53 Ebd., 13. September 1931.
54 DAR, G. 3.18 F. Esslingen, St. Paul. Kolpingheim Esslingen 12. Januar 1934.
55 PfA St. Paul, Chronik Eintrag 1934, 132.
56 DAR, G. 3.18 F. Esslingen, St. Paul. Kolpingheim Esslingen 20. April 1936.

Schließlich kündigte im Jahr 1939 die Stadt den Pachtvertrag und zahlte lediglich 8000 RM Entschädigung für die Sportanlagen, ein Fünftel der tatsächlichen Kosten. Damit blieb der Gesellenverein auf seinen Schulden sitzen und konnte nur durch Verzicht mancher Gläubiger und durch Unterstützung der Kirchengemeinde und des Krankenpflegevereins verhindern, dass die einzelnen Mitglieder die Schulden hätten tilgen müssen[57]. In diesem Vorgehen wird eine Haltung der katholischen Kirchengemeinde deutlich, die sich in manch anderen als Angriffen empfundenen Begebenheiten ebenfalls manifestierte: Man rückte zusammen, unterstützte sich und versuchte – trotz mancher inhaltlicher Gegensätze – die innere Einheit zu bewahren.

Dies konstatierte Pfarrer Norbert Lämmle im Rückblick auf die Zeit des Nationalsozialismus: *Die Hauptschäden, die die Gemeinde durch die* [...] *antireligiöse Tätigkeit der Partei erlitt, sind folgende: 1. die Vereine wurden dezimiert und aus der Öffentlichkeit verdrängt. Das Gemeindeleben beschränkte sich auf den Raum der Kirche und auf die Räume unseres Kindergartens (St. Agnes) (Was durch die Quantität verloren ging, wurde an Qualität gewonnen)*[58]. Ein messbares Zeichen von Qualität und Quantität ist durchaus die Zahl der Kirchenaustritte. Die zunächst tatsächlich sanken, dann aber stetig bis zum Höchststand im Jahr 1939 auf 85 anstiegen[59]. Oberesslingen hatte die größte Zahl an Kirchenaustritten 1937, was dort mit der Apostasie eines früheren Vikars zusammenhing[60]. Herbert Aderbauer erklärt zu dem Vorfall um den Vikar Josef Etter:

57 PfA St. Paul. Bd. Kirchenpflege 1928–1943. Darin: *13. Juni 1940 Das Kolpingheim soll an Kemmler Oberesslingen veräußert werden. Bei dem von Kemmler gemachten Angebot würden die Gläubiger 40% ihres Guthabens bekommen. (Beschluss Diözese soll auf Geld verzichten, Kirche ihre Bürgschaft übernehmen, dann erhalten Gläubiger 60%).*

58 PfA St. Paul, Chronik, Nachtrag 1945.

59 PfA St. Paul, Kirchenstatistik.

60 StAL El 902/6 Bü. 4901 Eine endgültige Beurteilung des Handelns von Vikar Etter ist auch nach Sichtung der Quellenmaterialien nicht möglich. Selbst Daten zur Berufstätigkeit Etters und seinen Wohnorten sind wiederholt falsch in den Spruchkammerakten angegeben. Die Spruchkammerakten schildern das Agieren in der Retrospektive der Nachkriegsjahre und sind geprägt von dem Versuch, eine funktionstüchtige Gesellschaft wiederherzustellen. Kritische Äußerungen über ehemalige Mitglieder der NSDAP finden sich kaum noch. Josef Etter war bis 1934 Vikar in Esslingen, zuständig für die Jugendarbeit und Oberesslingen. Bis 1936 war er in Bad Buchau, trat dann aus der katholischen Kirche aus, quittierte seinen Dienst und zog nach Stuttgart um. Nach eigenen Angaben trat er der NSDAP und arbeitete als Redner für die »DAF-Kraft durch Freude« aufgrund seiner schwierigen finanziellen Situation. Er schildert 1947: *Nur wer Verständnis hat für das, was alles über einen kath. Geistlichen hereinbricht, der es wagt, seinen Beruf zu wechseln, der kann verstehen, wie froh ich war, endlich Arbeit und Brot gefunden zu haben. Ich ging den Weg aus bitterer Existenz-Not* [...]. Besonders für Erregung und Empörung sorgte unter den gläubigen Katholiken Esslingens der mehrmalige Auftritt Etters in Kugels Saal. Er äußert sich zu seiner Rednertätigkeit dahingehend: *Ich spürte, daß ich auf religiösem Gebiet vielen Menschen Wegweiser sein konnte. Bald weitete sich meine seelsorgerische Tätigkeit, wenn man so sagen will, auch auf Morgenfeiern, Trauungen, Beerdigungen und Namensgebungen aus. Zuletzt, im Jahre 1944 wurde ich auch von der SA gebeten, diese Aufgabe auch in ihrem Bereich auszuüben, ohne aber noch an die Ausführung dieses Vorhabens gekommen zu sein.* [...] *Von Verbrechen habe ich nichts gewußt. Somit möchte ich meine Zugehörigkeit zum Nationalsozialismus nicht so sehr als Schuld, sondern vielmehr als einen Irrtum bezeichnen.* Der politische Ausschuss, ging mit Etter jedoch hart ins Gericht. Sie urteilten: *In den ersten Jahren seines Abfalls von der Kirche und Eintritt in die Partei ist Etter als Propagandaredner für die Partei landauf, landab benützt worden, um die Kirche in Misskredit zu bringen und ihre Lehren und Einrichtungen verächtlich zu machen. Die Zahl dieser Kundgebungen in den größeren und mittleren Städten des Landes geht in die Dutzende. In allen diesen Versammlungen hat er das, was ihm vorher heilig war, in den Schmutz gezogen, um da-*

»Hart traf es die beiden Kirchengemeinden, als ein Geistlicher, der früher auch in Esslingen und Oberesslingen als Vikar gewirkt hatte, vom Glauben abfiel, sich von den Nationalsozialisten schulen und in den Kampf gegen die Kirchen schicken ließ. Seine Rednerauftritte in Esslingen im Sommer 1937 über »überstaatliche Mächte in Vergangenheit und Gegenwart« über Zölibat und Beichte stießen auf große Resonanz, war er doch besonders bei den Jugendlichen als Vikar sehr beliebt gewesen. *Seine Rede* [hat] *hier furchtbar gewirkt. In unserem kleinen Kirchlein hat man das auch sofort mit erschreckender Deutlichkeit feststellen können. »Nun liegen bereits die ersten Kirchenaustritte vor«, schrieb der (damalige) Vikar nach Rottenburg*[61].

Wiederholt finden sich ausführliche, oft politische, Begründungen für den Kirchenaustritt. Da heißt es zum Beispiel: *Es ist für mich als nationalsozialistisch gesinnten Deutschen unverständlich, wie selbst im Jahre 1935 die kath. Kirche die Trauung zweier rassisch wertvoller deutscher Menschen durch deren verschiedene Kirchenzugehörigkeit bei evangelischer Trauung als nichtig erklärt, währenddem sie im selben Moment bereit wäre einer Trauung zwischen einer deutschen Katholikin und einem vielleicht minderwertigen fremdrassigen Katholiken ihren Segen* [zu] *erteilen.* Oder ein Lehrer schrieb: *Das Verhalten der Kirche in den letzten Jahren dem Vaterland gegenüber war so, dass ich es nicht länger für tragbar halte* [...]. *In letzter Zeit wurde von kirchlicher Seite aus den Leuten gesagt, wer seine Kinder in den weltansch. Unterricht schicke, schließe sich aus der Kirche aus. Da ich diesen Unterricht sogar erteile, bin ich also wohl doppelt ausgeschlossen und eine Austrittserklärung ist eigentlich nicht mehr nötig*[62]. Den hier angesprochenen Kampf gegen den Weltanschauungsunterricht und um den Erhalt der katholischen Schule verlor die katholische Kirche. Zu Weihnachten 1936 wurde die katholische Schule nach 83-jährigem Bestehen aufgelöst, was Stadtpfarrer Dr. Stiegele mit folgenden Worten dem Ordinariat mitteilte: *Ein grosser Teil unserer Kinder stammte aus Eisenbahner-Familien; nachdem Väter* [...] *in einer Weise gedrängt worden waren und jetzt praktisch gedrängt werden, die kaum mehr eine andere Wahl übrig ließ, sind fast alle diese Kinder in die deutsche Schule angemeldet worden.* [...] *Außerdem war der Unterricht an der katholischen Konfessionsschule derart ungenügend, daß die Kinder jetzt schon um ein gutes Stück hinter den anderen Kindern zurück sind. Aus diesem Grunde wage ich es nicht mehr, die wenig übrig bleibenden Eltern unter allen Umständen zum Durchhalten zu verpflichten*[63].

Mit ausgelöst durch den ständigen und letztlich verlorenen Kampf um den Erhalt der katholischen Schule und den Vorfall um Vikar Josef Etter und seinen Austritt aus der katholischen Kirche verzichtete Stadtpfarrer Dr. Stiegele 1937 *nunmehr nervlich total zusammengebrochen, auf seine Pfarrei*[64]. Am 19. Dezember 1937 fand dann ohne Festakt die Amtseinsetzung seines Nachfolgers, Pfarrer Dr. Norbert Lämmle statt. Er setzte die von Stiegele begonnene und in Oberesslingen von Vikar Hilsenbeck ebenfalls vorgenommene enge Beziehung zur Gemeinde mit Hausbesuchen und Wohnviertelapos-

durch das Volk für die Weltanschauung Hitlers zu begeistern. [...] *Zum Schluß des Krieges ist Etter auch noch für den Volkssturm rednerisch tätig gewesen, um die Männer für den Endsieg zu begeistern, die vom Führer angekündigten neuen Waffen würden, im richtigen Zeitpunkt eingesetzt, den Sieg erringen.* Eine Nachbarin aus Cannstatt sagte über ihn aus, dass er nicht fanatisch war *Ich halte ihn für einen Streber, der zu etwas kommen wollte.* Etter wurde im Spruchkammerverfahren schließlich als Mitläufer eingestuft.

61 Aderbauer, Bollwerk (wie Anm. 8), 25f.

62 PfA St. Paul, Kirchenaustritte.

63 DAR G 1.5, Nr. 71.

64 Barth, Festschrift (wie Anm. 5), 112.

tolat fort und versuchte, den Zusammenhalt in der Gemeinde zu stärken. Lämmle forderte von jedem Katholiken seiner Gemeinde ein klares, eindeutiges Bekenntnis zur katholischen Kirche. Diejenigen Kinder, die am Weltanschauungsunterricht (WAU) teilnahmen, wollte Lämmle vom Kommunion- und Beichtunterricht ausschließen, was das Bischöfliche Ordinariat jedoch mit folgender Begründung ablehnte: *wenn das Stadtpfarramt der Meinung ist, dass ein Kind, das den WAU besucht, deswegen von der Kinderseelsorgestunde und dem Beicht- und Kommunionunterricht fernzuhalten sei, so ist das nicht unsere Ansicht. Im Gegenteil, wir wünschen, daß gerade solche Kinder auch an den genannten Unterrichten eifrigst teilnehmen*[65].

Im Jahr 1941 musste auf Geheiß der nationalsozialistischen Regierung das Gemeindeblatt eingestellt werden. Kirchliche Informationen konnten nur noch von der Kanzel oder durch Aushang weitergegeben werden. Als Verfechter der Una Sancta, der Bewegung zur Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, traf sich Dr. Lämmle regelmäßig mit den evangelischen Pfarrern und konnte wegen des guten Dialogs untereinander die Weihnachtsfeier der Pfarrgemeinde St. Paul wie üblich im evangelischen Gemeindehaus am Blarerplatz feiern.

Resümierend fasst Dr. Lämmle die Zeit des Nationalsozialismus zusammen: *Die Substanz der Gemeinde blieb unversehrt. Trotzdem der Gegner hier das viel gefährlichere Mittel stiller stetiger Kleinarbeit des Unterminierens, Vergiftens, Überredens seitens des ganzen vielverzweigten Parteiapparates anwandte,* [...] *ist die Gemeinde nur an den Rändern etwas angenagt und unterspült, keineswegs aber zerbrochen worden.* [...] *wie in anderen Gemeinden, so vertiefte sich auch hier mit dem entstandenen Ernst der Kriegslage langsam aber stetig die religiöse Haltung.* [...] *Das kirchliche Leben unserer Gemeinde erhielt Auftrieb durch verschiedene fremde Gruppen, die einander ablösend durch einen vorbildlichen religiösen Eifer die Gemeinde geradezu in ihren Bann rissen. Zuerst waren es die deutschen Soldaten die hier in Garnison lagen* [...] *Besonders zwei Gruppen fielen durch ihren* [...] *Eifer auf: die von dem Russlandfeldzug hier zusammengegangene starke Funker-Kompanie, junge kräftige Soldaten, viele Abiturienten, Theologen und Ordensleute. Sie kamen begeistert ins Hochamt zu den Sakramenten ins Pfarrhaus. Sodann die Landsturmleute, die zeitweise hier lagen. Die Kirche und die Kommunionbank war ihr einziger Halt und Trost. Dann kamen die Ströme der ausländischen Arbeiter in die hiesigen Fabriken. Zuerst waren es die Holländer, die ins Auge fielen.* [...] *Dann waren es die Franzosen. Sie übertrafen sich selbst, war es in der Not, oder war es Trotz, jedenfalls füllten sie Sonntags die Bänke und die Kommunionbank, so daß wohl mancher französische dann stolz darauf gewesen wäre und sie hielten durch bis zum Umschwung. Im Hintergrund standen stets einige von Polen, Russen, Ukrainer u. dergl.* [...] *Schließlich überraschten gegen Ende des Krieges noch italienische Soldaten, die kurz hier lagen. Die deutlichsten Beweise für jene starkmütige christliche Haltung sind die Erstkommunion am 8. April 1945 und die Jahres-Novene vom 9.–17. April*[66]. Pfarrer Lämmle schilderte dies ausführlich und in aller Dramatik. Eindrücklich blieb, dass trotz ständiger Bombenalarme und Angriffe Erstkommunion und Kriegsnovene abgehalten wurden und keiner verletzt wurde.

65 DAR G.1.5, Nr. 77. Vgl. an anderer Stelle seine Position, wenn er 1938 zum Seelsorgeunterricht in St. Agnes feststellt: *Der Erfolg ist nicht schlecht Die Kinder kommen zum größten Teil regelmäßig. Der Abschaum bleibt weg. Dafür herrscht ein herzlicher fast begeisterter Ton.* PfA St. Paul, Chronik Eintrag 1938.

66 PfA St. Paul, Chronik.

OLIVER M. SCHÜTZ

Hölzerne Kelche und goldene Priester

Katholiken in Esslingen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

1. *Eine wahre Springflut* – Freud und Leid des Zustroms

Als die katholische Kirchengemeinde Esslingen 1956 auf 150 Jahre seit ihrer Wiedergründung nach der Reformation zurückschauen konnte, stand sie vor der größten Herausforderung ihrer bisherigen Geschichte. Ihre Mitgliederzahl explodierte förmlich. Während zu Kriegsbeginn 1939 gut 8000 Katholiken in Esslingen gelebt hatten, waren es nach dem Krieg 1946 plötzlich 18.000, 1950 dann 21.000 und 1962 schließlich 28.000. Ihre Zahl hatte sich also in rd. 25 Jahren mehr als verdreifacht. Der Anteil an der Gesamteinwohnerschaft Esslingens stieg von 16 Prozent vor dem Krieg über knapp 30 Prozent im Jahr 1950 auf genau ein Drittel im Jahr 1962[1]. Die Folge war, dass die Katholiken in der ehemaligen Reichsstadt von einer exotischen Minderheit zu einer nicht zu übersehenden Größe avancierten. Aus einer einzigen katholischen Pfarrei im Stadtgebiet von Esslingen wurden acht. Wo vorher eine katholische Kirche und eine Notkirche standen, da wuchsen nun neun neue Kirchen aus dem Boden.

Der Grund für dieses erfreuliche Wachstum war eher erschütternd, die Vertreibung und die Flucht von zwölf Millionen Deutschen aus dem Osten. Der Strom der Flüchtlinge und Heimatvertriebenen brachte eine halbe Million Katholiken in die Diözese Rottenburg. Diese konnten zunächst nur in der amerikanischen Besatzungszone, in Württemberg-Baden angesiedelt werden, zu der auch Esslingen gehörte, da Frankreich, die Besatzungsmacht in Südwürttemberg, keine Vertriebenen aufnahm. Es hatte nicht an den Austreibungsbeschlüssen von Potsdam 1945 mitgewirkt. Daher kamen die überwiegend katholischen Vertriebenen in überwiegend evangelische Landesteile. Als später auch in der französischen Zone Flüchtlinge aufgenommen wurden, waren diese meist Umsiedler aus Norddeutschland und aus der Ostzone und vornehmlich evangelisch. So wurden also Katholiken vor allem in evangelischen, Protestanten aber in katholischen Gebieten angesiedelt. Was dies bedeutet, wird klar, wenn man sich vor Augen führt, dass es in Württemberg noch vor dem Krieg Gebiete gab, in denen eine Konfession mehr als 90 Prozent der Bevölkerung ausmachte. Durch den Zuzug der Vertriebenen kam das Konfessionenverhältnis in Bewegung. Die zunehmende Mobilität verstärkte diese Entwicklung noch. Ebenso eine zweite Zuwanderungswelle, die sich ab Ende der 1950er Jahre bemerkbar machte, die Anwerbung der so genannten »Gastarbeiter«. Die ausländischen Arbeitskräfte, herbeigerufen aufgrund des Wirtschaftswunders, kamen anfangs vor allem aus dem katholisch geprägten Südeuropa, aus Italien, Spanien, Portugal und Kroatien. Der katholische Bevölkerungsteil wurde zudem gestärkt durch eine höhere Gebur-

1 Vgl. Pfründbeschreibungen St. Paul Esslingen, 1911–1968. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 2.

tenquote. Als Resultat bildeten die Katholiken Mitte der 1960er Jahre plötzlich die stärkste Konfession in Baden-Württemberg[2].

Auch in Esslingen schlug sich diese Entwicklung nieder. Die historische Stadt war vor größerer Kriegszerstörung verschont geblieben. Umso besser eignete sie sich jetzt für die Einquartierung der vielen Wohnungsuchenden. Dadurch verdoppelte sich die Einwohnerzahl in kürzester Zeit. Einquartiert wurde in Notunterkünften. Aber auch einzelne Zimmer in Wohnungen wurden beschlagnahmt. Im Pfarrhaus der Kirchengemeinde St. Paul wurden vier Zimmer von den Behörden mit Flüchtlingsfamilien belegt[3]. Gegen eine solche hautnahe Demonstration der allgemeinen Raumnot legte Stadtpfarrer Norbert Lämmle (1902–1954) bei den Behörden Protest ein. Einerseits zeigte er Verständnis, da er selbst täglich *Zeuge des Elendes der Wohnungssuchenden* war, andererseits wurden die Räume für die Aufgaben der Pfarrei und des Dekanats dringend benötigt[4]. Der Protest fruchtete nicht, trotz Verweises auf Gefährdung der Pfarrhausatmosphäre durch die einquartierten Familien, mit Störungen besonders auch nachts durch *die Töchter mit ihren Bekanntschaften*[5].

Störungen waren wenig hilfreich angesichts der enormen Herausforderungen, die sich den Seelsorgern stellten. Die Heimatvertriebenen trafen in Esslingen zwar nicht auf eine unterentwickelte Kirchenstruktur wie die zugezogenen Katholiken aus der Zeit der Industrialisierung. Seither hatte sich in Esslingen ein reges Gemeindeleben, ein katholisches Milieu gebildet. Es war einerseits durch die nationalsozialistische Diktatur und den Krieg schwer in Mitleidenschaft gezogen worden[6]. Andererseits gab es ausreichend Anknüpfungspunkte und personelle Kontinuität, um rasch das Gemeindeleben zu intensivieren, wenn auch unter den zeitbedingt äußerst schweren Rahmenbedingungen der Nachkriegszeit. Anschlussmöglichkeiten boten in den Nachkriegsjahren in St. Paul Jung- und Frohschar für die Kinder, zahlreiche Jugendgruppen, Schutzengelverein, Schönstatt und Legion Mariens, Missions- und Diasporavereine, der karitative Elisabethenverein, ein Kreis von 40 Seelsorgehelferinnen, Kolping, Gruppen für Hausangestellte und Arbeiterinnen, Männerwerk, Frauenbund, Familienkreise und andere[7]. Um dieses Gemeindeleben und den Mitgliederzuwachs pastoral überhaupt bewältigen zu können, war mehr Personal notwendig. Verstärkung kam in der Person von heimatvertriebenen Priestern, die für die Seelsorge bei ihren Schicksalsgenossen eingesetzt wurden, »Heimatlosenseelsorger« oder »Lagerpfarrer«, später »Kuraten« genannt[8]. Sie leisteten

2 Karl Schmitt, Die Mitgliedschaft der Religionsgemeinschaften. Entwicklung und soziales Profil, in: Die Religionsgemeinschaften in Baden-Württemberg, hg. v. Heinz Sproll, Jörg Thierfelder, Stuttgart 1984, 207–231. – Wolfgang Zimmermann, Konfessionen und Religionen im deutschen Südwesten, in: Baden-Württemberg. Gesellschaft, Geschichte, Politik, hg. v. Reinhold Weber u. Hans-Georg Wehling, Stuttgart 2006, 288–310.

3 Aktennotiz des BO Rottenburg, 11. November 1946. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 9.

4 Als Dekan des Dekanats Neuhausen war Pfarrer Lämmle auch für 60 Geistliche und 150.000 Katholiken im Umland zuständig. Aktennotiz Kath. Stadtpfarramt Esslingen, 21. Oktober 1946; Stadtpfarramt Esslingen an Ministerium des Innern, 25. Oktober 1946. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 9.

5 Kamerariat Neuhausen an BO Rottenburg, 7. Juni 1948. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 9.

6 Herbert Aderbauer, Ein Bollwerk gegen Gottlosigkeit und Umsturz, eine Segensstätte für Staat und Gemeinde. Katholisches Leben in Oberesslingen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, in: 50 Jahre St. Albertuskirche Oberesslingen, hg. v. der Kath. Kirchengemeinde St. Albertus, Esslingen 2000, 13–32, hier: 24f.

7 Vorbericht für die Pfarrvisitation, 13. Juni 1950. DAR G 1.8 Esslingen St. Paul, Nr. 125.

8 Hans Nagel, Bauen – Ausbauen – Integrieren. Seelsorge und Gemeindeleben in den fünfziger Jahren, in: 50 Jahre St. Albertuskirche (wie Anm. 6), 41–53, hier: 41f.

echte Pionierarbeit und suchten die Vertriebenen in den Lagern auf. Die heilige Messe wurde notgedrungen in zweckfremden Räumen gehalten, in Mettingen zunächst in den Wohnbaracken selbst, dann im Zeichensaal der Volksschule, im Speisesaal der Maschinenfabrik und schließlich in der Turnhalle[9]. Auf dem Zollberg, so wurde beklagt, musste der Gottesdienst im *unter sozialistischer Leitung* stehenden Waldheim gefeiert werden. Als die Lokalität eines Sonntagmorgens für Fasnacht mit Micky-Mäusen und anderem Firlefanz geschmückt war, wurde eine Fotodokumentation an den Bischof geschickt[10]. Die unwürdigen Zustände führten dazu, dass mit aller Kraft auf eine Verbesserung der Verhältnisse hingearbeitet wurde, auf den Erwerb von Grundstücken und den Bau von Kirchen, Kindergärten, Pfarrsälen und Pfarrhäusern.

2. Patrozinien – Ausdruck von Identität und Spiegel der Nöte

Der Zuwachs an Mitgliedern und auch an sichtbaren Kirchengebäuden brachte auch einen Zuwachs an Selbstbewusstsein bei den Esslinger Katholiken mit sich, was sich an den Patrozinien der neuen Kirchen ablesen lässt. Drei der neuen Kirchenpatrone knüpfen deutlich an das vorreformatorische Esslingen an. »St. Albertus Magnus« in Oberesslingen, 1950 fertiggestellt, erinnert an die ursprüngliche Weihe der Paulskirche 1268 durch Albert den Großen und damit an das ehemalige Dominikanerkloster[11]. Auf dem Zollberg wurde 1958 die neue Kirche dem »Heiligen Augustinus« geweiht. In der Grundsteinurkunde wird ausdrücklich auf das einstige Kloster der Augustinereremiten in Esslingen Bezug genommen[12]. Schließlich erhielt die Kirche in Sulzgries 1969 nach einer Umfrage unter den dortigen Katholiken die »Heilige Katharina« zur Schutzherrin[13]. Damit wurde explizit an das frühere Katharinenspital auf dem Marktplatz angeknüpft. In dessen Kapelle hatte die wieder gegründete katholische Gemeinde ganz zu Beginn Gottesdienst gehalten[14]. Diese Bezüge in die Esslinger Geschichte machen deutlich, dass sich die Katholiken in einer historischen Kontinuität und einer Tradition sahen, die vor 1806, ja vor die Reformation zurückreichte. Eine solche Bekräftigung der eigenen Wurzeln stärkte das Bewusstsein, Teil der langen Geschichte Esslingens zu sein und nicht nur eine Nachgeburt. Damit sollte auch der vom eigenen Klerus diagnostizierte »Diasporakomplex« überwunden werden[15]. Weitere Belege hierfür sind die erste öffentliche Fronleichnamsprozession in Esslingen seit der Reformation im Jahr 1947 und die Erhebung von St. Paul zum Münster 1968 aus Anlass des 700-jährigen Weihejubiläums[16]. Das neue katholische Selbstbewusstsein kommt auch in der Benennung zwei-

9 Urkunde über die Errichtung der ständigen Kath. Stadtpfarrverweserei Maria, Hilfe der Christen in Esslingen-Mettingen, 26. August 1957. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 2.
10 Urkunde über die Errichtung der Katholischen Stadtpfarrei St. Augustinus in Esslingen-Zollberg, 4. April 1962. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 2.
11 Vgl. 700 Jahre St. Paulskirche Esslingen, hg. v. der Kath. Kirchengemeinde St. Paul, 2. erw. Aufl., Esslingen 1989.
12 Sanctus Augustinus. Urkundentext der Grundsteinlegung, 20. Juli 1958, hg. v. der Kath. Kirchengemeinde Esslingen, Stuttgart 1959. DAR G 1.3 Esslingen-Zollberg St. Augustinus, Nr. 5.
13 Münsterpfarramt Esslingen an BO Rottenburg, 16. August 1968. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Filiale Sulzgries, Nr. 31.
14 Vgl. den Beitrag von Herbert ADERBAUER in diesem Band.
15 Vorbericht für die Pfarrvisitation, 5. Juli 1956. DAR G 1.8 Esslingen St. Paul, Nr. 125.
16 Urkunde über die Erhebung der Kath. Stadtpfarrkirche St. Paul in Esslingen zum Münster, 16. April 1968. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 2.

er Kirchen nach der Gottesmutter Maria zum Ausdruck. 1952 öffnete in Mettingen »Maria, Hilfe der Christen« ihre Pforten, auch in Anknüpfung an das alte Marienpatrozinium am Ort[17]. In Berkheim wurde zwei Jahre später »St. Maria, Schmerzhafte Mutter« eingeweiht und damit eine Trösterin für die leidvollen Erinnerungen der Vertriebenen an die Heimat und ihre Frömmigkeit gefunden[18]. Schmerzend war zum Teil auch die Ablehnung, die die Neuankömmlinge durch manche Alteingesessenen erfuhren. Das Pfarramt St. Paul berichtete 1950 von Fällen regelrechter Feindschaft *im Zusammenleben von Einheimischen und Vertriebenen*[19]. Oberbürgermeister Fritz Landenberger, der den Zuzug der Vertriebenen als *eine wahre Springflut* bezeichnete, stellte ebenfalls eine feindliche Stimmung gegen die Flüchtlinge fest, die auch konfessionelle Gründe habe[20]. Gegen die Ansiedlung eines katholischen Seelsorgers in Mettingen etwa gab es deutlichen Widerstand aus evangelischen Kreisen[21]. Mit der Verbesserung der Wohnsituation ließen aber diese Spannungen merklich nach[22]. Ab Mitte der 1950er Jahre konnten dann sogar katholische Messfeiern in evangelischen Kirchen gehalten werden, etwa in St. Bernhardt und in Zell[23].

Zwei weitere neue Patrozinien nahmen auf die aktuelle soziale Situation Bezug. In Hohenkreuz sollte die neue katholische Kirche 1957 zunächst in Anlehnung an den Ortsnamen »Heilig-Kreuz-Kirche« heißen, wurde dann aber, nachdem die neue evangelische Kirche diesen Titel erhielt, dem »Hl. Joseph« geweiht. Dies war nicht nur der Tatsache geschuldet, dass die Muttergemeinde St. Paul in den Kriegsjahren den Hl. Joseph besonders um Schutz angerufen hatte. Hervorgehoben wurde, dass die Wahl des Patrons der Arbeiter *in dem weiten Industriegebiet von Esslingen sehr passend wäre*[24]. Auch die »Heilige Elisabeth«, auf sie wurde 1966 die Kirche in der Pliensauvorstadt geweiht, repräsentiert die soziale Dimension und zugleich das Schicksal der Heimatvertriebenen. Denn »auch sie musste in neuer Umgebung, zuerst auf der Wartburg, dann in Marburg, heimisch werden und entdeckte nach dem Tod ihres Mannes im Dienst an den Armen und Pflegebedürftigen ihre eigentliche Berufung«[25]. So ist in diesen Patrozinien nicht nur die Vorgeschichte der Katholiken in Esslingen präsent, sondern auch ihre Lebenssituation in der Nachkriegszeit, geprägt von schmerzhaftem Heimatverlust, hartem Neuaufbau und Streben nach Integration. Die jüngste der Esslinger Stadtpfarreien, Zell, spiegelt ein anderes Motiv wieder. Die 1967 vollendete Kirche ist, wie übrigens auch die 1958 von Esslingen aus gebaute Kirche in Nellingen, der »Heiligsten Dreifaltigkeit« ge-

17 50 Jahre Katholische Kirche St. Maria – Hilfe der Christen Esslingen-Mettingen, 1952–2002, hg. v. der Kath. Kirchengemeinde St. Maria, Esslingen 2002, 16.

18 Nagel, Bauen (wie Anm. 8), 46.

19 Pfarrvisitation 1950 (wie Anm. 7).

20 B. Strüber, Neubeginn, in: Von Weimar bis Bonn. Begleitband zur Ausstellung »Esslingen 1919–1949, von Weimar bis Bonn«, hg. v. der Stadt Esslingen, Esslingen 1991, 411–413.

21 BO Dienststelle Stuttgart an BO Rottenburg, 4. September 1947. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 9.

22 Pfarrvisitation 1956 (wie Anm. 15).

23 In St. Bernhardt ab 1954, vgl. Festschrift zum gemeinsamen Jubiläum der drei Esslinger Kirchengemeinden St. Bernhardt (1382–1982), Hohenkreuz (1957–1982), St. Josef (1957–1982), hg. v. der Ev. Kirchengemeinde Sankt Bernhardt, Esslingen, 1982, 45; in Zell ab 1955, vgl. Festschrift zum 20-jährigen Kirchenjubiläum Dreifaltigkeit Zell, hg. v. der Kath. Kirchengemeinde Zell, Zell 1987, 3.

24 Stadtpfarramt Esslingen an BO Rottenburg, 1. Juni 1956. DAR G 1.3 Esslingen-Hohenkreuz, Nr. 5.

25 Alois Keck, St. Elisabeth Esslingen. Kirchenführer, München 1991, 15.

weiht[26]. Der Verzicht auf einen Heiligen als Patron und die Konzentration auf die Trinität dürfen als positive Reaktion auf das evangelische Umfeld gesehen werden. Denn bei allem Bedürfnis, an alte, zum Teil verschüttete Wurzeln anzuknüpfen und sich in einer protestantisch geprägten Region seiner katholischen Identität zu versichern, näherten sich die Konfessionen in diesen Jahren doch mehr und mehr an. Ein Beleg dafür ist die gemeinsame Nutzung der Lukaskirche in Weil, 1963 als evangelisches Gotteshaus vollendet. Seit 1971 finden dort auch katholische Gottesdienste statt. Fast schon selbstverständlich schien es da, dass während der Renovierung von St. Paul (1992–1994) die katholische Gemeinde Gastfreundschaft in der benachbarten evangelischen Frauenkirche genoss[27].

3. Kirchenbau – steingewordene Theologie im Wandel

In den neuen katholischen Kirchen dokumentiert sich ein innerer Umbruch im Katholizismus. Zu Beginn der Esslinger Neubauten stehen mit der Albertuskirche in Oberesslingen 1950 und der Marienkirche in Mettingen 1952 noch Kinder des Historismus, gehalten im neuromanischen Stil, auch dies Ausdruck von Traditionsbewusstsein. Die Gemeinden, die diese Kirchen mit großer Opferbereitschaft errichtet hatten, waren damit endgültig in den Esslinger Stadtteilen angekommen, sesshaft und sichtbar geworden. Die nun folgenden Neubauten repräsentieren allerdings einen modernen Stil. Die meisten von ihnen, nämlich fünf, wurden vom Stuttgarter Architekt Hans Georg Reuter entworfen. Modern waren insbesondere die verwendeten Materialien, zunehmend Beton. Dass dieser wenig feine Baustoff auch eines Gotteshauses würdig ist, wurde beim Bau auf dem Zollberg mit einem Zitat des Hl. Augustinus begründet, wonach er sich *lieber hölzerne Kelche und goldene Priester als goldene Kelche und hölzerne Priester* wünsche[28]. Die Funktionalität trat also gegenüber dem Repräsentativen in den Vordergrund. Allerdings musste die Zollberger Kirche leidvoll erfahren, dass Beton, das Holz in der augustinischen Metapher, längst nicht so haltbar ist wie Gold oder Sandstein. Kaum fertig, musste St. Augustinus schon wieder renoviert werden. Freilich blieben auch die ersten modernen Kirchen zunächst noch Wegekirchen, also ein länglicher Bau mit dem Raum für die Gemeinde und davon deutlich abgesetzt der Altarraum. So sollte die Erhabenheit des Messopfers vor Augen geführt werden, die Trennung von oben und unten, das Gegenüber von Heiligem und Weltlichem[29]. Nach dieser Theologie wurde in Berkheim 1954, St. Joseph 1957, in Nellingen und im Kirchlein in Sirnau 1958 gebaut. Abgewichen von diesem Schema wurde erstmals auf dem Zollberg. Zwei winkelförmig angeordnete Sitzblöcke lassen in der 1958 fertiggestellten Augustinuskirche schon den Eindruck eines Halbrundes erahnen[30]. Aus der Wegekirche wird die Zentralkirche. Das Bauprogramm brachte Pfarrer Josef Hirsch auf den Punkt: *Den Altar in die Mitte stellen. Die aktive Teilnahme aller am Gottesdienst befördern. Die Trennung von Priester*

26 Urkunde über die Errichtung der Katholischen Pfarrei zur Allerheiligsten Dreifaltigkeit in Nellingen auf den Fildern, 21. März 1961. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 2.

27 Münster St. Paul Esslingen am Neckar. Innenrenovierung 1992–1994, hg. v. der Kath. Kirchengemeinde St. Paul, Esslingen 1994.

28 Sanctus Augustinus (wie Anm. 12).

29 Joachim KÖHLER/Wolfgang URBAN, Die Kirche in der Diözese Rottenburg-Stuttgart von der Christianisierung bis in die Gegenwart, Bd. VI., Aufbruch in eine neue Zeit, o.J. [1993].

30 Moderne Kirche auf dem Zollberg, in: Stuttgarter Nachrichten, 30. April 1959.

und Gemeinde aufheben und Gleichberechtigung herstellen[31]. Damit wurde in St. Augustinus vorweggenommen, was erst fünf Jahre später das Zweite Vatikanische Konzil beschloss, eine Liturgiereform, die den Mahlgedanken gegenüber dem Opfergedanken stärkte und die feiernde Gemeinde aufwertete. Völlig durchdrungen von diesem erneuerten Liturgieverständnis ist die unter dem unmittelbaren Eindruck des Konzils errichtete, 1966 geweihte Kirche St. Elisabeth, aber auch die kleinere Filialkirche St. Katharina in Sulzgries von 1969[32]. Ein Beispiel für eine nachträgliche Anpassung an dieses neue Verständnis ist der jüngste Umbau der Kirche St. Josef von 2004. Insgesamt ist der Esslinger katholische Kirchenbau also ein deutliches Zeugnis für die innere Wandlung des Katholizismus, für Öffnung zur modernen Welt, Reform der Liturgie, Betonung des Gemeinschaftscharakters und Offenheit für die Ökumene. Zwei Kräfte haben dies vorangebracht, die Heimatvertriebenen selbst, die die Kirche in Bewegung brachten und die als Laien auf Grund ihres enormen Einsatzes für den Aufbau der Gemeinde ein neues Selbstverständnis entwickelten, und die evangelischen Nachbarn, von denen viele Vorstellungen übernommen wurden, was wiederum die Annäherung der Konfessionen deutlich erleichterte.

31 Sanctus Augustinus (wie Anm. 12).
32 Urkunde über die Errichtung der Kath. Stadtpfarrei St. Elisabeth in Esslingen-Pliensausvorstadt, 28. Februar 1968. DAR G 1.3 Esslingen St. Paul, Nr. 2.

ANDREAS BIHRER

Die »Geschichte des Erzbistums Mainz und seiner Suffraganbistümer« Wilhelm Werners von Zimmern

Zur Entstehung der überdiözesanen Bistumsgeschichtsschreibung im Humanismus

Froben Christoph von Zimmern erzählt in seiner Zimmerischen Chronik vom Besuch eines Boten des Mainzer Erzbischofs beim Basler Historiographen Johannes Basilius Herold, der sich um das Jahr 1564 für Forschungen zu seinem *Corpus historiae totius orbis* auf der Burg Herrenzimmern bei Rottweil aufhielt[1]. Der Bote traf dabei auf den knapp 80 Jahre alten Grafen Wilhelm Werner von Zimmern, den er *für ein münch angesehen* hat. Der Abgesandte fragte Herold: *Ach, mein herr, wie kompts, das diser alt münch ein solch schön schloß haben soll?*[2] Diese Anekdote steht im Mittelpunkt von Froben Christophs Darstellung der Leistungen seines Onkels, der das Schloss hergerichtet und vor allem gebetet habe[3]. Was daneben an Zeit geblieben sei, habe Wilhelm Werner seit seiner Jugend für Studien besonders der Vergangenheit genutzt, sodass keiner seines Standes so viel wusste wie der Graf von Zimmern. *Das bezeugen* [...] *dergleichen die büecher, so er von dem erzstift Menz zusamen getragen, in welchen büechern nit allain des erzstifts sachen, sonder auch seine zwelf suffraganienbischtumb beschriben*[4]. Wilhelm Werner wird nicht nur von dem Boten als Mönch bezeichnet, sondern in der gesamten Passage aufgrund seiner Kleidung, asketischen Haltung, Frömmigkeit und seiner Gelehrsamkeit auch von seinem Neffen als Mönch gezeichnet. Bei allem Lob über die adelige, namentlich gräfliche Gesinnung seines Onkels, dessen Hilfsbereitschaft gegen-

1 Eine kürze Fassung dieses Aufsatzes wurde beim Arbeitstreffen des von der DFG geförderten Wissenschaftlichen Netzwerks »Historiographiegeschichte der Frühen Neuzeit (1400–1800)« am 14. Juli 2006 in Potsdam vorgetragen. Frau Dr. Susanne Rau (Dresden) danke ich für die Einladung, den Diskutanten und Teilnehmern des Treffens für ihre Anregungen.

2 Zimmerische Chronik urkundlich berichtet von Graf Froben Christof von Zimmern † 1567 und seinem Schreiber Johannes Müller † 1600. Nach der von Karl Barack besorgten zweiten Ausgabe neu hg. v. Paul Hermann, 4 Bde., Meersburg/Leipzig 1932, Bd. 4, 105. Zu Herolds Projekt und zu dessen Aufenthalt bei Wilhelm Werner von Zimmern vgl. Andreas Burckhardt, Johannes Basilius Herold. Kaiser und Reich im protestantischen Schrifttum des Basler Buchdrucks um die Mitte des 16. Jahrhunderts (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 104), Basel/Stuttgart 1967, 248–255.

3 Zimmerische Chronik (wie Anm. 2), Bd. 4, 104f. In der Zimmerischen Chronik ist immer wieder von Wilhelm Werner die Rede, besonders ausführlich werden dessen Jugend bis zu seiner Zeit am Reichskammergericht in Speyer (Bd. 2, 470–536) bzw. die Zeit seines ›Ruhestands‹ (Bd. 4, 94–108) dargestellt. Zur Stilisierung Wilhelm Werners als Prototyp des gelehrten Adeligen in der Zimmerischen Chronik vgl. Gerhard Wolf, Von der Chronik zum Weltbuch. Sinn und Anspruch südwestdeutscher Hauschroniken am Ausgang des Mittelalters (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 18), Berlin/New York 2002, 342–347 u. 396–398.

4 Zimmerische Chronik (wie Anm. 2), Bd. 4, 105.

über Freunden, dessen Bescheidenheit, Demut und Frömmigkeit sowie dessen Bildung mag vielleicht ein wenig liebevoller Spott über seinen geistigen Ziehvater mitgeschwungen haben, als Froben Christoph den für einen weltlichen Grafen etwas untypischen Lebensentwurf seines Onkels beschrieb. Aus heutiger Sicht zeigt die Charakterisierung Zimmerns insbesondere die Herausforderung des traditionellen Adelsbildes durch den Humanismus, die Suche nach adeliger Identität am Beginn der Neuzeit und die Antwort des ›gelehrten Adeligen‹ Wilhelm Werner von Zimmern.

Zimmern, 1485 geboren, hatte in Tübingen und Freiburg unter anderem bei Ulrich Zasius studiert[5]. Da Bewerbungen um Dompfründen in Konstanz und Straßburg scheiterten, wandte er sich einer weltlichen Karriere als Jurist zu: Anfangs als Hofrichter in Rottweil tätig, kam Wilhelm Werner 1529 als Beisitzer an das Reichskammergericht in Speyer, an das »Bollwerk der katholischen Partei im Reich«[6]. Nach seinem sechs Jahre dauernden Rückzug auf seine Burg Herrenzimmern wurde der Graf 1548 an die Spitze des Reichskammergerichts berufen[7]. Bereits nach kurzer Zeit musste er jedoch, von Krankheiten geschwächt, das Amt aufgeben, 1575 starb Wilhelm Werner von Zimmern.

Seine zahlreichen historischen, vor allem familiengeschichtlich-genealogisch orientierten Exzerpte, Collectaneen und Werke,[8] die meist seiner produktivsten Phase ab den 1530er bis in die 1550er Jahren entstammten, haben im Gegensatz zur Chronik seines Neffen[9] bislang nur wenig Beachtung gefunden; lediglich das Vergänglichkeitsbuch, der so genannte Zimmerische Totentanz, hat inzwischen das Interesse der Forschung ge-

5 Zur Biographie Wilhelm Werners vgl. u.a. Beat Rudolf JENNY, Graf Froben Christoph von Zimmern. Geschichtsschreiber – Erzähler – Landesherr. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Schwaben, Lindau/Konstanz 1959, 36–38 u. 55–63, und zuletzt Felix HEINZER, Handschrift und Druck im Œuvre der Grafen Wilhelm Werner und Froben Christoph von Zimmern, in: Die Gleichzeitigkeit von Handschrift und Buchdruck, hg. v. Gerd DICKE u. Klaus GRUBMÜLLER (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 16), Wiesbaden 2003, 141–166, hier: 144f. – Christian KIENING, Ein Vergänglichkeitsbuch an der Schwelle zur Neuzeit, in: Wilhelm Werner von Zimmern: Totentanz, hg. v. Christian KIENING (Bibliotheca Suevica 9), Konstanz 2004, 161–204, hier: 161–173, und Franz-Josef HOLZNAGEL, Selbstdarstellung und Montage im ›Vergänglichkeitsbuch‹ des Grafen Wilhelm Werner vom Zimmern (ca. 1550), in: Zeitschrift für deutsches Altertum 134, 2005, 143–182, hier: 144–156.

6 Willi ALTER, Von der konradinischen Rachtung bis zum letzten Reichstag in Speyer (1420/22 bis 1570), in: Geschichte der Stadt Speyer, hg. v. Wolfgang EGER, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1982, 369–570, hier: 510. Ein Überblick über das Reichskammergericht zu Zeiten Wilhelm Werners ebd., insbes. 508–511 u. 537–540.

7 Zu Wilhelm Werner von Zimmern in Speyer vgl. zuletzt Erica BASTRESS-DUKEHART, The Zimmern Chronicle. Nobility, memory and self-representation in sixteenth-century Germany, Aldershot 2002, 168–186, und Karl Heinz BURMEISTER, Graf Johann II. von Montfort-Rothenfels (ca. 1490–1547), in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 123, 2005, 33–57, hier: 41–48.

8 Vgl. dazu bereits JENNY, Zimmern (wie Anm. 5), 25, oder BURCKHARDT, Herold (wie Anm. 2), 250, sowie zuletzt Markus MÜLLER, Hausgeschichten und Kuriosa. Adlige als Chronisten und Sammler, in: Schwabenspiegel. Literatur vom Neckar bis zum Bodensee 1000–1800, hg. v. Ulrich GAIER, Monika KÜBLE u. Wolfgang SCHÜRLE, Bd. 2: Aufsätze, Ulm 2003, 79–88, hier: 86f.

9 Von der Forschung des 19. Jahrhunderts wurde Wilhelm Werner lange als Verfasser der Zimmerischen Chronik angesehen (vgl. die Übersicht bei JENNY, Zimmern [wie Anm. 5], 35–39), später wurde die Chronik meist Froben Christoph zugeschrieben. In der Diskussion um einen erweiterten Autorenbegriff wurde zuletzt wieder stärker auf die Bedeutung Wilhelm Werners hingewiesen, vgl. Erica BASTRESS-DUKEHART, Family, Property, and Feeling in Early Modern German Noble Culture: The Zimmerns of Swabia, in: Sixteenth Century Journal 32, 2001, 1–19, hier: 7f., und BASTRESS-DUKEHART, Chronicle (wie Anm. 7), 30–36.

weckt[10]. Im Folgenden soll die in der Zimmerischen Chronik erwähnte ›Geschichte des Erzbistums Mainz und seiner Suffraganbistümer‹ vorgestellt werden, dabei werden im Mittelpunkt die Intentionen des Verfassers und die Bedeutung der Chronik für die humanistische Bistumsgeschichtsschreibung stehen.

Die Bistumshistoriographie des Humanismus ist abgesehen von zwei jüngeren Aufsätzen[11] bislang kaum gewürdigt worden, sie steht im Schatten der Geschichtsschreibung der Gesamtkirche und der Klöster, insbesondere der in jüngster Zeit intensiv erforschten adeligen und fürstlichen Historiographie sowie der traditionell im Mittelpunkt stehenden Reichs- und Stadtgeschichtsschreibung[12]. An der Überlieferungslage kann dies nicht liegen, denn es entstand im 16. Jahrhundert eine reiche, gleichwohl oft ungedruckte Diözesanhistoriographie, in vielen Bistümern setzt sogar erst um 1500 die Überlieferung ein[13]. Bereits das 15. Jahrhundert ist als Umbruchszeit zu werten, die spätmittelalterliche Reformbewegung beeinflusste nachhaltig die Erwartungen an das bischöfliche Amt, das Selbstbild der Bischöfe und die historiographische Stilisierung ihrer Viten[14]. Die Reformation besaß vergleichsweise wenig Einfluss auf Inhalte und Form der Diözesanhistoriographie, bildete aber in vielen Fällen einen Anlass, um sich gegenüber den Anfechtungen der Zeit anhand der Beschäftigung mit der Geschichte eines Bistums seiner Position zu vergewissern. Schon im 15. Jahrhundert ist eine neue Konzentration auf den Bischof als Landesherrn, auf die Territorialpolitik zu bemerken. Daraus entstand das

10 Vgl. zuletzt HEINZER, Handschrift (wie Anm. 5), 141–166. – Wilhelm von Zimmern: Totentanz (wie Anm. 5). – Franz-Josef HOLZNAGEL, Ignorierte Warnungen armer Seelen, lehrreiche Begegnungen mit den Ahnen und eine undankbare Wiedererweckte. Die ›Gespenster‹ des Wilhelm Werner von Zimmern (1485–1575) und ihre Funktionalisierungen, in: Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien, hg. v. Moritz BASSLER, Bettina GRUBER u. Martina WAGNER-EGELHAAF, Würzburg 2005, 55–73. – HOLZNAGEL, Selbstdarstellung (wie Anm. 5), 143–182.

11 Alois SCHMID, Die Anfänge der Bistumshistoriographie in den süddeutschen Diözesen im Zeitalter des Humanismus, in: RQ 91, 1996, 230–262, und Markus MÜLLER, Die humanistische Bistumsgeschichtsschreibung, in: Deutsche Landesgeschichtsschreibung im Zeichen des Humanismus, hg. v. Franz BRENDLE u.a. (Contubernium 56), Stuttgart 2001, 167–187. Zur Bistumshistoriographie im Hochmittelalter vgl. zuletzt Dirk SCHLOCHTERMEYER, Bistumschroniken des Hochmittelalters. Die politische Instrumentalisierung von Geschichtsschreibung, Paderborn u.a. 1998, zum Spätmittelalter umfassend Markus MÜLLER, Die spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung. Überlieferung und Entwicklung (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 44), Köln u.a. 1998.

12 So wird die humanistische Bistumshistoriographie zum Beispiel weder im noch immer als Standardwerk geltenden Buch von Paul JOACHIMSEN, Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus, 1. Teil (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 6), Leipzig/Berlin 1910, noch im neuesten Überblick von Ulrich MUHLACK, Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus, München 1991, erwähnt. Die Erforschung der Kirchengeschichtsschreibung im Humanismus war meist auf die Darstellungen zur Geschichte der gesamten Kirche konzentriert, so im Standardwerk von Peter MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen Historiographie, 2 Bde. (Orbis Academicus III,5), Freiburg 1967. Zum Desiderat einer Erforschung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im Humanismus und der Bistumshistoriographie dieser Zeit vgl. ausführlich SCHMID, Anfänge (wie Anm. 11), 230–232.

13 SCHMID, Anfänge (wie Anm. 11), 234–236.

14 Eugen HILLENBRAND, Gallus Öhem. Geschichtsschreiber der Abtei Reichenau und des Bistums Konstanz, in: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im Spätmittelalter, hg. von Hans PATZE (VuF 31), Sigmaringen 1987, 727–755, hier: 751. – MÜLLER, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 7f. – MÜLLER, Humanistische Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 177–181.

Interesse, das Leben des geistlichen Fürsten mit der Geschichte des Hochstifts und der Bischofsstadt stärker zu verbinden[15], auch wenn die Chroniken formal meist eine Aneinanderreihung von Bischofsleben blieben und sich so an den Bischofslisten der Urkirche, dem *Liber Pontificalis* oder den Gesta ab der Karolingerzeit orientierten.

Eine im engeren Sinn humanistische Prägung erfuhr die Gattung der Bistumshistoriographie durch eine neue Sprache, eine neue Gruppe an Verfassern, die nun seltener eine Verbindung mit der Bischofskirche aufwiesen, und ein breiteres Publikum, das sich nicht mehr allein für die Vergangenheit der eigenen Amtsvorgänger und der eigenen Institution interessierte[16]. Als Folge davon entstand der humanistische Diskurs zu Entwurf und Erarbeitung der von Schmid mit dem Titel »überdiözesane Bistumshistoriographie«[17] betitelten bistumsübergreifenden Überblicke. Trotz ähnlicher mittelalterlicher Vorläufer wie die Werke Thietmars von Merseburg oder Adams von Bremen bildete diese Anstrengung die vielleicht wichtigste Neuerung für das Genre, für welche die Humanisten jedoch letztendlich keine gemeinsame Form prägen konnten, sondern mehrere konkurrierende Modelle entwickelten:[18] Die verschiedenen Ansätze der einem breiten Spektrum entstammenden Verfasser, die aus unterschiedlichen Motivationen heraus schrieben, führten zu differierenden Ergebnissen; es kann keine direkte Entwicklungslinie zur konfessionell geprägten Kirchengeschichtsschreibung oder zu späteren ›Germania Sacra‹-Projekten gezogen werden.

Angeregt wurden auch diese Versuche von Flavio Biondos 1474 gedruckter *Italia illustrata* und von der beginnenden deutschen Geschichtsschreibung, als deren prominentestes Beispiel bekanntlich das Projekt der *Germania illustrata* gelten darf[19]. Der Impuls für eine überdiözesane Historiographie kam also, das gilt es zu betonen, von außen, vom humanistischen Denken, nicht zum Beispiel durch einen vermeintlichen Machtzuwachs der Erzbistümer, durch eine Formierung bistumsübergreifender Landschaften oder gar eine Bildung einer ›gesamtdeutschen‹ Kirche.

Drei Möglichkeiten überdiözesaner Bistumshistoriographie brachten humanistische Historiker in die Diskussion ein: So entstanden im 16. Jahrhundert aus einem neuen Landesbewusstsein erwachsene Kirchengeschichten von Bistümern einer Region, nicht aber einer Kirchenprovinz, so die sächsische Kirchengeschichte von Albert Krantz (1448–1517) oder die fränkische von Lorenz Fries (1491–1550); Landeshistoriker wie Johann Stumpf (1500–1577/78) gingen hingegen von der Vorstellung eines Landes aus und integrierten in ihrer Geschichtsdarstellung auch Nachrichten über Bischöfe. Wilhelm Werner von Zimmern begründete hingegen die Geschichtsschreibung eines Erzbis-

15 Zur Verbindung von Bistums- und Landesgeschichte vgl. MÜLLER, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 5f., und DERS., Humanistische Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 186; zur Verbindung der Diözesangeschichte mit der Geschichte der Bischofsstadt vgl. Eugen HILLENBRAND, Die Geschichtsschreibung des Bistums Konstanz im 16. Jahrhundert, in: Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. Kurt ANDERMANN (Oberrheinische Studien 7), Sigmaringen 1988, 205–225, hier: 220–223. – MÜLLER, Humanistische Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 175f.

16 MÜLLER, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 9.

17 SCHMID, Anfänge (wie Anm. 11), 237.

18 Vgl. dazu SCHMID, Anfänge (wie Anm. 11), 237–240. Schmid nennt als Beispiele fälschlich Lorenz Fries sowie richtigerweise Wilhelm Werner von Zimmern und Kaspar Brusch, nimmt aber keine Einordnung oder Strukturierung der verschiedenen Ansätze vor.

19 Zur *Italia illustrata* und zur *Germania illustrata* vgl. noch JOACHIMSEN, Geschichtsauffassung (wie Anm. 12), 196–227, und neuerdings Gernot Michael MÜLLER, Die Germania generalis des Conrad Celtis. Studien mit Edition, Übersetzung und Kommentar (Frühe Neuzeit 67), Tübingen 2001.

tums samt aller seiner Suffragane. Nachfolgewerke der Chronik Zimmerns waren zum Beispiel die 1578 gedruckten Übersichten zu Köln, ergänzt um die Erzbistümer Mainz und Trier ohne deren Suffragane, des Mainzer Minoriten Pieter Opmeer/Petrus Kratepol (1526–1595)[20] oder die 1582 publizierte Salzburger Geschichte des bayerischen Hofrats Wiguläus Hundt[21]. Die dritte Form, eine ›Germania sacra‹ im engeren Sinn[22], also eine Beschreibung aller kirchlichen Institutionen im gesamten Reich, sollte erst nach dem Dreißigjährigen Krieg vor allem durch den Benediktiner Gabriel Bucelin (1655–1678) und den Jesuiten Marcus Hansiz (1727–1755) Wirklichkeit werden,[23] denn die Anfänge unter Johannes Bockenrod (vor 1488 bis nach 1538), der in seinen *Episcopi Germaniae*[24] Bischofskataloge der Kirchenprovinz Mainz und einiger Bistümer der Provinzen Köln, Trier, Salzburg und Magdeburg gesammelt, Reimkataloge für Diözesen der Mainzer Kirchenprovinz sowie für Köln und Trier verfasst und Oden auf einige Bistümer gedichtet hatte[25], und auch die unsicher belegten Versuche des nach 1530 verstorbenen Jakob von Mainz[26] kamen nicht über erste Sammlungen hinaus. Am weitesten gedieh das Projekt von Kaspar Brusch (1518–1557), dessen erster und einziger Band seiner *Germania Sacra* über Mainz und dessen Suffragane sowie über das exemte Bistum Bamberg 1548 erschien[27]. Das dem Mainzer Erzbischof gewidmete Projekt blieb trotz der weit gespannten Ansprüche Bruschs, der eigentlich 56 Bistümer samt den darin gelege-

20 Müller, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 492f.

21 Zu Kratepol und Hundt vgl. Georg Pfeilschifter, Die St. Blasianische Germania sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts, Kempten 1921, 8–12, und Schmid, Anfänge (wie Anm. 11), 240.

22 Als »Germania sacra« werten das Werk Zimmerns Wolfgang Irtenkauf, Wilhelm Werner von Zimmern und seine literarische Hinterlassenschaft, in: Hohenzollerische Heimat 32, 1982, 57–59, hier: 57, wieder in: Hegau 45, 1988, 291–294, hier: 291. – Hillenbrand, Geschichtsschreibung (wie Anm. 15), 212, und Dieter Mertens, Landeschronistik im Zeitalter des Humanismus und ihre spätmittelalterlichen Wurzeln, in: Deutsche Landesgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 19–31, hier: 28.

23 Zu Bucelin und Hansiz vgl. Pfeilschifter, Germania sacra (wie Anm. 21), 12–41, und Schmid, Anfänge (wie Anm. 11), 261. Umfassend zu Germania-Sacra-Projekten der Barockzeit jetzt Stefan Benz, Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich (Historische Studien 473), Husum 2003, 124–159.

24 Zum Werk Johann Bockenrods vgl. Müller, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 489–492, und insbesondere Bernhard Löbbert, Johannes Bockenrod (1488 bis ca. 1536): Dichter – Historiker – Theologe, in: Der Wormsgau 22, 2003, 109–125, hier: 109–112. Zuletzt Schmid, Anfänge (wie Anm. 11), 237, wies Lorenz Fries die »nur wenig durchgearbeitete Stoffsammlung« Bockenrods zu, die in den weitgehend gleichlautenden Handschriften Würzburg, Bayerisches Staatsarchiv, Ms Nr. 7, und München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. lat. 1317, überliefert ist. Diese falsche Zuweisung wurde korrigiert von Löbbert, Bockenrod (wie oben), 113.

25 Löbbert, Bockenrod (wie Anm. 24), 112.

26 Müller, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 487.

27 Zu Bruschs Werk vgl. die Aufstellung bei Irmgard Bezzel, Kaspar Brusch (1518–1557), Poeta laureatus. Seine Bibliothek, seine Schriften, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens 23, 1982, 389–480, und zuletzt Alois Schmid, Humanismus im evangelischen Pfarrhaus. Kaspar Bruschius als Pfarrer zu Pettendorf, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 60, 2000, 135–157, mit Bibliographie 136, sowie Walther Ludwig, Gaspar Bruschius als Historiograph deutscher Klöster und seine Rezeption (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 2002, Nr. 1), Göttingen 2002. Zu Brusch als Kirchenhistoriographen vgl. zuletzt Bernhard Richter, Kaspar Brusch. Ein gekrönter Dichter als humanistischer Kirchenhistoriograph, in: Deutsche Landesgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 135–144, und die scharfe wie berechtigte Kritik an diesem Aufsatz bei Ludwig, Bruschius (wie oben), 7–10.

nen Klöstern hatte beschreiben wollen, letztlich doch nur die Geschichte einer Kirchenprovinz[28]; auch die weiteren handschriftlichen Sammlungen Bruschs zu Passau, Salzburg und Wien waren immer an eine Diözese gebunden[29].

Wenn im Folgenden also der Blick auf die ›Geschichte des Erzbistums Mainz und seiner Suffragane‹ Wilhelm Werners von Zimmern gelenkt werden soll, dann nicht nur, da sie – anders als die Werke von Krantz, Fries oder Brusch – bislang wenig bekannt und kaum erforscht wurde, obwohl man sie immer wieder als »Hauptwerk«[30] Zimmerns titulierte, das »noch nicht die verdiente Beachtung erfahren«[31] habe. Interessant ist das Werk Wilhelm Werners auch, weil es die wichtigste Materialsammlung für Johannes Bockenrod[32] und die weitgehend einzige Vorlage für Kaspar Brusch[33] bildete, der ledig-

28 So spricht auch Johannes Basilius Herold in seiner deutschen Übersetzung von Bruschs Werk 1551 von einer Geschichte der Erzdiözese Mainz, vgl. dazu BURCKHARDT, Herold (wie Anm. 2), 253.

29 Zu den handschriftlichen Sammlungen Bruschs vgl. PFEILSCHIFTER, Germania sacra (wie Anm. 21), 7.

30 Wilhelm ENGEL, Die Würzburger Bischofschronik des Grafen Wilhelm Werner von Zimmern und die Würzburger Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte 1. Reihe: Fränkische Chroniken 2), Würzburg 1952, 6. – JENNY, Zimmern (wie Anm. 5), 37, und Udo STANELLE, Die wiederaufgefundene Verdener Bischofschronik des Grafen Wilhelm Werner von Zimmern. Anmerkungen zu einer Hildesheimer Bischofschronik, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 45, 1983, 93–103, hier: 93, oder zuletzt Felix HEINZER, ›Comites antiquarii‹ – Die Grafen von Zimmern als Sammler und Geschichtsschreiber, in: Unberechenbare Zinsen. Bewahrtes Kulturerbe. Katalog zur Ausstellung der vom Land Baden-Württemberg erworbenen Handschriften der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek, hg. v. Felix HEINZER, Stuttgart ^{2}1994, 143–157, hier: 150. – HOLZNAGEL, Warnungen (wie Anm. 10), 58, und DERS., Selbstdarstellung (wie Anm. 5), 150.

31 SCHMID, Anfänge (wie Anm. 11), 237. »Im übrigen kann über das Werk des Grafen Zimmern noch kaum etwas gesagt werden.« (Ebd., 237–238). »Der Entstehungsprozeß des Zimmerschen Werks bedürfte allerdings, gerade hinsichtlich der Quellenarbeit, einer eigenen Untersuchung.« (MÜLLER, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung [wie Anm. 11], 487). Ediert wurden bislang die Chroniken zu Würzburg und Eichstätt, vgl. ENGEL, Bischofschronik (wie Anm. 30), und Wilhelm KRAFT, Die Eichstätter Bischofschronik des Grafen Wilhelm Werner von Zimmern (Fränkische Chroniken 3), Würzburg 1956. Eine eingehendere Untersuchung fanden lediglich die Quellen Zimmerns für Mainz bei Hans BAUMGART, Studien zur Zimmerschen Chronik des Grafen Froben Christoph und zur Mainzer Bistumschronik des Grafen Wilhelm Werner von Zimmern, Diss. masch. Freiburg 1923, sowie die Handschriften und Quellen für Hildesheim bei STANELLE, Bischofschronik (wie Anm. 30). Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Chroniken Zimmerns fehlt bislang.

32 Die exakte Abfassungszeit von Bockenrods Werk ist unklar, einzig der Churer Reimkatalog ist auf 1534 datiert (LÖBBERT, Bockenrod [wie Anm. 24], 113), wahrscheinlich sind erst die gereimten Kataloge, dann die Bistumschroniken entstanden (ebd., 121–122). Bockenrod nennt Zimmern explizit als seine Vorlage, wie aus dem Vorwort zu den Bischofskatalogen hervorgeht (abgedruckt ebd., 123–125): Während Bockenrod nach seinen Aussagen die Kataloge von Speyer, Köln, Mainz, Würzburg, Trier, Straßburg und Worms von anderen Sammlern erhalten hatte (ebd., 124f.), lässt sich aus seinen späteren Aussagen erschließen (ebd., 125), dass er von Wilhelm Werner von Zimmern dessen Aufstellungen zu Augsburg, Chur, Eichstätt, Halberstadt, Hildesheim, Konstanz, Paderborn und Verden bekommen hatte.

33 Im Frühsommer 1548 ist Brusch in Sigmaringen belegt, wohl von dort aus besuchte er die Burg Herrenzimmern, um Exzerpte aus den Chroniken Zimmerns anzufertigen, vgl. Beat Rudolf JENNY, Der Historiker-Poet Gaspar Brusch (1518–1557) und seine Beziehungen zur Schweiz, in: Aus der Werkstatt der Amerbach-Edition. Christoph Vischer zum 90. Geburtstag, hg. v. Ueli DILL u. Beat Rudolf JENNY, Basel 2000, 93–307, hier: 156f. Dass das Werk Bruschs ein »knapper, ins Lateinische übersetzter Auszug« aus Zimmerns Erzbistumschronik war, so ENGEL, Bischofs-

lich einen knappen Auszug aus der Chronik Zimmerns ins Lateinische übersetzte, ohne dabei allzu offensichtlich seine Quelle anzugeben. Man könnte überdies spekulieren, ob erst die Bekanntschaft Bockenrods und Bruschs mit Zimmern und dessen Chronik den Anstoß gab für die ersten Projekte einer *Germania Sacra*[34]. Die Beschäftigung mit der Mainzer Erzbistumschronik ist schließlich deshalb lohnenswert, weil mit Wilhelm Werner ein Verfasser außerhalb der Institution Kirche eine Erzbistumsgeschichte für ein neues Publikum schrieb, der Verfasser also nicht an das Domkapitel oder an einen Bischof als Gönner oder Zensor gebunden war, und nicht zuletzt weil die Geschichte der Mainzer Kirchenprovinz einen Standpunkt innerhalb des lebhaften humanistischen Diskurses markierte, wie überdiözesane Geschichtsschreibung aussehen könnte.

Neben späteren Handschriften der ›Geschichte des Erzbistums Mainz und seiner Suffraganbistümer‹, welche die Chroniken einzelner Bistümer aus dem Gesamtcorpus Zimmerns überliefern,[35] sind aus dem Umfeld Wilhelm Werners einige Codices erhalten geblieben, die einen Einblick in den Arbeitsprozess des Verfassers geben können: So existiert neben einer Konzeptfassung für einzelne Diözesen[36] außerdem ein vom Autor eigenhändig durchgearbeiteter Entwurf, in welchem er in eine Schreiberreinschrift wenige Verbesserungen und vereinzelt knappe Ergänzungen notierte[37]. Von der mit Wappenbildern repräsentativ ausgestatteten und von Wilhelm Werner selbst niedergeschriebenen Schlussfassung sind noch drei Handschriften erhalten[38]. In den deutschsprachigen

chronik (wie Anm. 30), 12, hat die Forschung schon lange erkannt. Richter, der sich ausführlich mit den Vorlagen und der Methode Bruschs in dessen kirchenhistoriographischen Werken beschäftigte, war diese Abhängigkeit jedoch nicht bekannt, vgl. RICHTER, Brusch (wie Anm. 27), 141–143. Nach Schmid steht Bruschius »völlig zu Recht [...] am Anfang der diözesanübergreifenden Bistumshistoriographie in Deutschland« (SCHMID, Anfänge [wie Anm. 11], 240), Schmid erwähnt dabei aber nicht, dass Bruschius sich auf Zimmern als hauptsächliche Vorlage stützte.

34 Wilhelm Werners Chronik hatte eine beträchtliche, wenn auch im Einzelnen noch zu erforschende Nachwirkung: Obwohl nie gedruckt, war Zimmerns Werk für die Bistumsgeschichtsschreibung »von grundlegender Bedeutung« (JENNY, Zimmern [wie Anm. 5), 35). »Bemerkenswert ist die breite Nachwirkung des ungedruckt gebliebenen Werks, die im einzelnen noch eingehender zu erforschen wäre.« (HEINZER, Comites [wie Anm. 30], 150).

35 Vgl. dazu die Zusammenstellungen unter den jeweiligen Diözesen bei MÜLLER, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11).

36 Konzeptfassungen: Darmstadt, Hess. StA, Hs. C1, 82: Mainz, Worms, Würzburg, Eichstätt, Speyer, Straßburg; Freiburg, UB, Hs. 455 (Abschrift Herold): Hildesheim, Paderborn, Verden, Halberstadt; nicht erhalten: Chur, Konstanz, Augsburg. Aufgrund der in der Handschrift genannten Initialen ist der Freiburger Codex Johannes Basilius Herold zuzuordnen, vgl. zuerst HEINZER, Handschrift (wie Anm. 5), 143. Zur Freiburger Handschrift vgl. auch Irene CRUSIUS, Konrad II. von Hildesheim: Wahl und Herkunft, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Lutz FENSKE, Werner RÖSENER u. Thomas ZOTZ, Sigmaringen 1984, 431–468, hier: 448f.

37 Eigenhändig durchgearbeitete Entwürfe: Gießen, UB, Hs. 469: Konstanz, Halberstadt, Augsburg; Hannover, LB, Hs. XXIII 1138: Verden, Hildesheim, Paderborn, Chur (Anfang); nicht erhalten: Mainz, Worms, Würzburg, Eichstätt, Speyer, Straßburg, Chur (Ende). Zur engen Verwandtschaft der Handschriften aus Hannover und Gießen vgl. STANELLE, Bischofschronik (wie Anm. 30), 94f. Bevor die beiden Codices an ihren heutigen Bibliotheksort kamen, befanden sie sich in Frankfurt, die heute in Hannover befindliche Handschrift wurde 1732 aus der Uffenbach'schen Bibliothek erworben, die Gießener stammt aus der Senckenberg'schen Bibliothek.

38 Autographe Schlussfassungen: A Mainz (Weimar, HAAB, Cod. Fol. 98); B Worms, Würzburg, Eichstätt (Stuttgart, WLB, Cod. Don. 575); C Speyer, Straßburg, Verden (nicht erhalten); D Chur, Hildesheim, Paderborn (Stuttgart, WLB, HB V 33); E Halberstadt, Konstanz, Augsburg (nicht erhalten).

Bistumsgeschichten finden sich immer wieder lateinische Verse, meist Grabinschriften, die von Zimmern und seinen Schreibern graphisch hervorgehoben wurden. Einige wenige Stammbäume ergänzen den Text.

In dem Einband einer der Reinschriften vermerkte der Graf, dass er von 1538 bis 1550 an den Chroniken gearbeitet habe[39]. Diese Selbstaussage hat der Forschung immer wieder Probleme bereitet, denn für einzelne Fassungen lässt sich nachweisen, dass Zimmern bereits in den frühen 1530er Jahren Vorstufen erstellt, vielleicht die Darstellung einzelner Bistümer sogar schon abgeschlossen hatte[40]. Möglicherweise wollte Wilhelm Werner mit dem Verweis auf seine zwölfjährige Arbeit auf die heilige Zahl anspielen, die sich auch in den zwölf Suffraganbistümern der Erzdiözese Mainz wieder findet. Wahrscheinlich aber stilisierte Zimmern das Jahr 1538 deshalb als Anfangsdatum, weil es ein Schlüsseljahr für ihn war: Zum einen starb 1538 seine zweite und letzte Frau, zum anderen wurden wenige Monate später die Bemühungen Wilhelm Werners um eine Standeserhöhung von Erfolg gekrönt, denn Karl V. erhob die Zimmern vom Herren- in den Grafenstand[41]. Man könnte des Weiteren vermuten, dass Wilhelm Werners Schwager Johann von Lupfen, der seit den 1520er Jahren zu den wichtigsten Personen am Konstanzer Bischofshof gehörte und ab 1532 als Bischof amtierte, zumindest mit einen Anstoß für das Projekt gab oder dass der Lupfener zumindest die Interessen Zimmerns verstärkte[42]. Wann auch immer man den exakten Anfang der Recherchen ansetzen mag, Wilhelm Werner begann spätestens während seiner Zeit am Reichskammergericht in Speyer mit den Arbeiten, er nutzte seine dort erworbenen weit gespannten Beziehungen[43] und seine Dienstreisen, durch die er die Mainzer Kirchenprovinz bestens kennen lernte. Die Ausarbeitung seiner Abschriften oder Übersetzungen nahm Zimmern dann in Herrenzimmern während seiner mehrjährigen Auszeit vom Gericht vor, der Abschluss des Werks fällt in Zimmerns Amtszeit als Reichskammerrichter in Speyer.

Wilhelm Werner von Zimmern nannte sein Werk *materi* bzw. *sachen* von dem Erzstift Mainz und dessen Suffraganbistümern, bezeichnete es allerdings desgleichen als Beschreibung der Leben der Bischöfe der einzelnen Diözesen.[44] Am Beginn der Konstan-

39 *Dise fünf buecher hob ich Wilhelm Wernher grav und herr zu Zymbern selber mit nit geringer müh zuesammen gebracht und ob den zwölf jaren mit vmgegangen* [...] *Diess habe ich geschriben am zehenden tag Junij, als man zalt nach christi geburt MVC fünffzig iar.* KRAFT, Bischofschronik (wie Anm. 31), 17. Vgl. auch den Abdruck bei Karl August BARACK, Die Handschriften der Fürstlich-Fürstenbergischen Hofbibliothek zu Donaueschingen, Tübingen 1865, 406.

40 Die ältere Forschung hatte, auch wenn sie meist mit dem Todesjahr des letzten in der jeweiligen Chronik erwähnten Bischofs argumentierte, für einzelne Chroniken frühere Schlussdaten vorgeschlagen, so für Eichstätt 1535 (KRAFT, Bischofschronik [wie Anm. 31], 14), für Würzburg 1535 (ENGEL, Bischofschronik [wie Anm. 30], 24) oder sogar 1525 (STANELLE, Bischofschronik [wie Anm. 30], 98) und für Hildesheim 1538 (ebd., 97).

41 Wilhelm Werners zweite Ehefrau, Amalie von Leuchtenberg, starb am 30. Januar 1538 (Zimmerische Chronik [wie Anm. 2], Bd. 3, 185), am 24. Mai desselben Jahres wurde die Familie in den Grafenstand erhoben (ebd., 206).

42 Johann von Lupfen, der jüngere Bruder der ersten Frau Wilhelm Werners, wurde 1487 geboren, war seit 1503 Domherr, ab 1521 bischöflicher Rat und ab 1522 Domkustos. Von 1532 bis 1537 amtierte er als Bischof, bevor er sich, seine Pfünden weiter genießend, aus diesem Amt zurückzog, vgl. HS I,2,1: Das Bistum Konstanz, Basel/Frankfurt am Main 1993, 389–392.

43 Die Erforschung des Kreises in Mainz, Worms und Speyer, in dem neben Johannes Bockenrod Wilhelm Werner von Zimmern und Lorenz Truchsess von Pommersfelden die wohl wichtigsten Personen waren, bedarf einer weiteren Erforschung, vgl. kurz dazu MÜLLER, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 490, und LÖBBERT, Bockenrod (wie Anm. 24), 123.

44 [...] *in welchen büechern nit allain des erzstifts sachen, sonder auch seine zwelf suffraganien-*

zer Bistumsgeschichte erläuterte Wilhelm Werner sein Interesse und den Aufbau seines Werks: Auf die Gründungsgeschichte der jeweiligen Diözese folgt eine Darstellung der Ereignisse eines Bistums in der traditionellen Gestalt einer Aneinanderreihung von Viten.[45] Trotz dieses klassischen Aufbaus setzte Zimmern durchaus eigene Akzente, nicht nur durch die neue überdiözesane Anlage, sondern auch innerhalb der Darstellungen der einzelnen Bistümer: durch eine breite Auswahl an Quellen und eine eigenständige Bewertung der Ereignisse. Am Beispiel der Konstanzer Chronik soll dies im Folgenden demonstriert werden,[46] auch um die bisherigen Bewertungen in der Forschung zu relativieren, die Zimmern vorhielten, er habe seine »Vorlagen [...] weitgehend wörtlich übernommen«[47] und »nur unwesentlich bearbeitet und ergänzt«[48]. Seine Chronik belege, wie zuletzt resümiert wurde, die »zunehmende Dominanz eines bloß antiquarischen Interesses«[49], überdies sei sie »eher langatmig, ohne großen erzählerischen Ehrgeiz«[50]. Diese Einschätzung orientiert sich an der derzeit gängigen Charakterisierung Wilhelm Werners als reinen Sammler: Mit Blick auf die zahlreichen Abschriften historischer und genealogischer Werke, die Erweiterung der Bibliothek seines Vaters und den Aufbau einer Wunderkammer[51] hat man ihm die »Attitüde des Sammlers als eine Grundeinstellung«[52] zuerkannt und seinen »hartnäckigen Sammeleifer«[53] betont, meist ohne nach spezifischen Interessen und Stilisierungen zu fragen. Erst Franz-Josef Holznagel, obgleich auch er die Erzbistumschronik als »Kompilation vorgängiger Fakten«[54] wertete, hat vor kurzem am Beispiel des Vergänglichkeitsbuchs vorgeführt, wie der Graf die Methoden der Strukturierung, Montage, Kombination und Auswahl nützte, um seine Position zu formulieren[55]. An der Konstanzer Bistumschronik soll gezeigt werden, dass Zimmern

bischtumb beschriben (Zimmerische Chronik [wie Anm. 2], Bd. 4, 105); *Dises ist das ander buch der materi von dem ertzstift Maintz und desselben suffraganis* (KRAFT, Bischofschronik [wie Anm. 31], 17); *das leben und die geschichte der bischöf* (ebd.); *die beschreibung des lebens der Bischove* (Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 1r).

45 Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 1r. Von der »Geschichte einer Institution«, einer »Verwaltungsgeschichte«, so HILLENBRAND, Geschichtsschreibung (wie Anm. 15), 212, wird man bei allem Interesse des Juristen Zimmern von der Form her jedoch noch nicht sprechen können.

46 Mit der Konstanzer Chronik Zimmerns befassten sich bislang nur Theodor LUDWIG, Ein wiederaufgefundener Band der Mainzer Erzstiftschronik des Grafen Wilhelm Werner von Zimmern, in: ZGO 51, 1897, 245–258, und HILLENBRAND, Geschichtsschreibung (wie Anm. 15).

47 HEINZER, Comites (wie Anm. 30), 150.

48 STANELLE, Bischofschronik (wie Anm. 30), 98.

49 MÜLLER, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 487. Ebenso MÜLLER, Humanistische Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 187.

50 MÜLLER, Hausgeschichten (wie Anm. 8), 87. Dass eine Bistumschronik in einem »völlig humorlosen Duktus abgefaßt« ist, so WOLF, Chronik (wie Anm. 3), 135, dürfte allerdings kaum überraschen und kann nicht als Kritik an Zimmern verwendet werden.

51 Zur Geschichte der Bibliothek mit weiterführender Literatur Felix HEINZER, Zur Geschichte der Fürstlich Fürstenbergischen Handschriftensammlung, in: Unberechenbare Zinsen (wie Anm. 30), 5–13. – WOLF, Chronik (wie Anm. 3), 130f., und HOLZNAGEL, Selbstdarstellung (wie Anm. 5), 146f. Zur Wunderkammer vgl. zuletzt BASTRESS-DUKEHART, Chronicle (wie Anm. 7), 36–38. – KIENING, Vergänglichkeitsbuch (wie Anm. 5), 165, und HOLZNAGEL, Selbstdarstellung (wie Anm. 5), 148–150.

52 HEINZER, Handschrift (wie Anm. 5), 146, als ein Beispiel aus der neueren Forschung. Vgl. z.B. auch KIENING, Vergänglichkeitsbuch (wie Anm. 5), 168 u. 172.

53 HEINZER, Handschrift (wie Anm. 5), 156.

54 HOLZNAGEL, Warnungen (wie Anm. 10), 59.

55 HOLZNAGEL, Selbstdarstellung (wie Anm. 5).

daneben zu Strategien wie der Neuformulierung und Veränderung griff, außerdem eigene Deutungen anbot.

Neben der Bistumschronik Gallus Öhems und dem lateinischen Auszug aus dieser durch Jakob Mennel sowie neben der kurzen Bistumsgeschichte Beat Widmers,[56] die alle drei im Umfeld Bischof Hugos von Hohenlandenberg (1496–1532) entstanden sind, gehört Zimmerns Werk zu den ältesten Konstanzer Diözesangeschichten. Somit konnte er für die Jahre von 1527 bis 1537 auf keine dieser Chroniken als Vorlage zurückgreifen, für diesen Zeitraum sind Zimmerns Ausführungen originär[57]. Wilhelm Werners Geschichte der Diözese Konstanz ist als ein vom ihm eigenhändig durchgearbeiteter Entwurf überliefert[58]. In die Konstanzer Bistumsgeschichte führt Wilhelm Werner von Zimmern mit einem Bezug zur ›Politeia‹ des Aristoteles ein, um so geschickt die römische Stadt- mit der späteren Bistumsgründung zu verbinden[59]. In den Chroniken zu Würzburg und Eichstätt steht hingegen im Vordergrund der Eingangschilderung die Missionierung. Auf die Stadt- und Bistumsgründung folgen die Taten der Konstanzer Bischöfe bis zum Jahr 1537[60]: Im Kontrast zu den anderen Konstanzer Chroniken fällt weiterhin auf, dass Zimmern zum einen die sonst ausführlich gehaltenen, ja dominierenden Viten der beiden heiligen Konstanzer Bischöfe sehr knapp hält und dass er sich in erster Linie auf deren weltliches Wirken konzentriert[61], zum anderen immer wieder allgemeingeschichtliche Exkurse zum Beispiel aus Beda oder Gottfried von Viterbo einfügt[62]. Bereits diese Erweiterungen zeigen, dass Wilhelm Werner im Gegensatz zu den anderen Konstanzer Geschichtsschreibern des 15. und 16. Jahrhunderts auf eine breite Quellenbasis zurückgreifen kann, von der aus er seine Bistumsgeschichte montiert. Somit ist sein Werk beileibe keine Abschrift bzw. Übersetzung der Konstanzer Diözesanchroniken Gallus Öhems oder Jakob Mennels, wie die Forschung bislang ausnahmslos behauptete[63]; wegen des frühen Verdikts als »eine neuere Compilation ohne Wert«[64]

56 Die Konstanzer Bistumschronik in der Handschrift Karlsruhe, GLA 65/11229, ist Gegenstand eines Editionsprojekts am Lehrstuhl für spätmittelalterliche Geschichte der Universität Freiburg.

57 Zimmern berichtet zu Bischof Hugo von Hohenlandenberg (1496–1530/1531–1532) auf fol. 170v–178v und fol. 184r–185v, zu Balthasar Merklin (1530–1531) auf fol. 178v–184r, zu Johann V. von Lupfen (1532–1537) auf fol. 185v–191v und – als Nachtrag – zu Johann VI. Weeze (1538–1548) auf fol. 191v–193r, vgl. Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469.

58 Die Konstanzer Bistumsgeschichte findet sich im Codex Gießen, UB, Hs. 469, auf fol. 1–192. Vgl. zur Charakterisierung der Handschrift Ludwig, Band (wie Anm. 46), eine ältere Handschriftenbeschreibung ohne Identifizierung des Verfassers bei Ludwig Weiland, Beschreibung einiger Handschriften der Universitätsbibliothek zu Giessen, in: NA 4, 1879, 59–85, hier: 66. Die Korrekturen und Marginalien Zimmerns treten im Konstanzer Teil nur sehr selten auf und betreffen meist nur einzelne Worte, eine längere Passage findet sich lediglich auf fol. 154v–155r.

59 *Aristotiles der haydnisch mayster spricht, das alwegen die stat ehe ist dann das, das volgents dahin an die stat gehört, dieweil dann hie angezaigt und beschriben wurdt das herkomen des loblichen Bischthumbs Costentz wer, unnd wievil Bischove dasselbig regiert. So ist von nötten erstlich anzuzaigen die Stifftung unnd auffbauung diser stat, durch wen dasselbig unnd zu welher zeit das bescheen seie.* Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 1r.

60 Die Stadt- und Bistumsgründung ist auf fol. 1r–8v beschrieben, auf fol. 8v findet sich als einzige bildliche Darstellung ein Merowingerstammbaum; die Viten der Bischöfe beginnen auf fol. 9r, ausführlicher werden sie ab Salomo III. auf fol. 38r–46v, vgl. Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469.

61 Zu Konrad: ebd., fol. 48r–52r, und zu Gebhard: ebd., fol. 52v–57r.

62 Ebd., fol. 2r.

63 Ludwig, Band (wie Anm. 46), 251–253. – Helmut Maurer, Bischofslisten, in: HS I,2,1 (wie

wurde die Schrift Zimmerns weder in das Regestenwerk zur mittelalterlichen Geschichte von Konstanz aufgenommen, noch in historischen Untersuchungen zur Diözesan- oder Stadtgeschichte herangezogen, obwohl ihre Inhalte bekannt und verbreitet waren, denn Zimmerns Rezipienten Kaspar Brusch, Johann Herold und Jakob Merck wurden allesamt gedruckt[65].

Ein erster nur kursorischer Blick auf die Vorlagen zeigt, dass Wilhelm Werner, der die Kloster- und Adelsarchive seiner Umgebung kannte[66], neben den erwähnten Beda und Gottfried von Viterbo auch Otto von Freising, Regino von Prüm, Burchhard von Ursperg sowie Otto von Sankt Blasien[67] oder die Chronik von Petershausen, Heinrich von Dießenhofen, Jakob Twinger von Königshofen, Ulrich Richental, Gebhard Dacher, Felix Fabri und Gallus Öhems Reichenauer Chronik kannte[68]. Zentrale Quellen bildeten die Konstanzer Bistumsgeschichte Gallus Öhems und deren lateinischer Auszug, das *Chronicon episcopatus Constantiensis* Jakob Mennels; die Bischofschronik Beat Widmers zog Zimmern hingegen nicht heran. Des Weiteren muss Zimmern die Chronik des Klosters Sankt Gallen und zumindest Teile der städtischen Chronistik von Konstanz gekannt haben[69]. Daneben hatte er Informationen aus Inschriften und Urkunden,[70] für die

Anm. 42), 229–233, hier: 231, und Helmut MAURER, Die Konstanzer Bischöfe vom Ende des 6. Jahrhunderts bis 1206 (GS, N.F. 42,1), Berlin/New York 2003, 4, sahen ausschließlich in der Bistumsgeschichte Jakob Mennels die Vorlage Zimmerns, die zentrale Bedeutung von Öhems Chronik erkannte erst HILLENBRAND, Geschichtsschreibung (wie Anm. 15), 213, danach HEINZER, Comites (wie Anm. 30), 148, oder MÜLLER, Hausgeschichten (wie Anm. 8), 87.

64 WEILAND, Beschreibung (wie Anm. 58), 66, ebenso LUDWIG, Band (wie Anm. 46), 254. Vgl. auch HILLENBRAND, Geschichtsschreibung (wie Anm. 15), 213: »Auf originäre Quellen greift der adlige Geschichtsschreiber nicht zurück«.

65 Kaspar Bruschs lateinischer Auszug aus Zimmerns Chronik wurde 1549, Bruschs lateinische Versifizierung der Konstanzer Bischofsgeschichte 1551, die deutsche Übersetzung von Bruschs Bistumsgeschichte durch Herold 1551 und die deutschsprachige Bistumsgeschichte Mercks, bei der zahlreiche Passagen aus Zimmerns Chronik entlehnt sind, 1627 gedruckt, vgl. *Magni Operis de Omnibus Germaniae Episcopatibus Epitomes: Tomus Primus. Continens Annales Archiepiscopatus Moguntini ac duodecim aliorum Episcopatuum, qui Moguntino Suffraganeatus titulo subsunt: Item Babenbergensis Episcopatus, ab omni iugo Archiepiscopali exempti. Authore Gaspare Bruschio*, Nürnberg 1549; *De omnibus Ecclesiae Constantiensis Episcopis: Idyllion Heroicum ad D. Christophorum Mezlerum Episcopum Constantiensem scriptum a Gaspare Bruschio Poeta Laureato, in: Monasteriorum Germaniae Praecipuorum ac maxime illustrium: Centuria Prima.* [...] *Authore Gaspare Bruschio* [...], Ingolstadt 1551, 193r–198r; *Chronick oder kurtz Geschichtbuch aller Ertzbischoven zu Mayntz, Auch der zwoelffen Bisthumben, welche dem Bisthumb Maintz als Suffraganien, zugethan und angehoerig* [...]. *Durch den fuertreflich gelerten Caspar Bruschen, Von Kay. Mayestat gekroenten Poeten in Lateyn beschrieben. Durch den wolgelerten Johann Heroldenverteutscht*, Frankfurt 1551; *Jacob Merck, Chronick deß Bistthumbs Costanz, das ist: Ein kurtze Beschreibung aller Costantzischen Bischoeffen, wie und wann jeder Bischoff regiert, was sich auch under jedes Regierung denckwürdiges zugetragen hab* [...], Konstanz 1627. Zu Zimmern als Vorlage für Merck vgl. den ausführlichen Vergleich bei LUDWIG, Band (wie Anm. 46), 247–251. Wahrscheinlich benutzte Jacob Merck nicht die heute in Gießen aufbewahrte Handschrift, sondern den autographen Codex, der sich zu diesem Zeitpunkt möglicherweise in Meßkirch befand, wo Merck schrieb, vgl. ebd., 251.

66 Vgl. dazu mit Blick auf die Zimmerische Chronik JENNY, Zimmern (wie Anm. 5), 124–127.

67 So die Ergebnisse zu Zimmerns Mainzer Chronik, vgl. BAUMGART, Studien (wie Anm. 31), 49.

68 In der Zimmerischen Chronik ist eine Quellenliste überliefert, in der diese mittelalterlichen Chronisten genannt werden, vgl. JENNY, Zimmern (wie Anm. 5), 133. Heinrich von Diessenhofen als Vorlage nach LUDWIG, Band (wie Anm. 46), 253.

69 Die Kenntnis der Sankt Galler Chronik lässt sich z.B. in Graf Wilhelm Werner von Zimmern,

zeitgeschichtlichen Ereignisse besaß er sicher Berichte aus dem Umkreis seines Schwagers, des Domherrn, Domkustos und Bischofs Johann von Lupfen. Diese Vielzahl an Quellen, das muss einschränkend betont werden, stand ihm gleichwohl nur für sein Hausbistum Konstanz zur Verfügung.

Auffällig ist weiterhin, dass Wilhelm Werner von Zimmern erklärte, deutete, Sinnzusammenhänge herstellte und so zu einer eigenen Akzentsetzung kam. So begründete er als erster Chronist die vermeintliche Misswirtschaft des französischen Bischofs Gerhard von Bevar im frühen 14. Jahrhundert mit dessen schlechter Kenntnis der deutschen Sprache, eine allerdings wohl falsche Schlussfolgerung, welche jedoch lange die Bistumshistoriographie überzeugte[71]. Zimmern ist der erste und einzige Diözesanchronist, der aus den Quellen zu Recht erschloss, dass Bischof Albrecht Blarer sich am Konflikt mit den Appenzellern im frühen 15. Jahrhundert selbst kriegerisch beteiligt hatte[72]. Die erste, wenngleich noch zurückhaltende Kritik an der für das Hochstift katastrophalen Regierung Heinrichs von Hewen in der Mitte des 15. Jahrhunderts findet sich bei dem Grafen von Zimmern[73].

Als letztes Beispiel für die Kombination mehrerer Quellen, das Erschließen von Sinnzusammenhängen und für explizite Wertungen soll Wilhelm Werners Schilderung der Regierung des Reformbischofs Johann Windlock angeführt werden, der 1356 von seinen Gegnern ermordet wurde[74]. Anders als Heinrich von Dießenhofen in seiner stark

Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 114r–114v (nach Kurze Chronik des Gotzhaus St. Gallen, hg. v. Joseph HARDEGGER, in: Mittheilungen zur vaterländischen Geschichte. Historischer Verein St. Gallen 2, 1863, II–IX, hier: III), nachweisen. Zur Benutzung der städtischen Chronistik z.B. in Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 117r, vgl. Andreas BIHRER, Der Kaiser vor Meersburg. Politik und Handlungsspielräume Ludwigs des Bayern in Schwaben (1330–1338), in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 123, 2005, 3–32, hier: 10.

70 So kannte Zimmern eine in Konstanz am 1. Mai 1294 und eine in Eglisau kurz danach ausgestellte Urkunde im Wortlaut, vgl. Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 110r.

71 Ebd., fol. 113r–113v. Vgl. dazu Andreas BIHRER, Der fremde Bischof – der Bischof in der Fremde. Der Konstanzer Bischof Gerhard von Bevar (1307–1318) und sein Hof, in: Exil, Fremdheit und Ausgrenzung in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Andreas BIHRER, Sven LIMBECK u. Paul Gerhard SCHMIDT (Identitäten und Alteritäten 4), Würzburg 2000, 137–150, hier: 138f.

72 Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 142r, vgl. Andreas BIHRER, Konstanz und die Appenzellerkriege. Zu Gestaltungszielen, Konfliktaustragung und Konsensfindung von Stadt und Bischof, in: Die Appenzellerkriege – eine Krisenzeit am Bodensee?, hg. v. Peter NIEDERHÄUSER u. Alois NIEDERSTÄTTER (Forschungen zur Geschichte Vorarlbergs 7), Konstanz 2006, 81–115, hier: 199.

73 Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 150v–155r.

74 *Solches* [die Wahl Windlocks zum Bischof] *was ettlichen den Thumbherren daselb auch anndern Priestern großlich zuwider kament mit ime in ein zwitracht, unnd das darumb, wie diser Bischof aus gewonnhait* [*nach* sup. lin.] *der Confirmacion unnd Consecration zu Costenz in dem Thumb sein erstes ambt verbringen unnd singen wolt, ließ er zuvor unndter seinen Gaistlichen ain solches gebot außgeen, das ir kainer (was stanndts er were) gegenweurttig erscheinen noch sein solt, er hette dann zuvor sein platten geschoren, unnd priesterliche lannge klaidung an, wie sich das wol geburet. Dises gebot was nun (besonnder den Jungen) merklich misfallen, vermaintend (als auch geschach), er wurdt inen vyl zu streng unnd ernnsthafft sein, unnd sie umb ir unordenlichs leben straffen. Hewiderumb gefiel diser sein eherlicher anfang den alten unnd allen erbarn vast wol. Also kamen ir ainstails auff den ernenten tag nit in die kirchen, die auch kains wegs die weishung von ime annemen noch disem gebot gedachtend zu geleben, mit denen er sich so beharlich einließ, das*

beschreibenden Darstellung deutete Wilhelm Werner die Auseinandersetzung zwischen Windlock und dem Domkapitel bei der Bischofsweihe als Generationenkonflikt: *Dises gebot* [der Tonsur und des Tragens des geistlichen Gewands für die Domherren] *was nun (besonnder den Jungen) merklich misfallen, vermaintend (als auch geschach), er wurdt inen vyl zu streng unnd ernnsthafft sein, unnd sie umb ir unordenlichs leben straffen. Hewiderumb gefiel diser sein eherlicher anfang den alten unnd allen erbarn vast wol.* Aus diesem Konflikt leitete Zimmern als erster Chronist ab, auch Domherren hätten sich an der Ermordung des Bischofs beteiligt[75]. Die Geschichtsschreiber, die später seine Chronik als Vorlage heranzogen, tilgten im Übrigen diesen Passus wieder. Mit Jakob Mennels Konstanzer Bistumschronik ergänzte der Graf am Ende seine Vorlage, durch diese Montage stilisierte er den Reformbischof zu einem Märtyrer: Insbesondere die Anführung der Wunder erhöhen Johann Windlock, der zudem in der gesamten Passage als besonders frommer Bischof vorgestellt wird, zu einem Blutzeugen für den Glauben. Neben dieser stark hagiographischen Tendenz fällt im Vergleich mit den meist recht kurz gehaltenen Beschreibungen des Mords in der mittelalterlichen Chronistik bei Zimmern die sehr stark erzählende, die erstmals äußerst anschauliche Schilderung der Tat auf, die überdies durch die Benennung von Drahtzieher und Motiv keine offenen Fragen mehr zulässt[76].

In den letzten Sätzen der Konstanzer Chronik formuliert Wilhelm Werner seine Erwartung an das Handeln des gerade gewählten Bischofs Johann Weeze und damit zugleich eine der Zielsetzungen seiner Bistumsgeschichtsschreibung: Der neue Ordinarius

die sach geen Rom erwuchs. Unnd es wardt von diser ungehorsame wegen ein lannge zeit zu Costenz ein Interdict gehalten. Ebd., fol. 123r–123v. Die Hinzufügungen Zimmerns zu seinen Vorlagen sind gesperrt gedruckt.

75 Nach der Schilderung der Auseinandersetzung um die Stadt Markdorf und der Belagerung der bischöflichen Residenz Gottlieben durch Konrad von Homburg schreibt Zimmern: *Sonnder er machet ime selber ein haimlichen anhanng unnd verstanndt mit etlichen Thumbherren unnd Burgern zu Costenz Nemlich herr Walthern von Stoffeln und seinem Bruder Berchtolden den man nenndt den Singer, herr Ulrich Schwarzen* ritter, unnd sein Brueder Hanns, *Ulrichen Goldast, Ulrichen Rockhweiler,* dem Volmatinger, unnd seines Bruders sone Ulrichen Streuble, auch ein Beheim von Steckhborn. *Dise verfuegten sich auff ein zeit, nemlich auff sanndt Angnesen tag, anno domini 1356, ainhelliglich mit einannder zu Costenz in die pfalz unversehner sachen, wie der güt frumb unnd erlich herr der Bischove sich zu niemandts kaines argens versachte, unnd mit seinem vicario herr Otten von Reinegken unnd seinem einsigler herr Friderichen, auch einem Priester herr Conradten von Stockach, zu tisch saß unnd zu nacht essen wolt, uberluffent sie ine frevenlich, und ehe er mocht wissen oder erfaren, was ir werbung unnd warumb sie da werent, heten sie ine jamerlich erwurgen unnd umbpringen,* wie er das Bischtumb jezt [vier del.] fünf jar lanng inngehabt unnd besessen hat. *Aus dem wardt bald ein groß gelouff unnd geschrei, doch kament sie auff das mal on vergeltnus und ungefanngen darvon. Mann begrueb den Bischove ausserhalb des kirchhofs, umb des Interdicts willen,* an dem ecken nahendt bei sanndt margrethen Capellen. Unnd es geschahend bei seinem grab grosse wunderzaichen an den krankhen brechafften menschen die sich dahin verhaissen, dardurch one zweifel Gott der herr sein Redlichait und unschuld anzaigen unnd zuerkennen geben wolt. Doch wardt er nach verscheinung eines jars widerumben außgegraben unnd Cristenlichem gebrauch auch vyl ehern in dem Munster zu der erden bestattet. Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 125v–126v. Die Hinzufügungen Zimmerns sind gesperrt, die Auszüge aus der Konstanzer Bistumschronik Jakob Mennels recte gedruckt.

76 Vgl. Andreas Bihrer, Die Ermordung des Konstanzer Bischofs Johann Windlock (1351–1356) in der Wahrnehmung der Zeitgenossen und der Nachwelt, in: Bischofsmord im Mittelalter. Murder of bishops, hg. v. Natalie M. Fryde u. Dirk Reitz (VMPIG 191), Göttingen 2003, 335–392, hier: 374–378.

solle [...] *diesem loblichen stifft Costentz zu nutz und wolfart der administration und regierung* dienen, [...] *damit hernach ein anderer geschicht schreiber sein arbeit und wolthaten* [...] *ime zu lob und anderen zu einem exempel kunfftiglich ruemen mugendt*[77]. Am Ende der Konstanzer Bistumschronik steht somit eine Bischofswahl und die Einsetzung des neuen Amtsträgers, als Erwartung und Hoffnung für die Zukunft: Die Regierung zukünftiger Ordinarien soll Anlass zum Lob geben und als Vorbild dienen. Zwar steht das Handeln der Bischöfe im Zentrum seiner Darstellung, doch zugleich ist für ihn die Sukzession der Amtsträger entscheidend, eine Tradition, die klar strukturiert und historisch begründet ist. Mit dieser Wirkungsabsicht unterscheidet sich Zimmern nicht von seinen mittelalterlichen Vorgängern. Dies gilt ebenso für die erwähnten kleruskritischen Äußerungen; auch wenn eine dezidierte oder kämpferische Stellungnahme zur Reformation fehlt, so war die Besinnung auf die Geschichte der Bischöfe und auf deren lückenlose Abfolge eine Reaktion auf die Herausforderungen der Reformation, gerade am Reichkammergericht in Speyer, wo die katholische Partei im Reich einen wichtigen Stützpunkt besaß[78]. Die in einigen Fällen durchaus kritische Bewertung des Handelns einiger Bischöfe kann ferner damit erklärt werden, dass Zimmern von außen kam, also im Gegensatz zu anderen Chronisten, die an ihr Bistum durch eine Pfründe oder an einen Bischof als Gönner gebunden waren, unabhängigere und eigenständigere Wertungen formulieren konnte.

Eine neue Akzentuierung Wilhelm Werners gegenüber seinen Vorlagen findet sich insbesondere bei der auffälligen Betonung der adeligen Herkunft[79] und des standesgemäßen Verhaltens der Bischöfe, was ebenfalls durch die Wappen visualisiert wird[80]. Hier treffen sich die besonderen Interessen des Verfassers an Genealogie und Heraldik[81]. Zimmern, der gelehrte Adelige, verband somit in seiner Geschichte der Mainzer Kirchenprovinz sein Lob auf Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und adelige Herkunft. Da Wilhelm Werner, so zumindest die Chronik seines Neffen, in Konstanz deshalb keine Pfründe bekam, weil er dem Hochadel angehörte[82], könnte man bei dieser Zuspitzung Zimmerns daneben eine persönliche Betroffenheit vermuten. Allerdings wird dies nicht eigens thematisiert, zudem fehlt eine besondere Heraushebung seines Hausbistums oder seines Schwagers, Bischof Johann von Lupfen: Nicht die Darstellung persönlicher Betroffenheit, die Rechtfertigung seines individuellen Schicksals, sondern die Vollständigkeit und Systematik seiner historischen Arbeit standen für Wilhelm Werner im Vordergrund. Dabei dachte der ehemalige Kleriker und der lange in Speyer am Reichskammergericht tätige Jurist in kirchenrechtlichen Gliederungen, nicht das Reich oder das Land

77 Graf Wilhelm Werner von Zimmern, Konstanzer Bistumschronik, Gießen, UB, Hs. 469, fol. 193r.

78 Zimmern schildert die Jahrhunderte vor der Reformation als »gute alte Zeit, wo alles noch seine rechte Ordnung hatte« (Hillenbrand, Geschichtsschreibung [wie Anm. 15], 213), Wilhelm Werners Hinwendung zur Geschichte ist auch eine »Suche nach dem Ordnungsgefüge, das sich über viele Jahrhunderte bewährt hatte« (ebd., 225).

79 Die Hervorhebung adeliger Abstammung zeigt sich zum Beispiel an Zimmerns Darstellung des ständisch abgeschlossenen Klosters Einsiedeln, »die wehmütige Erinnerung eines Adligen an die uneingeschränkte Geltung des Adelsprinzips!« Hillenbrand, Geschichtsschreibung (wie Anm. 15), 213.

80 Zur Blüte der Wappenbücher ab dem Ende des 15. Jahrhunderts und zu Bischofsgeschichten als Wappenbücher vgl. Müller, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 486.

81 Die Bischofschronik wirkt »wie eine kirchengeschichtliche Variante der genealogisch strukturierten Hauschroniken der Zeit«, so Heinzer, Comites (wie Anm. 30), 150.

82 Zimmerische Chronik (wie Anm. 2), Bd. 2, 596–597.

waren für ihn die entscheidenden Kategorien, sondern die Mainzer Kirchenprovinz. Von ihr aus entwickelte er sein Konzept einer überdiözesanen Bistumschronistik, das an den Strukturen eines Erzbistums orientiert war. Zimmerns Bedeutung für die Entwicklung der überdiözesanen Geschichtsschreibung im Humanismus lag aber nicht nur in seiner erfolgreichen Sammeltätigkeit oder in der erstmals so systematischen und ausführlichen Umsetzung dieses Projekts, sondern auch in seiner anregenden Wirkung auf andere Historiographen wie Bockenrod und Brusch, die allerdings in den Kategorien einer ›Germania Sacra‹ dachten.

Franz-Josef Holznagel hatte das Vergänglichkeitsbuch als »Verbindung aus feudaler Selbstdarstellung, religiösem Engagement und Vergänglichkeitsthematik«[83] charakterisiert, das daneben das »ausgeprägte Bedürfnis nach Selbstdarstellung«[84] Wilhelm Werners widerspiegele. Neben den bereits angeführten Zielen des Grafen spielt die »Selbstpräsentation«[85] ebenso in der Erzbistumschronik eine Rolle, wie der abschließende Blick auf den Einbandvermerk zeigen soll, wo nicht mehr die Geschichte, der Adel, die Religion, die Kirche in ihren Strukturen oder die Vorbildhaftigkeit im Vordergrund stehen: *Dise fünf buecher hob ich Wilhelm Wernher grav und herr zu Zymbern selber mit nit geringer müh zuesammen gebracht und ob den zwölf jaren mit vmgegangen, bis ich das alles so hierinnen vnd in den andern büchern stet, erfaren und zvwegen gebracht hob, die ich auch mit mein selbs händ geschriben. Darumb bit ich mein erben, dyweil ich so vil grosser arbeit und müh mit gehapt, sy sollen sy vntzertrennt bey ainander von meinen wegen behalten und lieb haben, auch mein im besten gedenken.* Und so verwundert es nicht, dass Wilhelm Werner sein Material so bereitwillig an andere Historiographen weiterreichte und seine Chronik nie in den Druck gab, sie wohl auch nie für den Druck vorgesehen hatte: In seiner Verfügung an die Erben bestimmte Zimmern die Chronik des Erzbistums zum familiären Memorialdokument, welches das Gedächtnis an ihn durch die Erinnerung innerhalb seines eigenen Geschlechts aufrechterhalten sollte. Er war Teil der Gelehrtenwelt seiner Zeit, tauschte sich mit Gleichgesinnten aus und verfolgte mit ihnen gemeinsame Ziele, seine Memoria jedoch konnte nur seine adelige Familie gewährleisten.

In seiner Verfügung betonte Wilhelm Werner zudem die Mühe und Arbeit, vor allem das Schreiben von eigener Hand. Der Graf hatte die Entwurfsfassung seines Schreibers, die er kaum noch ergänzt und verbessert hatte und die durchaus als Reinschrift gelten konnte, ja nochmals selbst abgeschrieben – dies war die entscheidende Handlung für ihn: Der ›Mönch‹ Zimmern verstand also selbsttätiges Schreiben nicht als antiquarisches Sammeln,[86] sondern als religiösen Akt, ähnlich wie die Handpredigt der Kartäuser oder die Abschreibepraxis der Devotia moderna[87]. Wilhelm Werner arbeitete in anderen Produktionsverhältnissen als viele der Humanisten, er schrieb für ein eingeschränktes Publikum, seinen Zirkel, seine Familie,[88] wo er sich als Mittelpunkt inszenieren und die

83 Holznagel, Selbstdarstellung (wie Anm. 5), 180.
84 Holznagel, Warnungen (wie Anm. 10), 59.
85 Holznagel, Selbstdarstellung (wie Anm. 5), 156.
86 Müller betont in seinen Untersuchungen zum Werk Zimmerns dessen »antiquarischen Charakter« (Müller, Humanistische Bistumsgeschichtsschreibung [wie Anm. 11], 187), das sich verselbstständigende historische Interesse, das nun antiquarisch wird, vgl. Müller, Spätmittelalterliche Bistumsgeschichtsschreibung (wie Anm. 11), 485.
87 Vgl. dazu Holznagel, Selbstdarstellung (wie Anm. 5), 174. Zu Schreiben und Zeichnen sowie Lesen und Betrachten als Anleitung und Resultat zur Heilsversicherung im Vergänglichkeitsbuch vgl. Kiening, Vergänglichkeitsbuch (wie Anm. 5), 188.
88 So auch im Vergänglichkeitsbuch, vgl. Kiening, Vergänglichkeitsbuch (wie Anm. 5), 175.

Erinnerung an ihn absichern konnte. Dass zum einen die Nachkommen Wilhelm Werners von Zimmern aber schon wenige Jahre später die Bibliothek verkauften und die Bände seiner Chronik in alle Winde verstreuten[89], zum anderen seine ›Geschichte des Erzbistums Mainz und seiner Suffraganbistümer‹ durch Bruschs Druck eine so weite Verbreitung in der Welt der Gelehrten fand, war eine letzte ironische wie tragische Wendung.

89 Zur Auflösung der Bibliothek vgl. auch Heinrich MODERN, Die Zimmerschen Handschriften der k. k. Hofbibliothek, in: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses 20, 1899, 113–180. – IRTENKAUF, Zimmern (wie Anm. 22), 292–294.

CLAUS BERNET

Stadt-Gottes-Projekte im Katholizismus der Frühen Neuzeit

Das Himmlische Jerusalem zwischen Festung und Wallfahrtsort in Italien und Deutschland

Einleitung

Die Vorstellungen über das Himmlische Jerusalem gehen auf den biblischen Visionsbericht in den letzten zwei Kapiteln der Offenbarung zurück. Im Folgenden soll das Bild des Himmlischen oder Neuen Jerusalem in seinem Einfluss auf bauliche Unternehmungen untersucht werden. Es erscheint vielversprechend, nach der nunmehr erfolgten Analyse des protestantischen Spektrums[1], den katholischen Lebensbereich der Frühen Neuzeit für eine Untersuchung dieses Motivs heranzuziehen: 1. wegen der damals hohen Zahl von katholischen Geistlichen als intellektuelle Träger dieses Motivs, 2. wegen der Vielzahl überwiegend katholischer Länder wie Spanien, Italien oder Frankreich, welche ein reichhaltiges städtebauliches Umfeld mit einer bis in die Antike zurückreichenden urbanen Tradition aufweisen, 3. wegen der Offenheit des Katholizismus, einprägsame Bilder, wie es das Himmlische Jerusalem zweifelsohne war, in der konfessionellen Auseinandersetzung künstlerisch zu thematisieren und 4. wegen der Verknüpfung des Himmlischen Jerusalem mit dem Utopiebegriff zu Beginn der Frühen Neuzeit. Zunächst ist nach der Rolle zu fragen, die das Himmlische Jerusalem in Italien innerhalb der Idealstadtdiskussion der Renaissance einnahm. In Deutschland, einem Land mit konfessionellen Gegensätzen, war auch der Diskurs um das Himmlische Jerusalem von dieser Auseinandersetzung berührt. Das wird bei einer Kontroverse zwischen dem Jesuiten Kedd und dem Lutheraner Reinboth zur Mitte des 17. Jahrhunderts deutlich. Daran anschließend wird das Himmlische Jerusalem in seiner Funktion als Festung innerhalb der Pilgerliteratur thematisiert. Der Festungscharakter zeigt sich auch bei baulichen Realisierungsversuchen des Himmlischen Jerusalem, etwa bei der Comburg im 16. Jahrhundert. Scherpenheuvel im 17. Jahrhundert und Clemenswerth im 18. Jahrhundert sind dagegen Projekte, die im Kontext der Marienfrömmigkeit, deren eschatologische Komponente hier besonders wichtig ist, berücksichtigt werden sollen.

1 Siehe dazu Claus BERNET, ›Gebaute Apokalypse‹. Die Utopie des Himmlischen Jerusalem von der Täuferherrschaft zu Münster über pietistische Projekte bis zur Siedlung Friedensthal (VIEG 215), Mainz 2007. – DERS., Jerusalemvorstellungen in radikalpietistischen und radikalpuritanischen Siedlungen Nordamerikas, in: American Studies 51, 2006, 141–166, und DERS., The Heavenly Jerusalem as a Central Belief in Radical Pietism in the Eighteenth Century: Ronsdorf and Herrnhaag, in: The Covenant Quarterly 63, 2005, 3–19.

Der Blick nach Italien: Die Idealstadt ist nicht die Gottesstadt

Eingangs wollen wir nach der baulichen Manifestation religiöser Vorstellungen, vornehmlich der des Himmlischen Jerusalem, in italienischen Idealstädten fragen. Ruft man sich die Idealstadttraktate in Erinnerung und betrachtet man Idealstädte wie Brescia, Pienza, Palmanuova, Granmichele auf Sizilien oder La Valetta auf Malta, fällt schnell auf: Kirchenbauten, die wichtigsten baulichen Signifikante religiöser Vorstellungen, sind zwar in der überwiegenden Zahl der überlieferten Planskizzen vorgesehen und eingezeichnet, aber eine dominierende Rolle, wie sie später in den utopischen Konzeptionen von Morus' *Utopia* oder von Campanellas *Civitas Solis* einnehmen, ist nicht vorzufinden.

In ihrer Gesamtheit ist die ideale Stadt der Renaissance weder als Abbild des Himmlischen Jerusalem geplant noch als solches gesehen worden, lediglich einzelne Bauteile konnten mit biblischen Zitaten in Zusammenhang gebracht werden, auch mit Zitaten aus der Apokalypse. Auch das Quadrat als die Grundrissform des Himmlischen Jerusalem spielte keine Rolle. Hier muss nach den Gründen gefragt werden. Bei der Beschäftigung mit Idealstädten steht bei urbanistischen Theoretikern der Renaissance die Nützlichkeit und die Ästhetik im Vordergrund. Dabei vermag die *architectura sacra*, also die Lehre von der biblischen Architektur, nur eine marginale Rolle zu spielen: Die Ableitung idealer Proportionen aus dem Körper Adams, der Stiftshütte, dem Tempel Salomons oder die Ostung von Sakralbauten sind biblische Bezugspunkte, zu denen die humanistischen Theoretiker in ganz unterschiedlicher Art und Weise Stellung bezogen.

Antonio Averlino, genannt »Filarete« (um 1400 – um 1469), konzipierte von 1461 bis 1464 innerhalb seines *Trattato di architettura* die erste theoretische Idealstadtanlage des Humanismus[2], die er zu Ehren seines Gönners Francesco Sforza *Sforzinda* nannte. Der sakrale Hauptbau von Sforzinda ist eine geostete Kathedrale mit zentralem Kuppelbau und vier kleineren Ecktürmen[3]. Die kreuzförmige Anlage begründete Filarete wie folgt: *Il perchè le chiesa si fanno in croce si è, perchè, poichè venne Christo, s'è usato per riverenza sua, perchè fu posto in croce*[4]. Dieser Verweis auf den Körper Christi wird von den nachfolgenden Architekturtheoretikern häufig gegeben. In ihrer inneren Gestaltung und in ihrem ikonographischen Programm ist das Bauwerk ein Abbild des Kosmos; Tierkreiszeichen, Himmelsrichtungen und hagiographische Bezüge spielen eine dominante Rolle[5]. Bei den anfallenden Baukosten wird beiläufig der Tempel Salo-

2 Zwar sind alle vorgesehenen Gebäude der Stadt mit Zahlenangaben versehen, doch statt eines offenkundigen oder eines hermetischen Systems finden sich lediglich Unklarheiten und Widersprüche. Offensichtlich hatten die Zahlen allein den Zweck, eine grundsätzliche Machbarkeit vorzutäuschen. Antonio Averlino FILARETE, Tractat über die Baukunst und andere Schriften, hg. von Wolfgang von OETTINGEN, Wien 1890, ND Hildesheim 1974, 320.

3 Weder ist die Lage im Stadtbild klar definiert, noch erfährt der Leser etwas über die sakrale Funktion der Anlage: In der Mitte von Sforzinda ist ein Marktplatz mit einem Stadtturm vorgesehen: *Sarà in mezzo della detta piazza una torre, fatta a mio modo; alta tanto, che per essa si discernerà el pahese.* FILARETE, Tractat (wie Anm. 2), 91. Dieser Turm wird dann nicht weiter erwähnt, da sich Filaretes Interesse auf einen weiteren Turm in Zentrum einer Citadelle richtet: ein gewaltiger Stadtturm sollte unterschiedliche Einrichtungen und Produktionsstätten beherbergen, auf seinem letzten Geschoss ist eine Kapelle vorgesehen, in welcher ein Wachsmedaillon vor Blitzeinschlägen schützen sollte: *Et in questo hultimo quadro delle uenti braccia sarà una cappella; chè uoglio, almeno che ogni domenicha ci si dica messa.* Ebd., 195.

4 Zitiert nach Peter TIGLER, Die Architekturtheorie des Filarete, Berlin 1963, 71.

5 TIGLER, Architekturtheorie (wie Anm. 4), 78f. Dieses pädagogisch besetzte Programm wird später in Buch 17 erneut thematisiert, nachdem bei Fundierungsarbeiten ein geheimnisvolles gol-

mons erwähnt, dessen Baumaterialien als zwar teuer, jedoch als angemessen betrachtet werden[6]. Für die Gestaltung von Sforzinda spielt der Tempel Salomons jedoch keine wesentliche Bedeutung. Er wird noch an zwei weiteren Stellen kurz erwähnt, einmal als Repräsentant des ehernen Zeitalters und ein andermal als Beispiel für die Vorzüge des Erzes als Baumaterial: *Questo gli ò fatti, perchè sono più durabili* [...]; *e poi ancora nel tempio di Salomone, il quale era tanto riccho e con tanto hornamento, et eraci in quello ancora quelli vasi di bronzo con quegli tori e molto altre cose e varij ornamenti d'oro secondo si leggie*[7]. Der Tempel wird nicht etwa zitiert, um sich mit einem historischen architektonischen Vorbild aus der Bibel zu legitimieren oder um ihn etwa als göttliche Offenbarung idealer Architektur enthistorisierend zu rühmen. In der Zuordnung des Tempels zu einer abgeschlossenen Epoche – der des ehernen Zeitalters – liegt eine zeitliche und formale Relativierung des Tempels, dem andere Tempel in ihrer Wertigkeit prinzipiell gleichgestellt sind.

Neben der Kathedrale sollten in Sforzinda noch weitere Parochialkirchen im Besitz verschiedener Orden angelegt werden[8]. Acht von ihnen sollten in der Mitte jeder zweiten Hauptstraße stehen, an einem Platz im Verhältnis 1:2. Die ganze Vielfalt der Orden war vorgesehen, es werden Franziskaner, Dominikaner, Augustinereremiten, Carmeliter, Clarissen und Benediktiner genannt, weitere Anlagen sollte es für die Brüder von S. Pietro Celestino und die Weißen Benediktiner geben[9]. Alle Kirchen dieser Klosteranlagen sollten dreischiffig in Form eines lateinischen Kreuzes gestaltet sein[10].

Anlässlich der Gestaltungsprinzipien der sakralen Gebäude von Sforzinda entwirft Filarete eine aus dem menschlichen Körper abgeleitete Proportionslehre: »Wie der Bischof ein Mann von würdigem Körperbau und geordneten Sitten sein muß, so hat das heilige Gebäude proportioniert und wohleingerichtet zu sein. Denn ihr wißt, seine Aehnlichkeit mit dem Menschenleib ist groß«[11]. Da für Filarete der ideale Menschenleib der des ersten Menschen Adam gewesen war, wird bereits im diesem ersten theoretischen Idealstadttraktat die Grundrissform theologisch aus der *architectura sacra* deduziert: »Hier könntest du einwenden, die Feststellung der Körperverhältnisse müsse auf Adam zurückgehen, der unzweifelhaft den schönsten Leib besessen habe, und könne auch wohl er selbst ihr Erfinder sein. Letzteres ist nicht zu beweisen; doch ist immerhin anzunehmen, daß man seinen Kopf als Maßeinheit anerkannte«[12]. Filarete bezieht diese Ableitung nicht lediglich auf einzelne Bauten, sondern auch auf ihre Bezüge zueinander, ja die gesamte Stadt besteht aus einer menschlichen Körperform, die der Erzähler des Traktates eindringlich zu studieren empfiehlt: *ancora imparte pure a fare la figura*

denes Buch gefunden wird, in dem eine Erziehungsanstalt in der Stadt Plusiapolis minutiös beschrieben wird, die in Sforzinda nachgebaut wird. Vermittelt wird ein bildkünstlerisches Programm mit einem aristokratischen Gehalt, welcher über Campanella Eingang in fast alle idealen Stadtvorstellungen finden sollte.

6 Filarete, Tractat (wie Anm. 2), 278.

7 Ebd., 298f. dt.: »Dieses habe ich der Dauerhaftigkeit wegen gemacht, und darüber hinaus gab es im Tempel des Salomon, welcher so reich und mit so viel Schmuck versehen war, jene Bronzevasen mit den Stieren, vielen weiteren Gerätschaften und unterschiedlichem Goldschmuck, wie es geschrieben steht« (Übersetzung C. B.).

8 Ebd., 210.

9 Ebd., 324–327.

10 Ebd., 325.

11 Ebd., 222.

12 Ebd., 54.

(humano), perchè in essa contiene ogni misura e proportione di colonne et anche d'altre cose[13].

Die Anthropomorphisierung idealer Architektur aus dem menschlichen Körper ist keineswegs neu, sie findet sich bereits in der Antike bei Plutarch und Vitruv, im Mittelalter bei Johannes von Salisbury und in der Renaissance zunächst bei Alberti, anschließend bei fast allen Architekturtheoretikern dieser Epoche. Am entschiedensten wurde sie von Francesco di Giorgio Martini (1439–1502) vertreten[14]. Vorherrschend ist die Ableitung des idealen christlichen Tempels, bzw. der christlichen Idealstadt, speziell aus dem adamitischen Körper. Martini entwarf dazu ein einheitliches Proportionsschema[15], nach dem verschiedenartige Kirchenbauten aus dem menschlichen Körper abgeleitet werden konnten[16]. Bekannt ist vor allem sein Idealstadtentwurf, welcher aus dem gezeichneten Körper eines Mannes projektiert wurde: Der Grundriss ergibt aus Armen und Beinen ein orthogonales Rechteck, an dessen vier Ecken jeweils die Stadtmauer zu drei Vierteln herausbricht (Tafel 1). An der oberen Querseite, wo sich der menschliche Kopf befindet, sollte ein oktogonaler Doppelturm stehen, darunter, in Brusthöhe, die Kirche als dreischiffige Basilika mit vorspringender Apsis, die gegen den Kopf bzw. den Doppelturm, gerichtet ist. Sowohl für den Einzelbau als auch die gesamte Stadt ist die menschliche Proportion das Maß aller Dinge: *Ultimatamente e da hordinare che tutte le dette parti siemo alla citta tutta chorrespondenti et proportionate come li membri al corpo humano et Queste Regule siemo suffitienti quanto alla generale notictia*[17].

Die erste verwirklichte Idealstadt der Renaissance war Pienza. Es konnte nachgewiesen werden, dass die Maße des Domes von Pienza aus eben einem solchen anthropomorphen Proportionsschema abgeleitet wurden[18]. Dieses erste verwirklichte Projekt ging von dem Humanisten Enea Silvio Piccolomini aus, dem späteren Papst Pius II. Ab 1459 beschäftigte er sich mit einem großzügigen Umbau seines Heimatortes Corsignano. Er selbst thematisierte die anthropomorphen Assoziationen seines Baus bei seiner Beschreibung des Domchores von Pienza: *naves extreme usque ad tertiam columnam equaliter procedunt. deinde paulatim coartantur universo templo in formam semicirculi desinente; pars enim superior tanquam coronatum caput in ediculas quinque divisa, que a reliquo corpore exterius procumberent*[19]. Unter seinen Beratern war das Bauprogramm

13 Ebd., 251.

14 Das Bezugssystem auf ein menschliches Idealmaß nimmt bei Martini breiten Raum ein, vgl. auch: Architekturmodelle der Renaissance, hg. v. Bernd Evers, München 1995, 33 u. 35.

15 Nach einer Idee des Vitruv, der die Säule aus den menschlichen Proportionen heraus entwickelte. Marcus P. Vitruvius, De architectura libri decem, hg. v. Curt Fensterbusch, Darmstadt ^{2}1976, Lib.III, 1, 6.

16 Abbildungen bei Gerhard Eimer, Die Stadtplanung im schwedischen Ostseereich 1600–1715, Stockholm 1961, 44, 62–63. Weitere Beispiele für die Interpretation des Kirchengrundrisses als der menschliche Körper Christi bei Gerhard Kunze, Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen, Berlin (Ost) 1960, Bd. 2, 261.

17 Florenz, Biblioteca Nazionale, Codex Magliabechiano, Lib. II, Cap. I, 141, 27v; zitiert nach Eimer, Stadtplanung (wie Anm. 16), 63.

18 Jan Pierper, Die Idealstadt Pienza, in: ›Klar und lichtvoll wie eine Regel‹. Planstädte der Neuzeit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, hg. vom Badischen Landesmuseum Karlsruhe, Karlsruhe 1990, 95–110, hier: 106–108.

19 Dt.: »Das längste Schiff führen sie bis zur dritten Säule. Dann allmählich verengt sich das Gotteshaus und endigt in der Halbkreisform, wobei nämlich dieser so erhabene Teil wie ein gekröntes Haupt in fünf Teile gegliedert ist, welcher sich von dem übrigen äußeren Baukörper abzeichnet«. Enea Silvio Piccolomini (Papa Pio II), I Commentarii, Milano 1984, Lib. IX, 290r, 552. Zu der Zuschreibung des Domes an Martini: Pierper, Idealstadt (wie Anm. 18), 110. Pierper

dann von den Architekten Bernardo Rossellino (1409–1464) und Leon Battista Alberti (1404–1472)[20] ausgearbeitet worden. Es entstand eine Ansammlung von Palästen um eine gotische Hallenkirche, die der Verherrlichung der Piccolominidynastie dienen sollte. Pienza ist nun »nicht der Versuch, ein bestimmtes politisches oder staatliches Ideal modellhaft in die Wirklichkeit umzusetzen«[21], und auch nicht der Versuch, religiöse Ideale umzusetzen. Der ideale Gehalt der Anlage war auf ästhetisches Streben nach Wirkung und Perspektive, klerikale Hierarchie und städtische Repräsentanz begrenzt. Hierin sah Pius II. eine adäquate Möglichkeit, sich in die Tradition der imperialen Stadtgründer einzureihen[22].

Leon Battista Alberti, der Protegé von Pius II., setzte sich auch theoretisch mit der Anlage von Idealstädten auseinander. Folgt man der von Sokrates stammenden Definition einer Idealstadt als einer Stadt, die durch eine wie immer geartete Veränderung nur noch verschlechtert werden könne, wurde in Albertis 1485 posthum veröffentlichter Schrift *De re aedificatoria* erstmals eine Stadt mit diesem Anspruch versehen[23]. Anders noch als bei Filarete wird betont, dass eine Umsetzung möglich und wünschenswert sei, wobei auch Alberti sich vornehmlich an Nützlichkeitserwägungen orientiert und nicht einer übergeordneten religiösen oder politischen Leitlinie folgt. Im Grunde geht es Alberti um eine Ästhetisierung der mittelalterlichen Stadt; zu der Problematik der Neugründung oder dem Problem der unterschiedlichen Staatsverfassungen äußert er sich eher beiläufig[24]. Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung wird nicht vorgenommen; der Entwurf sieht pragmatische städtebauliche Lösungen für die Bedürfnisse der Bevölkerung vor, von daher geht aus dieser Schrift kein wesentlicher utopischer Impuls aus.

Die religiösen Vorstellungen Albertis waren immer umstritten. Er selbst spricht in seinen Schriften vornehmlich von den antiken Göttern und Tempeln, nur an wenigen Stellen geht er auch auf christliche Kirchen und Klosteranlagen ein[25]. Auch bei Albertis Idealstadt nimmt der Kirchenbau keine prominente Rolle ein: »Dreihundert bis vierhundert Jahre vor unserer Zeit herrschte ein solcher Frömmigkeitswahn, daß die Menschen zu nichts anderem mehr geboren schienen als Gotteshäuser zu bauen!«[26]. Somit ist es nur konsequent, dass er sich auch kritisch mit dem Tempel des Salomon und dem historischen Jerusalem auseinander setzte. Bemerkenswert ist seine Kritik des jüdischen Tempels, die, derart offen vorgetragen, selten zu finden ist. Er zitiert zunächst einen Vers aus dem Pentateuch: »Dort sollt ihr einen einzigen Tempel errichten, und nur einen Altar aus Steinen, unbehauen von Menschenhand, sondern zusammengetragen, weiß

geht davon aus, dass Martini beim Abmessen des Baus als zwanzigjähriger Hilfsarbeiter zugegen war (Übersetzung C. B.).

20 Hanno Walter KRUFT, Städte in Utopia. Idealstadt vom 15. bis zum 18. Jahrhundert zwischen Staatsutopie und Wirklichkeit, München 1989, 22.

21 Ebd., 31.

22 PIERPER, Idealstadt (wie Anm. 18), 95.

23 Hermann BAUER, Kunst und Utopie. Studien über das Kunst- und Staatsdenken in der Renaissance, Berlin 1965, 33.

24 Leon Battista ALBERTI, Zehn Bücher über die Baukunst, hg. v. Max THEUER, Leipzig 1912, Lib. I, Cap. IV und V.

25 Sein Vorschlag für ein christliches Gotteshaus ist im Grunde nichts weiter als eine Addition von antiken Tempeln, die aus einem quadratischen Bau im Erdgeschoss und darüber gesetzten runden sich verjüngenden Tempeln bestehen. ALBERTI, Bücher über die Baukunst (wie Anm. 24), Lib. VIII, Cap. V. – BAUER, Kunst (wie Anm. 23), 37.

26 ALBERTI, Bücher über die Baukunst (wie Anm. 24), Lib. VIII, Cap. V.

und glänzend. Der Zugang des Tempels sei nicht auf Stufen«[27]. Der Architekt meint anschließend zu dieser Paraphrase von Exodus 20, 24-26: »Beides hiervon gefällt mir nicht. Jenes nämlich verträgt sich nicht mit Brauch und Bequemlichkeit besonders derer, welche den Tempel häufig besuchen, wie Greisinnen und Schwache. Das Zweite widerspricht der Würde des Tempels erst recht«[28].

Das historische Jerusalem wird – entgegen dem Himmlischen Jerusalem, das keine Rolle spielt – zwar erwähnt, dann aber in einem desakralisierten Kontext eingebunden, der nicht Gott, sondern den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Zunächst verweist Alberti darauf, dass das Runde nicht nur die zu bevorzugende Form des Einzelbaus sei, sondern die der gesamten Stadt: »Übrigens wird [...] die geräumigste Stadt von allen jene sein, die rund ist, die sicherste, welche mit bauchigen Mauerkrümmungen umwallt ist, wie Tacitus schreibt, daß Jerusalem gewesen sein soll«[29]. Der klassische runde Zentralbau, wie etwa Albertis Tempel S. Sebastiano in Mantua, soll den humanistischen weltzugewandten Geist verkörpern, da der Zentralbau keine transzendente, sondern eine diesseitsbetonende Ausdrucksform verkörpern würde. Denn: Im Zentrum der Kirche kann der Besucher sich selbst als das Maß aller Dinge erfahren[30]. Hundert Jahre später wurden von Andrea Palladio (1508–1580) ganz ähnliche Ansichten vertreten. Wieder wurde der Rundbau als die vollkommene Form für die Kirche propagiert. Die Begründung lautete, dass in diesem Bau der Besucher von allen Bereichen gleich weit entfernt ist und die Raumerfahrung daher geeignet ist *a dimonstrare la Unità, la infinita Essenza, la Uniformità, e la Giustizia di Dio*[31].

Auch Antonio Doni entwarf in dem Traktat *Mondo savio e pazzo* 1552/53 eine runde Stadt, deren Zentrum mit einem Tempel der Weisheit besetzt ist. 23 Straßen führten von ebenso vielen Stadttoren zu diesem gewaltigen Rundbau, der die Kuppel des Doms von Florenz sechs Mal übertreffen sollte[32]. Die wenig bekannte Schrift stellte den Leser auch vor radikale neue Gesellschaftskonzepte, die an Campanella oder Morus denken lassen, für dessen italienische Übersetzung sich Doni vergeblich einsetzte.

Durchsetzen konnte sich der Rundbau – die Rotunda – in der Praxis allerdings nicht, sie blieb gegenüber der Basilika oder der Saalkirche eine seltene Ausnahme, meist auf Italien beschränkt. Selbst Palladio konnte nicht immer seinen Grundsätzen getreu bauen: Sein erster Sakralbau in Venedig, San Giorgio Maggiore (ab 1566), hatte eine Längsausrichtung, und sein zweites Projekt für den Dogen, Il Redentore (ab 1577), wurde ebenfalls in Längsausrichtung des Hauptschiffes errichtet[33]. Zwar wurde mit Billigung

27 Ebd., Lib.VII, Cap.V. Vgl. auch Dtn, 27, 6.

28 Ebd., Lib. VII, Cap. V. Alberti verwechselt hier die Bauanweisung, es müsste im letzten Satz zu Beginn »Das Erste...« lauten.

29 Ebd., Lib. IV, Cap. III. Das Quadrat ist für Alberti dagegen die ungeeignetste Bauform, ebd., Lib. VII, Cap. IV.

30 Nikolaus Pevsner, An Outline of European Architecture, Harmondsworth 1957. Nach: Gerrit Comfurius, Sabbioneta oder die schöne Kunst der Städtegründung, München 1994, 188.

31 Dt.: »[...] die Einheit, das unendliche Wesen, die Gleichförmigkeit und die Gerechtigkeit Gottes zu bezeugen«. Andrea Palladio, Quattro Libri, Venetia 1570, Bd. IV, 2. Auch von orthodoxer Seite wird die runde Kuppel in der Architektur als Niedersenkung Gottes betrachtet, wogegen der spitze Turm den »vergeblichen Versuch, Gott zu erreichen« symbolisieren soll. – Georg Tsakalidis, Orthodoxie, in: Heilige Stätten, hg. v. Udo Tworuschka, Darmstadt 1994, hier: 29f. Die erste Kuppelkonstruktion im christlichen Kirchenbau ist die der Sophienkirche in Konstantinopel, unter Kaiser Justinian errichtet. Sie wurde jedoch kein verbindlicher Bautyp.

32 Virgilio Vercelloni, Europäische Stadtutopien, München 1994, o.S., Tafel 59, dort mit zeitgenössischer Abbildung.

33 Jeanette Kohl, Architektur der Spätrenaissance in Venedig und im Veneto, in: Die Kunst der

des Großen Rates von Venedig auch ein zentraler Rundbauentwurf vorgestellt, doch es gelang den Architekten Palladio und Marcantonio Barbaro nicht, diesen auch durchzusetzen, da die Bauteile von Klosterkirche, Votivkirche und Prozessionskirche räumlich getrennt angelegt werden mussten. Der Mönchschor der Kapuziner wurde hinter das Presbyterium gelegt, in der Breite liegt er auf der Achse des dreischiffigen Langhauses. Diese sukzessive Raumerschließung geht einerseits aus den *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae* des Carlo Borromeo (1538–1584) hervor, ist aber ebenso Ausdruck der Vorstellung, zumindest in dem Altarbereich die Rotunda als Verweis auf die Unendlichkeit Gottes von den Längsbauten abzugrenzen.

Die *Instructiones*, die 1573 auf einem Provinzialkonzil in Mailand beschlossen wurden, zählen neben den tridentinischen Konzilsbeschlüssen zu den wichtigsten Dokumenten der Gegenreformation. Obwohl sich gerade bei der theologischen Auseinandersetzung während der Gegenreformation mit Vorliebe der Zeichen, Gleichnisse und Embleme bedient wurde, spielte das Himmlische Jerusalem auch hier keine nennenswerte Rolle. Zwar beschäftigte sich das Konzil von Trient (1545 – 1563) am Rande auch mit Fragen der baulichen Gestaltung, doch in den Berichten der Konzilstagungen und in den Protokollen der Sitzungen wird die Gottesstadt nicht angesprochen. Anders war dies bei der Frage nach dem idealen Kirchengrundriss. Die Kreuzform wird nun offiziell »als Zeichen des Leiden Christi« empfohlen[34]. Dagegen sei die Rundkirche eigentlich ein Rundtempel, ein heidnischer Bau, und der runde Grundriss für christliche Kirchen kaum geeignet[35]. Im Wesentlichen soll der christliche Kultbau aus drei Kompartimenten bestehen: *Unum ad similitudinem templi Salomonis, et sancta Sanctorum, Ecclesias fere omnes habuisse tres partes: Poricus/Pronaos, Templum/Navis/Naos, Sacriarium/Bema*[36], und diese Dreiteilung konnte im Rundbau nur schwerlich umgesetzt werden. Seit dieser Festlegung auf die Kreuzform wurde sie von unzähligen Architekturtheoretikern gelobt und empfohlen. So verlangte Pietro Cataneo 1554 in seinem Werk *I quattro primi libri di architettura* die Kreuzform, da diese den Körper des idealen Menschen, i. e. Christus, abbilden könne[37]. Selbst von Palladio gibt es gegenüber der Kreuzform nun eine positive Stellungnahme, er deutete den Bau »post factum« ebenfalls symbolisch: »Da dieses Gebäude in der Form eines Kreuzes errichtet ist, stellt es den Betrachtenden jenes Holz vor Augen, in dem das Geheimnis unseres Heils begründet liegt. In dieser Gestalt habe ich die Kirche von S. Giorgio Maggiore in Venedig errichtet«[38]. Eine der seltenen Erklärungen, dass der Baumeister zu seinem Entwurf von der menschlichen Körperform noch während der Konzeption zur Kreuzform angeregt worden ist, stammt von Francesco

italienischen Renaissance, hg. v. Rolf Toman, Köln 1994, 156–175, hier: 161–163, mit Abbildung und Grundriss von Il Redentore.

34 Charles Borromeo, Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae, hg. v. Evelyn Carole Voelker, Syracuse 1977, 161.

35 Der Vorwurf des Paganen hat eine weit zurückreichende Tradition. Der Rundbau galt als heidnische Bauform, da in ihm die nichtchristlichen Kaiser bestattet worden waren – so argumentierte ein anonymer Kritiker um 1470 anlässlich des Baues der Chorrotunde der Kirche S. Annuziata in Florenz. Adolf Reinle, Zeichensprache der Architektur, München 1976, 114.

36 Dt.: »Einmal haben beinahe alle Kirchen nach dem Vorbild des Salomonischen Tempels drei Teile, nämlich Vorhof, Hauptschiff und Chor«. Roberto Bellarmin, Disputationes, Ingolstadt 1586, Lib. I, Cap. III, 2184 (Übersetzung C. B.).

37 Pietro Cataneo, I quattro primi libri dell' architectura, Venezia 1554, Lib. III, Cap. XIII, 35–46.

38 Andrea Palladio, I quattro libri dell' architettura, Venetia 1570, Bd. IV, 2.

Borromini (1508–1580) anlässlich des Baus des Oratorio dei Filippini: *mi figurai il Corpo Umano con le braccia aperte*[39].

In Deutschland wurden derartige Ansichten erst in Folge der Konsolidierung nach 1648, als sie über die Synoden in die einzelnen Bistümer gebracht wurden, bekannt und diskutiert. Die Ansicht, dass der runden Form im Kirchenbau etwas Unchristliches anhaften würde, war dann vom 17. bis 18. Jahrhundert im deutschen Sprachraum weit verbreitet[40]. Aus Italien konnte also kein wesentlicher Impuls zur Thematisierung des Motivs des Himmlischen Jerusalem nach Deutschland gelangen. Architekturtheoretiker wie Filarete, Alberti oder Palladio, aber auch hier nicht besprochene Theoretiker wie Scamozzi, Serlio oder Vignola, thematisierten zwar die verschiedenartigen Grundrisslösungen sowohl beim Kirchenbau als auch bei der Anlage von Idealstädten, greifen dabei jedoch nicht auf die quadratische Form der Gottesstadt zurück.

Die Entwürfe der Gegenreformation: Die Gottesstadt als Festung

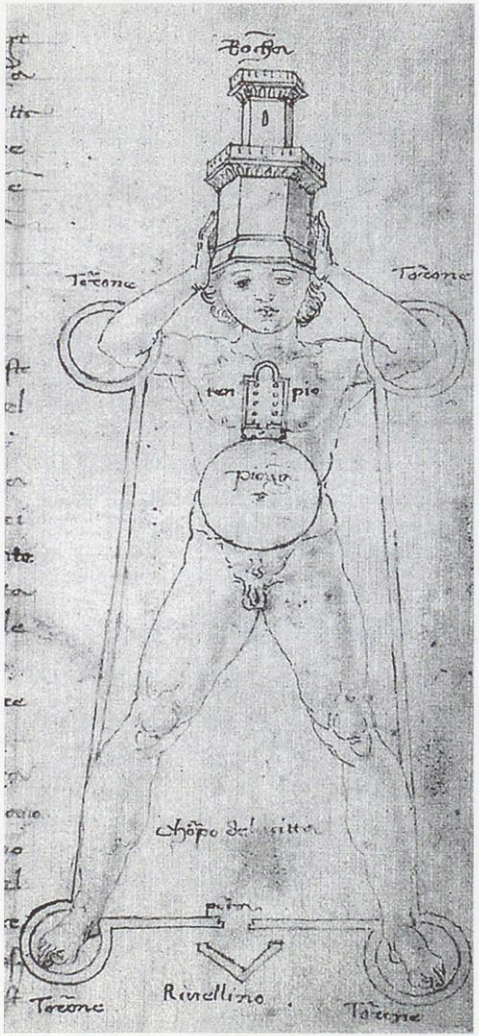
Katholische Städte mit dem Anspruch, das Himmlische Jerusalem zu repräsentieren, hat es in der Frühen Neuzeit nicht gegeben, weder als Idealstadt noch als Utopiestadt. Dennoch hat das Himmlische Jerusalem während der konfessionellen Auseinandersetzung auf katholischer Seite durchaus eine Rolle gespielt. Zunächst lassen sich die Positionen, mit der Utopie und Gottesstadt in der Mitte des 17. Jahrhunderts belegt waren, in einer interessanten Kontroverse festmachen. Zwischen den konfessionellen Gegnern Jodokus Kedd (1597–1657), einem Katholiken, und Johann Reinboth (1609–1673), einem Lutheraner, wurde ein Streit ausgetragen, in welchem die Utopie und das Himmlische Jerusalem ganz in die traditionelle Polemik der Gegenreformation eingebunden wurden und es dennoch den Protagonisten gelang, das Thema auf ganz eigenständige neue Weise abzuhandeln. Im Folgenden kann nun nicht der gesamte Diskurs zwischen Kedd und Reinboth wiedergegeben werden, sondern es sollen nur die argumentativen Positionen skizziert werden. Anschließend werden drei bauliche Unternehmungen vorgestellt, die in sich das Thema des Himmlischen Jerusalem thematisiert haben: das adelige Stift Comburg im 16. Jahrhundert, Scherpenheuvel im 17. Jahrhundert und Clemenswerth im 18. Jahrhundert.

Pilgerschriften sind ein weiteres Medium, das nach Informationen nicht allein zum irdischen Jerusalem in Palästina, sondern auch zum Himmlischen Jerusalem zu befragen ist[41]. In den Texten von Autoren wie Johann Geiler von Kaysersberg (Tafel 2), Johann Kühn oder Friedrich Mibes ist außerordentlich viel über das irdische Jammertal zu er-

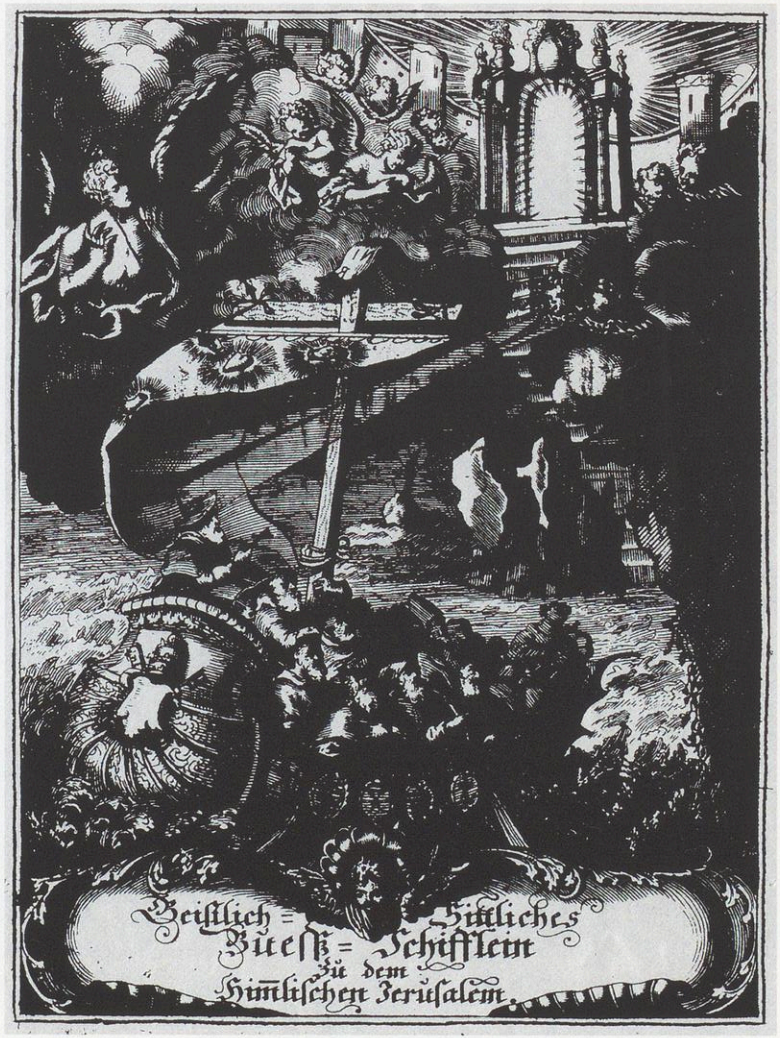
39 Francesco Borromini, Opus Architectonicum, Rom 1725. Mit dem Körper ist auch hier der Körper Christi gemeint, dessen Sentenz *Ego sum ostium ovium* am Eingang der Kirche angebracht ist. Zitat nach Ulrich Schulze, Jagdschloß Clemenswerth, in: Johann Conrad Schlaun, hg. v. Klaus Bussmann u.a., Stuttgart 1995, 298–341, hier: 314.

40 Hermann Hipp, Studien zur ›Nachgotik‹ des 16. und 17. Jahrhunderts in Deutschland, Böhmen, Österreich und der Schweiz, Tübingen 1979, Bd. 1, 586; vgl. Christian Ludwig Stieglitz, Encyklopädie der bürgerlichen Baukunst in welcher alle Fächer dieser Kunst nach alphabetischer Ordnung abgehandelt sind, Leipzig 1796, Bd. 3, 160.

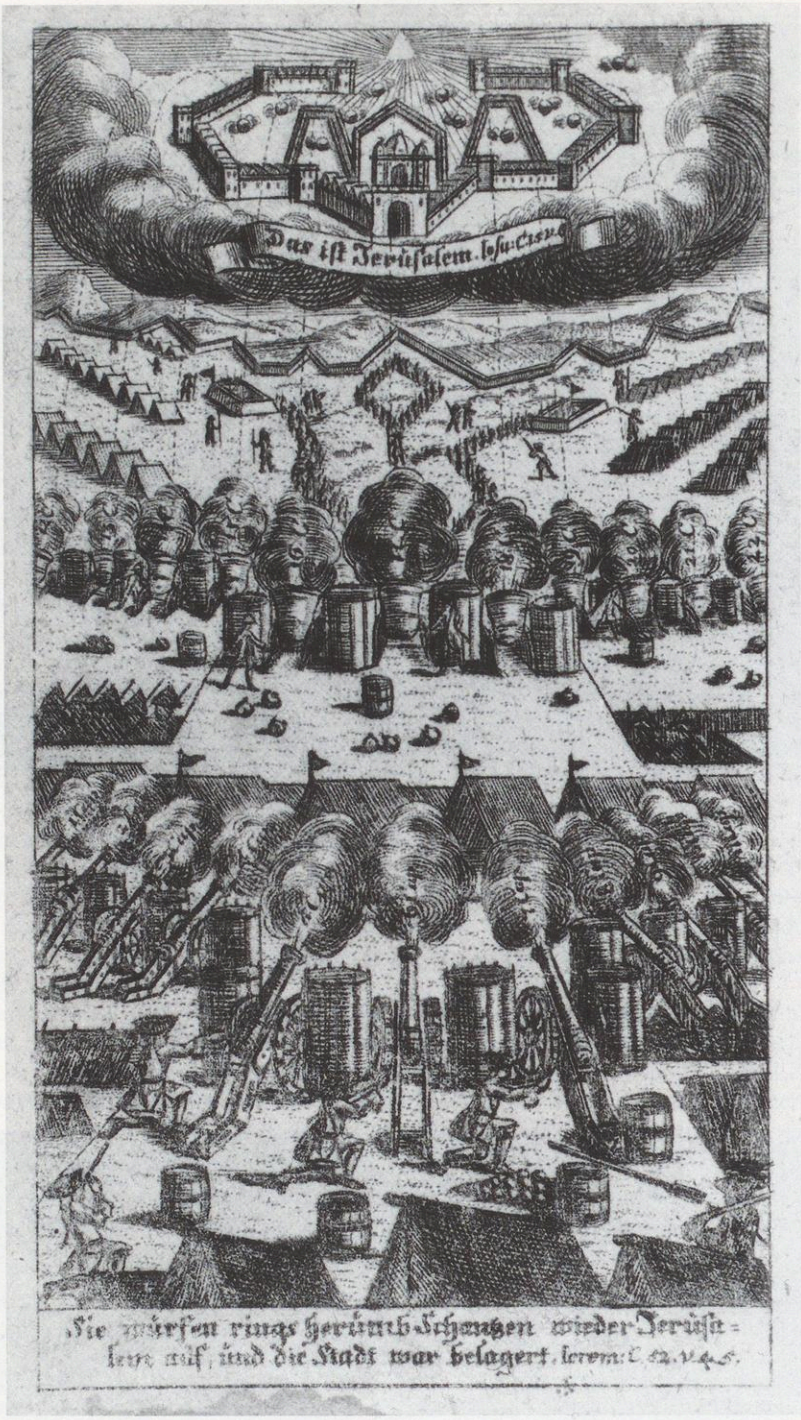
41 Die Pilgerliteratur als ausgesprochen katholische Literaturgattung ist hier besonders ergiebig. Gleiches gilt nicht für die Leichenpredigten, in denen auch Vorstellungen des Himmlischen Jerusalem zur Sprache gebracht wurden; sie sind eine vornehmlich protestantische Literaturgattung. Katholische gedruckte Leichenpredigten des 17. oder 18. Jahrhunderts blieben die Ausnahme, deswegen konnte innerhalb dieser keine katholische Tradition einer Jerusalemmotivik entstehen.



Taf. 1 Francesco di Giorgio Martini: Der Mensch ist das Maß aller Dinge.



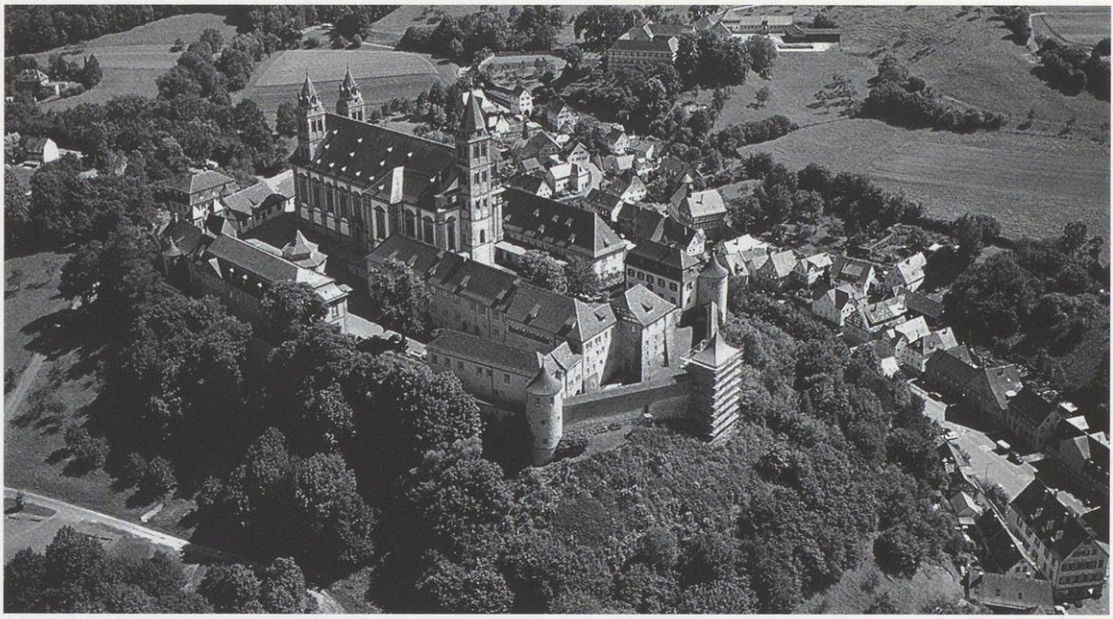
Taf. 2 *Geistlichen Schiffahrt* des Johann Geiler von Kaysersberg in einer Ausgabe von 1708.



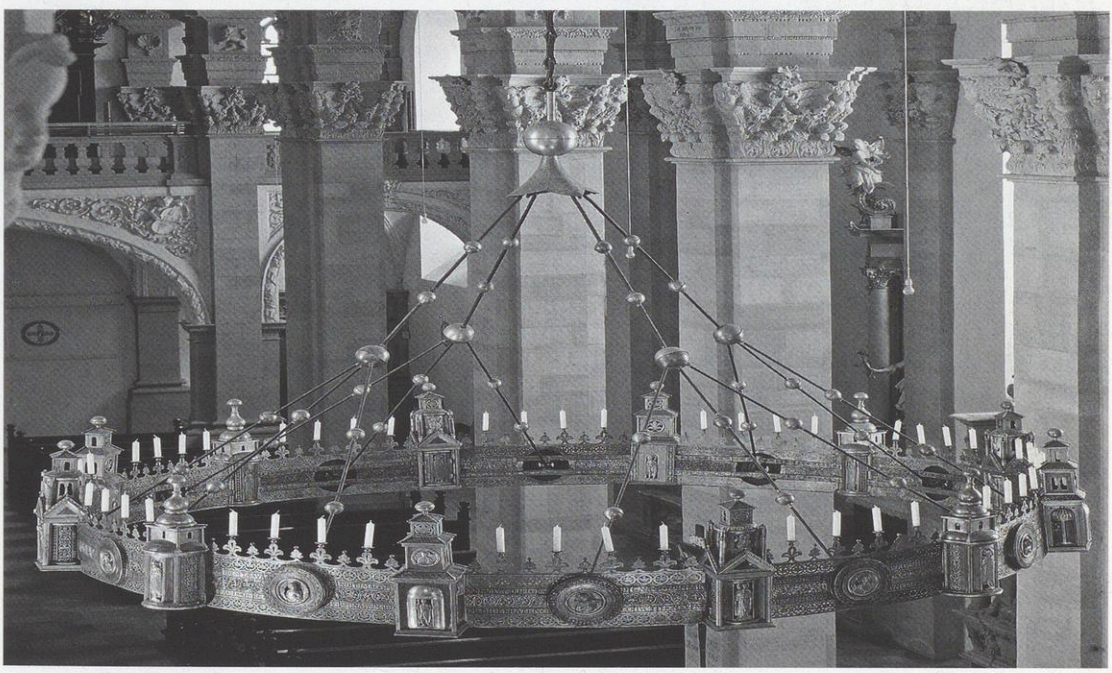
Taf. 3 Franz Xaver Dornns *Geistliches Zeughaus* von 1747. Der Gläubige ist aufgefordert, durch entsprechende Taten die »Engelsburg«, d. h. das Himmlische Jerusalem, zu erobern.

Taf. 4 1796 veröffentlichte der Zisterzienser Friedrich Mibes eine Beschreibung des Himmlischen Jerusalem. Die Geschütze sind mit Ziffern durchnummeriert und mit dem Buchstaben »C« bzw. »Cap.« versehen. Da der Band jedoch nur 20 Kapitel umfasst, hier aber 22 Geschütze zu sehen sind, ist davon auszugehen, das dem Stecher der Text nicht im Original vorlag.

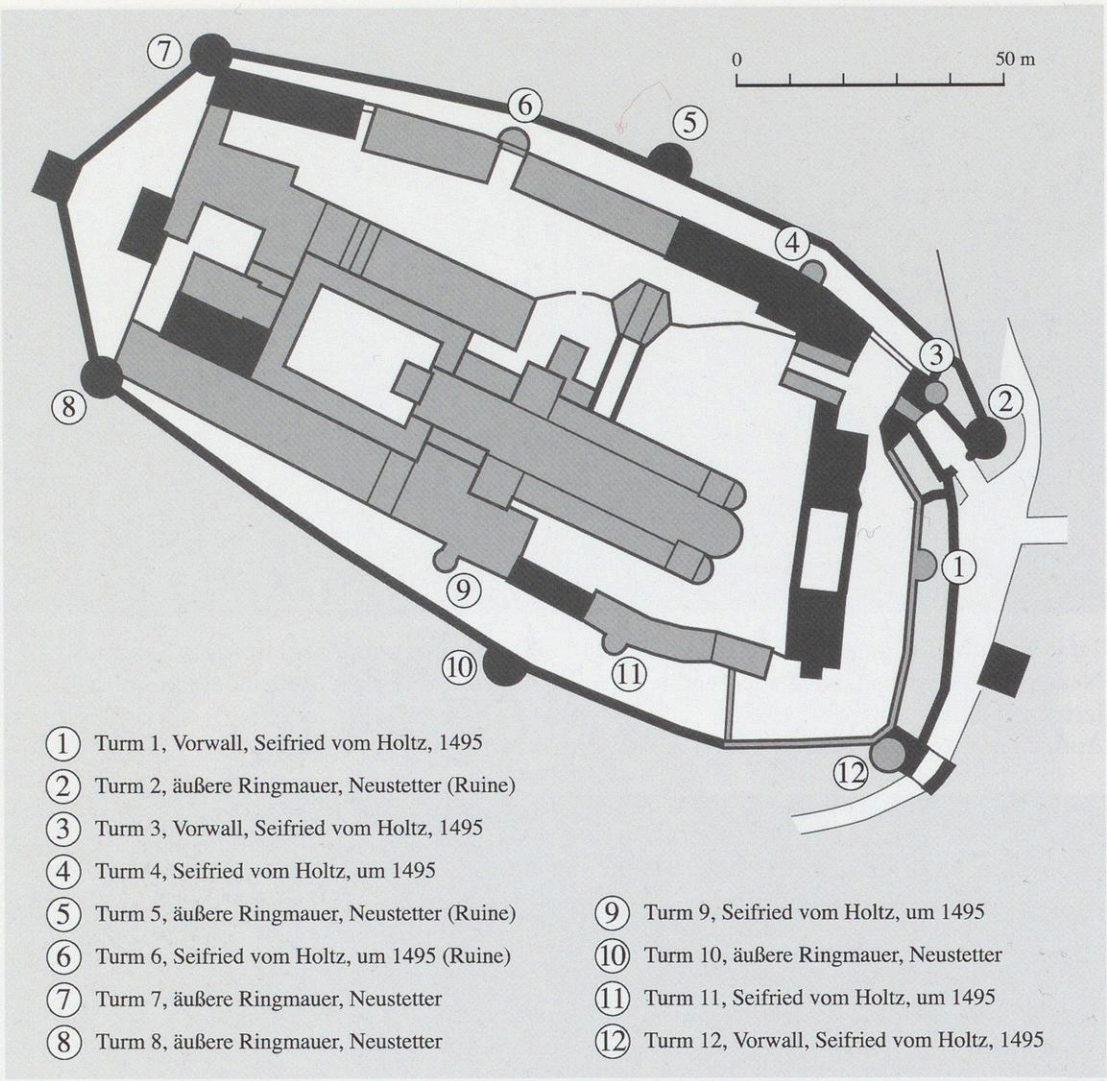
Taf. 5 Als das apokalyptische Weib schwebt Maria über dem Himmlischen Jerusalem. Künstlerisch anspruchslos gehaltener Kupferstich Maria de Jesus' »Geistliche Stadt Gottes« zwischen 1650 und 1660, angelehnt an zeitgenössische spanische Visionsberichte.



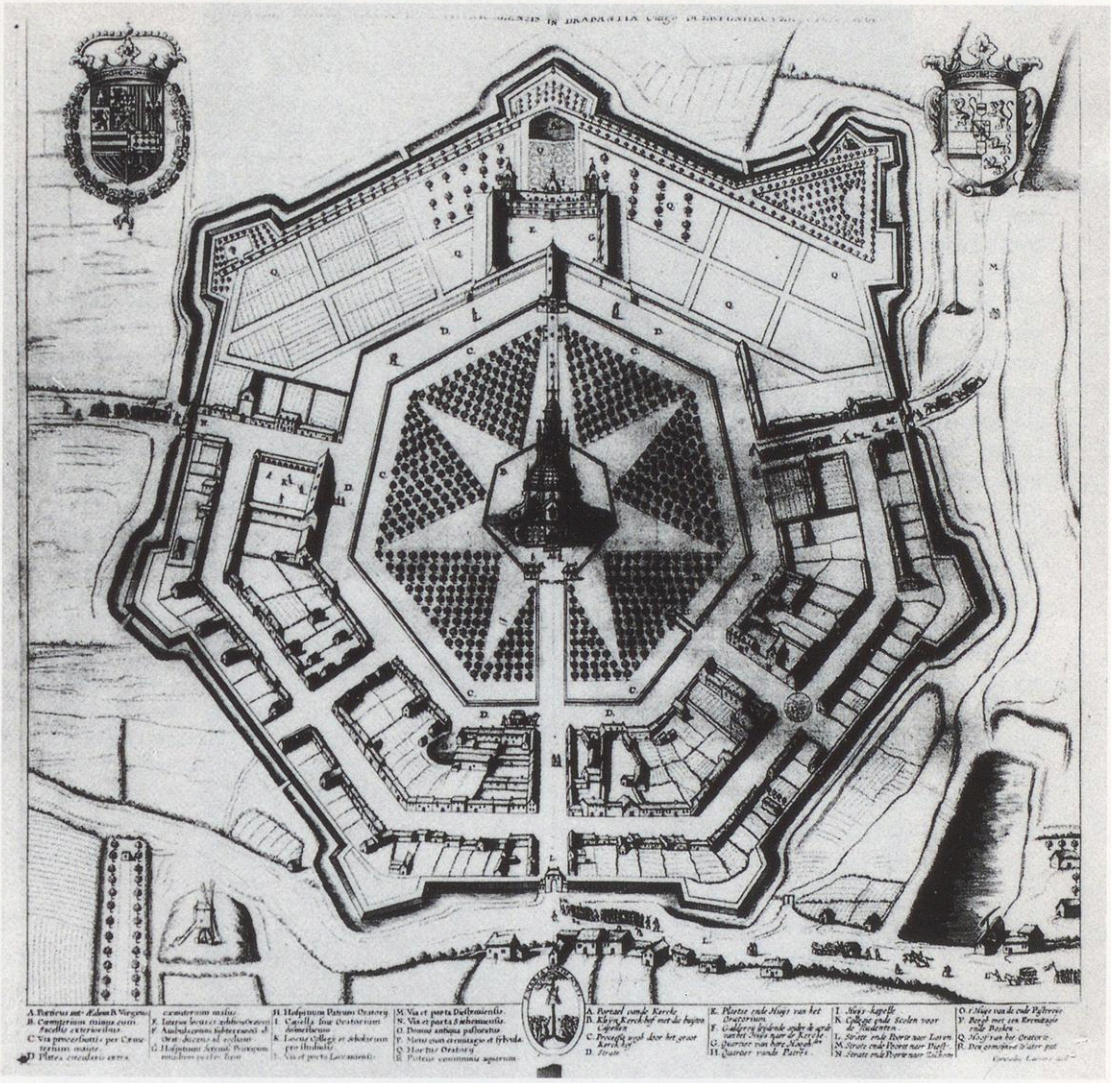
Taf. 6 Luftaufnahme der Stiftsanlage auf der Comburg. Hier baute der Humanist Erasmus Neustetter das vorhandene Bauensemble zu einem mikrohistorischen Modell des Himmlischen Jerusalem um.
Aufnahme: Landesmedienzentrum Baden-Württemberg.



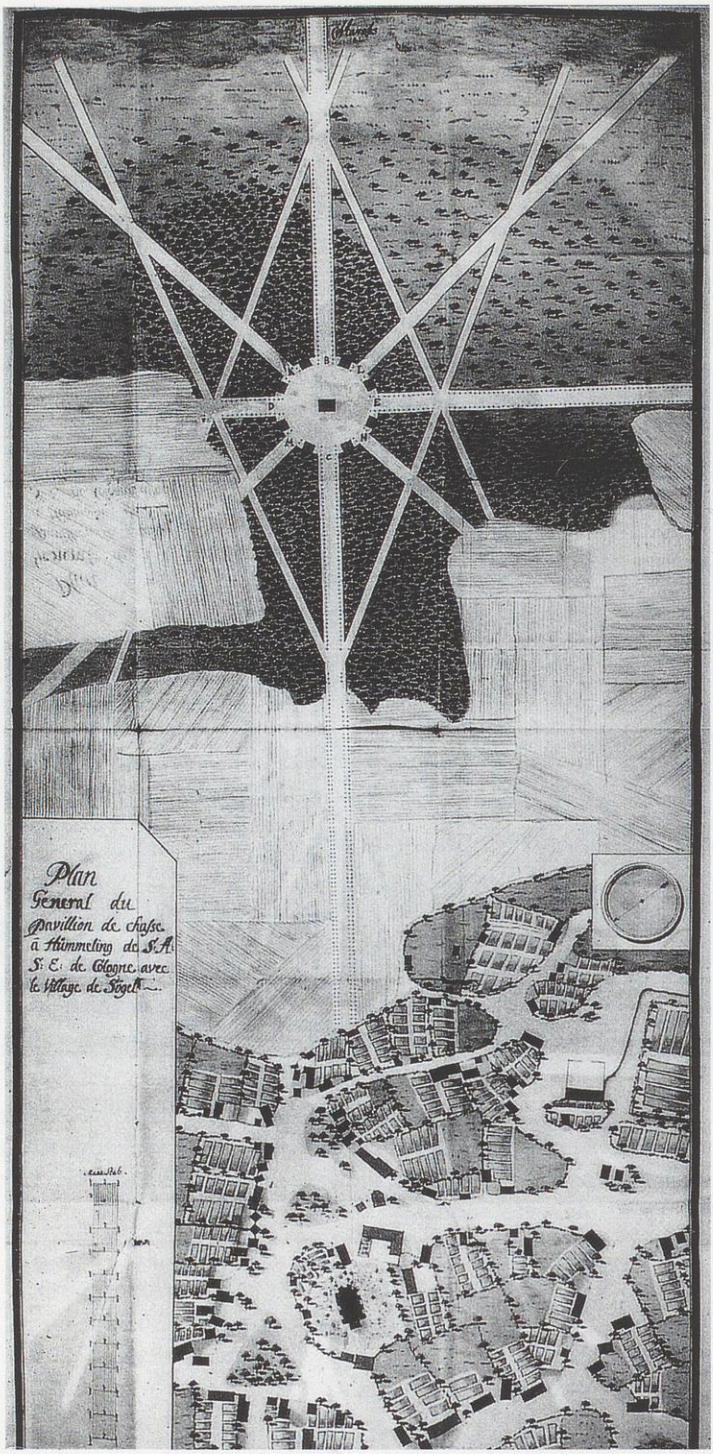
Taf. 7 Radleuchter in der Stiftskirche St. Nikolaus, Comburg, eine Stiftung von Abt Hartwig (um 1103/04–1139). Diesen Radleuchter sahen die Besucher während des Gottesdiensts. In seiner äußeren Gestalt verweist er auf das Himmlische Jerusalem, Ziel eines frommen Lebens.
Aufnahme: Landesmedienzentrum Baden-Württemberg.



Taf. 8 Grundriss der Comburg zu Zeiten Neustetters: Zwölf Türme ziehen sich um die Anlage. Grafik: Peh & Schefcik, Eppelheim



Taf. 9 Die Radialanlage Scherpenheuvel ist konsequent aus der Zahl Sieben aufgebaut. Das obere Drittel des Heptagons ist unbebaut, jedoch projektiert. Der Kupferstich ist Antonius Sanders' *Heiliges Brabant* entnommen, einer Stichfolge, die viele Städte der spanischen Niederlande in einen heilsgeschichtlichen Kontext einbindet.



Taf. 10 *Plan General* von Clemenswerth mit der mittigen Sichtachse, die den zentralen bischöflichen Pavillon in Beziehung zum Chor der mittelalterlichen Dorfkirche setzt. Ursprünglich war vorgesehen, die Hauptachse bis zur Kirche anzulegen, die Kanäle sogar bis zur holländischen See zu führen.

fahren, wenig jedoch über die himmlische Gottesstadt. Meist wird zu Beginn oder gegen Ende dieser Erbauungsschriften auf die zukünftige urbane Verheißung verwiesen, ohne jedoch konkrete bauliche Einzelheiten oder gar eine ausgeschmückte Gesamtschau des Himmlischen Jerusalem zu liefern. Obwohl es in den Schriften nach dem Wortlaut der Titel wie *Himmlisches Jerusalem, Im mittleren Druck: Welches Durch die Würkung des heil. Gebets stark belagert, Trostreiche Wanderschafft, Auß dem Jammerthal in das Himmlische Jerusalem* oder *Geistlich-Sittliches Buß-Schifflein, Zu dem Himmlischen Jerusalem, unseren wahren Vatterland* um die Gottesstadt gehen sollte, so findet sich in ihnen keine Anleitung zur Herstellung einer solchen. Eine Realisierungsstrategie, die ansonsten die Utopie des Himmlischen Jerusalem kennzeichnet, fehlt hier. Die Gottesstadt ist ein fertiges Produkt, sie muss nicht gebaut, sondern lediglich verteidigt oder erstürmt werden. Besondere Betonung findet hierbei der Festungscharakter Jerusalems (Tafel 3 und 4). Dieser steht im Widerspruch zum biblischen Text (vgl. Apokalypse 21, 25), wo das Himmlische Jerusalem als offene Stadt eines Friedensreichs beschrieben ist. Der Festungscharakter des Himmlischen Jerusalem konnte allerdings aus dem Alten Testament abgeleitet werden, wo im 2. Chronikbuch eben diese Eigenschaft besonders betont wurde[42].

Das Motiv der befestigten wehrhaften Gottesstadt war unter den Konfessionen regelrecht umkämpft. Der gegen Lebensende vom Luthertum zum Katholizismus übergetretene Theologe Johannes Steinmann meinte um 1670 sogar, dass das bekannte Lied Luthers, *Eine feste Burg ist unser Gott*, eigentlich ein katholisches Lied sei, denn *Wir haben eine Stadt, und zwar Benè munitam, die wohl verwahret und Vest; Denn da ist Fortezza, das Schloß in der Stadt; das stättliche Schloß, die köstliche Burg, das trefliche Citadel ist der liebe getrewe GOtt, und sein geliebter Sohn unser Heyland* [...]. *Drum können wir viel besser Singen in der Christlichen Kirchen, als andre: Ein Veste Burg ist unser GOtt, ec.*[43]. Die wichtigste Auseinandersetzung um die Festung des wahren Glaubens wurde jedoch zwischen Johann Reinboth und Jodokus Kedd einige Jahre vor Steinmann ausgetragen.

Kedd gegen Reinboth: Streit um die Utopie des Himmlischen Jerusalem

Im Jahre 1650 erschien das dreibändige Opus *Heliopolis Oder Sonnen-Statt* des Jodokus Kedd (auch Theodor Berg). Diesem Werk lag die Absicht zu Grunde, die Protestanten in die katholische »wahre Sonnenstadt«, wie Kedd das Himmlische Jerusalem nennt, zurückzuführen. Der Titel des Buches schien klug gewählt – lag doch die Stadt Heliopolis, zwölf Kilometer nordöstlich des heutigen El-Qahira (Kairo), in Ägypten, wohin nach biblischer Überlieferung Maria, Joseph und Jesus von Bethlehem aus geflohen waren. Nach außerbiblischer Legendentradition soll Jesus in Heliopolis eine profunde magisch-

42 Friedrich Mibes, Himmlisches Jerusalem, welches durch die Würkung des Heiligen Gebets stark belagert, und durch Macht und Gewalt desselben glücklich erobert wird, Sultzbach 1796, Vorrede, o.S. – Vgl. auch: Dieter Breuer, Endzeitliche Ausblicke ins himmlische Jerusalem bei Johann Matthäus Meyfart, Angelus Silesius und Martin von Cochem, in: RJKG 20, 2001, 175–193.
43 Johannes Steinmann, Die Unüberwindliche Vestung Oder Die Liebe Christliche Kirche, Als Die Heilige Stadt, die herrliche Stadt, die Stadt GOttes, In ihrem Geistlichen Grundriß, o.O., um 1670, B2.

gelehrte Ausbildung erhalten haben[44]. Es handelt sich bei Heliopolis also um einen Ort der Wissenschaft und Bildung, auf den sich antike, jüdische wie christliche Gelehrsamkeit berufen konnte. Ähnlich wie Christus in das schützende Heliopolis geflohen war, würden die Protestanten, so erhoffte es sich Kedd, nach Rom zurückkehren. In der Hauptsache geht es Kedd in seinem Werk um die Bejahung einer *sichtbaren* ewigen katholischen Kirche in der Geschichte. Dabei wird das Bild der auf einem Berg gelegenen Gottesstadt mehrfach zitiert. Bei der Verneinung einer unsichtbaren nichtkatholischen Kirche und der Ablehnung utopischer Projekte scheut sich der Katholik Kedd nicht, selbst einen engen Freund Luthers, Philipp Melanchthon, für die eigene Sache zu bemühen: *Er* [...] *sagt die H. Kirche sey keine imaginierte oder eingebildete Platonische Statt, die nirgend, als in dem gehirn eines Fantasten zu finden*[45]. Ansonsten bietet Kedd in den drei Bänden nicht, wie der Titel vermuten ließe, etwa einen deutschen Campanella, sondern einen langatmigen Abriss der gesamten katholischen Lehre. Diese Lehre ist in zwölf Kapitel unterteilt, wobei ein Kapitel für eine Bastion, das gesamte Werk für eine Festung mit zwölf Bastionen stehen soll[46]. Die zeitgenössische Baustruktur von Festungen gibt also die Vorlage für die Buchstruktur. Bereits hier findet sich die im Katholischen häufige Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem als einer Festung, die es zu verteidigen gilt.

Mit gleich zwei Streitschriften (1652 und 1655), denen 1658 noch eine dritte folgen sollte, respondierte darauf der Lutheraner Johann Reinboth[47]. Er warf nun seinerseits dem Katholiken vor, eine nebulöse und utopische Sonnenstadt begründen zu wollen. Mit der ersten Schrift von 1652 will Reinboth nach eigener Aussage die Sonnenstadt des Jesuiten im Sturm »erobern«: Der erste Teilband dringt in die *Außenwerke* ein, der zweite Teilband stößt bis zur *Haupt-Schantze* oder der *Real Vestung* vor. Das Wortspiel, die Baustruktur in die Buchstruktur umzusetzen, wird also von dem Lutheraner aufgenommen und weitergeführt. Viel Mühe wendete er darauf, Kedd das Recht abzu-

44 Ausführlich bei: Maria De Jesus, Geistliche Stadt Gottes, 2 Bde., Augsburg ^{2}1768, hier: Bd. 1, 905 und 916f.

45 Jodokus Kedd, Heliopolis. Oder Sonnen-Statt (...), Köln 1650, 21.

46 Schon für sein Vorbild, den militärbegeisterten Campanella, war die ideale Stadt nur als gewaltige Festung denkbar: Fortifikatorische Überlegungen, Wehrhaftigkeit und der technisch-wissenschaftliche Fortschritt in seiner militärischen Anwendung, etwa durch eine verbesserte Version der Schleudermaschine, spielen in der Sonnenstadt, deren Gesellschaftskonstruktion sich nur durch andauernde kriegerische Konflikte mit der Umwelt aufrecht erhalten ließ, eine grundlegende Rolle. Selbst die biblischen Geschichten von Moses, Josua und David werden herangezogen, um in der *Civitas Solis* als Unterrichtsmaterial der Kriegskunde zu dienen. In Kriegsfällen ist »Sabaoth«, der alttestamentliche Zebaoth, der oberste Heerführer der Solarier. Thommaso Campanella, La cité du soleil. Text latin de l'édition de Paris, 1637, hg. v. Roland Crahya, Bruxelles 1993, 134–138. Im Jahre 1664 nennt eine katholische Leichenpredigt das Himmlische Jerusalem *die allerschönste und die allerprächtigste Vestung*. – Johann Hilpert, Das neue Jerusalem Bei ansehnlicher Christlicher Leichenbestattung Des weiland WolEdlen, Vesten und Hochgelahrten H. Johann Meyern (...) zu betrachten fürgestellet, Hildesheim 1664, Diiv.

47 Es handelt sich um: Johann Reinboth, Außführlicher Beweiß, Daß des Jesuiten Theod. Bercken oder Jod. Keddens Sonnen Statt, die er der Kirchen, Augspurgische Confession, entgegen gesetzet hat, Utopisch (...) sey, Schleswig 1652. – Ders., Auffrichtiger Beweiß, Daß Johannes Reinboth (...) mit Warheit und guter Ordnung, P. Jodoci Keddens Sonnen Statt Und Zwölff Propositiones des Glaubens Spiegels widerlegt habe (...), Schleswig 1655, und: Ders., Dritter und letzter Theil Des außführlichen Beweises, Das P. Keddens Sonnen Statts (...) Utopisch, Hingegen der Augspurgischen Confessions Lehren in der Schrifft und der H. Väter übereinstimmung gegründet seyn, Schleswig 1658.

sprechen, sein Werk »Sonnenstadt« zu titulieren, nicht, weil er allgemein eine derartige Bezeichnung für eine Glaubenslehre prinzipiell ablehnen würde, sondern weil er die spezielle Glaubenslehre des Kedd ablehnt[48]. In längeren Passagen wiederholt er unermüdlich seine Kritik an dem Buchtitel »Sonnen-Statt«: *Denn wer hat doch in der sichtbaren und wahren Welt jemahl erfahren, daß ein Buch oder Schrifft eine Statt oder eine Sonnen-Statt, derer Esaias 19. gedencket, und ihr Privilegium c. 60. setzet, und das ein Buch die Röm. Catholische Kirche sey. Und hoffe ich ja nimmermehr, daß seine Einbildung bey dem Titul so hoch gestiegen, daß er gemeinet, als hätte Esaias auff seine Arbeit und dieses Buch gezielet, denn auf solchen Fall ich fürchte, daß er auch von seinen eigenen Jesuiten wird außgelachet werden*[49]. Dann wieder ist Reinboth hämisch der Meinung, dass ein utopischer Titel geradezu vorzüglich zu diesem utopischen Werk passen würde: *Denn wenn wir aus diesem Anfang nur werden die Rechnung machen, und aus dem Titul das ganze Werck aestimiren und schätzen, so hätte kein besser* [Titel] *können außgesonnen werden. Nemlich, einer in Utopia nach der Schrifft und Heil. Väter liegenden Statt, müste auch ein Utopischer Titul gegeben werden*[50]. Letztlich soll der Leser in der Hauptsache erfahren, *daß der Jesuit eine Utopische Sonnen Statt, und nicht die einige wahre Kirche oder Gottes Statt abgebildet, und auf gut teutsch, daß er ein rechter Auffschneider gewesen*[51]. Die Gottesstadt ist für Reinboth synonym mit der wahren Kirche, die für ihn nur in einer lutherischen Gottesstadt repräsentiert sein kann, auch wenn dieser Begriff in seinen Werken keine Anwendung findet. Eine katholische Gottesstadt erscheint ihm als Provokation, die in das Reich des Utopischen verwiesen werden muss. Reinboth warnte auch vor den gesellschaftspolitischen Veränderungen, da er befürchtete, dass die katholische Kirche eine »fleischliche« Monarchie mit dem Papst an der Spitze errichten würde, wobei Bergs »Sonnenstadt« als die neue Hauptstadt eines theokratischen Staatswesens anzusehen sei, das Europa dann weltlich und geistlich beherrschen würde.

Gleich zu Beginn von Reinboths zweitem Buch *Außführlicher Beweiß* gibt er seiner Leserschaft eine Definition des Utopiebegriffs. Der Lutheraner führt aus: *Nachdem dem Jesuiten Theodoro Berg beliebet, entweder eine sonderliche Statt zu erbawen, oder die R.*[ömische] *Kirche als eine Sonnen Statt zu beschreiben, ich aber solche* [...] *Statt weder in H. Schrifft noch den heiligen Vätern, die in den ersten vier hundert Jahren gliedmassen der einigen und wahren Christlichen Kirchen gewesen, antreffe; als habe ich solche billig Utopisch, das ist, die in der Christlichen Warheit keinen Grund, und darinnen nicht zu finden, müssen achten, gedencke auch durch Gottes Gnade solches zu behaupten*[52]. Dem Begriff »Utopie« haftet hier nichts Positives an: Er steht zunächst für eine falsche Religionslehre, die mit keiner Substanz behaftet oder beinhaltet ist und daher »nichtig« ist. Explizit wird auf die Gleichsetzung von »utopisch« und »unchristlich« verwiesen: *Das Gott nemlich die Sünde vergebe, un*[d] *d*[a]*z im Namen des Vaters, Sohns und H. Geistes es geschehe, das ist außgemustert, vielleicht damit sie mügen bezeugen, d*[a]*z der Päbstl. Priester ausser Gott und der H. Dreyfaltigkeit eine besondere un*[d] *also Utopische un*[d] *unChristliche absolution habe*[53]. Der Bezugsrahmen des Uto-

48 Reinboth, Beweiß 1655 (wie Anm. 47), 12.
49 Ebd., 3.
50 Ebd., 3.
51 Ebd., 2.
52 Ebd., 1.
53 Reinboth, Dritter Theil (wie Anm. 47), 393. Die hervorgehobene Position des Priesters war, wie der Primat des Papstes, immer wieder die Zielscheibe protestantischer Kritik. Dabei konnte die Utopie des Himmlischen Jerusalem zur Stützung der eigenen Argumente herangezogen werden.

piebegriffs ist die Heilige Schrift. Alles, was dagegen nicht schriftgemäß ist, wird als »utopisch« deklariert[54]. Utopische Lehre gehöre deswegen auch in die »utopische Bibliothek« der Katholiken, aber nicht in den Kanon der biblischen Bücher[55]. Dadurch freilich wird das Himmlische Jerusalem dem Utopiebegriff entzogen und gewinnt an Realitätsgehalt. Nach drei weiteren Jahren parierte 1655 der Jesuit Kedd mit einer neuen Schrift, die die Angriffe Reinboths parodierte – wiederum in baulicher Metaphorik. Seine »Heliopolis« habe als unbezwingbare katholische Festung dem Ansturm tapfer standgehalten. Lutheraner, und auch Calvinisten, seien bereits am *Revelinen Horn und Vorwerck* (also Reinboths erster Teilband von 1652!) gescheitert[56]. Auch die Wahl des Titels *Heliopolis* wird verteidigt, indem Kedd sich auf Campanella beruft und insistiert, mit dem Titel innerhalb einer katholischen Tradition zu stehen.

Die Schrift *Auffrichtiger Beweiß* von Reinboth aus dem gleichen Jahr liefert eingangs eine Zusammenfassung der Streitpunkte der letzten fünf Jahre und polemisiert erneut gegen Kedd. Mit scharfen Worten wird wiederum die katholische Gottesstadt Heliopolis als ein utopisches Projekt verworfen. Ansatzweise entwirft Reinboth hier eine Kritik der religiösen Utopie. Reinboth ist einer der ersten Gelehrten, der eine Parallele zwischen Gottesstadt und Utopie anspricht, auch wenn er einer Verbindung beider Denkmodelle ablehnend gegenübersteht, wenn er schreibt: *P. Kedde hat einem artigen Fabel Joste wollen folgen, ob vielleicht sein Gewissen ihme dictiret, daß seine Utopische (denn was Campanella Civitatem Solis tituliret, das nennt, der vielgelehrtere und ehrlichere Thom. Morus, Utopiam) heilige Kirche in Gottes Wort und den Vätern mit der erdichteten SonnenStatt Campanellae und den Utopischen Titel zu conferiren*[57]. In der Verbindung zwischen dem Motiv der Gottesstadt und dem Modell der Utopie des Morus liegt für Reinboth die Gefahr und Sprengkraft von Kedds Denken, welches über christliche Grundlagen – das sind für Reinboth die Bibel und die Kirchenväter – hinausgeht.

Der Lutheraner Sebastian Hornung erwiderte den Führungsanspruch des Papstes mit dem Argument, im Himmlischen Jerusalem seien alle Apostel gleichgestellt. Sebastian HORNUNG, Zwei christliche Predigten Auß Math. c. 16. v. 18. Von dem rechten Felß und Grundstein der Kirchen, Gießen 1617, 38/39.

54 REINBOTH, Beweiß, Bd. I, 1652 (wie Anm. 47), 46.

55 REINBOTH, Beweiß, Bd. II, 1652 (wie Anm. 47), 89. Daher seien auch alle nicht biblischen Volksbräuche, das Weihwasser, Weihnachtslieder, Kirchenglocken und dergleichen, utopisch. Ebd., 565. Die Gegenüberstellung einer christlichen und einer utopischen Bibliothek wird vor allem in der letzten Schrift Reinboths von 1658 strapaziert: *Wir* [die Lutheraner] *haben die Apostel Geschichte, Episteln und andere Authores der 1200. Jahren, darinnen auffgezeichnet, was die Apostel gethan, wie sie getauffet, Abendmahl gehalten, geprediget, die offenbahren Sünder von der Kirche außgeschlossen, etc. Das aber sie solten eine geheime Beichte gehöret, und die Absolution gesprochen haben, das wird P. Kedde in Utopischen Büchern vielleicht gelesen haben.* – REINBOTH, Dritter Theil (wie Anm. 47), 288. Vgl. auch die »utopischen Archive«, die ähnlich wie die »utopische Bibliothek« das fiktive Wissen der Katholischen Kirche aufbewahren würden. Ebd., 288, 692.

56 Jodokus KEDD, Verlohrner Sturm Joannis Reinboths Holsteinischen General Superintendenten, welchen er vergeblich und mit Verlust seines Nahmens auff die aussenwerke der Sonnen Statt Gottes R. P. Jodoci Kedd Soc. Iesu. gethan hat, Straubing 1655, 6.

57 REINBOTH, Beweiß 1655 (wie Anm. 47), 10.

Katholische Jerusalemprojekte: Die Wallfahrtsstätten Comburg, Scherpenheuvel und Clemenswerth

Im Bereich der Wallfahrtsanlagen spielte das Jerusalembild von je her eine ganz besondere Rolle. So wurden Kalvarienstationen auf östlich gelegenen Bergen außerhalb der Städte angelegt. Sie entstanden im Zuge der Gegenreformation ab dem Ende des 16. Jahrhunderts. Meist wurden diese Jerusalem-Pilgerstätten von Franziskanern betreut, sie sind ein bedeutendes Element frühneuzeitlicher religiöser Erinnerungskultur. Mit dem gemeinschaftlichen Auszug der Gläubigen an Karfreitag konnte die eigene Stadt als Jerusalem *en miniature* erlebt werden[58]. Kalvarienanlagen waren jedoch lediglich Ersatzorte für das nicht erreichbare Jerusalem in Palästina. Die wenigen umgesetzten größeren katholischen Bauprojekte mit Bezug zu Jerusalem sind alle aus Wallfahrtsstätten hervorgegangen. Die Marienwallfahrtsorte Comburg und Scherpenheuvel, sowie die Konzeption des Schlosses Clemenswerth sind bauliche Anlagen, die Vorstellungen vom Himmlischen Jerusalem auf katholischer Seite zum Ausdruck brachten.

Etwa zu der Zeit, als der oben geschilderte Streit zwischen Kedd und Reinboth ausgetragen wurde, verfasste die spanische Nonne Maria de Jesus de Agreda (1602–1665) einen Visionsbericht. Dieser ist eine bedeutende katholische Schrift innerhalb der konfessionellen Auseinandersetzung, welche dem Leser ein geistiges Bild des Himmlischen Jerusalem ausbreitet. Auf über 2000 Seiten wird das Alte und Neue Testament in den Visionen der Nonne neu erzählt. Von besonderem Interesse sind hier die Kapitel über die Offenbarung des Johannes. *Mistica ciudad de Dios* ist eine Erzählung, die auch viele nichtbiblische Elemente enthält, die in der Frömmigkeit des einfachen Volkes, in der Andachtsliteratur und in der bildenden Kunst häufig herangezogen wurden, kirchlicherseits jedoch immer umstritten blieben. In Deutschland war sie äußerst beliebt, es wurden mehrere Übersetzungen in vielen Auflagen vertrieben.

Gleichgesetzt mit der Braut des Lammes – in der mittelalterlichen Tradition der *mulier amicta sole* nach dem zwölften Kapitel der Apokalypse – wird der Heiligen Maria eschatologische Bedeutung zugesprochen[59]. Die apokalyptischen Symbole Mond, Sonne und Sterne wurden zu verbindlichen Marienattributen[60]. Um die Leiblichkeit Mariens mit dem Himmlischen Jerusalem zu verbinden, musste diese Leiblichkeit allerdings zunächst in eine weibliche Körperlichkeit gedeutet werden: *Allda wird erkläret, daß die heilige Stadt Jerusalem, so ihm gewiesen worden, die Gespons des Lämmleins sey, unter welcher Gleichnüßred Maria die allerseligste Jungfrau, gleichwie oben geredt, verstanden wird* [...][61]. Maria wird hier als »Zufluchtsstadt« für geplagte Seelen und verloren geglaubte Sünder vorgestellt, was von der Aufgabe her nicht neu ist, sondern neu nur hinsichtlich der Verwendung der Stadtmetapher[62]. Nacheinander werden die einzelnen

58 Milos Kruml, Die mittelalterliche Stadt als Gesamtkunstwerk und Denkmal, Wien 1992, 113.

59 Offiziell distanzierte sich Rom von jeder Form von Naherwartung, deren Bestandteil auch das Himmlische Jerusalem war. Apokalypse. Zwischen Himmel und Hölle, hg. v. Hubert Wurster, Regensburg 2000, 105; u.v.a. George H. Williams, The Radical Reformation, Kirksville ^{3}2000, 60–63. Die Wirklichkeit sah freilich anders aus, auch von Seiten katholischer Denker wurde immer wieder über die Endzeit spekuliert.

60 Apokalypse (wie Anm. 59), 2000, 111.

61 De Jesus, Stadt (wie Anm. 44), Bd. I, 345.

62 Das Bild einer Stadt als »Mutter« ist schon zu alttestamentlichen Zeiten gebräuchlich, es konnte auf Jerusalem, aber auch auf andere Städte bezogen werden. Anna Maria Schwemer, Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4, 26 und Phil 3, 20), in: La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala. 19.–23. September 1998

Motive der Apokalypse auf Maria bezogen, sie ist gleichsam eine Verkörperung der zwölf Tore, und die Größe sowie die idealen Maße der Himmlischen Stadt stehen für die Eigenschaften Mariens. Selbst die zwölf Edelsteine und letztlich alle materiellen Bezugspunkte des Himmlischen Jerusalem werden in den weiblichen Körper verlagert. Zum Höhepunkt gelangt die Schilderung bei der Beschreibung eines zentralen Platzes innerhalb der Gottesstadt, wenn sich die Körperlichkeit Mariens, die Zentralität der Anlage und die materielle Wertigkeit der Stadt zu einem geschlossenen Bild vereinigen: *Der Platz dieser heiligen Stadt GOttes, Maria nämlich, ist das Innerliche, allwohin eben, als wie auf einem wohl geordneten Platz, alle Kräften der Seele zusammen fliessen* [...][63].

Dieses Bild kennzeichnet die erste Interpretationsstufe, die durch eine Transformation gesteigert wird, bei welcher nun die irdische Leiblichkeit Mariens abgelöst wird von einer göttlichen Leiblichkeit, welche allein in der Lage ist, in sich das Bild der göttlichen Stadt zu tragen: *Dann, wann sie schon dieser ihrer Natur, so viel den Leib angelanget, hergenommen, so war es nur allein, damit sie die Erden bis in den Himmel erhebte, aus welcher diese wunderbarliche Geheimnüß volle Stadt auf eine göttliche, der GOttheit selbsten gleichende Weis, so viel es möglich gewesen, erbauet wurde*[64]. Nicht mehr in ihrer materiellen Substanz (Gold, Perlen, Edelsteine) offenbart sich die Himmlische Stadt, sondern in der göttlichen Leiblichkeit der Maria Immaculata (vgl. Tafel 5). Um das Bild der göttlichen Stadt zu tragen, muss die irdische Existenzform Mariens in eine Göttlichkeit aufgehen, die durch eine Apotheose der Wesenheit Gottes nahe kommt: *Angesehen die Seel der wunderbarlichen Mutter, eine Theilhaftigmachung der Gottheit seiner göttlichen Eigenschaften, und Vollkommenheiten behalten, also zwar, daß wann es möglich gewesen wäre, sie in ihrer eigentlichen Wesenheit zu sehen, wurde sie mit der ewigen Klarheit GOttes selbsten gesehen worden seyn*[65].

1. Comburg

Im Katholischen konnten also Maria und das Himmlische Jerusalem zusammen gesehen werden. Dies sollte auch bei den nun zu besprechenden Wallfahrtsanlagen zum Ausdruck kommen. Die Comburg (Tafel 6) mit ihrer »Schönen Madonna« unter der Westempore der Stiftskirche war ein Wallfahrtsort[66], der unter dem Patronat der Heiligen Jungfrau und der 14 Nothelfer stand. Hierher hatte sich Erasmus Neustetter (1523–1594)[67], ein bedeutender katholischer Reformtheologe, zurückgezogen.

Das Himmlische Jerusalem hatte Neustetter täglich vor Augen, wenn er in der Stiftskirche der Comburg während der Messe den romanischen Radleuchter betrachtete. Dieser gab in symbolischer Form die Gottesstadt bildlich wieder. Mit insgesamt 48 Kerzen war der Leuchter mit einem Durchmesser von fünf Metern in der romanischen Kirche vermutlich die einzige Lichtquelle. Er besteht aus vergoldetem und versilbertem

in Tübingen, hg. v. Martin Hengel u.a. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129), Tübingen 2000, 195–243, hier: 203–207

63 De Jesus, Stadt, (wie Anm. 44), Bd. I, 359.

64 Ebd., 346.

65 Ebd., 346.

66 Die Comburg, 1079 als Benediktinerkloster gegründet und 1488 in ein Ritterstift verwandelt, gehörte in der Frühen Neuzeit nicht zur Reichsstadt Schwäbisch Hall, sondern unterstand dem Hochstift Würzburg.

67 Zu seiner Biographie siehe: Stefan Römmelt, Erasmus Neustetter (1523–1594), in: Fränkische Lebensbilder 17, 2000, 33–54. – Claus Bernet, Erasmus Neustetter (1523–1594), in: BBKL 21, 2003, 1047–1054.

Kupferblech. Auf den Bändern zwischen den Kerzen sind 144 Pflanzenmotive angebracht, die aber wegen der Distanz kein Betrachter erkennen konnte. Gut sichtbar sind dagegen die zwölf Tore des Himmlischen Jerusalem, die mit Wächtern – Bischöfen, Engeln, Kriegern – ausgestattet sind. Insgesamt kann man 412 Figuren, darunter Jäger, Philosophen und Ritter, finden. Dazwischen sind auf zwölf Medaillons die alttestamentlichen Propheten dargestellt (Tafel 7).

Neustetter muss sich intensiv mit diesem Kunstgegenstand beschäftigt haben. Während seine Kollegen romanische Kunstgegenstände aus den Burgen und Kirchen entfernten, ließ Neustätter 1570 eine umfangreiche und kostenintensive Instandsetzung des Radleuchters durchführen. Der Leuchter wurde mit einem goldfarbenen Ölanstrich versehen und wieder an seinen prominenten Platz im vorderen Mittelschiff über dem heutigen Kreuzaltar angebracht.

Mit 48 Jahren brachte Neustetter in der besagten Kirche folgende Inschrift an: *X Tot posui turres nec non nova moenia feci*, zu deutsch: »Ich habe zehn Türme errichtet und neue Mauern gezogen«[68]. Diese Türme reihen sich in unregelmäßigem Abstand um die Anlage, sind durch eine Mauer verbunden und machen aus dem Stift optisch eine befestigte Gottesburg (Tafel 8). Auf dieser Burg wurde ab 1560 durch Ummauerung und Turmbauten, die sich wehrtechnisch alleine nicht erklären lassen, das Bild des Himmlischen Jerusalem visuell umgesetzt.

Neustetter fand die Anlage nicht turmlos vor. 1494 hatte Propst Seifried vom Holtz die Comburg um eine östliche zweite Ringmauer mit drei Rundtürmen erweitert und die bestehende Ringmauer mit vier Türmen verstärkt[69]. Hinzu kamen die älteren drei romanischen Türme der Kirche und zwei weitere kleinere Türme am Torbau[70]. Visuell kommt man also schon um 1500 auf zwölf Türme. Von 1562 bis 1575 wurde unter Neustetter um die vorhandenen Ringmauern mit den sieben Türmen eine weitere Mauer mit fünf Türmen gelegt. Dabei wurden auch fünf der älteren Türme aus der Zeit von Propst Seifried vom Holtz erhöht und erneuert, denn Neustetter spricht davon, zehn Türme erbaut zu haben.

Auch die neue Anlage war nun von zwölf Türmen, die sich nun alle an den äußeren Ringmauern befanden, umgeben[71]. Das so entstandene optische Bild eines Himmlischen Jerusalem »en miniature« musste besonders Pilgern eindrucksvoll erschienen sein. Wie der gläubige Mensch sein Leben als Pilgerschaft zum Himmlischen Jerusalem verstehen konnte, so war die Pilgerfahrt zur Comburg eine optisch eindrucksvolle Vorwegnahme des Einzugs in das Himmlische Jerusalem.

Darüber hinaus gab es auf der Comburg weitere Bezüge zur Apokalyptik. Viele Klostergebäude wurden unter Neustetter mit Wandmalereien versehen. Nachgewiesen sind diese im zweiten Obergeschoss des Westturmes, in der Sechseckkapelle, im Adelmannsbau, in der Michaelskapelle, in der Alten Dekanei, in der Propstei und im Guttenbergbau. Im Norden des Kreuzganges der Stiftskirche waren Motive aus der Apokalypse dargestellt, so der siebenhäuptige Drache, die 24 Ältesten und die Anbetung des Lammes im Himmlischen Jerusalem[72]. Es war geplant, den Kreuzgarten der Comburg

68 Franz X. Mayer, Beschreibung der Stiftskirche in Comburg, in: Archiv für christliche Kunst 19, 11, 1901, 86–88, hier: 88. – Zur Geschichte des Stifts: Rainer Jooss, Die Comburg, in: der Landkreis Schwäbisch Hall. Ostfildern 2005, Bd. 2, 118–121.

69 Eduard Krüger, Schwäbisch Hall, Schwäbisch Hall ^{3}1982, 144–146.

70 Ebd., 137, 143.

71 Nicht alle Türme sind erhalten. – Ebd., 146, und Zeichnung auf Seite 148.

72 Franz X. Mayer, Reste von Malereien in Comburg, in: Archiv für christliche Kunst 16, 1898, 27–30, hier: 29.

als »Paradiesgarten« nach Offenbarung 22, 1–2 umzugestalten. Aus Kostengründen konnte dieses Vorhaben nicht durchgeführt werden. Auf solche Paradiesgärten wurden gewöhnlich Züge des Himmlischen Jerusalem übertragen[73].

2. Scherpenheuvel

Eine Generation nach Neustetter wurde wiederum eine Idealanlage zu einem ikonographischen Demonstrationsobjekt mit Bezug zu Maria. 1602 gelobte Erzherzog Albrecht VII., Habsburger Statthalter der katholischen Niederlande, eine Wallfahrt zu begründen. Ab dem folgenden Jahr ließ der Erzherzog Scherpenheuvel ausbauen, einen bereits von vielen Wallfahrern aufgesuchten Ort in der Nähe von Leuven (Tafel 9). Scherpenheuvel fiel in die Diözese des Erzbischofs Matthias Hovius, der den Ausbau der Anlage förderte. Es entstand in Folge eine bedeutende katholische Idealstadtanlage mit signifikantem theologischem Gehalt.

Nach der berühmten *Chronographia Sacra* (1659) des Historikers Antonius Sanderus (1586–1664) verlieh Albrecht bereits am 6. September 1605 der kleinen Anlage, die zu dieser Zeit eine nur geringe Zahl fertiggestellter Wohnbauten aufzuweisen hatte, bereits die *municipii iura*. Dies waren Privilegien, Immunitäten und Zollfreiheiten, die von der Nachbarstadt Ostende auf Scherpenheuvel übertragen wurden – Scherpenheuvel wurde seit diesem Zeitpunkt als *Civitas* geführt[74].

Zunächst wurden Festungsanlagen um die Stadt herum angelegt, anschließend wurde mit dem Kirchenbau begonnen. Auf einer Anhöhe von exakt 77 Metern[75] wurde, von allen Seiten sichtbar und ohne angrenzende Bebauung frei stehend, die Wallfahrtskirche »Scherpenheuvel» (»hervorstechender Hügel«) mittig errichtet. Schon von weitem war die aus sieben Segmenten bestehende Kuppelaußenschale der Kirche über der Stadt sichtbar, an der zahlreiche goldene Sterne angebracht wurden, die alle siebenstrahlig waren. Die Höhenlage wurde bereits vor der Fertigstellung der Stadt und der Kirche in einem heilsgeschichtlichen Kontext gedeutet: Wie die Berge Moria, Sinai, Horeb oder Tabor, so sei der Berg Scherpenheuvel den göttlichen Dingen näher als niedrig gelegenere Stätten[76].

1609 erfolgte die Grundsteinlegung zum Kirchengebäude, das von den Oratorianern, einem Orden der Gegenreformation, betreut wurde. Seit 1605 hatte sich der Architekt Wenzel Coebergher (identisch mit Saint Antoine et de Groenlandt, 1561–1634) im rastlosen Einsatz als Hofarchitekt für das Statthalterehepaar Albert und Isabella verausgabt. Er lieferte wie zu weiteren einhundert Kirchen und Kapellen auch zu dieser Marienkirche den Entwurf, der äußerlich von St. Peter in Rom abhängig ist. Weitere Architekten während der sich über Jahrzehnte hinziehenden Bautätigkeit waren Frederik Kierurt, Henri Meerte und gegen Ende Jacques Francquart.

Im Kircheninneren befinden sich Statuen alttestamentlicher Personen, von denen es heißt, dass sie *een nieuwe Jeruzalem voorspellen* (prophezeien)[77]. Ursprünglich waren

73 Dazu Hanna Jursch, Paradies, in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 3, Göttingen ^{2}1962, 56.
74 Georg Mörsch, Der Zentralbaugedanke im belgischen Kirchenbau des 17. Jahrhunderts, Bonn 1965, 27 u. 183.
75 Claudia Banz, Höfisches Mäzenatentum in Brüssel. Kardinal Antoine Perrenot de Granvelle (1517–1586) und die Erzherzöge Albrecht (1559–1621) und Isabella (1566–1633), Berlin 2000, 103.
76 Philips Numan, Historie van de Mirakelen die onlancx in grooten ghetale ghebeurt zyn, door die intercessie ende voor bidden van die H. Maget Maria, Bruessel 1606, 21f.
77 Tine Meganck, De kerkelijk architectuur van Wensel Cobergher (1557/61–1634) in het licht van zijn verblijf te Rome, Brussel 1998, 94.

für die Gestaltung des Innenraumes sieben Statuen bestellt worden[78]. Da jedoch der Hochaltar gegenüber dem Eingang platziert wurde, so dass zu beiden Seiten je drei Konchen für Statuen frei blieben, war für eine siebte kein Platz mehr vorhanden. Den sechs Statuen sind sechs Seitenaltäre beigeordnet, so dass die Kirche insgesamt sieben Altäre besitzt. Im Einzelnen handelt es sich bei den Statuen um Moses und den König David sowie die Propheten Daniel, Jeremias, Jesaja und Ezechiel. Die obige Aussage ist in erster Linie auf Ezechiel zu applizieren, der in seinem Prophetenbuch Ausführungen zu der von ihm ersehnten Tempelanlage machte, die als Vorwegnahme des neutestamentlichen Himmlischen Jerusalem galten. In diesem Sinne verweist die Inschrift unter der Statue *Porta Haec Clauserit Non Aperietur, Et Vit Non Transibit Per Eam*[79], die das Künstlerpaar de Nole auf den Sockel anbrachte, auf die Tür in der Apokalypse 3, 8. Dort wird in einem letzten Sendschreiben, das an die Gemeinde von Philadelphia gerichtet ist, die Zeit der geschlossenen durch die Zeit der offenen Tür abgelöst: *Siehe, ich habe vor dir gegeben eine offene Thür, und niemand kann sie zuschließen* – dementsprechend wurde die Statue in der Kirche auch neben der Eingangstür aufgestellt. Es handelt sich in diesem Falle nicht allein um eine Verschränkung von Altem und Neuem Testament, sondern es sollte auch angedeutet werden, dass in Scherpenheuvel die Kirche als Kultstätte dient, bis das Himmlische Jerusalem diese irdische Ersatzstätte überflüssig gemacht haben würde.

Im Zuge der Gegenreformation wurde die heilige Maria[80] zu einem ausdrucksstarken ikonographischen Symbol. Die Frau konnte zum Abbild des Himmlischen Jerusalem werden. Sowohl die heilige Maria als auch das Himmlische Jerusalem wurden als Braut Christi gesehen; zudem gab es in den spanischen Niederlanden eine eigene Tradition, die *Civitas Dei* mit Maria gleichzusetzen[81]. Die Scherpenheuvel strukturierende Zahl Sieben ist wesentlicher Bestandteil des Bauprogramms. In der Numerologie ist die Sieben der heiligen Jungfrau Maria vorbehalten[82]. Als Symbol der sieben Freuden und sieben Schmerzen Mariens, der Hymnenliteratur und der Apokalyptik liegt die Zahl dem gesamten Bauprogramm zugrunde. Die Anregung dazu soll von Herzog Albrecht persönlich herrühren[83]. Möglicherweise ließ er sich von dem Architekten Juan Baptista Villalpando anregen. Dieser hatte im Jahre 1604 gemeinsam mit Jerónimo de Prado den letzten Band des Monumentalwerkes *In Ezechielem Explanationes* herausgegeben. Die Gelehrten applizierten darin die spanische Residenz Escorial auf den Tempel Salomons und auf das Himmlische Jerusalem. In der *architectura sacra* besitzt die Siebenzahl eine wichtige Bedeutung, da sie eine Verbindung zwischen dem Tempel der Weisheit und Maria als der *sedes sapientiae* herstellt[84]. Die Sieben findet sich jedoch nicht lediglich im

78 Ebd., 90.

79 Das Zitat ist aus Ezechiel 64, 2 entnommen: »Dies Thor soll zugeschlossen bleiben und nicht aufgethan werden, und soll niemand dadurch gehen, ohne allein der Herr«.

80 De Jesus, Stadt (wie Anm. 44), Bd. I, 604. Dort findet man die Gleichsetzung von Jerusalem mit der heiligen Maria. Vgl. auch den Titelkupfer von Tafel 5 (der dreizehnte Stern im Nimbus Mariens ist offensichtlich ein Versehen des Kupferstechers; vgl. Apok.12, 1).

81 Mörsch, Zentralbaugedanke (wie Anm. 74), 28. Diese Deutung wurde von Tine Meganck in ihrer Lizentiatsarbeit von 1998 zu Wenzel Cobergher übernommen. Meganck, Architectuur (wie Anm. 77), 71 und 94. Vgl. auch Krista De Jonge, Building Policy and Urbanisation during the Reign of the Archdukes, in: Albert and Isabella. Essays, hg. v. Werner Thomas, Luc Duerloo, Turnhout 1998, 191–215, hier: 206.

82 Marienlexikon 6, 1994, 153f.

83 Mörsch, Zentralbaugedanke (wie Anm. 74), 28.

84 Banz, Mäzenatentum (wie Anm. 75), 102.

und am Kirchenbau, sondern sie strukturiert auch die sie umgebende Stadt, deren Ausbau nach Fertigstellung der Kirche in Angriff genommen wurde. Um die Kirche wurde ein *hortus conclusus* gelegt, ein abgeschlossener Paradiesgarten, der aus sieben Ulmenhainen bestand. Zur Kirche gelangt man nur durch einen begehbaren Tunnel unterhalb des Gartens. Von der Kirche aus führten sieben Straßen an den Stadtrand, der ebenfalls siebenseitig angelegt war. Die Pilger näherten sich Scherpenheuvel auf drei verschiedenen Prozessionsstraßen, die auf die Dreieinigkeit verwiesen. 1620 versah man die Anlage mit einem festungstechnisch unüblichen siebenseitigen Flankenwerk, das militärisch völlig nutzlos ausfiel und bereits beim ersten Angriff der Geusen überwunden werden sollte.

3. Clemenswerth

Die Idee, eine runde Zentralanlage mit einem Marienheiligtum zu verbinden, ist älter als Scherpenheuvel. Schon der italienische Idealstadttheoretiker Sebastiano Serlio (1475–1554) berichtet über das Pantheon zu Rom: *Dise volkommenheit des Gebewes kompt fürnemlich da här, daß der weise Architect, so ein erfinder dises wercks gewesen ist, ihm die aller perfecteste Form außerläsen hat, nemlich die Runde, daher es auch gemeinlich, Unser liebe Frauwe die Runde genennet wird*[85]. Das Pantheon war als ehemaliges Heiligtum aller antiken Götter bestens geeignet, von Maria als Schutzpatronin aller Heiligen übernommen zu werden. Maria wird in dem Zitat mit den Eigenschaften des Baus direkt in Beziehung gesetzt: Die perfekte Form des Runden macht die *perfectio* Mariens deutlich, die nach katholischer Lehre frei vom *peccatum originale* gewesen war. Selbst Einzelheiten des Innenbaus deuten auf Maria, so etwa die korinthischen Säulen des Pantheon. Diese wurden, wegen ihres Vorkommens im antiken römischen Tempel der Vesta, frühzeitig als die spezifische Säulenform der Jungfrau Maria angesehen[86].

Ein anderes Marienwallfahrtszentrum war Clemenswerth bei Sögel im Emsland. Hier entstand mit der Kapelle »Maria Himmelfahrt« ein überregionales Wallfahrtszentrum, das aus den Bestrebungen der späten Gegenreformation zu verstehen ist[87]. Für den Wittelsbacher Clemens August, den Kurfürsten und Erzbischof von Köln, vierfachen Bischof sowie Hoch- und Deutschordensmeister, errichtete der katholische Architekt Johann Conrad Schlaun (1695–1773) in den Jahren 1736 bis 1745 eine Jagdschlossanlage. Der offizielle Baubeginn war die Grundsteinlegung der Kapelle am 30. Oktober 1737, an welchem die Anlage ihren *Tauff Namen* Clemenswerth verliehen bekam[88]. Zunächst kann die Anlage, die nicht allein der »Praktikabilität der Jagdsterne fürstlicher Waidmannsfreuden« zuzuschreiben ist[89], als ein ideales kosmisches Abbild der gesamten kurfürstlichen Herrschaft gedeutet werden. Um den zentralen oktogonalen Schlossbau

85 Sebastiano Serlio, Von der Architectur Fünff Bücher, Basel 1609, Bd. II, 2r.

86 Serlio, Architectur (wie Anm. 85), Bd. V, 1609, 1r. Serlio folgt nicht der sonst vorherrschenden Ableitung der korinthischen Säule aus dem Tempel Salomons, sondern aus einer heidnischen Bautradition. Scherpenheuvel wurde dagegen im Inneren nicht mit korinthischen Säulen ausgestattet, sondern mit ionische Pilastern.

87 Die von vielen Pilgern jährlich am 15. August besuchte Schlossanlage Clemenswerth ist kein offizieller Wallfahrtsort. Der feierlich gestaltete Prozessions- und Gebetstag erwuchs aus der am 15. August 1741 geweihten und den Kapuzinern übergebenen Kirche von Clemenswerth. An der Belebung auch dieser Wallfahrt hatte Bischof Wilhelm Berning erheblichen Anteil.

88 Schulze, Jagdschloß (wie Anm. 39), 301.

89 Karl Noehles, Die Hospitalkirche St. Clemens in Münster, in: Johann Conrad Schlaun, hg. v. Klaus Bussmann u.a., Stuttgart 1995, 441–472, hier: 450.

gruppieren sich in regelmäßigen Abständen weitere acht Pavillons. Für die Kreisform der Gesamtanlage und die des Schlossmittelbaus war die Anlehnung an das Vorbild des Sonnenkönigs Louis XIV. maßgeblich, in dessen Staat die Anordnungen der Einzelteile zum Gesamten in einem nachfolgenden untergeordneten Verhältnis zum Mittelpunkt als ein Grundprinzip erfolgte. Bis auf die Schlosskapelle und einen Pavillon, der den Namen des Kurfürsten Clemens trägt, sind die Bauten nach den führenden Städten des Herrschaftsbereiches benannt. Es handelt sich dabei um die Hochstifte Münster, Hildesheim, Paderborn, Osnabrück, Köln und die Deutschordens-Residenz Mergentheim[90]. Die fünf Bischofsstädte waren mit ihren aus dem Mittelalter stammenden Kathedralen die Zentren seines Herrschaftsbereichs, den der Kurfürst bereits vor dem Bau von Clemenswerth gelegentlich als »Fünfkirchen«bezeichnete, während er sich selbst als *Monsieur de cinq-églises* titulierte.

In der baulichen Konzeption von Clemenswerth fanden politischer und geistlicher Herrschaftsanspruch ihren symbolischen Ausdruck. Grundform der Anlage ist das griechische Kreuz. Nach Levin Schücking geht diese Kreuzform auf eine lokale Legende zurück: Der Kurfürst sei beim Jagen um 1730 auf ein Holzkreuz gestoßen, das die Stelle eines Erschlagenen markierte. Dieses Erlebnis soll den Kurfürsten angeregt haben, auszurufen: *Wir wollen ihm ein anderes Kreuz setzen*[91]. Bereits bei Baubeginn wurde in das Fundament der Kirche ein Eckstein mit folgender Inschrift eingesetzt: *In CrVCe DoMInI paX VIta reoVIes et tVta habItatIo est*[92]. Hier wird der Gedanke aufgenommen, die Anlage als einen geschützten Bereich zu sehen, die unter dem Kreuz steht und von einem ungeschützten Bereich umgeben ist. Zusätzlich erscheint das Kreuz im Grundriss des zentralen Hauptpavillons, der dadurch die vier Hauptrichtungen der Achsen festlegt (Tafel 10), darüber hinaus aber auch in vier weiteren Bezugspunkten, nämlich in den drei Bassins und in dem südlich gelegenen Marstall. Diese Bezugspunkte strukturieren den ganzen Park in Form eines riesigen Kreuzes[93], welches in toto jedoch nur an Plänen oder aus der Luft gelesen werden kann. In diesem Kreuz liegt nun der Hauptpavillon an der Stelle, die in mittelalterlichen Landkarten Jerusalem vorbehalten war[94]. Der Ausgangspunkt der Anlage, der Chor der Gemeindekirche zu Sögel[95], verweist wiederum auf religiöse Bezugspunkte: Die beiden parallelen Seitenlinien der Hauptachse der Allee nehmen exakt von den zwei Eckpunkten des Chores dieser Kirche ihren Anfang und bestimmen die Breite der Achse bzw. der Allee, bis hin zum Schlossbau. Ursprünglich war vorgesehen, die Allee auch tatsächlich bis zur Pfarrkirche hin anzulegen und sie auf genau 1000 Meter zu bringen[96].

Die Aufladung der Anlage mit einem religiösen Bezugssystem resultierte nicht zuletzt aus dem Vorhaben, sie zu einem Zentrum des Deutschen Ordens zu machen, um

90 Schulze, Jagdschloß (wie Anm. 39), 332.

91 In unserem Zusammenhang ist es unnötig, die Legende, der Clarenz Gerlach distanziert gegenübertritt (Clarenz Gerlach, Clemenswerth. Seine Entstehung und seine Geschichte auf Grund von Quellen dargelegt, Aschendorf 1950, 9), erneut zu dekonstruieren, sondern entscheidend ist, dass die Anlage in ihrer Kreuzform wahrgenommen wurde.

92 Dt.: »Im Kreuze des Herrn ist Friede, Leben, Ruhe und eine sichere Wohnung«. Schulze, Jagdschloß (wie Anm. 39), 310–313.

93 Ebd., 299.

94 Ebd., 313.

95 Die Pfarrkirche Sögel war dem Apostel Jacobus d. Ä. geweiht. Die Kirche wurde 1482 erbaut und 1867 abgerissen.

96 Der Hümmling, hg. vom Katholischen Kreislehrerverein des Kreises Hümmling, [Osnabrück] 1929, 63.

von hier aus Pläne zur Rechristianisierung des Heiligen Landes zu entwerfen[97]. Doch auch auf die unmittelbare Umgebung sollte gewirkt werden: Die in einem Nebenpavillon untergebrachte Kapelle wurde von einer Gruppe Kapuzinermönche betreut, die eigens dazu von Rom aus rekrutiert worden waren. Sie sollten als Missionare wirken, wozu der Kurfürst eine päpstliche Genehmigung erwirkt hatte. Dies unterstreicht die politisch-religiöse Ausstrahlungskraft, die der Kurfürst sich von der Anlage versprach: *Vier Kapuziner, welche als Missionare am gemeldetem Ort fundieret, verhoffend, mit der gnade Gottes, daß sie allda viel Gutes auswirken werden, indem Friesland und Holland da anstößt, sind schon auf dem Hinweg*[98]. Um der Missionierung zu dienen und um der doppelten Funktion von Klosterkirche und Schlosskirche gerecht zu werden, fiel die Kapelle prächtiger aus als die übrigen zeitgenössischen Kapuzinerkirchen. Noch wenige Jahre zuvor hatte die ornamentale »Aufrüstung« anlässlich des Baus der Kirche in Brakel (nahe Paderborn) für den gleichen Orden zu einem Rechtfertigungsschreiben Schlauns geführt, in dem die Motive für eine prächtige Ausstattung offengelegt wurden. Der Baumeister meinte 1715 gegenüber dem Provinzial des Ordens in Köln, dem die Bauaufsicht oblag, die Pracht des Baus damit legitimieren zu können, *daß er* [der Fürstbischof] *ein Gottes hauß und nicht ein Capuciner hauß bauen wolte*[99].

Falls der Zentralbau von Clemenswerth als baulicher Verweis auf Jerusalem gedeutet werden kann, dann wäre sein Erbauer dem König Salomon gleichzusetzen. Anlässlich der Eröffnung der Clemenskirche zu Münster 1753 ließ sich der Kurfürst vom Domprediger Jakob Zurmühlen als »neuer Salomonis« feiern, der *dem wahren Gott ein*[en] *Tempel zur Wohnung aufgebaut* [habe], *in dem er auf seinem Thron herrschen werde*[100]. Der Grundriss der Clemenskirche – zwei ineinandergeschobene Dreiecke auf einer Kreisrotunde, die nach dem Architekten Leonhard C. Sturm[101] als *Sigillum Salomonis* bezeichnet wurden und an Salomon als den idealen Herrscher anspielten – lässt auf eine unmittelbare Absprache des Architekten mit theologisch gebildeten Ordensmitgliedern der »Barmherzigen Brüder«, der Bauherren der Kirche, schließen[102]. Die Barmherzigen Brüder richteten ihren Orden eng nach den Lebensanweisungen des Augustinus aus. Dieser hatte im 6. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit Arian die Trinitätslehre theologisch fundiert in ein System gefasst, welches hier, baulich umgesetzt, gegen die unitarischen Richtungen der sich in den Niederlanden aufhaltenden täuferischen Gruppierungen gerichtet war. Münster, im Besitz des Kurfürsten, galt schließlich nach Beseitigung der Täuferherrschaft und seit der Rekatholisierung als wichtiger ideologischer und geographischer Punkt im Koordinatensystem katholischer Städte. Schon Fürstbi-

97 SCHULZE, Jagdschloß (wie Anm. 39), 313. – Hümmling (wie Anm. 96), 63. Clemens August war Hochmeister des Deutschen Ordens.

98 Brief des Kurfürsten an seinen Bruder Karl Albrecht vom 4. August 1739, in: SCHULZE, Jagdschloß (wie Anm. 39), 313.

99 Schreiben vom 6. November 1715. Barbara BUSSKAMP, Johann C. Schlaun. 1695–1773. Die Sakralbauten, Münster 1992, 228.

100 Zitiert nach NOEHLES, Hospitalkirche (wie Anm. 89), 464.

101 Ein Einfluss von Leonhard Christoph Sturm auf Schlaun konnte bislang nicht nachgewiesen werden. Ein solcher wäre jedoch möglich, da Sturm häufiger in Halle anwesend war und seine Schriften in der dortigen Bibliothek zugänglich waren. Mit diesen könnte Schlaun gearbeitet haben, da er außer in Rom und Paris auch in Halle Lehrjahre verbracht hatte. Karl NOEHLES, Voraussetzungen und Entfaltung, in: Johann Conrad Schlaun, hg. v. Klaus BUSSMANN u.a., Stuttgart 1995, 17–42, hier: 26. Die ebenfalls dort von Noehles getroffene Feststellung, Sturm habe in Halle von 1702 bis 1710 gelehrt, ist allerdings falsch (Sturm lehrte an der Viadrina). Der Irrtum geht auf die Dissertation Hermann Hipps zurück: HIPP, Studien (wie Anm. 40), 507f.

102 NOEHLES, Hospitalkirche (wie Anm. 89), 471.

schof Christoph Bernhard Galen bezeichnete 1653 die Stadt Münster als das *Bollwerk der Heiligen Kirche in Deutschland*[103]. Dieser Anspruch wurde in Clemenswerth bis in Einzelheiten zum Ausdruck gebracht, wie etwa bei den Trophäen der Jagd an der nördlichen Schlossaußenfassade: Die Ikonographie zeigt unter der Aufschrift *InnoCentes TverI InsIDIasqVe gressVs LUpi eVertere gLorIosVM est* den Kurfürsten als den guten Hirten inmitten einer Herde, die von angreifenden Wölfen bedroht ist. Hier ist der Kurfürst der beschützende Landesvater und zugleich der *Vicarius Christi*, die anstürmenden Wölfe stehen dagegen emblematisch für die Feinde des Glaubens.

Schluss

Der Befund, dass die katholische Konfession, die auf Grund ihrer ausgeprägten Offenheit gegenüber künstlerischen Medien besonders geeignet war, komplexe theologische Inhalte in eindrucksvolle Repräsentationen umzusetzen, bezüglich des Himmlischen Jerusalem Zurückhaltung übte, überrascht. So gibt es in Deutschland keine von einem katholischen Landesherrn errichtete Idealstadt, an welcher das Motiv des Himmlischen Jerusalem städtebaulich abgefragt werden könnte. Das gilt selbst für die zahlreichen geistlichen Herrschaften[104]. Bis auf wenige Ausnahmen, wie die Comburg oder Clemenswerth, sind also in den Fürstbistümern keine katholischen Idealanlagen mit theokratischen Bezügen entstanden.

Eine neue Stadt, die sich mit ihren Bürgern als Neues Jerusalem ausgegeben hätte, hat es in katholischen Territorien nicht gegeben, aus guten Gründen. Anstelle der Heiligkeit einer gesamten Stadt gab es im Katholischen den spezifischen heiligen Ort. Hier bietet die katholische Theologie mit der Herausbildung und der Pflege unterschiedlicher heiliger Stätten zunächst auch günstige Voraussetzungen für eine Thematisierung des Himmlischen Jerusalem – denn kein biblischer Ort ist so deutlich als *locus sacer* gesehen worden wie die Gottesstadt. Eine Durchsicht der sich mit Theologie beschäftigenden Theoretiker in der Renaissance bestätigt eine hervorgehobene Betonung der Heiligkeit des Kirchenbaus im Katholischen[105], und über die Jahrhunderte hinweg hatte sich ein Ritus herausgebildet, der zwischen profanem und sakralem Raum trennte[106]. Der Jesuit Robert Bellarmin beispielsweise definierte das Kirchengebäude als klar umgrenzten heiligen Ort, der durch die priesterliche Weihe vom profanen Bereich in das Sakrale transformiert werde[107]. Durch Weihung (*dedicatio*) oder Segnung (*benedictio*) wurde der Ort als heilig ausgewiesen, vornehmlich war dies die Stätte des Gottesdienstes, der Wallfahrt oder des Begräbnisses[108]. Ein einmal geweihter Ort musste bei nicht sakraler Nutzung

103 Wilhelm Ribhegge, Gesellschaft, Kultur und Politik im Fürstbistum Münster im 18. Jahrhundert, in: Johann Conrad Schlaun (wie Anm. 101), 42–83, hier: 56.

104 Bernhard Lang, Theokratie. Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie, in: Theokratie, hg. v. Jacob Taubes, München 1987, 11–28, hier: 23.

105 Hipp, Studien (wie Anm. 40), 416f.

106 Nur ein Beispiel von vielen: Bellarmin war der Ansicht, dass in einem Kirchenbau ein Gebet schneller und wirksamer vor Gott gelangen würde, da der heilige Ort die Kraft des Gebetes verstärken würde, *primum enim attrahit homines facilius ad res pias, quae in templi geruntur.* Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 36), Lib. I, Cap. VI, 2215.

107 Robert Bellarmin, Ausführliche Erklärung der christlichen Lehre, im Auftrag Seiner Heiligkeit des Papstes Clemens VIII., München 1844, 32.

108 Codex des kanonischen Rechtes, lat.-dt. Ausgabe, hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, Kevelaer 1983, 1205.

durch den Bischof wieder entweiht werden[109]. Der heiligste aller heiligen Orte war der Hochaltar, selbst bei Umsetzungen von Altären innerhalb der Kirche musste der Bischof eine erneute Konsekration vornehmen[110]. Auf dem Konzil in Trient wurde die Bedeutung des Kultbaus nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern vielmehr erst einmal allgemeinverbindlich festgeschrieben. Zwar wurde die Vorstellung von einer dem Gebäude innewohnenden göttlichen Kraft abgelehnt, doch wenn die Verehrung des Baues der dahinter liegenden (göttlichen) Kraft gelten würde, konnte sie als wünschenswert angesehen werden[111].

Comburg im 16. Jahrhundert, Scherpenheuvel im 17. Jahrhundert und Clemenswerth im 18. Jahrhundert sind nun Anlagen, die diesem Heiligkeitsbegriff entsprechen, ihn aber mit dem Himmlischen Jerusalem in Beziehung setzten. Solche Modelle sind gerade nicht in Italien, Frankreich oder Spanien entstanden, sondern in Ländern, in denen die konfessionelle Auseinandersetzung offensichtlich die Realisierung aussagekräftiger Bauprojekte befördert hat. Das zeigt sich auch daran, dass das Himmlische Jerusalem nicht als Stadt eines Friedensreiches, sondern als umkämpfte Festung thematisiert wurde.

Die Notwendigkeit einer *konfessionellen Abgrenzung* war nur in einer einheitlich katholischen sozialen Umwelt hinfällig. In den humanistischen Stadtkonzeptionen Italiens spielte, wie wir sehen konnten, die katholische Religion lediglich eine geringe, geradezu akzidentielle Rolle, da die einheitlich katholische Kultur und Gesellschaft es nicht erforderte, Unbestrittenes in Architektur darzustellen, zu manifestieren oder zu repräsentieren. Die überwiegend skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber dem Motiv des Himmlischen Jerusalem im Schrifttum und die daraus folgende fehlende Thematisierung in der baulichen Umsetzung hat hier jedoch noch weitere Gründe: Die Hervorhebung wissenschaftlicher Möglichkeiten und die ethische Erhebung (Apotheose) des neuen Menschen innerhalb der Renaissance implizierte die Ablehnung der augustinischen Erbsündenlehre[112] und war daher wenig geeignet, von katholischen Denkern positiv aufgenommen zu werden. Die Schriften des Morus[113] und Campanella[114] wurden nicht

109 KRUML, Mittelalterliche Stadt (wie Anm. 58), 79.

110 Ebd., 79. Im Sakralraum entsteht, indem das eigentlich Unfassbare in eine Legende, ein Gleichnis oder eine Erzählung gefasst wird, durch die heilige Handlung (der eucharistischen Wandlung auf dem Altar) aus der umgebenden »Wirklichkeit« nicht lediglich Geschichte, sondern für den Besucher einer Kirche oder Kapelle wird die ihn umgebende Raumbindung wirkliche Transzendenz.

111 Josef NEUNER/Heinrich ROOS, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg [8]1971, Nr. 476. In der katholischen Theologie wird bis heute eine Raumhierarchisierung vertreten: »Daß Gott uns erhört, daß Er kommt, das hängt davon ab, daß wir Ihn da aufsuchen, wo Er uns erscheint«. Heinrich SPAEMANN, Die Stadt des lebendigen Gottes. Erwägungen zu einer Theologie der Stadt, Münster 1947, 20. Spaemann wartet noch mit ganz anderen Konstruktionen auf: Auf S. 24 erklärt er, dass Gebirgsbewohner näher an Gott stünden als Flachlandbewohner, nicht jedoch wegen des Höhenunterschiedes, sondern wegen der gewichtigeren Buße, die durch geringeren landwirtschaftlichen Ertrag herrühren würde. Der Einwand einer Allgegenwart Gottes wird dahingehend zu entkräften versucht, dass auf eine hohe räumliche Dichte von heiligen Orten verwiesen wird. – Franz COURTH, Wallfahrten zu Maria, in: Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 506–527, hier: 516. Auch nach dem Zweiten Vatikanum wurde das Theologumenon vom gebauten Raum als Ort der Realpräsenz Gottes nicht aufgegeben, vgl. Konrad OTT, Das Wechselspiel von Architektur und Theologie, Stuttgart 1992, 16f.

112 Judith SHKLAR, The Political Theory of Utopia, in: Daedalus 94, 1965, 367–381, hier: 370.

113 Im Jahre 1516 wurde Morus' *De Optimo Rei Publicae Statu deque nova Insula Utopia*, die anonym bei Dirk Martens in Löwen erscheinen konnte, sofort auf den Index gesetzt, was jedoch nicht verhindern konnte, dass bereits ein Jahr später in Paris und ein weiteres Jahr darauf in Basel

als Handlungsanleitungen zur Weltverbesserung angenommen, sondern sofort nach dem Erscheinen auf den Index gesetzt[115]. Hier ist der Diskurs des utopischen Denkens innerhalb des Katholizismus offenbar noch geringer, als bisher ohnehin angenommen[116]. In der Kontroverse zwischen Kedd und Reinboth wurde, erstmalig in Deutschland, um den Gehalt des Begriffes unter den Konfessionen gestritten. Der Utopiebegriff ist hier, wie gezeigt wurde, synonym mit falscher Lehre, falschen Schlüssen und mit falschen, d.h. nichtchristlichen Gesellschaftsvorstellungen, die den christlichen Wahrheiten gegenüberstünden. Der Streit ist der erste Diskurs um den neuen Utopiebegriff in deutscher Sprache. Deutlich wird, wie sehr sich die Diskussion zwischen den beiden konfessionellen Vertretern bereits von der Begrifflichkeit des Thomas Morus gelöst hat und neue Schwerpunkte gesetzt werden. Zwei dieser Schwerpunkte sind augenscheinlich: »Utopie« ist hier im religiösen Kontext verortet. Dabei ist die christliche Religion unter den jeweiligen konfessionellen Vorzeichen die »wahre« Religion, während die Religion des Gegners, vornehmlich aber pagane Praktiken und antike nichtchristliche Kulte, als »utopisch« verfemt werden. Des Weiteren ist das Himmlische Jerusalem ein Gegenstand, der im Kontext von Utopie diskutiert wird. Die Vorstellung von »Nirgendwo« bekommt also im christlichen Diskurs eine räumliche Fassung, und zwar nicht die des Paradieses, sondern die der apokalyptischen Gottesstadt. Dieser Prozess wird in seinem vollen Umfange erst im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert vollzogen, wenn die Phase der Begrifflichkeitssuche von Versuchen der Realisierbarkeit der sich hier herausbildenden Utopievorstellungen abgelöst wird. Im Kontext katholischer Lebenswelten waren die Comburg, Scherpenheuvel und Clemenswerth die baulichen Zeugnisse dieser religionsgeschichtlichen Entwicklung.

die ersten Übersetzungen vertrieben wurden. Die »Utopia« wurde zum Namensgeber einer ganzen Literaturgattung und ist bis heute deren bekanntester Vertreter. Umgekehrt war der Ablauf bei der Aufnahme der *Christianopolis* von Johann Valentin Andreae: In den Indices des 17. Jahrhunderts wird die Schrift nicht angeführt, jedoch ist es zu Übersetzungen zunächst genauso wenig gekommen wie zu weiteren Auflagen.

114 Aus verschiedenen Gründen gelangte auch die *Sonnenstadt*, wie alle übrigen Schriften Campanellas, auf den Index: Besonderheiten und Alternativen, die im Verständnis des Dominikanermönchs aus frühchristlichen Idealzuständen abgeleitet waren, hatten genügt, um den Argwohn der Inquisitoren zu wecken, sie genügen jedoch nicht, um bei Campanella noch heute »heidnische«, bibelkritische oder christenfeindliche Züge auszumachen. Es ist weniger der Glaube an bestimmte Dogmen oder das Einhalten von Ritualen, das bei den Solariern die Form eines natürlichen Christentums von einem offenbarten Christentum unterscheidet, als vielmehr die »christliche Ordnung« des apostolischen Lebens. Campanella, cité (wie Anm. 46), 158. Zu den Besonderheiten des Christusbildes bei Campanella, welches den Renaissancetypus des »uomo da bene« thematisiert, vgl. Gisela Bock, Thomas Campanella. Politisches Interesse und philosophische Spekulation, Tübingen 1974, 128f.

115 Dennoch konnte deren Thematisierung im Baulichen im Katholischen nicht vollständig verhindert werden. So gelang es etwa Borromini, Vorstellungen von Campanellas Sonnenstadt in der Universitätskirche St. Ivo einfließen zu lassen. Karl Noehles, Rhetorik, Architekturallegorie und Baukunst an der Wende vom Manierismus zum Barock in Rom, in: Die Sprache der Zeichen und Bilder, hg. v. Volker Kapp, Marburg 1990, 190–227, hier: 207.

116 Der Kultursoziologe Alfred Müller-Armack betrachtete die Staatsutopien als hauptsächlich katholischen Räumen verhaftet, vornehmlich denen des Klosters, der Gelehrtenstuben oder der Humanistenkreise. Diese These konnte sich allerdings nicht durchsetzen; die vornehmliche Orientierung an Campanella (und Morus), die Außerachtlassung der Vielzahl protestantischer Utopien und die Zuweisung James Harringtons als Kryptokatholiken kritisierte ausführlich: Thomas Nipperdey, Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: AKG 44, 1962, 357–378, hier: 373.

Erinnerte Geschichte

Vierzig Jahre Konzilsrezeption

Erinnerung gestaltet Gegenwart. Die Erinnerung greift auf die Erfahrungen der Vergangenheit zurück und macht sie für die Gegenwart verfügbar.[1] Diese Beobachtung gilt für jeden Einzelnen, zugleich aber auch für jede Gemeinschaft. Erinnerung ist eine spezifische Form der Aneignung, der Rezeption von Vergangenem, Erlebtem wie Berichtetem.

Die Frage nach der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in den letzten vierzig Jahren lässt sich deshalb nicht nur in systematischen, historisch reflektierenden Untersuchungen beantworten. Sie hat auch nach der individuellen Wahrnehmung zu fragen. Wie erlebten Menschen aus ihren je eigenen Lebenswelten als Zeitgenossen das Konzil und wie ordnen sie heute in der Erinnerung an das Konzil ihre »Konzilserfahrungen« ein? Unter der Überschrift »Erinnerte Geschichte. Vierzig Jahre Konzilsrezeption« kommen sechs Zeitzeugen mit persönlichen Statements zu Wort.

Prälat *Eberhard Mühlbacher*, von 1981 bis 1993 Generalvikar der Diözese Rottenburg-Stuttgart, erlebte das Konzil als Sekretär von Bischof Carl Joseph Leiprecht aus unmittelbarer Nähe, arbeitete er doch im Generalsekretariat als *assignator locorum* mit[2]. Für ihn persönlich – so Mühlbacher in der Rückschau – war das Konzil »ein pfingstliches Erlebnis [...] vor allem wegen des Bemühens um Antworten auf die Fragen, die die Welt von heute stellt. Das 21. Ökumenische Konzil war [...] ein religiös spirituelles Ereignis«.

Der Theologe *Otto Hermann Pesch* erlebte die Konzilszeit als junger Wissenschaftler in München. Er hält als »persönliches Bekenntnis« fest: »Ich habe das Konzil nie als einen Bruch in meiner theologischen Grundorientierung empfunden, sondern immer als die weitgehende Erfüllung der Vorstellungen von Kirche und kirchlichem Handeln, die ich mir durch das Studium (und schon vorher in der Familie) zu Eigen gemacht habe.« Pesch beschreibt seine Enttäuschungen über die Bereiche, in denen das Konzil nicht rezipiert wurde oder bei denen Rom nicht nur gegen den »Geist«, sondern auch gegen den »klaren Wortlaut« des Konzils verstoßen habe. Er appelliert an die »zweite und dritte Generation der KonzilsforscherInnen«, sich nicht in Detailstudien zu verlieren, sondern weiter »gegen alle Widerstände, an der Umsetzung, an der ›Rezeption‹ des Konzils« zu arbeiten.

Pfarrer *Manfred Schlichte* war während der Konzilszeit Student im Tübinger Wilhelmsstift. Er berichtet über engagierte Diskussionen innerhalb seines Weihekurses über die Erneuerung der Kirche. Es entstanden zwei Papiere, die sich mit den »künftigen Strukturen kirchlichen Lebens« beschäftigten. Die Statements wurden an alle Priester, Diakone, an den Bischof und das Domkapitel versandt. Empörte Reaktionen brachten dem Weihekurs des Jahres 1968 das Etikett »Revoluzzerkurs« ein. Über alle Strukturdebatten hinaus resümiert Manfred Schlichte, der heute als Seelsorger in der Pfarrei Ailingen am Bodensee arbeitet: »Die Aufbruchstimmung für diese Kirche hat mich vor 40 Jahren so positiv geprägt, dass mich auch manche bedenkliche Entwicklungen und die

1 Vgl. dazu als Einführung in das Thema: Deutsche Erinnerungsorte, hg. v. Etienne François u. Hagen Schulze, 3 Bde., München 2001. – Aleida Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006.

2 Vgl. Eberhard Mühlbacher, Ein Jahrzehnt an der Seite von Bischof Carl Joseph Leiprecht, in: RJKG 24, 2005, 209–220.

manchmal so ›winterliche Atmosphäre‹ in unserer Kirche, von der Karl Rahner schon Mitte der 70er-Jahre sprach, nicht aus den Angeln heben können.«

Schwester M. Radegundis Wespel, von 1972 bis 1984 Generaloberin der Kongregation der Franziskanerinnen von Sießen, schildert, wie durch die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils das Leben in den Orden und Kongregationen verändert wurde. Als wesentlichen Impuls benennt sie den Aufruf des Konzils »Zurück zu den Quellen, zurück zum Geist des Stifters.« 1984/85 erhielt die Gemeinschaft nach einem längeren Klärungsprozess die neue franziskanische Regel. »Die Sießener Schulschwestern« – so Schwester Radegundis als Fazit – »sind zu Sießener Franziskanerinnen geworden.«

Der emeritierte Dekan *Peter Seils* schildert, wie er als evangelischer Pfarrer in der ökumenischen Zusammenarbeit vor Ort das Zweite Vatikanische Konzil und seine Impulse erlebte. Im Mai 1968 startete in Fellbach – dort war Seils als junger Pfarrer tätig – eine Veranstaltungsreihe, die unter dem Titel »An der anderen Kirche fällt mir auf …« eine enorme Resonanz auslöste und als »Fellbacher Modell« wegweisend für ökumenische Gespräche werden sollte. 1976 wechselte Seils als Pfarrer aus dem evangelischen, pietistisch geprägten Fellbach in die Bischofsstadt an den Neckar. Er schildert plastisch Begegnungen mit Bischof Georg Moser und anderen Vertretern der Diözesanleitung. In seiner Arbeit als Dekan in Biberach (1990 bis 2002) nahm die Ökumene – ganz in der Tradition der alten, konfessionell paritätischen Reichsstadt – einen zentralen Stellenwert ein. Seils beschließt seinen Bericht mit einem Appell »Welche andere als eine […] ökumenische Perspektive könnten wir heute als Christen hoffen!«

Der Diplomtheologe *Gregor Klapczynski* erlebte als »Nachgeborener« das Konzil nicht unmittelbar, sondern in und durch Vermittlung, zunächst durch den Seelsorger in seiner Berliner Heimatpfarrei im Märkischen Viertel. Dass all' die Veränderungen in Liturgie, Pastoral und Kirchenbau eine Umsetzung, also Rezeption der Konzilsbeschlüsse waren, wurde Klapczynski erst später bewusst. Auch im Theologiestudium blieb die Frage »Was ist das Konzil?« in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung letztlich unbeantwortet. Heute – so Klapczynski – ist bei den jüngeren Theologiestudierenden eine erstaunliche Unkenntnis über das Zweite Vatikanische Konzil festzustellen: »Zwischen den alten Zeitzeugen des Vatikanums und den kommenden Konzilstradenten tut sich somit ein Graben auf, der in seiner Breite bislang noch kaum wahrgenommen worden ist.«

Die »Erinnerte Geschichte« der Zeitzeugen wird in der Perspektive der jüngeren Generation zur tradierten Erinnerung, die sich vom eigenen Erleben löst. Das Zweite Vatikanische Konzil immer wieder von neuem in die kirchlichen Lebenszusammenhänge und die theologischen Reflexionen einzubringen, bleibt als Aufgabe bestehen. Die Rezeptionsgeschichte des Konzils bleibt ein offener Vorgang.

Wolfgang Zimmermann

EBERHARD MÜHLBACHER

Das Zweite Vatikanische Konzil hautnah erlebt

Beim Schlussexamen wurde ich 1952 im Kirchenrecht gefragt, was ich vom Ökumenischen Konzil wisse. Ich war gut vorbereitet und konnte eine befriedigende Antwort geben. Ich hätte mir aber nicht träumen lassen, etwas Derartiges einmal zu erleben und sogar dabei mitzuarbeiten. Die Katholische Kirche, für deren Dienst ich mich damals bereit machte, war straff geführt durch Papst Pius XII. mit seiner Kurie. Pius XII. erschien als eine Art Idealbild eines Pontifex maximus. Ich lernte ihn 1958 in einer Privataudienz kennen. Als die Kardinäle nach dessen Tod den bei uns fast unbekannten Patriarchen Angelo Giuseppe Roncalli erwählten, sprach man mitleidig von einem Übergangspapst. Aber in sein Pontifikat fiel das wichtigste kirchengeschichtliche Ereignis des 20. Jahrhunderts.

Bei einem Gottesdienst in St. Paul vor den Mauern am 25. Januar 1959 verkündete er drei Vorhaben: ein Ökumenisches Konzil, eine römische Diözesansynode – gewissermaßen als Vorübung – und die Revision des Kirchlichen Gesetzbuches. Die 17 anwesenden Kardinäle und andere Kurienmitglieder, die das hörten, waren eher schockiert als erfreut.

Die Verantwortlichen im Vatikan, vor allem die Ingenieure, Techniker und Bauleute, die Gendarmen und die Sanitäter bekamen wahrscheinlich schlaflose Nächte. Wie sollte das gehen? Galt es doch die Basilika San Pietro in drei Jahren zu einem Konferenzsaal für ca. 3000 Konzilsteilnehmer herzurichten.

Die Bischöfe des Erdkreises wurden aufgefordert Themen zu nennen, die zur Beratung kommen sollten. 59 Schemata in 15 Foliobänden lagen schließlich vor.

Auch die nicht katholische Welt begann sich für das Konzil zu interessieren. Nicht wenige Repräsentanten anderer Kirchen wurden als Beobachter eingeladen. 1961 veröffentlichte der evangelische Pfarrer Richard Baumann in Tübingen zehn Wünsche an das Konzil:

- dass in der katholischen Kirche bei den Ämtern der Gedanke des Dienstes betont werde.
- dass beim Konzil das Versagen und Versäumen im Lauf der Geschichte zugegeben wird.
- dass die biblischen Studien betont werden und vor allem der Umgang mit der Bibel durch die Laien, die Gewichtung des Wortes Gottes.
- dass es in der Liturgie durch Verwendung der Muttersprache eine aktive Teilhabe gebe.
- dass Christozentrik vor Mariozentrik steht.

Alle Wünsche von Pfarrer Baumann wurden erfüllt.

Am 11. Oktober 1962 war es so weit. Der Vatikanstaat war gerüstet für das größte Parlament, das dort je stattgefunden hat. Am Morgen des Eröffnungstages war es trübe und regnerisch. Einige dachten, dann werde sich das »spettacolo« wohl in Grenzen halten. Aber als der Einzug der 2500 weiß gekleideten Mitraträger begann, brach die Sonne

durch und es wurde ein schöner Tag. Den Anblick dieser Prozession von Bischöfen aus aller Welt werde ich nie vergessen.

Schon am übernächsten Tag begann der Konzilsalltag. Etwa 60 Omnibusse und zahlreiche Privatwagen sammelten die Konzilsväter in ihren Quartieren und brachten sie zum Petersplatz. Wir Assignatoren hatten anfangs einige Mühe, den Bischöfen anhand des internen Adressbuches ihre Plätze zu zeigen. Das Regolamento hatte bestimmt, dass die Bischöfe ihre Plätze entsprechend ihrem Weihealter einnahmen. So konnten keine Nationalblöcke entstehen. Den ca. 480 italienischen Konzilsvätern standen nur etwa 80 deutsch sprechende Bischöfe gegenüber.

Die Tribünen auf beiden Seiten des Langschiffs von St. Peter waren komfortabel ausgestattet, mit bequemen Klappsesseln in roter Farbe. An der vorderen Brüstung hatte jeder ein Klapptischchen zum Auflegen der Texte und einen Magnetstift mit dem man auf den ausgeteilten Stimmkarten drei Abstimmungsmöglichkeiten hatte: Placet (ja), non placet (nein) und placet iuxta modum (ja, mit Änderungsvorschlag, der anzufügen war). Ausgeteilt und eingesammelt wurden diese Stimmkarten von uns Assignatoren. Die Karten kamen ins Rechenzentrum. Das Abstimmungsergebnis lag binnen fünf Minuten vor. Die Modi wurden meist von den Periti, den Konzilstheologen verfasst, die ihre Plätze auf beiden Seiten über den Bischöfen hatten. Einer der Fleißigsten unter ihnen war Karl Rahner, der seine Modi auch selbst in den Quartieren verteilte. Einmal war ich mit ihm um die Mittagszeit in unserem Bischofswagen unterwegs, um Modi zu verteilen. Auch der damalige Professor Josef Ratzinger erarbeitete solche Modi. Er war der Konzilsberater von Kardinal Frings.

Die vatikanische Druckerei leistete Ungeheures. Die am Morgen eines Sitzungstages eingebrachten Textänderungen lagen schon am nächsten Morgen druckfrisch vor, und wir Assignatoren hatten sie zu verteilen. Neben den Konzilsvätern und den weisen Periti gehörten wir, die etwa 50 jungen Priester zum »Fußvolk« zusammen mit den Päpstlichen Gendarmen, den Sanitätern und Feuerwehrleuten. Wir trafen uns manchmal unter den Tribünen zu freundschaftlichem Gespräch. Dort erfuhr man auch die neuesten Konzilswitze. Nach einer kontroversen Auseinandersetzung zwischen Kardinal Frings und Kardinal Ottaviani, dem Chef der Glaubenskongregation hieß es, Ottaviani sei zum Haarschneiden beim Friseur gewesen und nach der Behandlung habe der Figaro gefragt, »Eminenz, möchten Sie noch eine *Fringsione* (ital. Frizzione, d.h. Einreibung) mit Kölnisch Wasser? »Ich habe schon eine bekommen«, soll Ottaviani gesagt haben.

Die Generalversammlungen wurden um 9.00 Uhr eröffnet mit einer Heiligen Messe. Danach wurde das Evangelienbuch in einer feierlichen Prozession vor dem Altar inthronisiert. Das Wort Gottes sollte den Vorsitz einnehmen.

Abwechselnd mit der römischen Liturgie wurde die Messe oft auch in einem orientalischen Ritus gefeiert. Ich erinnere mich an eine Messe im alexandrinischen Ritus, gestaltet von Priestern und Seminaristen des äthiopischen Seminars. Die jungen Leute begleiteten ihren Gesang mit Trommeln und anderen Rhythmus-Instrumenten. Die Musik war so hinreißend, dass bald alle Konzilsväter mit rhythmischem Klatschen in den Gesang einstimmten. Den Generalsekretär, Erzbischof Felici veranlasste dies zu einem Verweis.

Das Regolamento sah vor, dass jeder Redebeitrag zwei Tage vorher beim Generalsekretär einzureichen war. Die Redezeit war anfangs auf zehn, später auf acht Minuten begrenzt. Wenn einer trotz Mahnung überzog, wurde das Mikrophon abgeschaltet. Das ist auch Kardinal Ottaviani einmal passiert. Einige Konzilsväter erzielten besondere Aufmerksamkeit, etwa Bischof de Smedt von Brügge. In der Diskussion um die Kirchenkonstitution zitierte er aus dem Text der ursprünglichen Konzilsvorlage folgenden Satz:

»So schreitet dieses neue Volk, die Kirche voran, nicht wie eine in Verwirrung geratene Masse, sondern wie ein wohlgeordnetes Heer, welches genährt mit der geistlichen Speise und getränkt aus dem ihm folgenden geistlichen Felsen Christus, die Pforten der Hölle und die Angriffe Satans als Sieger überwindet und bis zum Ende der Welt fortdauert.« Dieser Text rief große Heiterkeit bei den Vätern hervor. Triumphalismus nannte de Smedt eine solche Redensweise, die man künftig meiden müsse. Der Herr selbst spreche von der kleinen Schar in Bedrängnissen. Die Kirche in der Welt sei eine Kirche der Armen, eine Mutter aller Menschen. Unschwer sei nachzuweisen, dass die äußere Gestalt der Kirche in 2000 Jahren nicht immer strahlend und siegreich war, sondern gekennzeichnet von menschlicher Gebrechlichkeit und Unzulänglichkeit.

Den Klerikalismus mahnte Bischof de Smedt ebenfalls an. Die traditionelle Auffassung von Kirche stelle sich dar als eine Pyramide mit dem Papst an der Spitze und dem Volk Gottes als Basis. Das christliche Volk erscheine nur rezeptiv, passiv. Er hält dagegen, im künftigen Leben sei die Hierarchie gegenstandslos. Was bestehen bleibt, ist das Volk Gottes, was vergeht, der Dienst der Hierarchie. Papst, Bischöfe, Priester und Laien seien zuerst Gläubige.

Und schließlich kritisierte er den Juridismus in der vatikanischen Vorlage. Er hielt eine rein juridische, nach Rechtsgrundsätzen fragende Denkweise für nicht mehr tragbar.

Die *Maternitas ecclesiae* sei der Grundgedanke der christlichen Lehre von der Kirche. Alle Getauften seien Kinder der Kirche. Dieses Band der Zeugung gehe niemals verloren und darum auch die Liebe der Mutter Kirche gegenüber ihren Söhnen und Töchtern, seien sie nahe oder fern.

Bischof de Smedt erhielt dafür minutenlangen Beifall der Konzilsväter. Er hatte offenbar allen aus dem Herzen gesprochen. Das veranlasste den Generalsekretär die Väter zur Mäßigung aufzurufen.

Am späteren Vormittag verspürten manche Väter das Bedürfnis, die Füße ein wenig zu vertreten. In den breiten Gängen hinter den Tribünen gab es Gelegenheit, auch in kleinen Gruppen weiter zu diskutieren. In den Seitenflügeln der Basilika gab es zwei Kaffee-Stuben, bald bezeichnet als Bar Jona und Bar Abbas. Dort gab es Espresso, Capuccino, Tee und alle möglichen nichtalkoholischen Getränke nebst verschiedene Backwaren. Gegen 10.30 Uhr waren die Bars meist überfüllt.

Aber wo gegessen und getrunken wird, gibt es auch menschliche Nöte. So gab es im rechten Seitenflügel eine sehr große Toiletten-Anlage vor der oft Warteschlangen entstanden. Ich erinnere mich an eine nette Geschichte. Es war die Zeit, wo die Konzilsväter schon öfters die Abstimmungen praktiziert hatten mit Placet, Non Placet, Placet iuxta modum. Ein italienischer Bischof war der Erste in der langen Reihe der Wartenden, als sich am Ende der Reihe ein Kardinal anstellte. Mit einer großzügigen Geste lud der Bischof den Kardinal ein, nach vorne zu kommen. Doch die Eminenz sagte laut: »Danke, aber hier sind wir alle gleich« Ein anderer Bischof in der Wartereihe machte laut die Bemerkung:

»Iuxta modum, Eminenza!«

An den Nachmittagen fanden meist Kommissionssitzungen statt. Am Abend gab es manchmal ein gemeinsames Mahl der Konzilsnachbarn. Die Konzilsväter aus den Entwicklungsländern fanden anhand des Adressbuches bald heraus, wo die deutschen Bischöfe saßen. Und sie kamen mit ihren Nöten vor Beginn der Sitzung oder in Pausen hinter die Tribünen. Da war einer, dessen Kathedrale beim letzten Taifun das Dach verloren hatte. Ein anderer brauchte dringend ein neues Fahrzeug. Der Dritte wusste nicht, wie er künftig sein Priesterseminar fortführen sollte. Der unmittelbare Nebensitzer meines Bischofs, Carl Joseph Leiprecht, hatte eine ganz spezielle Methode, seine

Bitte anzubringen. Es war Bischof Manuel Tato von Santiago del Estero in Argentinien. Er stellte ein kleines Bildchen mit einer Darstellung des heiligen Carl Borromaeus vor sich auf und sobald sein Nachbar Leiprecht erschien, betete er laut: »Heiliger Carl Borromaeus bewege meinen Freund Carl, dass er mir zwei Priester schickt.« In der dritten Sitzungsperiode 1964 erfüllte sich sein Wunsch. Zwei Priester unserer Diözese José Majer und Gerhard Vogt reisten nach entsprechender Vorbereitung nach Argentinien, um dort eine Pfarrei zu übernehmen.

Ich hatte im Konzil nebenbei auch den Auftrag meines Bischofs, die Bittgesuche zu sammeln und nach Rückkehr aufzuarbeiten. Daraus entstand mein späteres Arbeitsfeld im Ordinariat, nämlich die Sorge für Unternehmungen der Mission und der Entwicklungsförderung in aller Welt, und die Seelsorge für die katholischen Ausländer. »Rottenburg weltweit« wurde schon bald nach Konzilsende ein Werbeslogan unserer Diözese.

Was hat das Konzil mir gebracht?

Das Zweite Vatikanische Konzil hat aus einer uniformen, römisch-katholischen Kirche eine Weltkirche gemacht. Das Prinzip Ortskirche trat ins Bewusstsein. In der Kirchenkonstitution heißt es: »Die Kirche Christi ist in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen«. In der Peterskirche wurde diese weltweite Dimension unserer Kirche hautnah spürbar. Die Kollegialität der Bischöfe wurde praktiziert.

Der Dialog mit den übrigen christlichen Kirchen, mit den nichtchristlichen Religionen und mit der modernen Welt kam in überzeugender Weise zum Ausdruck.

Die traditionelle neuscholastische Theologie wurde ergänzt, ja sogar ersetzt durch eine neue Theologie des Konzils. Die Zulassung der Volkssprache in der Liturgie hat die Liturgische Bewegung, die in Deutschland eine feste Basis hatte, auch in der übrigen Welt vorangebracht. Sie ermöglichte jetzt den Gläubigen eine aktive Teilnahme in den Gottesdiensten der Kirche. Formen der Inkulturation wurden möglich.

Ich halte es für ein Geschenk der Vorsehung Gottes, dass das Konzil am Vorabend der sogenannten 68er Kulturrevolution in Europa wichtige Aussagen zu Kirche in der Welt von heute machen konnte. Leider ist es uns Konzilsteilnehmern, insbesondere den Konzilsvätern nicht gelungen, die Konzilsbegeisterung in die Diözesen zu tragen. Die Meinung mancher Theologen, die Rezeption der Texte eines solchen Konzils brauche etwa viele Jahre, ist kein Trost. Die theologischen Schulen in Europa haben lange gebraucht, bis die Inhalte des vatikanischen Konzils in die Vorlesungen gelangten. Das Studium der 16 Konzilsbeschlüsse ist eine bleibende Aufgabe nicht nur für die Kleriker und ihre Mitarbeiter.

Ich habe das Konzil erlebt als ein pfingstliches Ereignis, nicht nur wegen der vielen Sprachen und der spürbaren Kollegialität unter den Vätern, sondern vor allem wegen des Bemühens um Antworten auf die Fragen, die die Welt von heute stellt. Das 21. Ökumenische Konzil war kein dogmatisches Beschlussorgan, sondern ein religiös spirituelles Ereignis.

Ich danke Gott, dass ich am Zweiten Vatikanischen Konzil auf so intensive Weise teilnehmen durfte.

OTTO HERMANN PESCH

Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Rezeption

Bericht eines »Zeitzeugen zweiter Ordnung«

Am 21. Juni 1963 saß ich in München im fundamentaltheologischen Seminar – das Ökumenische Institut gab es damals noch nicht – und bosselte an meiner Dissertation. Nachmittags gegen 16 Uhr kam Richard Heinzmann – damals Assistent von Michael Schmaus, heute Professor emeritus für Christliche Philosophie in München – aus dem Grabmann-Institut herunter. Er hatte gerade Nachrichten gehört und sagte: »Montini ist gewählt. Nun wird das Konzil weitergehen.«

Johannes XXIII. war am 3. Juni, dem Pfingstmontag 1963 gestorben. Wir wussten: Kirchenrechtlich war das Konzil damit suspendiert. Der neue Papst war frei, es fortzuführen oder abzubrechen – Dokumente waren ohnehin noch nicht verabschiedet. So waren wir einigermaßen nervös, ob es weitergehen würde. Denn allmählich – nur allmählich – war uns aufgegangen, welch ein Aufbruch der Kirche sich mit diesem Konzil verband. Was wir nicht wussten: Es gab ein abgekartetes Spiel, dessen einziger Unsicherheitsfaktor war, ob der Wunschkandidat Johannes' XXIII., der Kardinal Giovanni Battista Montini von Mailand, zu seinem Nachfolger gewählt werden würde. Der todkranke Papst hatte gegen Ende der ersten Sitzungsperiode zusammen mit Kardinal Suenens von Brüssel und Montini den weiteren Verlauf des Konzils und seine Schwerpunkt-Themen durchgeplant in der Hoffnung, Montini würde der nächste Papst. Montini war dann klug genug, sich in der Konzilsaula nicht mehr zu Wort zu melden, also keine Aufmerksamkeit und Diskussionen anzustoßen – bis zur letzten Generalversammlung der Session, wo er den Plan für den weiteren Verlauf ganz unschuldig wie einen eigenen Vorschlag einbrachte.

Ich weiß noch gut: Als das Konzil angekündigt wurde, hat das uns Studenten zunächst nicht sonderlich aufgeregt. Wir hatten nur zwei gleichermaßen »gestrenge« Päpste gekannt: Pius XI. und Pius XII. Was die amtlich »konnten«, war von Monat zu Monat, manchmal von Woche zu Woche zu erleben. Unsere Lehrer bezogen es je nach Fach sofort in ihren Vortrag ein, wenn Pius XII. wieder einmal eine Ansprache bei einer besonderen Audienz gehalten hatte. Was sollte da ein Konzil? Einer unserer Lehrer hatte uns einmal von dem Dominikaner Edouard Hugon (1867–1929) erzählt, zuletzt Professor am Angelicum in Rom und Konsultor der Kongregation für die orientalischen Kirchen. Dessen Lebenstraum sei es gewesen, einmal Konzilstheologe zu werden. Wir haben das als Symptom von Realitätsverlust angesehen. Ganz unrealistisch war es dennoch nicht – was wir aber erst heute wissen: Pius XI. hatte ja zeitweilig erwogen, das formell nur vertagte Erste Vatikanische Konzil neu einzuberufen und abzuschließen. Hugon dürfte davon gewusst haben.

Als dann die ersten Einzelheiten über das neue Konzil bekannt wurden – der Dammbruch der Erwartungen aus der ganzen Welt einerseits und anderseits die Blockadeversuche in Rom und anderswo –, da wurde die Sache denn doch für uns span-

nend[1]. Ich habe auch am Rande mitbekommen, wie man an kirchlichen theologischen Fakultäten im Gehorsam gegen die Apostolische Konstitution *Veterum Sapientia* von 1962 die Vorlesungen wieder auf lateinisch zu halten versucht hat. Ich hatte schon im Grundstudium teilweise lateinische Vorlesungen gehört – weil der Dozent Ausländer war. Mir ist das dank guter humanistischer Schulbildung nicht schwer gefallen, und im Studienhaus der Dominikaner in Walberberg bei Bonn war die *Summa Theologiae* des hl. Thomas ohnehin unser dogmatisches Handbuch. Aber eine Gaudi wurde das Ganze doch – und nach einem halben Semester mit augenzwinkernder Toleranz der Vorgesetzten wieder abgebrochen.

Als es dann ab Herbst 1962 Ernst wurde, bin ich und sind wir alle aufmerksam am Rundfunkempfänger und bald auch beim heimisch werdenden Fernsehen gesessen, haben vor allem den präzisen und auch humorvollen Kommentaren von Mario von Galli SJ gelauscht. Der Optimismus wuchs, es könne sich in der Kirche doch etwas bewegen in Richtung auf eine bessere Gestalt ihrer selbst. Nota bene: Wir waren ja Theologen und standen fest in der Kirche. Aber wir waren auch Zeitgenossen und machten uns keine Illusionen, dass der Glaube inzwischen alles andere als selbstverständlich war, vielmehr im Rahmen neuer Welterfahrung – das Kriegsende war noch nahe, der Kalte Krieg auf dem Höhepunkt! – ganz neu und liebenswürdig vermittelt und plausibel gemacht werden musste. Die Starrheit kirchenamtlichen Lehrens und Handelns, die direkten und indirekten Frage- und Diskussionsverbote empfanden wir da nicht selten als Fessel. Wir hätten uns manches anders denken können – und freuten uns über jeden kleinen Türspalt, der von Rom aus sich öffnete. Das anfangs eher distanziert-skeptisch betrachtete Konzil wurde nun zum Hoffnungsfaktor. Es war ein großer Moment, am 8. Dezember 1965 im Fernsehen den Abschlussgottesdienst auf dem Petersplatz mitzuerleben. Ich weiß noch genau, ich habe bewusst auf die Uhr geschaut: Es war 13.20 MEZ, als der Papst sagte: *Ite in pace Christi.*

Rezeption? Zunächst ein persönliches Bekenntnis: Ich habe das Konzil nie als einen Bruch in meiner theologischen Grundorientierung empfunden, sondern immer als die weitgehende Erfüllung der Vorstellungen von Kirche und kirchlichem Handeln, die ich

1 Alles, was ich dazu weiß und zusammentragen konnte, findet sich in: Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, ^{5}2001 – jede Neuauflage mit wichtiger neuer Literatur; ferner: Herausforderung *Aggiornamento.* Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero, Altenberghe 2000. – Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, hg. v. Günther Wassilowsky, Freiburg i.Br. 2004. – Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. Franz Xaver Bischof u. Stephan Leimgruber, Würzburg 2004. – Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, hg. v. Manfred Belok u. Ulrich Kropac , Leipzig/Zürich 2005 – mit Beiträgen u.a. von Helmut Krätzl und mir; und natürlich und vor allem bei: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965, Bde. I–III, hg. v. Giuseppe Alberigo u. Klaus Wittstadt, Mainz/Leuven 1997–2002. – Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965, Bd. IV, hg. v. Giuseppe Alberigo u. Günther Wassilowsky, Mainz/Leuven 2006; das Werk ist in der italienischen Originalausgabe abgeschlossen; der noch ausstehende Bd. V der deutschen Ausgabe ist in der schon bewährten Bearbeitung durch Günther Wassilowsky in Vorbereitung. Siehe ferner die Beiträge in den perspektivenreichen Jubiläumsheften Herder Korrespondenz Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum, Freiburg i.Br. Oktober 2005, darin 35–40 ein Beitrag von mir zum Ökumenismusdekret; und in Concilium 41, 2005, Heft 4: Das Zweite Vatikanum – eine vergessene Zukunft. Speziell zum 40. Jahrestag der Verabschiedung des Ökumenismusdekretes am 21.November 1964 erschien: »Unitatis redintegratio«: 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, hg. v. Wolfgang Thönissen, Paderborn/Frankfurt a.M. 2005.

mir durch das Studium (und schon vorher in der Familie) zu Eigen gemacht habe. Ich weiß und respektiere, dass es anderen anders erging; dass es Katholikinnen und Katholiken gibt, die sich in der nachkonziliaren Kirche nicht mehr daheim fühlen. Mir ging es so wie beschrieben. Ich kann das nur auf die Qualität meiner Ausbildung bei den Dominikanern in Walberberg zurückführen – und darf nebenbei darauf hinweisen, dass meine durch meine Lehrer herbeigeführte Hinwendung zum Gespräch mit der reformatorischen Theologie schon Jahre vor dem Konzil begonnen hatte. Doch nun zu einigen Einzelheiten.

Schon 1963, am Ende der zweiten Tagungsperiode, war die Liturgiekonstitution verabschiedet worden. Die Durchführung begann noch während der Laufzeit des Konzils. Zum 7. März 1965, zu Beginn der Fastenzeit, erschienen erste Durchführungsverordnungen. Ich erinnere mich genau: Ich war bei Gelegenheit eines Ausflugs im Sonntagsgottesdienst in einer oberbayerischen Gemeinde. Der Pfarrer erläuterte der staunenden Gemeinde etwas verlegen, dass jetzt die Eucharistiefeier – noch ausgenommen den Kanon – auf Deutsch gefeiert werden dürfe und solle. Das war anfangs schwierig – es begann die berühmt-berüchtigte Zeit des Lose-Blätter-Salats auf Ambo (soweit schon vorhanden!) und Altar. Ein hübscher Konzilswitz machte die Runde: »Was ist Liturgiereform?« Antwort: »Wenn ein fremder Priester in eine Gemeinde zur Zelebration kommt und fragt in der Sakristei: ‚Wie macht ihr's hier?‹« In der Tat hielt mancher Kaplan und Pfarrer die Liturgiereform für den Freibrief zu einer Freistil-Liturgie, bei der der eröffnende Friedensgruß schon mal durch »Guten Morgen, liebe Gemeinde!« ersetzt wurde – die daraufhin nicht wusste, was sie antworten sollte. Überhaupt: der Zelebrant im Stil des Talkmasters, befallen von der rätselhaften Krankheit der »Sermonitis« (5 Kurzpredigten zuzüglich der Hauptpredigt: bei der Begrüßung, zur Einleitung in die Lesungen, in Gestalt der Fürbitten, zum Friedensgruß und bei den Vermeldungen vor dem Entlassungsgruß). Das ist bekanntlich bis heute nicht ausgestorben und eines der besten Argumente derer, die zur alten Liturgie zurückwollen. Nur kurze Zeit nach dem Konzil kamen auch schon der muttersprachliche Kanon und zugleich neue Hochgebete. Das Drängen und das gute Vorbild Papst Pauls VI., über das wir informiert waren, trugen Früchte. Von den höchst unappetitlichen kurieninternen Intrigen, das Reformwerk aufzuhalten, die mit der »Verbannung« Msgr. Bugninis nach Teheran endeten, erfuhren wir erst später.

Die Umsetzung des Konzils auf theologischem Gebiet brauchte natürlich mehr Zeit. Bald erschienen provisorische Übersetzungen der Konzilstexte – die gelegentlich besser waren als die offizielle spätere deutsche Fassung![2] Wer schon länger so dachte wie die Konzilsväter unter dem Einfluss prominenter Berater, hatte es jetzt natürlich gut. Am meisten spürbar war es in der Bibelexegese. Nach der Offenbarungskonstitution, die die historisch-kritische Methode als *eine* Methode der Erforschung des Sinnes der Heiligen Schrift nicht nur erlaubte, sondern sogar vorschrieb, verschwanden in Vorlesungen und Publikationen der Exegeten alle vorherigen clausulae salvatoriae, wie ich sie noch in

2 So zum Beispiel – nicht das unwichtigste! – die Übersetzung des *subsistit* in LG 8. Die provisorische Übersetzung (Lateinisch – Deutsch, im Auftrag der deutschen Bischöfe, mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger, Münster 1965) »...hat ihre konkrete Existenzform« ist vielleicht sprachlich unschöner, bringt aber sachlich viel genauer die vom Konzil gemeinte Selbstbegrenzung der »Kirche unter der Leitung des Nachfolgers Petri in Gemeinschaft mit den Bischöfen« zum Ausdruck als das »...ist verwirklicht« der offiziellen Übersetzung – stattdessen hätte man ja dann auch gleich »ist« sagen können, worauf die Interpretation in der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Jesus* Nr. 16f. hinauskommt. Zur Sache vgl. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (wie Anm. 1), 219–223. Übrigens: die offizielle amerikanische Übersetzung sagt »subsists«.

meinem Grundstudium immer wieder erlebt habe, wenn der Exeget seine Seele zu retten trachtete – vor allem, wenn er älteren Jahrgangs und womöglich gebranntes Kind des Antimodernismus war. Wie wenig selbstverständlich das war, konnten wir im Vorfeld des Konzils noch erleben bei dem Skandal um die Attacke des römischen Theologen Antonio Romeo gegen die »brumi nordiche« in der Bibelwissenschaft, in der leider auch Papst Johannes XXIII. nicht mit der nötigen Entschiedenheit reagierte. Karl Rahner kommentierte damals diesen »beschämenden und für die Würde und das Ansehen der katholischen Wissenschaft so abträglichen Artikel« mit dem trockenen Satz: »Man kann auch einige hundert Kilometer von Rom entfernt gut katholisch sein«[3].

Ich selber bekam erste Schritte der Rezeption am eigenen Leibe zu spüren. Als ich 1960 in München mit meiner Dissertation über Luthers Rechtfertigungslehre begann, musste ich noch die Erlaubnis des Generalvikars einholen, die Schriften Luthers und überhaupt evangelisch-theologische Literatur lesen zu dürfen. Denn das stand ja alles auf dem Index! Ich bekam als Antwort ein lateinisches Schreiben (ein Vordruck), das mir die erbetene Erlaubnis erteilte, aber mit dem ausdrücklichen Hinweis, ich hätte alles zu vermeiden, was meine Bindung an die Lehre der wahren katholischen Kirche in Gefahr brächte. Nun, als ich dann sah, wie in München im fundamentaltheologischen Seminar jedes Erstsemester sich jedes beliebige Buch aus evangelischer Feder aus dem Regal holen durfte, habe ich nie wieder, wie eigentlich vorgesehen, das Generalvikariat um Verlängerung der Erlaubnis gebeten. Es hat aber nie wieder jemand nachgefragt – der Index, ein Kompendium der Weltliteratur, wurde durch das Konzil abgeschafft.

Es gab natürlich bald auch Enttäuschungen über *ausbleibende* Rezeption. Da war zunächst die Eucharistie-Enzyklika *Mysterium fidei* Papst Pauls VI. von 1965 – zwischen der dritten und der vierten Sitzungsperiode des Konzils. Es war nicht so sehr der Inhalt des Lehrschreibens. Die damals hohe Wellen schlagende, von Holland ausgehende Eucharistie-Debatte um das Verständnis der Realpräsenz, um »Transsubstantiation« und/oder »Transsignifikation« und »Transfinalisation«, wurde nicht gestoppt, aber doch an ein unverzichtbares Transsubstantiationsverständnis gebunden – was darauf schließen lässt, dass die Verfasser der Enzyklika das Problem der Debatte von Karl Rahner bis Edward Schillebeeckx nicht wirklich verstanden hatten. Zum »Opfercharakter« der Messe äußert sich der Papst so zurückhaltend und, mit Verlaub, so dogmatisch und liturgisch »richtig«, dass man sich damit im ökumenischen Dialog bis heute hören und sehen lassen kann[4]. Was aber enttäuschte, war die Tatsache, dass der Papst die Enzyklika völlig neben dem Konzil vorbereitet und veröffentlicht hat. Wollte da jemand zeigen, wie wenig es auf das Konzil ankommt, wenn es um wichtige Themen geht?

Die andere Enttäuschung war die bekannt werdende Tatsache, dass das Konzil in der Pastoralkonstitution auf Grund päpstlicher Weisung nicht über das für die Seelsorger und Beichtväter so bedrängende Problem der Weisen der Geburtenplanung diskutieren durfte, so dass man nur noch auf das angekündigte päpstliche Dokument hoffen konnte – bis 1968 die Enzyklika *Humanae vitae* wider alle Argumente alle Hoffnungen zunichte machte. Wie das Konzil wohl geurteilt hätte, wenn es hätte debattieren dürfen, kann man gut zwischen den Zeilen von *Gaudium et spes* (Art. 51, 1. Abschnitt) lesen.

Weitere Enttäuschungen waren die nahezu jährlich sich verlängernde Liste römischer Verstöße nicht nur gegen den »Geist« des Konzils – den aktenkundigen Willen der

3 Vgl. Karl RAHNER, Exegese und Dogmatik: Schriften zur Theologie V, Zürich 1962, 82–111; 83.
4 Papst Johannes Paul II. schließt sich in seiner Eucharistie-Enzyklika von 2003 ausdrücklich an seinen Vorgänger an, spricht aber trotzdem seltsam oft vom »Darbringen des eucharistischen Opfers«. Vgl. Otto Hermann PESCH, Die Enzyklika »Ecclesia de Eucharistia«. Gesichtspunkte zur Lektüre und Beurteilung, in: StZ 221, 2003, 507–522, hier: 512f., 517.

überwältigenden Mehrheit des Weltepiskopates gegen seine erfolgreichen Verwässerungen und Manipulationen – sondern auch gegen den klaren Wortlaut. Nur Stichworte: Die kirchenrechtliche Entmachtung der Bischofskonferenzen, die das Konzil zunächst aufgewertet hatte und dann, als das in römischen Augen gefährlich wurde, einer neuen Konzentration auf den leichter unter Druck zu setzenden Einzelbischof weichen musste[5]. Die Torpedierung aller vernünftigen Ansätze zu einer Praxis der Kollegialität durch Herabwürdigung der Bischofssynoden zum bloßen Referate-Vortrag vor den Ohren des schweigenden Papstes[6]. Die Rücknahme von Entscheidungskompetenzen der Bischofskonferenzen im Bereich der Liturgie durch Rom gegen die Bestimmungen der Liturgiekonstitution (SC Art. 22 §§ 1–2; Art. 36 §§ 2–4) – einschließlich der Genehmigung der Übersetzungen der liturgischen Texte[7]. Die Zurückdrängung der Begriffe »Volk Gottes« und »Communio« für die Kirche zugunsten der hierarchischen Verfassung bis hin zu der These, der Primat des Petrusamtes sei der objektive innere Sinn der Ökumenischen Bewegung[8]. Die Starrheit im ökumenischen Bereich, sobald es über Sonntagsreden und eine »Ökumene der beschwörenden Worte« hinausgeht: Die Vorbehalte und Problemanzeigen des Ökumenismusdekretes, mit dem die Kirche sich erstmals in die Ökumenische Bewegung einschaltete, werden als das letzte Wort zur Sache gewertet – und aus Nebensätzen werden Hauptsätze; daher völlige Wirkungslosigkeit der jahrzehntelangen offiziellen ökumenischen Dialoge und ihrer Dokumente, sobald es praktisch wird[9]. Der »Weltkatechismus«, der bei der Frage nach der Schriftinspiration und den »Offenbarungsquellen« nachweislich wieder die Position des vom Konzil zurückgewiesenen Erstentwurfs der Offenbarungskonstitution einnimmt[10]. Der neue Treueid, der nachweislich und bis in den Wortlaut hinein Positionen des vom Konzil zurückge-

5 Vgl. Gisbert GRESHAKE, »Zwischeninstanz« zwischen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als »communio ecclesiarum«, in: Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, hg. v. Hubert MÜLLER u. Hermann J. POTTMEYER, Düsseldorf 1989, 88–115. Siehe jetzt auch die kirchenrechtlichen Untersuchungen von Georg BIER, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, Würzburg 2001; und Klaus WINTERKAMP, Die Bischofskonferenz zwischen »affektiver« und »effektiver Kollegialität«, Münster 2003.

6 Dem Vernehmen nach soll es bei der nächsten Bischofssynode unter Papst Benedikt XVI. erstmals anders sein.

7 Siehe dazu jetzt Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie LITURGIAM AUTHENTICAM, 2001, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 154, Bonn 2001.

8 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio (1992), hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107, Bonn 1992, Nr. 14; 18.

9 Eilert Herms hat in einer ausführlichen Untersuchung die These vertreten, von römischer Seite werde nach wie vor, allen Dementis zum Trotz, das Konzept einer »Rückkehr-Ökumene« vertreten: Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis, in: Theologische Literaturzeitung 123, 1998, 658–714. Dem muss man keineswegs zustimmen – aber die Anfrage ist ernst zu nehmen, denn sie hat den alltäglichen Augenschein auf ihrer Seite. Zum »offiziellen« Stand des ökumenischen Gesprächs siehe das instruktive kleine Buch von Peter LÜNING, Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Kevelaer 2000; siehe auch die immer gut dokumentierten einschlägigen Bücher von Heinz SCHÜTTE, zuletzt: Ökumenischer Katechismus; und meinen Beitrag: Blick zurück nach vorn. Das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*: Neuansätze, Wirkungen, offene Fragen, in: Herder-Korrespondenz Spezial (siehe Anm. 1).

10 Vgl. Nr. 105–119 in Verbindung mit Nr. 80–87.

wiesenen Erstentwurfs der Kirchenkonstitution vertritt[11]. Die innere und äußere Gehorsamspflicht der Theologen auch gegenüber den nicht-definierten, aber »definitiv vorgelegten« Aussagen des päpstlichen Lehramtes – und die Schweigepflicht bei innerem Dissens, gegen *DH* (Art. 1) und *Gaudium et spes* (Art. 92)[12]. Die Zurückdrängung der Mitarbeit der Laien in der Seelsorge und die Begründung des Laienapostolats aus der Sendung durch das Amt, wo das Konzil es als Teilnahme am prophetischen Amt Christi durch Taufe und Firmung begründet (LG Art.12; 31;33-35)[13]. Und last but not least: Der neue CIC, der nichts weniger ist als die »Krönung des Zweiten Vatikanischen Konzils« und »gleichsam das letzte Konzilsdokument« (Johannes Paul II.), vielmehr trotz aller rechtssystematischen und materialen Fortschritte die rechtliche Gestaltung des kirchlichen Lebens am vorkonziliaren Kirchenbild ausrichtet – und dagegen keine nichtkodikarische Berufungsinstanz, etwa das Konzil, zulässt, vielmehr Zuwiderhandlungen unter Strafsanktion stellt[14].

Gegen all dies kann man eine bescheidene Zuversicht nur durchhalten auf der Grundlage des leicht zynischen Satzes: »Das Leben wird stärker sein.« Die Kirche wird sich entweder dem Leben ergeben im Vertrauen auf den darin, auch im Streit (vgl. Apg 15!) wirkenden Heiligen Geist, oder sie wird als Großsekte sterben. Am Ende wird die Kirche – wie schon so oft – alles, was nicht mehr zurückzufahren ist, bestätigen und sogar loben in einem Apostolischen Schreiben, das nach einem verbreiteten Theologenwitz mit den Worten beginnt: »Jam semper Ecclesia…«

Damit das Leben aber nicht erstickt an den nachkonziliaren Behinderungen, muss mein Statement mit einem Appell an die zweite und nun schon dritte Generation der KonzilsforscherInnen enden[15]: Tun Sie der wachsenden Heerschar der Blockierer nicht den Gefallen, sich in immer neuen Subtilitäten der angemessenen Methodologie bei der Interpretation des Konzils zu ergehen. Wie viele Theorien und Meta-Theorien über Modernität, Tradition und neue Erfahrung, Systemtheorie, Gruppendynamik, Sprachanalytik, soziologische Analysen und, natürlich, Quellenauswertung bis zum letzten Tagebuch des letzten Konzilshinterbänklers brauche ich, um den Sinn und die Weisung der Konzilsdokumente zu erfassen? Die Konzilskritiker, vor allem im kirchlichen Amt, können sich über solche Selbstbeschäftigungstherapie nur freuen und umso ungenierter

11 Vgl. can. 749, den erweiterten can. 750 und can. 752 CIC 1983; dazu Christoph Theobald, Der »definitive« Diskurs des Lehramtes. Warum hat man Angst vor einer schöpferischen Rezeption?, in: Concilium 35, 1999, 59–69, hier: 63–66; zur kirchenrechtlichen Lage: Norbert Lüdecke, Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II.Vatikanums?, in: Die deutschsprachigen Länder und das II.Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf u. Claus Arnold, Paderborn 2000, 209–237; zum Treueid: Gustave Thils/Theodor Schneider, Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den »neuen« römischen Formeln für kirchliche Amtsträger, Mainz 1990; Kongregation für die Glaubenslehre: Lehramtliche Stellungnahmen zur »Professio fidei« 1998, hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 144), Bonn 2000.

12 Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 98), Bonn 1990.

13 Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 129, Bonn 1997; dazu Bernd Jochen Hilberath, Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion, in: StZ 217, 1999, 219–232.

14 Siehe Anm. 11.

15 Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption, in: Herausforderung *Aggiornamento* (wie Anm. 1), 37–79; 75ff. – Ders., Das II.Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Bd.1, Paderborn 1998, in: Theologische Literaturzeitung 98, 2002, 476–478.

ihre Spielchen treiben. Dabei geht es doch nur um etwas ganz Einfaches: dass diejenigen nicht obsiegen, die das Konzil immer noch für den Sündenfall des Papstes Johannes XXIII. halten und sich darüber freuen, dass die Rekonvaleszenz in den bisher 40 von 50 Jahren, die bekanntlich Kardinal Siri für die Erholung von dem Sündenfall veranschlagt hat, schon so gute Fortschritte zu machen scheint!

Da freut man sich als Freund und Anwalt des Konzils, wenn einer der letzten noch lebenden Konzilsväter, Luigi Bettazzi, ein kleines Buch herausgebracht hat mit dem Titel: Das Zweite Vatikanum. Pfingsten unserer Zeit[16]. Und wenn der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl, zur Konzilszeit Sekretär von Kardinal König und Konzilsstenograph, sein Buch betitelt: Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt[17].

In jüngster Zeit spricht man schon von der »Historisierung« des Konzils und schaut gelegentlich mit etwas Skepsis auf die Konzilsinterpreten, die aus persönlicher »Betroffenheit« mit den Texten des Konzils umgehen. Sei's drum – wenn nur weiter und gegen alle Widerstände, an der Umsetzung, an der »Rezeption« des Konzils gearbeitet wird! Koste es auch, um noch einmal einen der hübschen Konzilswitze zu erzählen, eine wichtige Titeländerung: Die »Generalvikare« müssen jetzt alle umbenannt werden, nämlich in »Admiralvikare« – weil nach dem Konzil in der Kirche alles ins Schwimmen gerät!

16 Würzburg 2002, italienisch: Brescia 2000.
17 Mödling bei Wien, 4. Aufl.1999.

MANFRED SCHLICHTE

Neuaufbruch in Theologie und Kirche

Erinnerungen eines »Zeitzeugen« der 68er Generation

Eigentlich bin ich kein wirklicher Zeitzeuge, weil ich das Zweite Vatikanische Konzil nicht in Rom miterlebt habe. Wohl aber fiel das Theologiestudium meines Weihekurses 1968 mit dem Konzil zusammen. Im Sommersemester 1962 begann mein/unser Studium in Tübingen, am 11. Oktober selbigen Jahres wurde das II. Vatikanum feierlich eröffnet. Ein halbes Jahr nach dem feierlichen Abschluss des Konzils am 8. Dezember 1965 habe ich, wie meine Kurskollegen, Ende des Sommersemesters 1966 an der Kath.-Theol. Fakultät in Tübingen mein Studium mit dem Examen abgeschlossen. Als junge Theologiestudenten mit dem Ziel Priester zu werden erlebten wir die Konzilszeit als ein umwälzend kirchliches, theologisches und geistliches Ereignis, das wie eine Pflugschar ansetzte – ein Vergleich von Papst Paul VI. – sich tief in das kirchliche Leben eingrub, eine Menge zugedecktes Erdreich bewegte und neue Hoffnungen auf einen Frühling in der Kirche wachrief – der Konzilspapst Johannes XXIII. sprach ja selbst von einem neuen »Pfingsten für die Kirche«. Umgepflügt wurde die gesamte Theologie durch die geforderte Rückbesinnung auf ihre Quellen und das »Aggiornamento« – »das Heutigwerden« der Kirche. Dazu bedurfte es der Treue zur Geschichte und das Achten auf die Zeichen und die Sprachen der Zeit. Das Konzil und die neuen Aufbrüche in der Theologie, die uns hervorragende akademische Lehrer vermittelten, haben uns Studenten begeistert. Durch sie haben wir die Leidenschaft für die Theologie und die Liebe zur Kirche in nüchternem, oft auch kritischem Gehorsam gelernt. Aus der Fülle des Konzils und seiner 16 Dokumente möchte ich nur drei wichtige Bereiche nennen.

1. Erneuerung der Liturgie

Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium* war das erste und für die Gemeinden nachhaltigste Dokument des Konzils, das die Erneuerung der Liturgie ins Werk setzte. Einführung der Muttersprache, Zelebration zum Volk, Handkommunion, Möglichkeit der Kelchkommunion und neue liturgische Dienste wie Lektoren und Kommunionhelfer. Durch eine neue dreijährige Leseordnung wollte das Konzil den »Tisch des Wortes« für die Gläubigen reicher decken. Die *actuosa participatio* war ein wichtiges Stichwort, die Gläubigen sollten zur vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an und in der Liturgie geführt werden. Auch sollten eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent und in der Fastenzeit sowie an Sonn- und Feiertagen gefördert werden, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht. Im Priesterseminar hat 1967 der damalige Repetent Werner Groß, später als Domkapitular zuständig für die Hauptabteilung »Liturgie, Kunst und Kirchenmusik«, mit meinem Weihekurs die ersten Wortgottesdienste für die Fastensonntage 1967 erarbeitet. Bei unserer Primiz am 14. Juli 1968 konnten wir Neupriester des Weihejahrgangs 1968 die Messe

zum ersten Mal ganz in deutscher Sprache feiern, inklusive des damals übersetzten römischen Messkanons.

2. Kirche als »Volk Gottes«

Das Konzil hat für die Kirche dieses dynamische Bild gewählt und sie als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit bestimmt, als pilgernde Kirche, deren Ziel das Reich Gottes ist. Dieses Bild von Kirche hat uns begeistert, weil es anders als eher statische Bilder für die Kirche, z.B. das Bild vom mystischen Leib Christi, vom Unterwegssein spricht, von Aufbruch und Erneuerung und von der *ecclesia semper reformanda*, dass die Kirche der steten Erneuerung ebenso bedürftig wie fähig ist. Das Bild der Kirche als Volk Gottes rief auch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen neu ins Bewusstsein. Wir jungen Priesteramtskandidaten verstanden damals den besonderen priesterlichen Dienst nicht mehr als hierarchisches Gegenüber zum Volk Gottes, sondern entsprechend einem Wort im Hebräerbrief: »Aus den Menschen genommen und für die Menschen bestellt« (vgl. Hebr 5,1). In dieser Sicht von Kirche als Volk Gottes wurden nun auch die Laien aufgewertet und ernst genommen. Kirchengemeinderäte wurden gewählt, Dekanats- und Diözesanräte gebildet und das Mitspracherecht der Laien auf verschiedenen Ebenen verankert. Ausdrücklich betont das Konzil, dass allen Getauften aufgrund des »gemeinsamen Priestertums« dieselbe Würde zukommt, auch wenn es verschiedene Dienste und Ämter in der Kirche gibt.

3. Neue Aufbrüche in der Theologie

Die Kirche suchte eine offene Begegnung mit der modernen Kultur, einen Dialog mit der Welt. Die Fenster sollten aufgestoßen und die unselige Spaltung zwischen Welt und Kirche, Irdischem und Übernatürlichem, Religiösem und Säkularem, drinnen und draußen überwunden werden. Die Autonomie der Wissenschaften, auch die historisch-kritische Methode in der Bibeltheologie, wird nicht nur legitimiert, sondern zum Standard erhoben. In der Ekklesiologie wurde das Stichwort *communio* wichtig, die Ausbildung eines Gemeindebewusstseins und einer Theologie der Gemeinde.

Unter dem Eindruck des Konzils war uns in der Gemeinschaft des 68er Weihekurses sehr viel an der Erneuerung und der Reform unserer Kirche gelegen. Viel Zeit und Eifer haben wir im Priesterseminar 1966/67, vor der Priesterweihe 1968 und in der darauf folgenden Vikarszeit darauf verwendet. Da gab es manche heiße Debatte. Insgesamt war es eine spannende Zeit. Davon möchte ich im zweiten Teil meines Statements berichten.

4. Einführung des Diakonatsjahres in der Diözese Rottenburg

Durch Erlass vom 6. August 1966 wurden wir 25 Theologen ins Priesterseminar aufgenommen. Der Eintritt war auf 5. Oktober 1966 festgelegt. Drei Wochen vorher bekamen wir mit Datum vom 14. September 1966 einen Brief von Bischof Carl Joseph Leiprecht, in dem er uns mitteilte, dass wir *zum ersten Weihejahrgang gehören, dem ersten in der Geschichte unserer Diözese, dessen Alumnen nicht nur zu Diakonen geweiht, sondern als Diakone eingesetzt und tätig sein werden. Im Einklang mit dem Konzilsanliegen einer sachgerechten und zeitgemäßen Ausbildung zum Priestertum habe ich mich*

entschlossen, in Zukunft die Alumnen des Priesterseminars jeweils nach ihrer Diakonatsweihe auf ein Jahr zur Ausübung ihres Dienstes in die Gemeinden hinaus zu senden. Diese neue Ordnung tritt erstmals an Ostern 1967 in Kraft. Diese Ankündigung des Bischofs hat uns überrascht, weil in den zurückliegenden Semestern nie Andeutungen über eine solche Änderung gemacht worden waren. Sie hat uns nicht unbedingt gefallen und wir vermuteten, dadurch wolle der Bischof die Einführung des ständigen Diakonats für verheiratete Männer verhindern oder hinauszögern. Diese Vermutung war allerdings unbegründet, denn schon 1968 hat Bischof Carl Joseph die ersten Männer zu ständigen Diakonen geweiht. In seinem Schreiben betreffs der Ankündigung eines Diakonatsjahres für uns Priesteramtskandidaten bezog sich der Bischof auf Aussagen in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, (Nr. 29). Auch im Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius*, (Nr. 12) und im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, (Nr. 16) ist von der Wiederherstellung des eigenständigen Diakonats die Rede. In seinem Brief vom 14. September 1966 schreibt Bischof Carl Joseph weiter: *Von diesem praktischen Dienstjahr meiner Diakone verspreche ich mir nicht wenig. Durch Ihr Wirken in dieser Diakonie wird die Idee und die Gestalt des Diakonats in der Kirche wieder sichtbar und lebendig und dadurch, sofern Sie diesen Dienst in echter Bereitschaft vollziehen, sicher auch manch schlummernder Beruf zum Diakonat als Lebensaufgabe wachgerufen werden. Gehen Sie auf meine Wünsche und Anliegen ein! Es sind Wünsche und Anliegen im Geiste des Konzils.* Meines Wissens war Bischof Leiprecht der erste Bischof in Deutschland, der in seiner Diözese ein Diakonatsjahr für die künftigen Priester einführte. So bin ich mit meinen Kurskollegen am 5. Oktober 1966 unter veränderten Bedingungen ins Priesterseminar in Rottenburg eingetreten.

Als Diakon war ich 1967/68 ein Jahr in der St. Paulus Gemeinde in Künzelsau, deren damaliger Pfarrer Franz Josef Kuhnle, später Pfarrer und Dekan in St. Fidelis in Stuttgart und von 1976 bis 1991 Weihbischof in Rottenburg, 1965 die neue Pfarrkirche St. Paulus entsprechend der Liturgiekonstitution als »Zelt Gottes unter den Menschen« mit dem Altar zum Volk, das den »Tisch des Herrn« in drei Bankblöcken halbkreisförmig umsteht, baute. Pfarrer Kuhnle war damals auch Sprecher des vom Bischof berufenen Priesterrates und ab 1968 Regionaldekan. In dieser Eigenschaft bekam er immer die neuen Übersetzungen und liturgischen Studientexte »ad experimentum« zur Erprobung in der Messfeier. So konnte ich hautnah in dieser Ortsgemeinde miterleben, wie die vielfältigen Neuerungen des Konzils in das Gemeindeleben übersetzt wurden. Im Jahr 1968 wurde in einem Drittel der Kirchengemeinden der Diözese, darunter auch in St. Paulus Künzelsau, zum ersten Mal ein Kirchengemeinderat gewählt, der die bisherigen Gremien – Kirchenstiftungsrat und Ortskirchensteuervertretung – ablöste. 1971 war dann die Kirchengemeinderatswahl in der ganzen Diözese obligatorisch, es folgten die Wahlen zu den Dekanatsräten und zum Diözesanrat, in den auch der Priesterrat integriert ist. Dieses so genannte »Rottenburger Modell« hat sich seit fast 40 Jahren bestens bewährt.

5. Erfahrungen und Auswertung des ersten Diakonatskurses 1967/68

Schon gleich nach unserem Eintritt ins Priesterseminar am 5. Oktober 1966 baten wir den Bischof um ein baldiges Gespräch, in dem er uns über seine Pläne betreffs der weiteren »Übersetzung« des Konzils in die Diözese Auskunft geben solle. Seine Ankündigung eines Diakonatsjahres für die Priesteramtskandidaten hatte auch in der Diözese für einige Aufregung gesorgt. Mitte Januar 1968 (18./19. Januar 1968) richtete Bischof Leiprecht an unseren Kurs den Wunsch, die Erfahrungen des Diakonatsjahres auszuwerten

und ihm mitzuteilen. In einem Rundbrief vom 5. Mai 1968 an alle Priester und Diakone der Diözese sprach der Bischof die Bitte aus, *eigene Gedanken und Erfahrungen hinzuzugeben, wie das Konzil umgesetzt werden soll.* Nach der Rückkehr aus dem Diakonatsjahr ins Priesterseminar hat mein Weihekurs 1966/68 sich an diese Aufgabe gemacht. Im Mai und Juni 1968 gab es diesbezüglich manche heiße Debatte, einen Aufbruch, der mit dem damaligen Aufbegehren der Universitätsstudenten gegen den Muff unter den Talaren manches gemein hatte. Da gab es Gespräche mit gestandenen Seelsorgern, die für unseren weiteren Weg in der Kirche bestimmend wurden und es herrschte manchmal geradezu eine »Kampfesstimmung«. Wir verfassten zwei Voten, die sich gegen verstaubte Strukturen wandten.

Das erste Votum beschrieb »Künftige Strukturen kirchlichen Lebens – Ziele und Wege innerdiözesaner Entwicklung«. Im Teil I »Die künftige Grundstruktur kirchlichen Lebens unserer Diözese« ging es uns um die »Gebietskirche« oder »Pfarrverbände«, in die die bisherigen Ortsgemeinden integriert werden. Die Geistlichen und andere hauptamtlichen Dienste sollen nicht mehr nur örtlich, sondern gebietsübergreifend eingesetzt werden. Dazu gehören ein »Gebietskirchenrat«, sowie eine Verwaltungskommission und ein hauptamtlicher Kirchenpfleger. Im Teil II des Votums versuchten wir, vordringliche Sofortmaßnahmen im Dienste der Umstrukturierung zu benennen und den Übergang zur Regionalseelsorge zu beschreiben. Wenn ich dieses, sicher in vielem unausgegorene Votum heute lese und die heutige Situation der Seelsorgeeinheiten und des immer schlimmer werdenden Priestermangels damit vergleiche, dann ist, was wir 1968 etwas ungestüm forderten, mittlerweile Realität geworden.

Das zweite Votum handelte vom »unständigen Hilfsgeistlichen« zum eigenständigen priesterlichen Mitarbeiter und benannte einige Arbeitsbedingungen der Vikare im Übergang zur Gebietskirche. Darin ging es uns um arbeitsrechtliche Regelungen, die Wohn- und Arbeitsbedingungen des Vikars in der Pfarrei, um einen schul- und veranstaltungsfreien Tag in der Woche und generell um eine Stellenbesetzungsplanung in der Diözese. Vergleicht man dieses Votum mit dem heute gültigen Vikarsstatut, kann man leicht erkennen, dass, was wir damals vorschlugen, längst weitergehende Wirklichkeit geworden ist.

Über diese Voten haben wir im Priesterseminar inhaltlich und sprachlich hitzig gerungen, Abschnitt für Abschnitt und teilweise Satz für Satz abgestimmt. Nach dem wir die Voten an alle Priester und Diakone, Bischof und Domkapitel versandt hatten, gab es einen Aufschrei in der Diözese und man hängte uns das Etikett »Revoluzzerkurs« an. Dass die Pfarrer damals schon angesichts der Sprache getobt haben, wundert mich nicht. Ich würde es wahrscheinlich heute auch tun. Einige Pfarrer schrieben sogar erschrocken: »Aus diesem Kurs, nein, da wollen wir keinen!« Bischof Leiprecht fragte: »Was ist da los?« Telegramme erreichten ihn in Rom, wo er bei der Jahresversammlung der Ordenskongregation war, er solle uns nicht weihen. Vorzeitig kam Bischof Carl Joseph aus Rom zurück und hatte mit jedem einzelnen und dem ganzen Kurs gute Gespräche vor der Priesterweihe. Am 6. Juli 1968 wurden zehn Kurskollegen in Rottenburg und am 7. Juli 1968 15 Kurskollegen in Stuttgart–Rot geweiht. Ich empfing in Rottenburg die Priesterweihe und erinnere mich, dass die Predigt von Bischof Carl Joseph eine ausführliche Rechtfertigung enthielt, warum er uns guten Gewissens zu Priestern weihte. Ja, viel Leben gab es damals – doch keine Revolution.

6. Unverbrauchte Zuversicht

»Erinnerte Geschichte« heißt das Stichwort dieses Nachmittags über 40 Jahre Konzilsrezeption. Ich hoffe, dass ich als »Zeitzeuge« einiges aus meiner Erinnerung und Geschichte habe beitragen können, wie ich als junger Theologiestudent und Priester das Konzil und seine Umsetzung in den ersten Jahren in der Diözese, subjektiv und persönlich gefärbt, erlebt habe. Manches, was wir damals erträumt haben, ist zerplatzt wie eine Seifenblase und anderes ist gekommen, wie es kommen musste. Aber die Aufbruchstimmung für diese Kirche hat mich vor 40 Jahren so positiv geprägt, dass mich auch manche bedenkliche Entwicklungen und die manchmal so »winterliche Atmosphäre« in unserer Kirche, von der Karl Rahner schon Mitte der 70er Jahre sprach, nicht aus den Angeln heben können. Das Konzil hat mich eine Einsicht und Weisheit gelehrt, die Fridolin Stier, der große katholische Alttestamentler an der Universität Tübingen, den wir Theologen vor 40 Jahren noch erlebt haben, in seinem Tagebuch »Vielleicht ist irgendwo Tag« so formulierte: »Wenn sie vollkommen wäre – die Kirche, müsst' ich sie fürchten; unvollkommen aber, wie sie ist, kann ich sie lieben.«

PETER SEILS

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Ökumene vor Ort

Erinnerungen eines evangelischen Pfarrers

Zeitzeugenschaft hat ja damit zu tun, dass der Zeuge und sein Gegenstand gleichermaßen »in die Jahre« gekommen sind. Die Versuchung der Nostalgie und des unverbindlichen »Es war einmal« in anekdotischer Erzählform liegt also nahe. Dem kann und will ich mich nicht ganz entziehen. Dennoch bleiben ja doch jene Erinnerungen langzeitig haften, die in ihrer Gegenwart prägenden Einfluss auf Wahrnehmung und Urteil hatten. So möchte ich Sie also freundlichst bitten, auch Ihr eigenes Abstraktionsvermögen über einige Anmerkungen meines Beitrags walten zu lassen.

»Konzilsrezeption« lässt ja zunächst dahinter zurückfragen, worin sich für einen Evangelischen (»Protestant« klingt mir immer etwas martialisch, sofern darunter nicht ohnehin das Bild eines Zeugen verstanden wird) – worin sich also die andere Konfession in der Erinnerung bewahrt. Meine Familie war gegen Kriegsende von Berlin nach Bayern »evakuiert«, die Mutter lebte mit drei Kindern auf einem Einödhof bei Kaufbeuren, und mein Einschulungstag 1946 begann damit, dass ich bei der feierlichen Begrüßung durch den Dorfschulmeister weder das Kreuzzeichen noch die richtige Handhaltung beim Gebet noch gar die vorgesehenen Formeln kannte – »Du bist ja blöd, du kannst nicht mal beten«, war mein erstes Schulzeugnis durch die Klassenkameraden, und konsequent wurde ich durch den Pfarrer persönlich von der Schülermesse am Ende des Vormittags dispensiert – ich hatte ohnehin fälschlicherweise nach dem »Gottesdienst« gefragt. Die Bäuerin hingegen tröstete mich, wie einen eine Mutter tröstet: »Der Herrgott wird schon wissen, was du für ein Bub bist«! Als wir ein halbes Jahr später in ein Dorf im Schwarzwald zogen, hatte meine Mutter zunächst Probleme, Brot zu besorgen – der Bäcker war katholisch, und anständige Ureinwohner backten deshalb ihr Brot lieber selber.

Dieses unüberbrückte Nebeneinander erhielt sich vor allem auch dadurch, dass mein Vater nach einer Romreise zur Verkündigung des letzten Dogmas im November 1950 gewissermaßen kontroverstheologisch aufgeladene Dia-Vorträge im halben Ländle hielt, in denen die Pracht, der Anspruch, die Selbstsicherheit der römischen Kirche in Gestalt von Pius XII. dominierten. Ich kann mich nicht erinnern, mit katholischen allerbesten Schulfreunden jemals über die Unterschiede des Glaubens oder auch nur des Religionsunterrichtes gesprochen zu haben. Daran änderte auch der Beginn des Theologiestudiums in Tübingen 1958 nichts. Zwischen Evangelischem Stift und Wilhelmsstift herrschte totale Sprachlosigkeit, zumindest unter den Studenten. Hingegen sahen wir mit großem Einverständnis, wenn katholische Studenten die Vorlesungen des neuen Stars in neutestamentlicher Theologie, Professor Ernst Käsemann, besuchten, und wir hielten diese scheinbare Rückendeckung gegenüber seinen pietistischen Kritikern für durchaus wünschenswert. Oder wenn diese katholischen Studienfreunde beim Kirchengeschichtler Hanns Rückert gelegentlich unmutig seufzten, wenn das Problem angesprochen wurde, ob denn eher Martin Luther oder Papst Leo X. die Spaltung der Kirche auf dem Gewissen hätte – da kam Leben ins Vorlesungsgeschehen. Dass wir während des Theologie-

studiums in Bonn als schwäbische Studenten mit Begeisterung einem jungen katholischen Dozenten über seine Vorträge zur mittelalterlichen Dogmengeschichte lauschten, sei aber doch erwähnt. Jener streckte schon früh den »Kopf heraus« – er hieß Joseph Ratzinger! Nicht umsonst spricht inzwischen ein neuer, deutscher Papst zu jedermanns Freude wieder deutlich von dringenden Schritten auf dem Weg zur Einheit der Christen. Meine Grundüberzeugung ist heute, ich erwähne es früh, dass Deutschland auf dem Weg ebenso vorangehen muss, wie es die Reformation der Kirche vor 500 Jahren als unumkehrbar in die Geschichte eingeprägt hat.

Den Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, der mit meinem Ersten Examen zusammenfiel, empfanden wir als einen interessanten Versuch einer innerkatholischen Neuorientierung, ohne uns dadurch selbst betroffen oder gar herausgefordert zu fühlen. Das änderte sich, jedenfalls für mich persönlich, elementar mit dem Antritt meiner ersten Pfarrstelle in Fellbach, wobei jedem Evangelischen in Württemberg bewusst ist, dass gleich nach Korntal Fellbach die heiligste Stadt im Lande ist, geprägt von einer segensreichen und Jahrhunderte bewährten pietistischen Frömmigkeit. Noch 1964, als ich dort Vikar wurde, hatte ich keinerlei Kontakte zur katholischen Kirchengemeinde. Drei Jahre später war dort eine überzeugend schöne moderne katholische Kirche erbaut, die zwar unglückseliger Weise »Maria Regina« geweiht wurde, in der Stadt Fellbach aber als Zeichen eines weltoffenen Katholizismus hoch angesehen war und ist. Entscheidend wurde aber, dass die Diözese gleichzeitig in ihre Diaspora drei junge Pfarrer installierte: Bernhard Winkler, Georg Egle und Erhard Zoller, die alsbald die ganze Weite ihrer kirchlichen Möglichkeiten dennoch ungeteilt lebten: Traditionsbewusst und bis in den Habitus priesterlich der eine, volkstümlich-verbandsorientiert der zweite, und mit Georg Egle, einem besonnenen, liebenswürdigen und freundlichen Mann von gewinnender Offenheit begann der Weg hin zur großen evangelischen Schwesterkirche – groß, Sie verstehen, natürlich in Fellbach! Die providentia dei hatte wie immer vorgesorgt: Gemeindeglieder beider Kirchen hatten, durch Vietnam- und Biafrakrieg bewegt, über die gemeinsame »Aktion 365« eine Basis geschaffen, die in einer diakonisch orientierten Stadt viele Bürger gewonnen hatte. Und auf dieser Basis, fernab diffiziler kirchenrechtlicher Problematik, erwuchs eine breite Bereitschaft, gemeinsam sich der Nöte der Welt anzunehmen. »Das Sein bestimmt das Bewusstsein« – Christen beider Konfessionen hatten mit diesem ansonsten durchaus eingeengten Denkansatz keine Probleme, zusammenzuarbeiten und aus dem neu gewonnenen Bewusstsein gleicher Aufgabenstellung in der Welt das Sein ihrer Kirchen neu zu justieren. Sie trafen damit ganz gewiss ein zentrales Interesse der Konstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vaticanums. Der Geist des Christus wirkt gewöhnlich grenzüberschreitend!

Ich selbst hatte als junger Pfarrer einer neu geschaffenen dritten Pfarrstelle an der Lutherkirche den außerordentlichen Vorteil, in meinen Aufgaben noch wenig festgelegt zu sein. Meine drei katholischen Kollegen waren etwa gleich alt oder jung, und biographische Bezüge sind ja in geistlichen Dingen höchst wirksam. Zugleich spürten jene Gemeindeglieder einen frischen Wind in der Kirche (Geist Gottes wird ja oft als Wind dargestellt), die bisher unter der Trennung geradezu existenziell zu leiden hatten: »Mischehepaare«, deren Ehe unter dem Verdikt der Exkommunikation, der Unsicherheit bei Fragen der Kindertaufe litten, wobei der Friede ganzer Generationen gestört war. Es bildete sich ein Mischehekreis aus Menschen verschiedenster Herkunft: Lehrer, Ärzte, Kaufleute, Weingärtner – er wurde die Keimzelle einer umfassend interessierten Gruppe zweier Konfessionen – wobei weiterhin der Begriff »Ökumene« nicht führend war. Noch immer dominierte das Interesse, offen über »den anderen« informiert zu werden. Im Mai 1968 – was für ein historisches Datum! – fand die erste öffentliche Veranstaltung beider Konfessionen statt unter dem Thema *An der anderen Kirche fällt mir*

auf... Der Titel war so beeindruckend neu und augenscheinlich der Ehrlichkeit verpflichtet, dass sich zu den etwa fünfhundert Teilnehmern der Süddeutsche Rundfunk anmeldete und alsbald das »Fellbacher Modell« ökumenischer Gespräche geboren war. Beeindruckend für alle Beteiligten war, dass dieses »Am anderen ...« ausschließlich positiv, von Verständniswillen und offenem Interesse getragen war, dass keinerlei abwertende Urteile getroffen oder die Heilung alter Verletzungen eingeklagt wurden. Es war ein Glücksfall, dass durch das Engagement von Menschen die Ökumene eingefordert wurde, die sich lieben, ohne dafür die Autorisierung kirchlicher Instanzen zu benötigen. Wir haben dies als eine angemessene Bestätigung sowohl reformatorischer Einsichten als auch der Intentionen von *Lumen gentium* verstanden. Die Öffnung der Grenzen zwischen den Konfessionen, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil gesucht wurde, war eindrucksvoll durch das Interesse und die menschliche Lebenswirklichkeit derer bestätigt, die bereits konfessionell zusammen oder, wie man künftig sagte, konfessionsverbunden lebten.

Die vertiefenden Gespräche über die jeweils »anderen« ließen sehr bald den Wunsch nach gemeinsamen Gottesdiensten entstehen. Für uns Evangelische war die Bedeutung des Gottesdienstes, die Schönheit und Würde der Liturgie, die weltweite Verständlichkeit gottesdienstlicher Formen ein völlig neues Erlebnis, wie überhaupt die selbstverständliche Teilnahme katholischer Christen an Leben und Ausdruck ihres Glaubens eine gänzlich neue Erfahrung im Vergleich zur so genannten evangelischen Freiheit auch in diesen Dingen wurde. Glauben mitten im Leben mit allen Sinnen zu feiern, war für uns ohnehin liturgisch unterernährte Evangelische in Württemberg gewissermaßen eine neue Geburt kirchlichen Bewusstseins. Was Kirche im Leben des Menschen und eines ganzen Volkes sein kann und soll, haben wir ohne jeden Zweifel durch diese Begegnungen mit der katholischen Kirche neu gelernt. Wichtig für unsere reformatorische Tradition wurde aufs Neue die gemeinsame Sprache. Die Wiederentdeckung biblischer Texte in der katholischen Kirche, die (leider so genannte) Einheitsübersetzung, die ja nicht die grandiose Schönheit der »Lutherbibel« verdrängt hat, oder die endlich gemeinsam zu sprechenden Hymnen von Vaterunser und Glaubensbekenntnis haben eine Vielfalt von Begegnungen selbstverständlich werden lassen: Man kann miteinander reden und nicht nur in den Tönen von Taizé sogar miteinander in Harmonie singen.

Vor allem die eucharistische Feier der Messe im Unterschied zum oberdeutschen nüchternen »Predigtgottesdienst mit anschließendem Abendmahl« wurde uns neu oder sogar wohl erstmals bewusst, und so entwickelte sich aus den Gesprächen schnell der Wunsch nach gemeinsamen eucharistischen Gottesdiensten. Hier wurde uns ein unvergessen verdienstvoller und geistlich bedeutender Wegbegleiter Domdekan Alfred Weitmann aus Rottenburg, der die Fellbacher Initiativen achtsam und fördernd, zugleich aber auch zurückhaltend hinsichtlich seiner eigenen Einschätzung der Fortschritte begleitete. Von ihm bestärkt, setzten Mitglieder des Mischehekreises in einer engagierten Diskussion mit dem anfänglich widerstrebenden evangelischen Kirchengemeinderat durch, dass 1969 ein erster ökumenischer Gottesdienst »mit Abendmahls- und Eucharistiefeier« in zwei Gruppen parallel am gleichen Altar gefeiert werden konnte. Die Texte dazu waren dem so genannten »Denkendorfer Modell« einer Arbeitsgruppe von theologischen »Fachleuten« zu verdanken, die eine Verbindung von Messe und württembergischem Gottesdienst angeregt und damit in vielen Gemeinden Zustimmung gefunden hatten. Es wurde beschlossen, diese Gottesdienste in allen evangelischen und katholischen Kirchen der Stadt kontinuierlich zu feiern, am großen Heimatfest, dem »Fellbacher Herbst«, bis heute in der Form dieser doppelten Abendmahlsfeier. Sie ist offenbar so »sakrosankt« durch ihre lange Tradition, dass sie im Unterschied zu vielen anderen

ähnlichen Versuchen auch in meiner nächsten Gemeinde Rottenburg am Neckar, näher am Bischof, nicht aufgehoben ist.

Ich muss in größeren Schritten, auch der beschworenen Nostalgie halber, vorangehen. Wesentliche Weiterarbeit mit Domdekan Weitmann betraf das Motu proprio *Matrimonia mixta* von Papst Paul VI., wobei wir hartnäckig und erfolglos eine weniger missverständliche Formulierung der Verpflichtung des katholischen Ehepartners zur Weitergabe seines Glaubens forderten. Fortan wurde selbstverständlich, dass zur Vermeidung von Unklarheiten Traugespräche nur in trauter Zweisamkeit mit beiden Pfarrern geführt wurden. Ein beständiges Problem wurde dabei die offenbare Dominanz der Großeltern bei Fragen der Taufkonfession. In Fellbach führten wir daher »ökumenische Tauffeiern« ein, wobei in jeweils einer Kirche der anders-konfessionelle Pfarrer die Taufansprache für meist mehrere Taufkinder hielt. Ein spezieller Erfolg dieser Tauffeiern sei nicht unterschlagen: Gemeindeglieder, die nach neun Jahren ihren zweiten Buben taufen ließen, begründeten die Geburt dieses Kindes damit, dass sie jetzt doch gewusst hätten, wie sie ihn taufen lassen könnten.

Ich bin dankbar, dass der ökumenische Gedanke in einer zuvor so stark konfessionell geprägten Stadt wie Fellbach bis heute Früchte trägt und voran kommt, wie sich an der frühen Gründung einer örtlichen ACK zeigt, ebenso an einer Vielzahl ökumenischer Gottesdienste, Vorträge, gemeinsamer KGR-Sitzungen, vor allem aber auch einer problemlosen alternierenden Vertretung gegenüber der Stadtverwaltung im Auftrag beider Kirchen, seit jenen frühen Jahren.

Ich wurde 1976 Pfarrer in Rottenburg, möglicherweise wegen gewissen Vertrauens dort auch auf bischöflicher Seite. Beim Antrittsbesuch versprach der hochverehrte Bischof Georg Moser meiner Frau: »Frau Pfarrer, wenn Sie einen Kummer in Rottenburg haben – kommen Sie zu mir, wir werden einen Weg finden!« Immerhin, da die Würzburger Synode 1975 schon stattgefunden hatte, wurden ökumenische Initiativen fortan eher davon abhängig, wie sehr ihnen die Zustimmung des Bischofs im Zweifelsfall zukam – und Zweifelsfälle wurden in Rottenburg schnell publik, etwa lang bewährte ökumenische Weihnachtsgottesdienste, an denen überraschend Zweifel angemeldet wurden, gegen die sich die Gemeinden nicht durchsetzen konnten. (Das bemerkenswerte Schreiben *Dominus Iesus* des Kardinals Ratzinger mit seiner offenen Aufforderung der Meldung von Gemeinde-Unbotmäßigkeiten stellt für viele unter uns eine harte Prüfung dar!) Jubiläumsfeiern für den Täufer-Theologen Michael Sattler, in Rottenburg 1527 hingerichtet, wurden ohne Vertreter der Stadt durchgeführt, deren Rathaus sich ja unmittelbar unter dem Ordinariat befindet. Inzwischen ist für Sattler ein Gedenkstein errichtet, eine posthume Freude gewissermaßen. Eine Art Kulturkampf entwickelte sich, als die katholische Schulstiftung ihre Grund- um eine Hauptschule erweitern wollte. Zu meinem Dienstbeginn hatte die Leiterin der Realschule St. Klara, Schwester Irmengardis Gebhardt selig, mich mit sechs Stunden Religionsunterricht installiert und dies für meine Frau auf sämtliche sechs Schuljahre ausgeweitet – nie haben wir bessere Bedingungen dafür gefunden. Die staatliche Hauptschule hingegen drohte nun zu einer Minderheitenveranstaltung für »evangelische Türken« reduziert zu werden, weswegen der evangelische Kirchengemeinderat öffentlich Einspruch erhob. Der konfessionelle Krach mit dem zuständigen Domkapitular wurde nur dadurch eingedämmt, dass in jenen Tagen nach der großen Diözesansynode Bischof Georg Moser zu Tode erkrankte und noch durch sein Sterben dazu beitrug, dass entstandene Spannungen beigelegt wurden. Meine Frau und ich haben ihm im Stuttgarter Marienhospital eben diesen von ihm angemahnten »Kummer« vortragen können. Weiterhin bin ich aber der Überzeugung, dass in unserer Zeit und unserem Kulturkreis die Kirchen verstärkt Mitarbeit mit anderen öffentlichen oder privaten Initiativen und weniger konfessionell bestimmte Interessen

verfolgen sollten, die notwendigerweise zu Konkurrenz, Missverständnis, Ärger oder gar Feindschaft führen werden. Andere Mitarbeiter im Ordinariat, namentlich Karl Schneiderhan, wurden zu initiativen und zuverlässigen Partnern, etwa wenn wir gegenseitige Mitteilungen über konfessionsverschiedene Trauungen, über Taufen in der je anderen Konfession oder auch bei derlei Unterlassungen austauschten, um annähernd verlässliche Statistiken zu erhalten. Hier lag aber nahezu alles an der Frage des persönlichen Interesses und der persönlichen Beziehungen der Beteiligten zueinander. Beeindruckt hat mich eine klassische Formulierung meines verehrten ersten Dompfarrers Hagel, als wir über das Problem des eucharistischen Miteinanders ein Seminar hielten. Er meinte, wenn es darum ginge, dass er nur mit Gläubigen feiern dürfe, die den selben Glauben mit ihm teilten, »so würde ich manchen Sonntag ziemlich allein am Altar stehen«. Dompfarrer Hagel, aufrecht und lebenserfahren, hat mich damit häufig getröstet! Als bei der Einsetzung von Weihbischof Franz Josef Kuhnle die Frage auftauchte, ob die Frau des evangelischen Pfarrers bei den »Würdenträgern« im Chorgestühl des Domes sitzen dürfte, entschied der Weihbischof: »Wenn jemand etwas dagegen hat, setze ich sie direkt neben mich!«

Lassen Sie mich, im biographischen Ablauf gegen Ende meines Pfarrerlebens, einige Erfahrungen aus meiner Zeit als Dekan von 1990 bis 2002 in Biberach erinnern. Wer 14 Jahre in Rottenburg evangelischer Pfarrer war, ist außer für die Diaspora nicht mehr sinnvoll verwendungsfähig. Die Weltläufigkeit, die Volksnähe, die selbstverständlichen Beziehungen zu allen öffentlichen Gremien, die liturgische Kompetenz meiner großen Schwesterkirche öffnet uns Evangelischen einen neuen und schönen Horizont, und nirgendwo wie im Biberacher Kirchenbezirk, der in meiner Landeskirche am stärksten von der Diaspora geprägt ist, habe ich so viel wahre Freundschaft zwischen den Konfessionen erlebt, entsprechend dem zisterziensischen Motto *Porta patet – cor majus*. Dies konnte ich besonders bei den älteren katholischen Pfarrerkollegen dankbar feststellen, die ja, anders als ihre (und meine!) jüngeren Kollegen, die vorkonziliare Zeit erfahren hatten und entsprechend die möglichen Kontakte offen suchten. Das hat nichts mit dem Schulterklopfen des großen Bruders zum kleinen zu tun, sondern mit der Überzeugung einer ursprünglichen synthetischen Einheit einer transzendentalen Apperzeption aller Christen, um es mit Kant zu sagen. 458 Jahre besteht inzwischen das Simultaneum in Biberach, auf dem Altar der Stadtpfarrkirche liegt eine von den Bischöfen zweier Konfessionen gemeinsam unterschriebene Bibel. Wir feiern auf dem »heiligen« Bussen ökumenischen Eucharistiegottesdienst mit den Landfrauen, in den Kreiskrankenhäusern empfangen Christen selbstverständlich das Abendmahl von den Pfarrern »beiderlei Gestalt«. Vor zwei Jahren führte eine »Ökumenische Pilgerfahrt des Landkreises Biberach« 360 Christen zu den Gräbern der Apostel nach Rom, geleitet durch Kreisdekan Hermann Riedle und mich in Verbindung und Mitverantwortung des Landrates, und wir feierten ökumenische Gottesdienste in den Papstkirchen San Giovanni im Lateran und St. Paul vor den Mauern, wobei uns Kardinal Kasper, »mein« letzter Bischof von Rottenburg, außergewöhnlich herzlich und freimütig begleitete. Dass er Deutscher ist, sei ihm besonders wichtig, weil er hier gelernt habe, dass man 450 Jahre gemeinsam leben könne – und dass er Ortsbischof war, helfe ihm sehr, die Bedürfnisse und Hoffnungen der Menschen zu verstehen. Wir tragen heute als Biberacher mit unserer ökumenischen Erfahrung in guter wie schwieriger Zeit eine hohe Verantwortung für die Weitergabe des Glaubens, dass christlicher Glaube immer den Impetus der Einheit mit sich trägt, weil er sich nicht auf die eigene Tradition, sondern auf die Einheit der Person Jesu Christi gründet. Darum auch haben wir Biberacher, wie ich es nenne, einen Exportartikel besonderer Art in Richtung unserer fünf Partnerstädte in Europa: Wir exportieren ökumenische Verbundenheit nach Frankreich und Italien, England und Polen, in Länder, wo

Ökumene noch immer ein Unwort oder eine Pflanze mit wenig Wurzeln ist. Im polnisch-schlesisch-deutschen Niederschlesien erleben wir in unseren Partnerstädten Schweidnitz und Jauer erste Versuche ökumenischer Nähe auf gleicher Augenhöhe in jenen Kirchen, die nach dem Dreißigjährigen Krieg von den Habsburger Kaisern den verbliebenen Protestanten zugestanden und damit »Friedenskirchen« genannt wurden, die heute zum Weltkulturerbe gehören und Vorboten eines Europa werden könnten, das nicht mehr durch politische Grenzen getrennt sein soll – wie anders sollte es zusammenwachsen, wenn nicht durch die Besinnung auf den gemeinsamen Glauben an den ungeteilten Herrn Jesus Christus. Welche andere als eine solche ökumenische Perspektive könnten wir heute als Christen hoffen, und ich sehe es als eine besondere Weisheit der göttlichen Providentia, dass auf einen polnischen ausgerechnet ein deutscher Papst folgen durfte. Jeder rechte Evangelische sollte sich unter dieser Perspektive darüber freuen!!

Meinem Freund Hermann Riedle, bisher Kreisdekan in Biberach und nun ins ferne Ravensburg berufen, widme ich meinen abschließenden Gedanken einer Zeugenschaft der Zeit und des Zeitgemäßen. Er stellte in der Evangelischen Bezirkssynode vor sieben Jahren die neuen Seelsorgeeinheiten vor, die ihn ja nun selbst ereilt haben, und sagte damals: »Ich freue mich auf die Zeit, wenn wir im Gottesdienst abkündigen werden: Am kommenden Sonntag treffen wir uns gemeinsam zum Gottesdienst in der katholischen Kirche, und in zwei Wochen wieder in der evangelischen.« Er wurde in Biberach verabschiedet mit dem Ehrentitel eines fröhlichen Propheten!

SR. M. RADEGUNDIS WESPEL

Aus Schulschwestern werden Franziskanerinnen

Erinnerungen einer Ordensfrau an das Zweite Vatikanische Konzil

Bei meinem Bericht beschränke ich mich auf die Inhalte der Konzilsaussagen, die uns als Ordensgemeinschaften in besonderer Weise betroffen haben, d.h. auf das Dekret *Perfectae caritatis*, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, vom Konzil abgestimmt und mit großer Mehrheit angenommen (2321 ja / 4 nein) am 28. Oktober 1965. Dieses Ordensdekret schließt unmittelbar an das 6. Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* an. Es fällt auf, dass in diesem Dekret nicht mehr von Orden und Kongregationen gesprochen wird, sondern alle werden als »Institute gottgeweihten Lebens« bezeichnet. Und allen gilt der Aufruf des Konzils: »Zurück zu den Quellen, zurück zum Geist des Stifters.« Das bedeutete zuallererst zurück zum Wort Gottes, zur Heiligen Schrift, zum menschgewordenen Sohn Gottes und seiner sakramentalen Gegenwart in der Eucharistie. Was das besonders Neue daran für uns war: Hier ging es in erster Linie um ein gemeinsames Bemühen, diese Quellen zu erschließen. Daraus erwuchsen dann Schriftgespräch, gemeinsames Beten am Wort Gottes, gemeinsame Anbetung in freier Form.

Der zweite Ruf des Konzils: »Zurück zum Geist des Stifters« bewegte nicht weniger. Für uns Franziskanerinnen bedeutete dies eine ganz starke Hinwendung zur Gestalt des Franz von Assisi und zu den Orten seines Lebens und Wirkens, vornehmlich Assisi und das umbrische Land.

Diese Bewegung wurde bei allen Franziskanerinnen im deutschen Sprachraum stark gefördert durch einige deutsche Franziskaner und Kapuziner (Pater Lothar Hardick, Pater Westermaier, Pater Bonifatius Strack, Pater Kajetan Eßer).

Unter der Federführung von Pater Lothar Hardick OFM entstand die Franziskanische Arbeitsgemeinschaft (FAG), die sich vor allem darum bemühte, für alle Franziskanerinnen Dritten Ordens im deutschen Sprachraum eine Grundlage für die Neufassung der Konstitutionen im Sinn des Franz von Assisi zu erstellen. Jede Gemeinschaft erhielt einen Fragebogen und wurde zur Mitarbeit eingeladen. Aus dieser gemeinsamen Arbeit entstand eine Art Grundgesetz, das bereits 1969 vorlag. Jede Gemeinschaft war vom Konzil aufgefordert worden, ihre bisherigen Konstitutionen anhand der Konzilsbeschlüsse zu überprüfen und zu verändern auf einem eigens dazu einberufenen Sonder-Generalkapitel. Diese neuen Konstitutionen sollten dann im Leben erprobt werden, bevor darüber endgültig entschieden wurde.

In unserer Gemeinschaft fand dieses Sonder-Generalkapitel 1969 statt; endgültig wurde erst im Generalkapitel 1978 darüber entschieden, aber in der Weise, dass wir die neuen Konstitutionen nochmals von Grund auf überarbeiteten.

Mittlerweile war, ausgehend von der allgemeinen franziskanischen Bewegung, die Bemühung um eine Neufassung der franziskanischen Ordensregel für alle regulierten Dritten Orden weltweit schon ziemlich weit gediehen. Wir wollten diese Regel abwarten; dazu kam noch die Ankündigung des neuen CIC.

Die franziskanische Regel wurde dann unter dem Datum 8. Dezember 1982 durch Papst Johannes Paul II. in Kraft gesetzt. Der neue Kodex kam 1983. Daraufhin hatten wir alle unsere bis dahin erfolgten Regelungen für unser gemeinsames Leben als Franziskanerinnen von Sießen (Konstitutionen) im täglichen Leben erprobt, aber nicht endgültig abgestimmt. Nach Veröffentlichung der Regel und des CIC haben wir die Konstitutionen dann zügig mit der Regel und dem CIC in Einklang gebracht. Auf dem Generalkapitel 1984 wurden die Konstitutionen von der Gemeinschaft abgestimmt und angenommen. Bischof Georg Moser hat die Konstitutionen 1985 bestätigt und so konnten sie genau vor zwanzig Jahren, zwanzig Jahre nach dem Konzil, am Ordenshochfest des hl. Franziskus 1985 jeder Schwester in die Hand gegeben werden.

Dieser ganze Werdeprozess unserer neuen Lebensordnung wurde gefördert durch die Möglichkeit, die franziskanischen Stätten zu besuchen, um damit dem Geist des Franziskus näher zu kommen. 1976, im Gedenkjahr 750 Jahre nach dem Tod des Franziskus, wurde allen Schwestern, die noch konnten und wollten, die Möglichkeit gegeben, eine Woche in Assisi und Umgebung zu verbringen, um die franziskanischen Stätten kennen zu lernen.

1982, achthundert Jahre nach der Geburt des Franziskus, boten wir diese Möglichkeit noch einmal an. Von diesen Aufenthalten ging ein starker Impuls für unsere Gemeinschaft aus, viel Freude und Eifer für das gemeinsame Bemühen um die Erneuerung im Sinn des Konzils.

Neben dieser engen Zusammenarbeit innerhalb der franziskanischen Gemeinschaft brachte die Würzburger Synode dann ein weiteres gemeinsames Mühen um eine zeitgemäße Erneuerung auf den Weg, nämlich innerhalb der Orden überhaupt. Zur Vorbereitung und auch zur Auswertung der Beschlüsse dieser Synode fand sich eine Gruppe von Ordensleuten, Männer und Frauen aus den verschiedenen Gemeinschaften zusammen, die miteinander die praktischen Konsequenzen erschlossen und auswerteten.

Hier ging es neben dem geistlichen Leben und den sinnvollen Vollzügen in den einzelnen Gemeinschaften um das menschliche Klima, um den Eigenraum der einzelnen Ordensperson, um das rechte Miteinander zwischen Leitung und den übrigen Mitgliedern der Gemeinschaft.

Was hat sich verändert?

- Die Feier der Liturgie wie in der Gesamtkirche
- Das Stundengebet: nicht mehr alle Tagzeiten des Göttlichen Offiziums sind verpflichtend für Gemeinschaften mit einem apostolischen Auftrag. Wir haben uns auf Laudes und Vesper beschränkt; diese werden aber zur entsprechenden Zeit am Morgen und am Abend in feierlicher Weise gesungen, im Mutterhaus offen für Außenstehende.
- Die jährlichen Exerzitien werden in verschiedenen Formen zur Wahl für die einzelne Schwester angeboten, auch »Große Exerzitien« sind möglich.
- Theologische und biblische Weiterbildung für alle Schwestern durch auswärtige Referenten.
- Schwestern werden als Exerzitienleiterinnen ausgebildet.
- Wir öffnen uns für andere geistliche Strömungen: Charismatische Erneuerungsbewegung, Focolare.
- Mehr Eigenraum und eigene Entfaltungsmöglichkeit für die Einzelne: Einzelzimmer, Urlaubsmöglichkeiten, Beziehung zu den Angehörigen.
- Die Ordenstracht wird vereinfacht.

Zusammenfassend kann ich sagen, dass wir als Gemeinschaft sehr froh und dankbar sind für das, was uns das Konzil gebracht hat: Die Sießener Schulschwestern sind zu Sießener Franziskanerinnen geworden.

GREGOR KLAPCZYNSKI

»Konzils-Früchte«

I.

Meine erste Begegnung mit dem II. Vatikanum fand sozusagen anonym statt. Als Nachgeborener habe ich das Konzil, wie wohl die meisten meines Alters, in Gestalt seiner Rezeption kennen gelernt, aber nicht unter seinem Namen.

Aufgewachsen bin ich im so genannten Märkischen Viertel. Am nordöstlichen Stadtrand West-Berlins, in unmittelbarer Nachbarschaft zu Pankow auf der Ostseite, war zwischen 1963 und 1974 eine Großsiedlung für über 40.000 Bewohner hochgezogen worden, ein »Demonstrativprojekt an der Zonengrenze«[1]. Zum Kuratus der hier neu zu errichtenden katholischen Gemeinde ernannte Alfred Bengsch (1921–1979), der Bischof von Berlin, 1968 den bisherigen Diözesanjugendseelsorger Pfarrer Bernhard Obst (1927–2001).

Obst war der Typus eines ganz vom Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägten Priesters. 1975 wurde er zur Würzburger Synode entsandt und dort, lanciert durch den reformorientierten »Kontaktkreis Synode«, sogar in die zehnköpfige Zentralkommission gewählt[2]. Zwei Pole umfasste sein nachkonziliares Kirchenbild. Es wird im 1973 fertig gestellten Kirchbau von St. Martin, der unter seiner Aufsicht geplant und durchgeführt wurde, besonders deutlich. Nach innen hin ging es Obst darum, »Kirche als ›Gemeinde‹, wirklich als Gemeinschaft«[3] erfahrbar zu machen. Entsprechend folgte das Raumkonzept von St. Martin dem modernen Circumstantes-Modell. Nicht die »Konserve« (wie ich später im Studium lernte) stand im Mittelpunkt, der in die Kapelle ausgelagerte Tabernakel also, sondern der hölzerne Tisch des Herrn, um den herum sich das lebendige Volk Gottes versammelt. Nach außen hin sollte Kirche »durch ihre Glieder in der Gesellschaft präsent« sein. Unter Anspielung auf die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* sprach Obst gern vom »Christ in der Welt von heute«[4]. Und so war die gesamte Pfarranlage, die unmittelbar an den Marktplatz und das so genannte »Märkische Zentrum« angrenzt (also »in der Welt« präsent ist), durchlässig gegliedert, eine offene Passage: selbst ein Teil der Welt.

1 Zit. nach Harald Bodenschatz, Kultobjekt Märkisches Viertel, in: 40 Jahre Märkisches Viertel. Geschichte und Gegenwart einer Großsiedlung, hg. v. Brigitte Jacob u. Wolfgang Schäche, Berlin 2004, 12–31, hier: 17. – Zu Geschichte und Gegenwart des Märkischen Viertels vgl. ferner Bernd Hildebrandt/Klaus Schlickeiser, Abschied von der Laube. Die Zeit vor der Entstehung des Märkischen Viertels. Bürger erforschen ihren Ortsteil, Berlin [o.J.]. – Alexander Wilde, Das Märkische Viertel, Berlin 1989.

2 Ich danke Frau Dr. Angela Schneider (Berlin) für ihre schriftliche Auskunft vom 29. August 2005.

3 Bernhard Obst, Kleine Gemeinde-Chronik, in: St. Martin 1969-94, hg. v. Stefan Böttcher u.a. (Red.), Berlin 1994, 4–9, hier: 5.

4 Bernhard Obst, Vorwort, in: Alfred Bengsch, Ich hoffe auf Euch, Düsseldorf 1967, 5f., hier: 6.

Erstmals wirklich explizit stieß ich auf den Namen »Zweites Vatikanisches Konzil« vielleicht, als ich mit 13 oder 14 Jahren einmal in der Schallplattensammlung meiner Eltern stöberte und dort, völlig verschüttet, das »Kleine Konzilskompendium« von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler vorfand. Es war 1968, als meine Mutter in den Pfarrgemeinderat gewählt wurde, in der vierten Auflage gekauft, aber kaum je benutzt worden. Gegenüber dem Konzilsereignis selbst, über dessen große Bedeutung ich bald aufgeklärt wurde, schienen die hier versammelten Texte nicht so wichtig zu sein.

Das erste Mal, dass mir dann eine konkrete Rezeptionsgestalt des Konzils unmittelbar bewusst wurde, war, als 1994 meine ehemalige »Erstkommunionmutter«, wie man bei uns sagte, verstarb. Ihr Sohn, ein Priester, stand dem Requiem in liturgischem Weiß, der Osterfarbe, vor. Auf meine Nachfrage hin begründete dieser Priester seine Farbwahl mit dem Konzil: Das sei seit dem II. Vatikanum so möglich und sogar empfohlen. Zuhause griff ich zum Konzilskompendium, das ich von den Schallplatten trennen und an mich hatte nehmen dürfen. Zum ersten und vorläufig letzten Mal las ich einen Text, oder besser: Satz des Konzils: »Der Ritus der Exsequien«, hieß es da, »soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken [...], auch was die liturgische Farbe betrifft« (SC 81). Das Argument leuchtete mir ein, und ich erinnere mich, dass ich damals sehr beeindruckt war.

Meine ersten Erfahrungen mit Konzil und Konzilsrezeption lassen sich vielleicht so zusammenfassen:

1. Das Konzil war zunächst anonym, lediglich in Form seiner »Früchte« präsent (etwa als ein von Konzilsideen inspirierter Kirchraum).
2. Auf die jeweilige »Frucht« des Konzils schien es auch nur anzukommen, weniger auf den »Kern«, aus dem sie erwachsen sein mochte. An Konzilstexten etwa bestand kein erhöhtes Interesse.
3. Das schloss nicht aus, dass einzelne »Früchte« des Konzils (wie etwa die Verwendung einer liturgischen Farbe) bei zufälliger Überprüfung durchaus ihrem »Kern« entsprechen konnten (in diesem Falle also einer ganz konkreten Konzilsempfehlung).

II.

Mein Diplomstudium der Theologie in Münster, wo Karl Rahner, Herbert Vorgrimler und andere Theologengrößen gelehrt hatten, nahm ich aus Interesse an der Sache auf. Eine Hoffnung war sicherlich, mein Wissen über das Vatikanum zu vertiefen. Denn (in der Metapher weiter gesprochen): Nur wer den »Kern« des Konzils identifizieren kann, der wird auch die verschiedenen »Früchte« im nachkonziliaren »Obstkorb« daraufhin überprüfen können, ob sie echte »Konzilsfrüchte« sind. In welchem Fach oder im Zusammenspiel welcher Fächer hätte dieser Anspruch aber eingelöst werden sollen? Ein kurzer Durchgang durch die vier Sektionen der Theologie – Biblische, Historische, Systematische und Praktische Theologie – mag das Problem verdeutlichen.

An den exegetischen, aber auch an den zeit- und religionsgeschichtlichen Lehrstühlen des Alten und Neuen Testamentes in Münster gab es zu meiner Zeit keinen expliziten Rückgriff auf das Vatikanum II – ausgenommen einige Andeutungen zur seit dem Konzil gestiegenen Wertschätzung der Heiligen Schrift. In meiner Wahrnehmung ging es dabei aber gerade nicht um das Konzil oder um den Versuch einer ernsthaften Rezeption, sondern eher um die seither gestiegene Bedeutsamkeit des eigenen Faches.

Die Alte Kirchengeschichte kümmerte sich naturgemäß nur um die alten Konzilien. Aber auch in der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte, die in einem viersemestrigen Zyklus vorgetragen wurde, war für das II. Vatikanum nur wenig Platz. Im vierten

Semester, nach Französischer und 1848er-Revolution, nach Ultramontanismus und I. Vatikanum, Modernismuskrise und Nationalsozialismus, war die Zeit schlicht zu knapp bemessen. Ein historisch-theologischer Zugriff auf das Vatikanische Konzil fiel somit in meinem Studium weitgehend aus. Konzils- und Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums wurden praktisch nicht thematisiert.

In Philosophie und Dogmatik, Fundamental-, Moral- und Ökumenischer Theologie spielte das II. Vatikanum zweifellos eine gewichtigere, nicht selten aber eigenartig konturlose, oft sogar wieder anonyme Rolle. Meines Erachtens lag das vor allem daran, dass uns Studierenden das Vergleichsmoment fehlte. Nur für den, der die neuscholastische Philosophie und Apologetik, Dogmatik oder Moralkasuistik im Hinterkopf hat, kann sich ja die nachkonziliare systematische Theologie von etwas abheben. Das Konzil war implizit durchaus präsent, es firmierte häufig unter Schlagworten, »anthropologische Wende« etwa. Aber bei einer Wende, deren Vorher im Dunkeln oder im Halbdunkeln lag, wollte sich auch über das Nachher kein rechtes Staunen einstellen. Auch wenn sich die systematische Theologie also mit dem II. Vatikanum befasste, im Großen und Ganzen fehlte doch die eigentlich systematische Beschäftigung mit dem Konzil. Weit häufiger war die Tendenz, das Vatikanum auf bestimmte Ideen zu reduzieren, die mitunter eine verblüffende Ähnlichkeit mit dem wissenschaftlichen Selbstverständnis des jeweiligen Fachvertreters aufwiesen.

Die Praktische Theologie bot ein überaus buntes und kreatives Forum der Konzilsrezeption. Kein Wunder: In der Liturgiewissenschaft, in Pastoraltheologie und Religionspädagogik, in Kirchenrecht und Missionswissenschaft, auch in der Christlichen Sozialwissenschaft, standen ja besonders plastische Gegensatzpaare zur Verfügung, um scharf zwischen vor- und nachkonziliarer Zeit zu unterscheiden. Hier wurden die Veränderungen mit Händen greifbar. Auch bei den Praktikern war das Konzil um des Konzils willen aber nur sehr selten Thema, sondern allenfalls, was natürlich nahe lag, das Konzil in Bezug auf bestimmte Bereiche, auf Lieblingsthemen und besondere Interessengebiete.

Vielleicht ist meine Schwierigkeit deutlich geworden. Entweder die einzelnen theologischen Disziplinen und Fächergruppen thematisierten das Zweite Vatikanum überhaupt nicht oder nur rudimentär. Oder sie bedienten sich des Konzils zur fachlichen Selbstlegitimation bzw. zur Rechtfertigung bestimmter Rezeptionsfiguren des Konzils in ihrem eigenen Fach. Die Frage, was denn der Kern sei, von dem her jede Konzilsrezeption rührt, die Frage: Was ist das Konzil?, blieb ohne rechte Antwort. Aus meiner Perspektive verfiel damit die Chance, die der Theologie aus der Vielfalt ihrer fachlichen Perspektiven entsteht, ungenutzt.

III.

Am Ende stellt sich jedoch die Frage: Wen kümmern dergleichen Schwierigkeiten überhaupt noch? Für wen stellt die Frage nach dem Konzil und seiner Rezeption noch ernsthaft ein Problem dar? Von zwei Seiten her scheint sich die Thematik nämlich ohnehin von selbst zu erledigen. Die älteren Träger der Konzilsrezeption sterben langsam, aber sicher aus. Kaum war mein konzilsbegeisterter Heimatpfarrer pensioniert, fand sich der ausquartierte Tabernakel im Zentrum der Kirche wieder[5], und das einstmals offene

5 Die Kunstbeauftragte des Erzbistums Berlin begründete den Standortwechsel so: »Damit ging ein seit längerer Zeit gehegter Wunsch in Erfüllung: der Tabernakel, der bislang in einer eigenen kleinen Kapelle einen Ort hatte, sollte auch während der Meßfeier sichtbar sein.« Christine

Pfarrgelände wurde vergittert. Auch die professoralen Zeitzeugen sind bald vollständig emeritiert. Und umgekehrt: Bei einer nicht-repräsentativen Umfrage in einem kirchengeschichtlichen Unterseminar, das ich im Sommersemester 2005 gehalten habe, stellte sich heraus: Rund die Hälfte dieser Theologiestudierenden im ersten bis vierten Semester hatten vom Konzil noch nie gehört, 30 Prozent waren ihm erst im Studium begegnet, ein Fünftel immerhin schon zu Schulzeiten. Zwischen den alten Zeitzeugen des Vatikanums und den kommenden Konzilstradenten tut sich somit ein Graben auf, der in seiner Breite bislang noch kaum wahrgenommen worden ist. Vielleicht steht tatsächlich eine neue, mehr historische Phase der Konzilsrezeption bevor, eine Phase, für die »der epochale ›Geist‹«, der das Konzil beseelte, »der Vergangenheit angehört«[6]. Darf ich mich als Theologe aber darauf vorbereitet fühlen?

Goetz, Kirche und Kunst. Neuer Tabernakel für St. Martin im Märkischen Viertel in Berlin, in: Katholische Sonntagszeitung, Nr. 24 v. 12./13. Juni 2004, III.

6 Vgl. Klaus Schatz in diesem Band, S. 27.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz, hg. v. Karl-Joseph Hummel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 100). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004. 273 S. Geb. € 24,90.

Wo steht die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung heute? Und welche Impulse werden zukünftig von der Forschung ausgehen? Diese Fragen waren im Mai 2003 Gegenstand eines von der Kommission für Zeitgeschichte veranstalteten Symposions, dessen Beiträge nun in Form eines Tagungsbandes vorliegen. Das Buch liefert einen Überblick über gegenwärtige Forschungsschwerpunkte und -konjunkturen, enthält aber auch viele wertvolle Anregungen für künftige Forschungsvorhaben.

Die wichtige Rolle, welche die Diskussion um das Verhältnis der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus spielt, geht schon aus dem Zuschnitt des Tagungsbandes hervor: *Michael Hochgeschwender*, der über »Katholizismus und Antisemitismus« referiert, *Wolfgang Altgeld* in dem dazugehörigen Kommentar, *Karl-Joseph Hummels* Beitrag über »Kirche und Katholiken im Dritten Reich«, *Thomas Brechenmachers* Ausführungen über »Pius XII. und den Zweiten Weltkrieg« und *Magnus Brechtkens* Kommentar drehen sich auf die eine oder andere Weise um den Zeitraum zwischen 1933 und 1945, wenngleich Hochgeschwender überzeugenderweise auch die Fundamente antijudaistischen Denkens im 19. Jahrhundert in seine Betrachtung einbezieht. Weitgehend einig sind sich die Diskutanden in der Klage über das Auseinanderklaffen von wissenschaftlichen Befunden und reißerisch-öffentlichkeitswirksamen Büchern à la Goldhagen. Zu Recht fordern die meisten Aufsätze, all zu einfache Thesen anhand von Quellenbeispielen zu problematisieren. So bemerkt Brechenmacher, dass auch die historische Forschung von dem zur Verfügung stehenden gedruckten Quellenkorpus viel zu wenig Gebrauch mache (S. 85). Dass indes eine wirkliche Diskussion über die Rolle der katholischen Kirche im »Dritten Reich« nicht so recht in Gang kommen mag, dürfte nicht zuletzt an der Zuteilung der Referate liegen; der Bielefelder Historiker Olaf Blaschke, dessen begrifflich undifferenzierter Zugriff auf die Thematik des katholischen Antisemitismus sowohl von Hochgeschwender als auch von Altgeld kritisiert wird, wurde nicht mit einem eigenen Beitrag beehrt, der die Diskussion sicherlich bereichert hätte.

Etwas weniger Raum nimmt im Tagungsband die Zeit nach 1945 ein. *Wilhelm Damberg* umreißt in seinem Beitrag über »Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland« den Forschungsstand, wobei er eine Abnahme des Forschungsinteresses in der Zeit nach 1990 feststellt. Diese begründet sich nicht unwesentlich mit dem Aufschwung der Erforschung des Katholizismus in der DDR, welcher Gegenstand der anschließenden Betrachtungen *Christoph Kösters* ist. Wie Damberg plädiert Kösters unter anderem dafür, die Rolle des Katholizismus in den 60er Jahren stärker zu erforschen (S. 146f.). Dabei wirft Damberg die Frage auf, ob von einem »Bedeutungsverlust« der katholischen Kirche während der1960er Jahre die Rede sein könne, oder ob sich religiöse Dispositionen der Bevölkerung lediglich auf andere Weise äußerten (S. 125f.). In seinem Kommentar, der viele Positionen seiner Vorredner teilt, plädiert *Michael Ebertz* für einen präziseren Gebrauch von Begriffen wie »Milieu« oder »Subkultur«, um Unschärfen zu vermeiden (S. 152), sowie für eine stärkere interdisziplinäre Orientierung der Katholizismusforschung.

Schließlich versuchen zahlreiche Beiträge, Überblicke zu liefern und Anregungen für weitere Forschungen zu geben. Hierzu gehört der dem Band voran gestellte »Versuch einer Standortbestimmung« *Ulrich von Hehls* ebenso wie *Urs Altermatts* »Plädoyer für eine Kulturgeschichte des Katholizismus«, *Martin Greschats* verdienstvolle Anregungen für den »Konfessionellen Vergleich«, *Wolfgang Tischners* Reflexionen über kulturgeschichtliche Zugänge zum Katholizismus in

Deutschland, *Antonius Liedhegeners* Kommentar und das Resümee der Tagung von *Hans Günter Hockerts*. Der bunte Strauß an Anregungen und Standortbestimmungen, der hier nicht in ganzer Fülle wiedergegeben werden kann, zeigt unter anderem, dass einige der Zugriffe, derer sich die moderne Geschichtswissenschaft bedient, noch ihren Platz in der Kirchengeschichte finden müssen. Zudem wird die Notwendigkeit einer transnational ausgerichteten Forschung u.a. von Altermatt (S. 187), Liedhegener (S. 225) und Hockerts (S. 243) bekräftigt. In der Tat mag es verwundern, dass transnationale Zugriffe noch eine vergleichsweise geringe Rolle spielen. Der von Wolfgang Tischner konstatierte wachsende »internationale Austausch« (S. 199) der neueren Katholizismusforschung ließe sich sicherlich noch intensivieren: Nicht zuletzt wissenschaftliche Tagungen, auf denen Kirchenhistoriker verschiedener Sprachräume Thesen und Forschungsansätze diskutieren, könnten dazu einen Beitrag leisten.

Vor zwanzig Jahren hatte die Kommission für Zeitgeschichte schon einmal eine bilanzierende Tagung veranstaltet. Ein Blick auf die Beiträge des damaligen Tagungsbandes (Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, hg. v. Ulrich von Hehl u. Konrad Repgen, Mainz 1988) zeigt, dass die Anregungen, die Kluft zwischen allgemeiner Geschichtswissenschaft und Kirchengeschichte zu überbrücken, tief im Problembewusstsein der Forscher verankert sind. Den zukünftigen Erträgen der Forschung darf man erwartungsvoll entgegenblicken. *Thies Schulze*

Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich, hg. v. LUCIA SCHERZBERG in Zusammenarbeit mit WERNER MÜLLER. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 227 S. Kart. € 29,90.

Wer »nur« den Titel des hier anzuzeigenden Sammelbandes kennt, der bleibt im Ungewissen. Vergangenheitsbewältigung – aber welche Vergangenheit ist gemeint? Vergangenheit ganz allgemein? Erst das »Cover« des Einbandes schafft Eindeutigkeit. Es zeigt zwei Puzzleteile: eines mit einem Hakenkreuz, eines mit einem religiösen Symbol, dem christlichen Kreuz, wobei das erstere an letzteres angedockt ist.

Damit ist klar, worum es geht. Es geht um die Frage, wie die (katholische) Theologie mit dem umgeht, worüber in der deutschen Nachkriegszeit der »Mantel des Schweigens« gebreitet worden war: Wie war das Verhältnis der katholischen Kirche zum nationalsozialistischen Verbrecherregime? Welche Mitverantwortung trägt die Kirche (sei es durch Schweigen, sei es durch latenten christlichen Antijudaismus) an den Grund- und Menschenrechtsverletzungen des nationalsozialistischen Staates? Welche Rolle spielte dabei die (katholische) Theologie und wie »erinnert« sie diese respective wie stellt sie sich derselben?

Der Band versammelt die Beiträge der gleichnamigen, interdisziplinär ausgerichteten Fachtagung, die vom 14. bis 16. Januar 2005 von der Herausgeberin in Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie Trier, Abteilung Saarbrücken, durchgeführt wurde. Sammelbände, wir wissen es, sind immer heikel, eben weil sie nicht aus einem Guss sind, sondern Viele die Feder führen. Doch das ist eben die Natur von Sammelbänden. Und kann auch ein Gewinn sein, wird doch so eine Vielfalt der Perspektiven und der methodischen Annäherungen erreicht, die Monographien meist nicht zu bieten haben. Dies gilt selbst dann, wenn der eine oder andere Beitrag aus der Reihe schert.

Die gewählten Perspektiven sind vielfältig und die methodischen Annäherungen auch. Der Haltung deutscher Bischöfe und »brauner« Priester zum Nationalsozialismus sind ebenso Beiträge gewidmet (*Kevin P. Spicer,* Im Dienst des Führers: Pfarrer Dr. Philipp Hauser und das ›Dritte Reich‹, S. 17–31; *Antonia Leugers,* Die Deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus, S. 32–55) wie der Frage, inwiefern ›pro-nationalsozialistische‹ Theologen Begriffe und Konzepte zu Schlüsselbegriffen in ihrem theologischen Werk machten, die durch den zeitgenössisch-nationalsozialistischen Kontext eindeutig besetzt waren, was im letzten zu einer völkischen und rassistischen Aufladung ihrer Theologie führte (*Lucia Scherzberg,* Das kirchenreformerische Programm pro-nationalsozialistischer Theologen, S. 56–70). Im Raum steht immer auch die Frage, wie die Theologie als Wissenschaftsdisziplin ihre eigene Rolle in der nationalsozialistischen Vergangenheit aufgearbeitet hat. Scherzberg kommt zum Schluss, dass dieses »braune« Erbe nicht nur nicht aufgearbeitet wurde, sondern im Gegenteil noch bis weit über 1945 hinaus die Signatur der katholischen Theologie bildete.

Nicht nur das »braune« Erbe in der katholischen Theologie, sondern auch jene theologischen Entwürfe (katholischer und protestantischer Provenienz) geraten ins Visier, die aus dem theologischen ›mainstream‹ der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts ausscherten und zentral die Frage in den Raum stellten, wie man christlicherseits nach Auschwitz verantwortet von Gott reden könne. Im Beitrag von *Norbert Reck* (Opfer – Zuschauer – Täter. Theologie nach Auschwitz als Form der Vergangenheitsbewältigung, S. 163–178) werden die »Theologie(n) nach Auschwitz« von Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz in den Blick genommen. Angesichts der Pionierleistung dieser Theologengeneration fällt es einigermaßen schwer, das überaus harte Urteil nachzuvollziehen, es handle sich etwa im Falle Jürgen Moltmanns bei allen »ehrenwerten Intentionen«, doch letztlich um eine »Tätertheologie [...], die den Tätern Vergebung zuspricht, während sie für die Opfer nur warme Worte des Mitgefühls« aufbringe (S. 167).

Die Ungleichzeitigkeit der theologischen Vergangenheitsbewältigung dokumentiert der Beitrag von *Ottmar Fuchs* (Leidempfindlich, schuldsensibel und sühnebereit, S. 196–223). Muss er doch selbstkritisch für seine Zunft (die Praktische Theologie) konstatieren, dass diese im Gegensatz zu den systematischen Entwürfen der siebziger Jahre das Thema »Auschwitz« bislang nahezu ausgeblendet und sich inhaltlich und methodisch eher von sozialphilosophischen Konzepten und der Theologie der Befreiung hatte leiten lassen. Wie eine »Pastoraltheologie nach Auschwitz« aussehen könnte, das entwickelt Fuchs überzeugend und konzis. Er betont, dass es der genauen Erinnerung ebenso bedarf wie der Analyse der Gegenwart. Und zwar aus der Perspektive der damals und heute Betroffenen – als Opfer *und* als Täter! Nur so werde verhindert, dass Erinnerung (und Analyse) zu einer beruhigenden Inszenierung verkomme unter Ausblendung der eigenen Täteranteile.

In ihrer »Fallstudie« (Christliche Vergebungsdiskurse im Kontext von NS-Verbrechen. Ein protestantisches Plädoyer für eine revitalisierte Bußlehre, S. 179–195) zeigt *Katharina von Kellenbach* an »Bekehrungsgeschichten von Nationalsozialisten« auf, dass und wie die Vergebungsbotschaft deutscher Priester und Pfarrer am »guten Gewissen« der NS-Täter scheiterte. Angesichts dessen plädiert sie für eine revitalisierte Bußlehre, die den Opfern politischer Verbrechen eine formale und inhaltliche Rolle im christlichen Versöhnungsgeschehen einräumt und die Wiedergutmachung zum integralen Bestandteil christlicher Vergebung macht.

Eine interdisziplinäre Annäherung an die Themenstellung ist dort intendiert, wo der Sammelband den Blick über die Theologie hinaus auf andere Kulturwissenschaften (Germanistik, Kunstgeschichte und Geschichtswissenschaft) lenkt. Die Ausbildung von »Erinnerungskultur(en)« in anderen Wissenschaftszweigen gerät ebenso ins Blickfeld wie das Aufgreifen bestimmter nationalsozialistisch besetzter Topoi wie »Modernisierung« oder »Gemeinschaft«. So interessant die einzelnen Beiträge hier auch sein mögen, sie stehen doch recht einsam und unverbunden im Gesamt des Bandes, sodass das Gespräch zwischen den Disziplinen ein Desiderat bleibt.

Elke Pahud de Mortanges

Katholizismus in Geschichte und Gegenwart, hg. v. RICHARD FABER. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005. 266 S. Kart. € 38,–.

»Libertäre Katholizität statt traditioneller Katholizismus« – mit dieser programmatischen Alternative beginnt der vom Berliner Literatursoziologen Richard Faber herausgegebene Sammelband, der laut Verlagsankündigung seine Aktualität durch die Wahl Joseph Ratzingers zum Papst erhält, die freilich erst nach dem Erscheinen der den Beiträgen zugrunde liegenden Ringvorlesung geschah. Die innere Mitte der Beiträge ist deshalb eine Analyse des Nijmegener Theologen *Hermann Häring* über das Ratzinger'sche Verständnis von Katholizismus. Die von Häring in denunziatorischer Absicht herausgearbeitete abendländische Orientierung des Europabildes des jetzigen Papstes habe ihre Grundlagen in biographischen Wurzeln und in seiner Ekklesiologie vom »Haus Gottes«, dem sich die dynamisierenden Aspekte einer Communio-Theologie und besonders der Theologie der Befreiung nur schwer einfügen ließen. Gezeichnet wird das Bild des »Großinquisitors« Joseph Ratzinger, das in den Monaten nach seiner Wahl zum Papst zwar weniger durch die Erschütterung der Fakten als vielmehr durch deren kirchenpolitische Bewertung eine Veränderung erfahren hat. Bei Häring wie bei Faber ist die katholische Kirche, der Klerikalismus mit einer ge-

wissen Nähe zum Faschismus, Papalismus und Konfessionalismus, Unmündigkeit und Abhängigkeit bis hin zur Anpassung an jedes politische System unterstellt werden, auf Totalitarismus und Infantilismus angelegt.

Auf diesem ideologiekritischen Fundament bauen die meisten Beiträge des Sammelbandes auf. In einem ersten Teil beschäftigen sie sich mit Aspekten der Geschichte des Katholizismus, der weithin mit der institutionell verfassten katholischen Kirche gleichgesetzt wird, ohne über die breitere Verwendung dieses Begriffs als Sozialgestalt von Kirche gerade in der Zeitgeschichtsforschung eigens zu reflektieren. Die Beiträge stellen denn auch eine tour d'horizon durch 2000 Jahre Kirchengeschichte dar. Sie reichen von der »Romanisierung des antiken Christentums« (*Hubert Cancik*), die »Katholisierung« der Philosophie in Spätantike und Mittelalter (*Norbert Wokart*) zur Rehabilitierung der Korporationstheorie des Konzils von Basel (*Werner Krämer*). Eine präzise Zusammenfassung des Konfessionalisierungsparadigmas bietet *Esther-Beate Körber*. *Thomas Ruster* verdeutlicht den frühneuzeitlichen Gnadenstreit an der Auseinandersetzung um das kanonische Zinsverbot. Den Dialektiken von Aufklärung und Katholizismus widmet sich *Guido Bee*. *Aram Mattioli* konstatiert eine skandalöse Nähe zwischen katholischer Kirche und faschistischem Italien, während *Olaf Blaschke* in gewohnt polemischer Zuspitzung den Antijudaismus und Antisemitismus im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts denunziert.

Einige Aspekte des zeitgenössischen Katholizismus werden im zweiten Teil in den Blick genommen, der von Härings Analyse der Theologie Ratzingers eingeleitet wird. Die weiteren Themen setzen sich mit dem vatikanischen Schreiben über die Zusammenarbeit von Mann und Frau auseinander (*Marie-Theres Wacker*) und machen einige sozialphilosophische Anmerkungen zur gegenwärtigen Situation von Theologie und Kirche in Deutschland (*Werner Post*). Die historische Entwicklung beziehen die Artikel von *Werner Krämer* über den Sozialkatholizismus und von *Josef Mautner* über den Linkskatholizismus (mit einem interessanten Durchblick durch die Biographie von Walter Dirks) mit ein. Überraschend ist dann freilich der Schlussartikel. *Gotthold Hasenhüttl* kommt zu dem Ergebnis, das Christentum habe »immer an der Einheit des ganzen Menschen festgehalten und die Materialität positiv gewertet« (S. 264), in der Christologie von Chalkedon die Unterscheidung zwischen Natur und Person auch für den Menschen eingeführt und in der Trinitätslehre Gemeinschaft und Beziehung in das monotheistische Gottesbild eingeführt. Dadurch habe die Theologie bei aller Defizienz in der Umsetzung einen wesentlichen Beitrag zur Humanisierung geleistet.

Wie es bei Sammelbänden meistens der Fall ist, findet man auch in Fabers Berliner Ringvorlesung viele Goldkörner. Manche Perspektiven sind erhellend und verstörend. Ob die Beiträge jedoch zu einer »Analyse des katholischen Systems« (S. 17) beitragen können und ob ein solches System angesichts einer 2000 Jahre umfassenden Geschichte mit Päpsten recht unterschiedlicher Qualität und religiös-politischer Ausrichtung sowie divergenten theologischen Ansätzen und Richtungen überhaupt existiert hat und je existieren wird, mag bezweifelt werden. Doch mit dem »Ethos der Wissenschaftlichkeit«, das Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung angemahnt hat, sind keine Denkrichtungen ausgeschlossen. *Joachim Schmiedl*

Anfechtungen der Vernunft. Wunder und Wunderglaube in der Neuzeit, hg. v. Rainer Walz, Ute Küppers-Braun u. Jutta Nowosadtko. Essen: Klartext 2006. 287 S. Kart. € 27,90.

Der Band, eine Festschrift anlässlich der Emeritierung von Paul Münch, Historiker an der Universität Duisburg-Essen, ist eine Referenz an Münchs »ausgeprägten Sinn für ungewöhnliche Themenbereiche«, wie es im Vorwort der Herausgeber heißt. Die etwas abseitigen, manchmal kuriosen Themen – von »wilden Kindern« über Vampire und Hellseher bis zum »Wunder von Bern« – machen denn auch den Reiz des Bandes aus. Zum großen Teil handelt es sich um mikrohistorisch angelegte Studien, die einen eher unspezifischen Wunderbegriff zugrunde legen, so etwa die Beiträge über Wunderheilungen bei den Quäkern *(Marlies Mattern)*, Teufelserscheinungen in London *(Petra Schwarz)*, einen Hexenprozess in Düsseldorf *(Erika Münster-Schöer)*, erweckt-pietistische Konventikel in Minden-Ravensburg *(Martin Tabaczek)*, in der Wildnis wundersam überlebende »wilde Kinder« *(Hansjörg Bruland)*, den Vampirglauben in Südosteuropa *(Jutta Nowosadtko)*, den Wunderglauben in Thailand/Siam *(Markus Bötefür)*, esoterische Zirkel im Paris der Revolutions-

jahre (*Klaus Deinet*) und den Okkultismus in der Zeit des Nationalsozialismus (*Siegfried Gehrmann*). Die säkulare Wendung des »Wunders« repräsentieren am deutlichsten *Axel Heimsoth* (über die Entwicklung der Eisenbahn als »Wunder der Technik«) und *Thomas Knubben* (über das »Wunder von Bern« und seine Vermarktung durch die Medien).

Über den historischen Einzelfall hinaus weisen besonders die Beiträge von *Rainer Walz*, *Gerhard Klier*, *Ute Küppers-Braun* und *Michael Maurer*. Walz schreibt über die »okkulten Qualitäten« in der vormodernen Naturphilosophie und schlägt einen Bogen von der Antike bis zu dem originellen Versuch des frühneuzeitlichen Mediziners Daniel Sennert, alten Aristotelismus mit neuem Paracelsismus zusammenzubringen. Klier fragt in seinem medizinhistorischen Beitrag nach dem Bedeutungsverlust der Theologie angesichts der wachsenden Resonanz, die die empirisch arbeitenden Naturwissenschaften seit der Frühen Neuzeit fanden: Heilung von Krankheit wurde nicht mehr als »Wunder«, sondern als »natürlicher«, auf dem fachlichen Können der Mediziner beruhender Erfolg gedeutet. Küppers-Braun analysiert das in Mittelalter und Früher Neuzeit verbreitete Phänomen der »wundersamen Erweckungstaufen«. Ungetauft verstorbene Kinder wurden durch Gebete der Angehörigen kurz »zum Leben erweckt«, um dann gültig getauft zu werden und in Frieden wieder sterben zu können. Über das magische Brauchtum hinaus wird hier deutlich, dass die seit dem 13. Jahrhundert von Theologen verbreitete Limbus-Vorstellung keinen Trost bedeutete. Man wünschte sich für die ungetauft verstorbenen Kinder die volle Rehabilitation und dadurch eine echte Perspektive auf den »Himmel«. Kultur- und religionsgeschichtlich lesenswert ist der Beitrag von Michael Maurer. Er reflektiert an der Wunderthematik den geistes- und kulturgeschichtlichen Wandel, der durch die Aufklärung – von Spinoza bis zu Semler und Paulus – vorangetrieben wurde und mit dem sich auch in der katholischen Kirche ein »wunderfeindlicher Kulturstil« durchsetzte (S. 218). Zu Recht verweist Maurer allerdings darauf, dass sich gleichzeitig innerhalb wie auch jenseits der Konfessionen eine »Gefühlskultur« (vom Pietismus und Jansenismus bis zur »säkularen« Empfindsamkeit) ausbreitete, die gegen Ende des Jahrhunderts wieder zu einer »Wiederkehr des Wunderglaubens« führt. Zu fragen ist jedoch, ob es sich hierbei tatsächlich um eine »Reaktion auf« den aufgeklärten Rationalismus und damit um eine »Gegenströmung« handelte oder nicht eher um eine parallele Entwicklung, deren Wurzeln genauer zu untersuchen wären. Der »Wunderglaube« der Gebildeten um 1800 ist nämlich ein anderer als jener der einfachen Leute im 16. Jahrhundert. Weiterführend wäre hier der Blick auf die »anderen theologischen und mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen« (ebd.), von denen Maurer in Abgrenzung zur Orthodoxie nur allgemein spricht. Sie ließen sich inhaltlich genauer bestimmen: als gnostisch-esoterisches Denken, das seit der Frühen Neuzeit nicht mehr nur eine Sache von Außenseitern war. Diese Denktradition bei der Betrachtung der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte stärker zur Geltung zu bringen, gehört noch immer zu den Desideraten der historischen und theologischen Forschung. *Anne Conrad*

Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag, hg. v. Andreas Meyer, Constanze Rendtel u. Maria Wittmer-Butsch. Tübingen: Max Niemeyer 2004. 582 S., Tab. u. Abb. Geb. € 145,–.

Die umfangreiche Festschrift zu Ehren von Ludwig Schmugge ist unter dem ansprechenden, alliterierenden Titel erschienen, der wesentliche Arbeitsgebiete des Jubilars evoziert, denn der im November 2004 65 Jahre alt gewordene Hochschullehrer hat bis zu dieser Zeit und auch jetzt noch sich im Wesentlichen diesen drei Themenbereichen gewidmet. Die kurze biographische Würdigung zu Beginn des Bandes (S. IX–XI) sowie das am Ende beigegebene Literaturverzeichnis (S. 551–557) dokumentieren dies sehr eindrücklich. Zwar mussten unter den drei Leitbegriffen manche Aufsätze etwas »gezwungen« eingeordnet werden, jedoch bieten die verschiedenen Beiträge hochwertige Forschungsergebnisse.

Unter der Rubrik »Päpste« findet man Studien, die von kanonistischen Einzelfragen über die Institutionen des mittelalterlichen Papsttums (Kursoren, Ablasskollektoren usw.) bis hin zu theoretischen Schriften und familiengeschichtlichen Studien reichen. Im Einzelnen geht es um folgende Beiträge: *Peter Landau* (Fälschungen zum Begriff des Benefiziums und der Simonie im *Decretum Gratiani* – Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des kirchlichen Benefiziums im kanonischen

Recht und zu Papst Alexander II., S. 3–13) beschäftigt sich mit der Frage des Begriffes Benefizium im Decretum Gratiani und untersucht dazu vor allen Dingen Dekretalen Alexanders II. (JL 4722 und JL 4625). Auf einer allgemeinen Ebene wird deutlich, dass die Formierung des klassischen kanonischen Rechtes nicht erst von Gregor VII. und Urban II. massiv vorangetrieben wurde, sondern der Pontifikat Alexanders II. bereits eine große Bedeutung besaß. *Antonio García y García* (Circulación de manuscritos canónicos extrapeninsulares en España, S. 15–30) bietet einen Überblick über kanonistische Handschriften aus der Zeit vor 1234 in spanischen und portugiesischen Bibliotheken; dabei wendet er sich auch gegen eine Überinterpretation der in jüngerer Zeit herangezogenen Handschriften zum Beleg der frühen Existenz eines Studiums in Palencia (vgl. hierzu Ingo Fleisch, Sacerdotium-Regnum – Studium, 2006). *Patrick Hersperger* (Die Dekretale *Ecclesia vestra nuper* von Honorius III. in der Rezeption verschiedener Werke der klassischen Kanonistik, S. 31–48) beschäftigt sich mit der im Titel genannten Dekretale von 1228 (Pressutti 5680; Comp. V 5.9.1; X 5.21.3). Dieser Text gilt insbesondere dem Losverfahren bei Wahlen, das Honorius in Lucca nach eingehender Diskussion verboten hat. Eine Liste der untersuchten Glossatoren, die sich mit dem Losverfahren beschäftigt haben, bietet der Verfasser auf Seite 34–36. *Brigide Schwarz* (Im Auftrag des Papstes. Die päpstlichen Kursoren von ca. 1200 bis ca. 1470, S. 49–71) widmet sich den päpstlichen Läufern, die erst im Jahre 1968 von Paul VI. abgeschafft wurden. Ihr Beitrag fasst die ältere Literatur zu einem material- und facettenreichen Bild mittelalterlicher Kommunikationsformen zusammen und kann die vor einiger Zeit von Tilman Schmidt publizierten Statuten von 1306 noch weiter vertiefend interpretieren. Deutlich wird das Wechselspiel der Interessen von Kammer und Papst; erst Eugen IV. hat die Zahl der päpstliche Kursoren auf 19 festgesetzt. *Bernhard Schimmelpfennig* (Der Ablaßtraktat des Genueser Arztes Galvanus de Levanto, S. 73–82) stellt die im Titel genannte kleine Schrift vor, die um 1300/1302 geschrieben wurde. Der Text bietet einen frühen Entwurf zu einer systematischen Behandlung des Ablasses, gibt aber paläographische Probleme auf, sodass im Beitrag von Schimmelpfennig Passagen ediert und Passagen paraphrasiert werden. Insgesamt bietet die Abhandlung des Galvanus noch kein ausgefeiltes theologisch-kanonistisches Profil. Von eher kunstgeschichtlicher Ausrichtung ist der Beitrag von *Ottavio Clavuot* (*Verus Christi vicarius*. Programmatik der Darstellung Papst Eugens IV. in Biondos Schriften und an Filaretes Portal von St. Peter, S. 83–107), der vier szenische Friese auf dem Bronzeportal von Alt-St. Peter interpretiert. Dabei erscheinen diese Darstellungen weniger als biographische Zeugnisse Eugens IV., sondern viel eher als ein humanistisch-bestimmtes kirchenpolitisches Programm, das sich auch von den Schriften von Flavio Biondo inspirieren ließ. *Arnold Esch* nimmt uns in seinem Beitrag (Aus dem Alltag eines Ablasskollektors. Eine Reise durch Deutschland, die Niederlande und Österreich anhand der Buchführung 1470–1472, S. 109–134) mit auf die Reise des Kollektors Angelus de Cialfis, die dieser in der Zeit von August 1470 bis April 1472 unternahm. Aus den dürren Angaben des Rechenbuches entwirft der Verfasser ein lebendiges Bild des Reisealltags, von den Mühen unterwegs, die Gelder einzuziehen, zu lagern, gegebenenfalls umzutauschen, bis sie schließlich ihrer Bestimmung zugeführt werden konnten. Das Papsttum ist eng mit der Stadt Rom verbunden und so stellt *Knut Schulz* (Was ist deutsch? Zum Selbstverständnis deutscher Bruderschaften im Rom der Renaissance, S. 135–179) vier wichtige Bruderschaften vor, in denen sich Deutsche in Rom seit dem 15. Jahrhundert zusammenfanden. Erstaunlicherweise spielte in diesem Zusammenhang die gemeinsame Sprache für das Identitätsbewusstsein eine durchaus wichtige Rolle. Der Verfasser ediert dazu einen bemerkenswerten Untersuchungsbericht aus dem Jahre 1633, wo die grundlegenden Befunde noch einmal quellenmäßig sehr deutlich bestätigt werden. *Hans Braun* (Die Familie von Wattenwyl während der Mailänderkriege und der Reformation in Bern, S. 181–195) stellt im letzten Beitrag dieser ersten Sektion den Aufstieg einer Berner Patrizierfamilie vor, die nicht nur durch einheiraten sondern auch durch den baldigen Übertritt zur Reformation in ihrem Aufstieg gefördert wurde.

Der insgesamt am kleinsten ausgefallene Bereich zu den Pilgern öffnet den Blick von Rom auf andere Pilgerzentren des Mittelalters, insbesondere auf das Heilige Land, aber auch auf theoretische Traktate mittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte. Zunächst schaltet sich *Reinhold Kaiser* (Der Burgunderkönig Sigismund († 523/524). Erster heiliger König des Mittelalters und erster königlicher Romfahrer, Bußpilger und Mönch, S. 199–210) mit einer Studie zum Burgunderkönig Sigismund ein und weist nach, dass dieser Herrscher nicht nur als erster heiliger König des Mittelalters anzusehen ist, sondern gleichzeitig als erster Bußpilger nach Rom (um 507) zu gelten hat.

Diese Pilgerfahrt geschah auch als Buße zur Sühnung der von ihm angeordneten Tötung seines Sohnes. Schließlich war Sigismund auch der erste König, der das Mönchsgewand annahm. *Maria Wittmer-Butsch* und *Martin Gabathuler* (Karl der Grosse und Zürich. Zur Gründungsphase des »Grossmünsters«, S. 211–224) beschäftigen sich mit den umstrittenen Gründungsaufzeichnungen zum Zürcher Großmünster, die im Staatsarchiv Zürich C II 1 Nr.1 überliefert sind. Diese Aufzeichnungen wurden im 11. Jahrhundert in eine Urkunde Karls des Großen umgeschrieben, um die Gründung auf Karl den Großen zurückzuführen. Die Verfasser identifizieren die angegebenen Namen mit Karl dem Großen und seinem Sohn Karl dem Jüngeren († 811), der im Spätsommer 810 im Auftrag seines Vaters zunächst für eine Ausstattung des Kanonikerstiftes gesorgt habe. In dieses Bild fügen sie die Person eines ebenso erwähnten »Theodorus« ein, indem sie diesen auf Theodulf von Orléans beziehen, der die Weihe vorgenommen habe. *Michele C. Ferrari* (Inquisitione diligenti et fideli. Beglaubigungsstrategien und hagiologische Recherchen im Mittelalter, S. 225–236) kommentiert und ediert den in zwei Handschriften überlieferten Bericht des Mönches Godefried von Clervo. Godefried sollte die Identität von vier Heiligen in Rom feststellen, die etwa 30 Jahre zuvor in das Zisterzienserkloster gebracht worden waren. In drei Fällen ermittelte der Mönch die richtigen Heiligen: Eutropius, Zosima und Bonosa (Edition S. 234–236). Der Beitrag von *Rainer C. Schwinges* (Regionale Identität und Begegnung der Kulturen in Stadt und ›Kreuzfahrerkönigreich‹ Jerusalem, S. 237–251) führt in die multikulturelle Situation der Kreuzfahrerherrschaft Jerusalem. Insbesondere durch eine Interpretation der Schriften Wilhelm von Tyrus' will der Verfasser Ansätze für ein patriotisches Bewusstsein im Königreich Jerusalem nachweisen, das zugleich auf Ausgleich und Recht baute, aber immer prekär blieb. Viele der verschiedenen Ansätze wurden nach dem Fall Jerusalems 1187 im Keim erstickt. *Christoph T. Maier* (Über die Rolle der Frauen in der Kreuzzugsbewegung, S. 253–281) steuert Aspekte zu einer Gender-Geschichte der Kreuzzüge bei. Als exemplarisch für einige zentrale Aspekte erscheinen ihm die beiden Frauen Margareta von Beverley († 215) und die Heilige Katharina von Siena. Der Traktat des Dominikaners Albert von Weissenstein zum »Salve regina«, der in Zürich um 1479/1480 gedruckt wurde, ist das Thema des Aufsatzes von *Martina Wehrli-Johns* und *Peter Stotz* (Der Traktat des Dominikaners Albert von Weissenstein über das *Salve regina*, S. 283–313). Der Mönch war nach Studienjahren, die ihn auch nach Rom geführt hatten, schließlich nach Zürich gekommen, wo er 1479 den Vertrieb des päpstlich verliehenen Jubiläumsablasses übernahm. Zu diesem Zweck war eine eigene Druckerei (Sigmund Rot) gegründet worden. Albert von Weissenstein ließ neben der Ablassbulle auch einen Ablasstrakt sowie eine Auslegung des Hymnus' »Salve regina« drucken. Dabei hat den dominikanischen Verfasser wohl die Absicht geleitet, gleichzeitig den Ablass zu fördern. Einen großen Teil des Beitrags macht der Druck mit paralleler deutscher Übersetzung und hervorragendem Sachkommentar aus (S. 295–313). Der Text weist in Fortführung der Legenda Aurea von Jakobus von Voragine darauf hin, dass Bischof Peter von Compostela diesen Hymnus verfasst haben soll. *Andreas Meyer* (Quellen zur Geschichte der päpstlichen Pönitentiarie aus Luccheser Imbreviaturen des 13. Jahrhunderts, S. 317–351) widmet sich der Frühzeit der päpstlichen Bußbehörde. Aus seinen Studien der Luccheser Imbreviaturen wird deutlich, dass bereits das eigentlich noch quellenarme 13. Jahrhundert beim genauen Durchforsten einiges zu den Anfängen der päpstlichen Pönitentiarie bereit hält. Die 13 Mandate, die er bekannt macht, waren von verschiedenen päpstlichen Pönitentiaren an die Gemeinde Lucca gerichtet. Aus der Edition dieser 13 Dokumente (S. 340–351) ergibt sich eine Erweiterung der prosoprographischen Basis der Pönitentiare bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, wie eine genauere Beschreibung ihrer Siegel, die die Luccheser Notare akribisch aufgezeichnet hatten, verdeutlicht. *Jürgen Miethke* (Die Eheaffäre der Margarete »Maultasch«, Gräfin von Tirol [1341/1342]). Ein Beispiel hochadliger Familienpolitik im Spätmittelalter, S. 353–391) widmet sich der spektakulären Eheaffäre der Margarete »Maultasch« in den Jahren 1341/1342. Besondere Aufmerksamkeit zollt der Verfasser den Versuchen Ludwigs des Bayern, der kirchenrechtlich nicht erlaubten Scheidung eine legale Grundlage zu schaffen. So erweist sich schließlich die ausführliche Studie der schwierigen Erbansprüche, Erbschaftsbildungen und Familienverhältnisse als aufschlussreich, um die wahren Hintergründe etwas deutlicher zu machen. *Patrick Zutshi* (*Inextricabilis curie labyrinthus*. The Presentation of Petitions to the Pope in the Chancery and the Penitentiary during the Fourteenth and First Half of the Fifteenth Century, S. 393–410) konfrontiert uns mit Zuständigkeiten kurialer Behörden. Nach welchen Kriterien wurden die Gesuche in Gratialangelegenheiten zwischen Kanzlei und Pönitentiarie verteilt? Insge-

samt lassen sich keine allgemein gültigen Regeln feststellen, die über die Jahrhunderte Bestand hatten. Insofern blieb die Kurie ein *inextricabilis curie labyrinthus*, wie Petraca es formulierte. Dennoch kann Zutshi einige Wege innerhalb dieses Labyrinthes deutlich machen. *Peter D. Clarke* (The Records of the Papal Penitentiary as a Source for the Ecclesiastical Interdict, S. 411–433) entfaltet aus dem Formelgut der Pönitentiarie eine Kasuistik bezüglich der Befreiungen vom kirchlichen Interdikt. *Michael Haren* (Montaillou and Drogheda. A medieval twinning, S. 435–456) vergleicht die Inquisitionsmethoden des Bischofs Jacques Fournier in Montaillou mit den Schriften des Bischofs Grandisson von Exeter, einem Untersuchungsbericht des Erzbischofs Fitzralph von Armagh sowie einigen Predigten Papst Benedikts XII. Zwischen diesen Schriftbeständen will der Verfasser Beziehungen nachweisen; Predigt 40 des Bischofs Fitzralph wird in der Appendix (S. 452–456) ediert. *Wolfgang P. Müller* (The Price of Papal Pardon. New Fifteenth-Century Evidence, S. 457–481) macht mit einer Liste der Taxen und Gebühren aus dem 15. Jahrhundert (1431, München, Bayrische Staatsbibliothek CLM 379) vertraut (Edition S. 477–479). Diese Liste verdeutlicht, dass die Gebühren sich noch nicht allzu weit von denen zur Zeit Benedikts XII., die in einem zweiten Anhang mit Bemerkung zu Benedikt XII. und Leo X. geboten werden (S. 480–481), unterschieden. Erst im 16. Jahrhundert wurden offensichtlich Gebührenanpassungen möglich und vielleicht auch notwendig. *Daniel Rutz* (*Incipit formularius, quo utebantur minores penitenciarii sacri concilii Basiliensis*, S. 483–498) publiziert ein breit überliefertes Formular der Handschrift Colmar 11, das bereits im 14. Jahrhundert entstanden war und zur Zeit des Baseler Konzils als gebräuchlich bezeichnet wurde (vgl. auch die Inhaltsformulierung) (Edition: S. 490–498). Wie sehr die Forschung zur Geschichte der Pönitentiarie im Fluss ist, zeigt der Nachtrag, der auf nicht weniger als fünf weitere Textzeugen dieser Kanzleigewohnheiten hinweist (S. 498). *Christian Hesse* (Illegitime in der Verwaltung. Nichtehelich geborene Amtsträger in Fürstentümern des spätmittelalterlichen Reiches, S. 499–514) fragt danach, welche Karrierechancen nichtehelich Geborene in der Zeit zwischen 1450 und 1510 hatten. Untersucht werden die Territorien Bayern/Landshut, Hessen, Sachsen und Württemberg. Insgesamt kann er nur wenige Geistliche nachweisen, dafür einige Bastarde des Hochadels aus Hessen und Württemberg. Besonders schlecht scheinen jedoch die Karrierechancen für Illegitime bürgerlichen Standes gewesen zu sein. *Kirsi Salonen* (The Decisions of Pope Pius II in the Penitentiary Registers, S. 515–530) macht mit dem hilfswissenschaftlichen Befund vertraut, dass Suppliken, die in die Register der Pönitentiarie aufgenommen wurden, zuweilen die persönliche Signatur des Papstes aufweisen. Die insgesamt 97 untersuchten Fälle, die die Autorin aus dem Pontifikat Pius' II. nachweisen konnte, schlüsselt sie mit quantitativen Methoden und Tabellen in verschiedener Hinsicht auf. Eine letztlich schlüssige Erklärung ist nicht beizubringen. Lediglich Tendenzen können wahrscheinlich gemacht werden, so zum Beispiel die fragliche Zuständigkeit zwischen Kanzlei und Pönitentiarie in einzelnen Fällen. *Paolo Ostinelli* (L'offerta della grazia. Dispense e assoluzioni concesse da vescovi e inviati pontifici in Lombardia nel XV secolo, S. 531–549) bietet in seinem Beitrag die Edition von acht Ehedispensen, die ein Subdelegat im Jahre 1378 in der Diözese Como gewährt hatte (S. 545–549). Damit beleuchtet er die Kompetenzbereiche unterhalb der römischen Pönitentiarie, denn das Verfahren das durch Ordinarien oder die päpstlichen Legaten, Delegaten und Subdelegaten durchgeführt wurde, war in der Regel weniger aufwendig und billiger.

Blickt man auf den reichen Ertrag dieser sehr substantiellen Festschrift, so ist hervorzuheben, dass gerade im Bereich der Pönitentiarieforschung durch den Jubilar zahlreiche Türen geöffnet worden sind. Nicht zuletzt sticht die Festschrift dadurch hervor, dass auch zahlreiches neues Quellenmaterial ediert worden ist. Man kann nur hoffen, dass diese verschiedenen Quellenbeigaben in Zukunft auch angemessen beachtet werden und nicht im Schlund des Vergessens untergehen. Dem steuert sicherlich auch das dem Band beigegebene Orts- und Personenregister (S. 559–582) entgegen.

Klaus Herbers

Ad historiam humanam. Aufsätze für Hans-Christoph Rublack, hg. v. Thomas Max Safley. Epfendorf: Bibliotheca academica 2005. 225 S. Geb. € 49,–.

Die Festschrift zu Ehren des emeritierten Tübinger Professors für Neuere Geschichte Hans-Christoph Rublack mit insgesamt 14 Aufsätzen von Schülern und Weggefährten würdigt dessen

wissenschaftliches Wirken und ist, da der Geehrte kurze Zeit nach dem Erscheinen des Bandes im Februar 2006 verstorben ist, gleichzeitig eine Schrift zum Gedenken an ihn. Wie die Festschrift zum 60. Geburtstag (Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit, hg. v. M. Hagenmaier u. S. Holtz, 1992) spiegeln auch die Beiträge im vorliegenden Band den interdisziplinären und internationalen Dialog wider, den der Tübinger Historiker zeitlebens gepflegt hat. Was die Autorinnen und Autoren Hans-Christoph Rublack menschlich und wissenschaftlich zu verdanken haben, scheint in manchen Beiträgen in sehr persönlichen Anmerkungen auf. Überhaupt stehen die von den Autorinnen und Autoren ausgewählten Themen ihrer – teilweise bereits an anderem Ort abgedruckten – Aufsätze für die Art von Geschichtswissenschaft, wie sie Hans-Christoph Rublack wichtig war und von Lee Palmer Wandel in ihrer Einführung in den Band skizziert wird: Ihn interessierten die sozialgeschichtlichen Prozesse, aber auf der Ebene der Individuen in ihrem Alltag.

So macht etwa *Berndt Hamm*, der seine 1992 erstmals vorgestellte Theorie von der Reformation als Zentrierungsprozess hier erneut ausbreitet, deutlich, welch fruchtbare Anstöße von Rublack als dem Leiter des Teilprojekts »Stadt in Spätmittelalter und Reformation in Süddeutschland« des Tübinger Sonderforschungsbereichs 8 »Spätmittelalter und Reformation« ausgegangen sind. Der Aufsatz von *Thomas A. Brady Jr.* würdigt deswegen Rublack, der sich mit diesem Projekt zum Ziel gesetzt hatte, die »nicht-theologischen Faktoren« der städtischen Reformation herauszuarbeiten, auch als »Social Historian of the Reformation«. Dementsprechend haben die meisten Beiträge auch reformationsgeschichtliche Themen zum Inhalt: *Rolf Kießling* stellt neue Überlegungen zur Kirchenlandschaft und Sozialtopographie Augsburgs im Reformationszeitalter an (Reformation(en) in Augsburg – die Perspektive der Gemeinden), *J. Jeffery Tyler* vergleicht Fälle von Bischofsvertreibungen infolge der Reformation (The Bishop's Power and Peril: The *Episcopus exclusus* in Augsburg and Constance), *Gabriele Haug-Moritz* untersucht das Bild des Kurfürsten Moritz von Sachsen in den Medien zwischen dem Zweiten Braunschweiger Krieg 1545 und seinem Tod im Markgräflerkrieg 1553 und Michael Baylor widmet sich der Frage der (geistigen) Führungsrolle Thomas Müntzers im Bauernkrieg. Darüber hinaus befassen sich drei Beiträge mit der Situation evangelischer Geistlicher im konfessionellen Zeitalter: Während *Ernst Koch* sich dem Thema aus der Perspektive der den Gottesdienst besuchenden kleinen Leute nähert, lotet *Sabine Holtz* die Konfliktpotentiale im Leben der Kirchendiener aus. Am Beispiel der den Religionsfrieden verletzenden Streitpredigten des Augsburger evangelischen Pfarrers Georg Philipp Riß versucht *Thomas Max Safley*, den Gehalt des Begriffs »Dissent« für die Zeit nach 1648 zu definieren. *Lyndal Roper* beschäftigt sich schließlich mit der dunklen Seite des Zeitalters, der Verfolgung von Kindern als Hexern bzw. Hexen, und zeigt, wie sich nach den grausamen Exzessen des 17. Jahrhunderts im 18. Jahrhundert erste Ansätze ausbildeten, die kindlichen Aussagen als Zeugnisse kindlicher Phantasie zu interpretieren und damit auf die Verhängung der Todesstrafe zu verzichten.

Wie sehr die Frömmigkeitsformen im ländlichen Bereich zur Zeit der Weimarer Republik und der nationalsozialistischen Herrschaft weiterhin traditional geprägt blieben und damit fast als fortdauerndes Element des konfessionellen Zeitalters interpretiert werden können, beschreibt *Norbert Haag* am Beispiel des Dekanats Herrenberg. Auf Rublacks Interesse für sozialwissenschaftliche Theorien rekurriert *Jörn Sieglerschmidt*, der Überlegungen zur Determination und Offenheit menschlichen Handelns anstellt und dabei menschliche Identität nicht als etwas Statisches begreift, sondern deren Wandel und Flüchtigkeit betont. Seine Ausführungen münden in ein Plädoyer für eine »historische Kommunikationswissenschaft«, die sich »den Formen und Folgen der Entstehung regionaler Identität« widmet (Spielt die Natur mit dem Menschen? Zum Einfluß der Natur auf die soziale Umwelt des Menschen). Zuletzt sei noch der Aufsatz von *Wolfgang Zimmermann* hervorgehoben, der mit einem zentralen Ereignis der Konstanzer Stadtgeschichte die Brücke vom 16. ins 19. Jahrhundert schlägt: Der Autor belegt eindrücklich, wie der von den reichsstädtischen Bürgern abgewehrte Angriff spanischer Truppen 1548, der so genannte Spaniersturm, von der reformatorischen Elite als Höhepunkt der Zuwendung Gottes gedeutet, dann von der österreichischen Herrschaft und der katholischen Führungsschicht verständlicherweise aus der städtischen Erinnerungskultur getilgt wurde, bis im 19. Jahrhundert die Memoria an dieses Ereignis unter liberalen und dann deutsch-nationalen Vorzeichen wieder belebt wurde. Mit seinem Beitrag erinnert Wolfgang Zimmermann an den Anfang des wissenschaftlichen Werkes seines Lehrers, der 1971 bei

Ernst Walter Zeeden mit einer, auf einem umfassenden Quellenstudium basierenden, grundlegenden Dissertation zur Einführung der Reformation in Konstanz promoviert wurde.

Wolfgang Dobras

2. Quellen und Hilfsmittel

Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation, Bd. 5, Eugen IV. (1431–1447), 1. Teil (in 3 Teilbänden) Text; 2. Teil (in 3 Teilbänden) Indices, hg. vom Deutschen Historischen Institut in Rom, bearb. v. Hermann Diener † u. Brigide Schwarz, red. v. Christoph Schöner. Tübingen: Max Niemeyer 2004. Teil 1: CXLIV, 1677; Teil 2: XXX, 1712 S. Kart. Teil 1: € 190,–/ Teil 2: € 182,–.

Mit dem fünften Band des grundlegenden Repertorium Germanicum wird eine Lücke geschlossen, was es nun ermöglicht, nach den Prinzipien dieses Regestenwerkes und Findmittels die Zeit von Urban VI. bis zu Paul II., also von 1378 bis 1471, zu überblicken. Gleichzeitig geraten die sehr wichtigen päpstlichen Verlautbarungen im Zusammenhang mit dem Baseler Konzil in das Blickfeld, und so verwundert es nicht, dass das Lemma Basel ganz besonders umfangreich in den Indices-Bänden auftaucht. Der Band blickt auf eine mehr als 100-jährige Bearbeitungszeit zurück, wie *Brigide Schwarz* in ihrer Einleitung kenntnisreich nachzeichnet. Nachdem zunächst erste Anfänge in den Jahren 1892–1901 geleistet wurden, konnte die Arbeit erst 1958–1988, insbesondere durch das Engagement vieler niedersächsischer Archivare und vor allem durch die koordinierende Hand von *Hermann Diener* weiter fortgeführt werden. Seit dem Frühjahr 1988 zeichnete dann Brigide Schwarz für den Fortgang des Werkes verantwortlich. Inzwischen waren die zuvor schwierigen Probleme bei der Erstellung der Indices durch verschiedene Einsatzprogramme der EDV etwas leichter lösbar. Neben *Brigide Schwarz* und *Christoph Schöner*, die dieses Jahrhundertwerk schließlich zu einem guten Ende brachten, ist besonders *Christiane Schuchardt* zu nennen, die in den Jahren 1992–1995 die Quellenbestände zum Pontifikat Eugens IV. noch einmal sichtete und zu diesen Quellen eigens im ersten Teilband Stellung bezieht (S. XLIII–CXXVI). Diese Einführung ist in jedem Fall besonders für diejenigen Nutzer lesenswert, die mit den Beständen des Vatikanischen Archivs weniger vertraut sind. Außerdem werden auch hier die einschlägigen Abkürzungen des Bandes eingeführt, die notwendig sind, um die doch sehr verknappten Regestennotizen aufschlüsseln zu können.

Die Einleitung von Brigide Schwarz unterrichtet darüber, wie die Grenzen des Werkes in geographischer Hinsicht zu verstehen sind, denn im Laufe der Arbeit variierte immer wieder die Vorstellung darüber, was unter »deutsch« zu verstehen sei. Schwarz hat auch dazu beigetragen, den wichtigsten Ereignissen der Zeit, wie Baseler Konzil, Reichs-/Hoftage von Frankfurt, Mainz und Nürnberg, Kaiserkrönung Sigismunds sowie den Protagonisten, auch über die territorialen Bezugsgrenzen hinaus eigene Lemata in den Indices zu widmen. Im Textteil findet man dann die Eintragungen zu insgesamt 9570 Petenten (Personen, Kirchen, Orten) und kann damit den Erfolg der jeweiligen Gesuche auch entsprechend an den Kurzregesten ablesen.

Der von einer Region her untersuchende Interessent wird allerdings in stärkerem Maße zunächst die Indices nutzen, die in diesem Band noch weiter aufgefächert worden sind. Die Möglichkeiten der Recherche reichen von den Vornamen über Zunamen, Orte und sonstige geographische Bezeichnungen zu Exekutoren und Mandatsempfängern (neu!), zu Patrozinien und Bezeichnungen von kirchlichen Einrichtungen, Orden oder anderen religiösen Gemeinschaften, Wörter und Sachen, Daten der Registereinträge, sonstige Kalenderdaten, Fundstellen. Sicher werden sich diese Indices als wichtige Fundgrube erweisen. Neben prosopographischen und regional bestimmten Studien kann eine Vielzahl von anderen Aspekten mit diesen Bänden erschlossen werden, denkt man nur an die Kultur- und Kunstgeschichte (Bauzustand von kirchlichen Gebäuden), aber auch die Frage von Personenverbindungen im Zusammenhang mit einer Petition an der römischen Kurie und viele andere Aspekte. Erkennbar werden zudem verschiedene Konjunkturen, denn der Bruch Eugens IV. mit dem Baseler Konzil in den Jahren 1438/1439 führte mit Ausnahme des papsttreu gebliebenen Nordwestens zu einem fast völligen Rückgang der Petitionen aus dem

Reich, wie Brigide Schwarz in ihrer Einführung kenntnisreich erläutert. Und schlägt man in der Rubrik Vornamen unter Sigismund nach, so kann man beim Überprüfen der einzelnen Regesten leicht zu der Folgerung gelangen, wie sehr der Kaiserzug Sigismunds 1433 zu einer starken Nachfrage und Gewährung von Privilegien und Pfründen für den Kaiser und seinen Hofstaat geführt hat. Möglichkeiten bietet dieser neue Band 5 also viele. Die hoffentlich zahlreichen Nutzer müssen nur klar vor Augen haben, welche sinnvollen Fragen sie an das so reich vorhandene und hier vorzüglich aufbereitete Material stellen wollen. *Klaus Herbers*

Kataloge der Universitätsbibliothek Eichstätt. Bd. 3: Aus Cod. st 471 – Cod. st 699, beschr. v. Karl Heinz Keller. Wiesbaden: Harrassowitz 2004. XXXII, 639 S., 15 Tafeln mit 14 s/w Abb. u. 2 farb. Abb., DVD (Schriftspecimina). Geb. € 148,–.

Die Bibliothek der Katholischen Universität Eichstätt–Ingolstadt besitzt etwa 2800 Handschriften, darunter rund 450 mittelalterliche. Seit Beginn der 1990er Jahre läuft dort ein groß angelegtes, von der DFG gefördertes Projekt der Neuverzeichnung der Handschriften. Zwei Katalogbände mit Beschreibungen mittelalterlicher (1994, 1999) und zwei Bände mit Beschreibungen neuzeitlicher Handschriften (1998, 2002) sind seitdem erschienen. Einen Beleg für das kontinuierlich fortschreitende Programm stellt der hier anzuzeigende dritte Band aus der Mittelalterreihe dar. Er umfasst einhundert, aus dem Handschriftenbestand des Freistaates Bayern (Cod. st) ausgewählte Codices. Sie stammen überwiegend aus dem 14. und 15. Jahrhundert und kommen mit wenigen Ausnahmen aus den Beständen der Fürstbischöflichen Hofbibliothek und der Bibliotheken des Eichstätter Domkapitels und des Dominikanerklosters. Es handelt sich meist um Gebrauchs- und Sammelhandschriften mit entsprechend schmuckloser Ausstattung, die allerdings zum recht großen Teil noch ihre ursprünglichen Einbände besitzen. Inhaltlich überwiegen juristische und kanonistische Texte, welche beispielsweise Studenten für ihre Studien, aber auch Mitglieder des bischöflichen Offizialats für ihre juristische Tätigkeit benötigten. Die Codices stammen zum großen Teil aus Italien und dem Umkreis der Universität Wien. Hervorzuheben sind daneben Texte aus dem dominikanischen Ordensstudium, wobei die philosophisch-theologische Textsammlung des Georg Schwarz herausragt, der 1461-1465 und 1472-1474 dem Eichstätter Konvent als Cursor, Lektor und Prior angehörte (Cod. st 683–689). Sie enthält etwa 60 Texte aus dem Ordens- und Universitätsstudium in Leipzig, Bologna Köln und Ingolstadt. Texte zur Logik, philosophia naturalis und speculativa überwiegen, dazu kommt eine umfangreiche Sammlung von Predigttexten, zum Teil von ihm selbst verfasst. Hervorzuheben ist auch die »Margarita poetica« über Rede- und Dichtkunst (Cod. st 633) aus der Feder des Humanisten Albrecht von Eyb, die hier als Autograph vorliegt. Weitere vier Handschriften überliefern seine juristischen Werke (Cod. st 481, 482, 484, 583). Aus dem inhaltlichen und zeitlichen Rahmen fallen nur wenige Handschriften, etwa das Fragment der Benediktinerregel und anderer benediktinischer Texte aus dem 8. oder 9. Jahrhundert (Cod. st 477a) aus Nonantola, das Deutsche Arzneibuch aus dem späten 15. und frühen 16. Jahrhundert mit Rezepten für Arzneien und Vorschriften für die Behandlung von im Kampf erlittenen Wunden (Cod. st 532) sowie eine bayerisch geschriebene Kompilation mehrerer Fürstenspiegel (Cod. st 623). Ein kombiniertes Personen-, Orts- und Sachregister, ein Initienregister, eine Signaturenkonkordanz, ein Abbildungsverzeichnis und mehrere Bildtafeln beschließen den voluminösen Band.

Es ist grundsätzlich eine gute Idee der Herausgeber, statt eines teuren Abbildungsteils mit wenigen ausgewählten Abbildungen eine DVD mit Abbildungen von ca. 500 ausgewählten Seiten aus den Handschriften beizulegen, vor allem auch mit Schreibervermerken, Datierungshinweisen und ähnlichen Belegen, mit denen der Benutzer die Katalogbeschreibung nachvollziehen kann. Dass zugleich das aktuelle Harrassowitz-Verlagsprogramm mit installiert wird, ist zu verschmerzen. Nicht zu verschmerzen ist hingegen, dass sowohl der Rezensent als auch seine Mitarbeiter nicht in der Lage waren, die DVD korrekt zu starten und die Abbildungen nur durch Anklicken der einzelnen Bilddateien im Windows Explorer aufgerufen werden konnten. *Peter Engels*

Die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe. Teil 6. Bestände des Alten Reiches, insbesondere Generalakten (71–228), bearb. v. Rainer Brüning u. Gabriele Wüst (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 39/6). Stuttgart: W. Kohlhammer 2006. 504 S. Geb. € 45,–.

Die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe. Teil 8. Landtag, Oberste Landesbehörden, Neuere Urkunden (230–238), bearb. v. Rainer Brüning u. Michael Bock (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 39/8). Stuttgart: W. Kohlhammer 2006. 457 S. Geb. € 45,–.

Das Generallandesarchiv Karlsruhe zählt bekanntlich seit seiner Gründung vor über zweihundert Jahren zu den großen und für die historische Forschung besonders bedeutsamen Archiven in Deutschland. Die beiden neuen Bände der Beständeübersicht des Generallandesarchivs belegen auf eindrucksvolle Weise den kulturellen Reichtum, den dieses Archiv zu bieten hat, und die hervorragende Arbeit der dortigen Mitarbeiter.

Gemeinhin gilt das Generallandesarchiv hinsichtlich seiner Beständestruktur unter Fachleuten wegen der langen Aufrechterhaltung eines veralteten Pertinenzprinzips, das erst spät im 19. Jahrhundert durch das heute gültige Provenienzprinzip abgelöst worden ist, als relativ »schwieriges Pflaster«. Es war das Verdienst des ehemaligen Archivleiters Manfred Krebs, mit seiner 1954 und 1957 in zwei Teilen erschienenen »Gesamtübersicht der Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe« einen klaren Überblick über diese oft verwirrende Vielfalt bereitgestellt zu haben. Der »Krebs« war seither (und ist teilweise bis heute) ein unentbehrliches Instrumentarium sowohl für die Benutzer des Generallandesarchivs wie auch für die dort tätigen Archivare selbst, war aber nach einigen Jahrzehnten natürlich in mancher Hinsicht schon so weit überholt, dass man sich in den Achtzigerjahren des letzten Jahrhunderts daranmachte, eine neue, umfangreichere Beständeübersicht herauszugeben. Deren vier erste Bände (Teile 1, 2, 3 und 7), die die Urkunden- und andere Selektbestände, Nachlässe und Sammlungen sowie das badische Haus- und Staatsarchiv mit den Hofbehörden, dazu die umfangreichen »Spezialakten der badischen Ortschaften« umfassen, erschienen in den Jahren 1988 bis 1996. Seitdem war eine Pause in der Herausgabe der weiteren Bände eingetreten, nur unterbrochen vom Erscheinen einer »Gesamtübersicht der Bestände« in Kurzfassung 1998, die aber für die leichtere Benutzbarkeit der ausführlichen mehrbändigen Beständeübersicht eine wichtige Voraussetzung und Hilfe darstellt.

Nun liegen also mit den 2006 erschienenen Teilen 6 und 8 zwei weitere Bände dieser ausführlichen Gesamtübersicht vor – immerhin zehn Jahre nach dem Erscheinen des bis dahin letzten Teiles. Doch schon der Umfang dieser beiden Bände deutet an, wie viel Arbeit auch hier wieder von den Karlsruher Archivaren investiert worden ist. Teil 6 beinhaltet die mit den Kennzahlen 71 bis 228 bezeichneten Bestände des Alten Reiches, insbesondere deren Generalakten (die Übersicht über die ortsbezogenen Spezialakten, die im sehr umfangreichen Bestand 229 zusammengefasst sind, befindet sich im bereits 1992 erschienenen Teil 7). Eingeteilt sind diese Bestände in die Gruppen »Allgemeines« (Reichskammergericht, Lehen- und Adelsarchiv, Aufschwörungen und Stammbäume), »Größere Territorien« (Baden, Pfalz, Vorderösterreich, Hochstifte Speyer und Konstanz), »Kleinere geistliche Territorien«, »Kleinere weltliche Territorien«, »Ritterschaftliche Bezirke und Kantone«, »Ämter, Zenten und Waldgenossenschaften« sowie »Städte«. Teil 8 enthält die Bestände 230 bis 238 und somit die schriftliche Überlieferung des Landtags und der Ministerien des Großherzogtums bzw. der Republik Baden bis zum Ende dieses Staatswesens 1945. Erschlossen sind beide Teilbände durch umfangreiche und ausführliche Orts- und Personenindices.

Die Beschreibungen der einzelnen Bestände folgen immer demselben Muster: Den Angaben über Umfang und Findmittel folgen jeweils kurze geschichtliche Darstellungen des Überlieferungsbildners und des Bestandes selbst. Diese Informationen entsprechen weitgehend denjenigen, die man inzwischen auch in der digitalen Beständeübersicht des Generallandesarchivs im Internet unter http://www.landesarchiv-bw.de abrufen kann. Was dort jedoch nicht zu finden ist, sind die umfangreichen Inhaltsangaben zu jedem Bestand, die unter der Rubrik »Enthält« oder »Enthält u.a.« in den gedruckten Beständeübersichten zugänglich gemacht werden. Hier haben sich die Bearbeiter an den 1954/57 von Krebs gemachten Angaben orientiert, diese aber noch in vielfältiger Weise ausgebaut und präzisiert, womit der Informationsgehalt jetzt weit über die alte Krebs'sche

Beständeübersicht hinausgeht. Ganz überflüssig ist diese aber damit immer noch nicht: Im Teil 6 der neuen Beständeübersicht hat man nämlich auf die Aufnahme der für die historische Forschung hochbedeutenden Amtsbücher-Bestände 61 bis 68 (Kopialbücher, Beraine, Rechnungen und Protokolle) verzichtet und dies dem noch nicht erschienenen Teil 4 vorbehalten. Ein ebenfalls noch nicht erschienener Teil 5 soll dann noch das nichtstaatliche Archivgut der Bestände 69 und 70 beinhalten, das Krebs unter der Bezeichnung »Hinterlegungen« zusammengefasst hat (Privatarchive und Gemeinde-Archivalien).

Wann diese Bände erscheinen werden, ist derzeit wohl noch nicht abzusehen. Noch ungewisser scheint dies im Fall der ursprünglich projektierten Teile 9 und 10, die die Behörden und Gerichte ab 1800 (Bestände 239 bis 560) umfassen sollten. Es muss jedenfalls zu Bedenken Anlass geben, dass in den Übersichten über das Gesamtwerk, die jeweils auf den letzten Seiten der einzelnen Bände präsentiert werden, im 6. Band diese Teile 9 und 10 noch erscheinen, im 8. Band aber bereits nicht mehr. Sollte dies so zu verstehen sein, dass man sich im Landesarchiv Baden-Württemberg von der geplanten Herausgabe dieser zwei letzten Teilbände inzwischen endgültig verabschiedet hat? Das wäre in der Tat bedauerlich. Natürlich hat die Herausgabe von gedruckten Beständeübersichten in der heutigen Zeit der Sparzwänge und der digitalen Beständeübersichten einen schweren Stand. Sie hat aber sicherlich nach wie vor dort ihre Berechtigung, wo – wie im vorliegenden Fall des Generallandesarchivs Karlsruhe – diese gedruckten Beständeübersichten einen im Vergleich zum Internet-Auftritt wesentlich erweiterten Informationsgehalt bieten und sich nicht nur darauf beschränken, die im Internet abrufbare Übersicht noch einmal in gedruckter Form darzubieten (wie dies bei manchen anderen Archivverwaltungen der Fall ist). Dazu kommt noch die ganz andere Art der Übersichtlichkeit, die das Blättern in einem Buch gegenüber dem Klicken durch den Suchbaum einer Datenbank am Computer-Monitor bietet. *Franz Maier*

Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Der Reichstag zu Augsburg 1547/48, 3 Bde., bearb. v. Ursula Machoczek, hg. v. d. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München: Oldenbourg 2006. 2800 S. Geb. € 328,–.

Der Augsburger Reichstag 1547/48 gehört zu den großen reichs- und konfessionspolitischen Ereignissen der frühneuzeitlichen deutschen Geschichte. Insofern kann der voluminöse Charakter dieser Quellenedition nicht überraschen. Mit einem eigenen Namen – als der »Geharnischte Reichstag« – ist diese Reichsversammlung in die Geschichtsbücher eingegangen. Kaiser Karl V. war es durch kluge Diplomatie und entschlossenes militärisches Handeln gelungen, den im Schmalkaldischen Bund organisierten deutschen Protestantismus niederzuwerfen, die beiden Führer Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen gefangen zu nehmen. Auf dem Reichstag wollte der siegreiche Kaiser die Ernte seiner Politik einfahren: Klare Weichenstellung zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in einer nach seinem Sinne reformierten Kirche und Stärkung der kaiserlichen Rolle in einem effizienter organisierten Reich. Warum trotz des erstaunlichen Sieges diese politischen Großziele letztlich nicht erreicht werden konnten, darüber ist schon viel geforscht worden.

Das vom Kaiser betriebene Projekt eines schlagkräftigen Reichsbundes war schon vor dem Reichstag faktisch gescheitert, eine neue Münzordnung und eine revidierte Reichsmatrikel kamen ebenfalls nicht zustande. Wesentlich – auch im Sinne der Reichsstände – waren aber die erfolgreichen Projekte Reichskammergerichtsordnung, Reichspolizeiordnung und Landfrieden, die für den Kaiser zwar keine dauerhafte Verbesserung seiner Stellung bedeuteten, aber doch durchaus die Wahrung von Prärogativen.

Bemerkenswert ist bei den vielen Verhandlungen, wie weitgehend die Städte übergangen wurden. Für das Haus Habsburg war der sogenannte Burgundische Vertrag ein Erfolg, der ihren Hausmacht- und Sicherheitsinteressen in den niederländisch-burgundischen Erblanden diente; dabei wurde die Trennung dieser Gebiete vom Reich im dynastischen Interesse weiter vorangebracht. Die umfänglichsten Verhandlungen wurden zwar über das Reichskammergericht geführt – was an sich nicht verwundert, denn das Reich war ja wesentlich ein Gehäuse zur Wahrung von Frieden und Recht. Im besonderen Blickfeld der Zeitgenossen und der Forschung stand und steht jedoch die Religionspolitik. Das Konzil hatte eine (zeitweilige) Translation von Trient nach Bolo-

gna erfahren, und ein Ende war nicht absehbar. Gleichwohl hatte der Kaiser schon zu Beginn bei den Reichsständen eine pauschale Unterwerfung unter die zu erwartenden Konzilsbeschlüsse durchsetzen können. So waren Verhandlungen in der Religionsfrage zunächst nicht auf der Tagesordnung. Dennoch versuchte der Kaiser selbst, seinem Ziel des religiösen Friedens im Reich und einer erneuerten Religionseinheit näherzukommen – mit Interim und Formula reformationis. Es ist allgemein bekannt, wie Karl V. mit seinem eigenständigen Reformkurs hier letztlich zwischen den Fronten der sich festigenden Konfessionen und der kirchenpolitischen Eigeninteressen des Papstes und der weltlichen Machthaber schließlich gescheitert ist, nicht zuletzt auch durch politisch-militärische Rückschläge. Das Interim als Sondergesetz – aus altgläubiger Perspektive mit Konzessionen wie Laienkelch und Priesterehe – für die evangelische Seite und die Formula reformationis als bemerkenswerter Reformauftrag an die geistlichen Fürsten belegen gleichwohl die singuläre kirchenpolitische Stellung Karls V.

Angesichts der ungeheueren Dimensionen der 1546/47 verhandelten Materien kann nicht auf neue Aspekte, die durch diese Edition sich ergeben, eingegangen werden. Es ist aber zu begrüßen, dass trotz des gestrafften Konzeptes alle wichtigen Materien zusammengestellt sind, auch wenn schon Editionen vorlagen. Insofern besitzen wir jetzt ein umfassendes und unverzichtbares Arbeits- und Quellenbuch für diesen im Verlauf der deutschen Geschichte so wichtigen Zeitabschnitt. An dieser Stelle soll lediglich exemplarisch auf einige Facetten zur südwestdeutschen Geschichte aufmerksam gemacht werden. Bemerkenswert ist die große Zahl von Teilnehmern in Augsburg und dann auch von Unterzeichnern des Reichsabschieds, die aus dem Südwesten kamen. Die besondere »reichische« Qualität – aber auch die territoriale Zersplitterung – der Rheinschiene, Schwabens und Frankens wird hier deutlich. Zu den großen Verlierern aus den Reihen der Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes gehörten viele Reichsstädte, die sich ja überwiegend dem evangelischen Bekenntnis geöffnet hatten: etwa Ulm und Reutlingen oder Biberach, dem bald kaiserlicherseits konfessionelle Parität und politisch eine katholische Dominanz auferlegt wurde – besonders dramatisch und folgenreich waren schließlich die Konsequenzen für Konstanz, das am Ende das evangelische Bekenntnis und die traditionelle Reichsfreiheit ganz verlor. Auch Herzog Ulrich von Württemberg zählte zu den geschlagenen Schmalkaldenern. Obwohl sehr viele Fürsten der dringenden Aufforderung des Kaisers, persönlich zu erscheinen, folgten, ließ er sich aus gesundheitlichen Gründen entschuldigen. In der Instruktion für seine Gesandtschaft finden sich neben den großen Fragen auch kleine Spezifika – etwa die Vertretung der zum Reichstag geladenen Äbte der noch bestehenden, aber unter württembergischem Schirm befindlichen Zisterze Königsbronn und des bereits eingezogenen, jedoch in Folge des Krieges restaurierten Schwesterklosters Bebenhausen (S. 192, vgl. auch S. 177); nur Königsbronn erscheint dann aber – neben Maulbronn – in aktuellen Anschlägen für Reichsleistungen (S. 2262f.); auch die württembergische Zisterze Herrenalb geistert durch die Diskussionen über die Reichsmatrikel. Ein Personen- und Ortsregister ermöglicht den Zugriff auch auf solche Detailprobleme in diesem sowohl monumentalen als auch verdienstvollen Werk. *Dieter Stievermann*

3. Antike und Mittelalter

Sigismund von Luxemburg. Ein Kaiser in Europa. Tagungsband des internationalen historischen und kunsthistorischen Kongresses in Luxemburg, 8.–10. Juni 2005, hg. v. Michel Pauly u. François Reinert. Mainz: Philipp von Zabern 2006. 376 S., 240 farb. Abb. Geb. € 45,–.

Sigismundus Rex et Imperator. Kunst und Kultur zur Zeit Sigismunds von Luxemburg 1387–1437. Ausstellungskatalog, hg. v. Imre Takács unter Mitarbeit von Zsomor Jékely, Szilárd Papp u. Györgyi Poszler. Mainz: Philipp von Zabern 2006. 733 S., zahlr. farb Abb. Geb. € 49,90.

Beginnend mit der Stuttgarter Stauferausstellung des Jahres 1977 haben sich die ihr folgenden großen historischen Ausstellungen, soweit sie Herrschergestalten des deutschen Mittelalters gewidmet waren, zumeist Persönlichkeiten des hohen Mittelalters zugewandt: so etwa Otto dem Großen (Magdeburg 2001), Theophanu (Köln 1991), Heinrich II. (Bamberg 2002) und Heinrich IV. (»Canossa 1077«, Paderborn 2006) und hierzu wäre sodann auch Heinrich der Löwe (Braunschweig 1995) zu rechnen. Demgegenüber haben Historiker (und Kunsthistoriker) merkwürdi-

gerweise weitgehend davon Abstand genommen, Könige bzw. Kaiser des späten Mittelalters visuell erfahrbar zu machen, obgleich für sie ein wesentlich umfangreicheres Corpus von Bildern und Sachgütern vorhanden ist. Hier mag hoffentlich die im Jahre 2006 zunächst in Budapest und danach in Luxemburg gezeigte Ausstellung über König und Kaiser Sigismund von Luxemburg (1387–1437) vielleicht doch einen Anstoß zu weiteren, gleichfalls spätmittelalterlichen Herrschern gewidmeten Ausstellungen gegeben haben.

Voraus aber ging der Ausstellung selbst ein im Juni 2005 in Luxemburg veranstalteter Kongress, auf dem sich Historiker ebenso wie Kunsthistoriker zu ausgewählten Themen im Blick auf den in seiner Bedeutung bislang eher unter- als überschätzten Sigismund sprachen. Allein die Herkunft der Referenten verrät schon etwas über die Spannweite der hier anzusprechenden Themen: vertreten waren referierende Historiker und Kunsthistoriker aus Luxemburg, Ungarn, Deutschland, den USA, Frankreich, Italien, der Schweiz, Tschechien, Österreich, der Slowakei, Slowenien und Kroatien. In diesen Herkunftsländern spiegelt sich in etwa der durch Sigismunds Regieren mehr oder weniger intensiv ausgefüllte Herrschaftsbereich dieses Königs. Angesichts dessen, dass er zwar einem im Westen beheimateten Dynastengeschlecht entstammte, jedoch in Ländern Ostmitteleuropas, vor allem in Böhmen und Ungarn, über die Grundlagen seiner Herrschaft verfügte, bestand bzw. besteht der Untertitel des Kongresses ebenso wie des ihm nachfolgenden Tagungsbandes »Ein Kaiser in Europa« völlig zu Recht. So werden denn in den insgesamt 27 Beiträgen des Tagungsbandes – um nur einiges herauszugreifen – angesprochen »das Maß an Staatlichkeit« in Sigismunds Herrschaft ebenso wie seine Rolle als König von Ungarn, seine »Diplomatie ... in Europa«, sein Verhalten gegenüber den herandrängenden Osmanen, seine Politik gegenüber den Hussiten, sein Verhältnis zum Konzil von Basel oder seine Beziehungen zu den Visconti in Mailand. Aber auch die Kunst- und Baugeschichte kommen nicht zu kurz: behandelt werden die Stadtbaukunst jener Epoche und eine Fülle von Einzelthemen zur Kunstgeschichte im »Zeitalter Sigismunds« vor allem in Ostmitteleuropa, aber auch zu künstlerischen Erzeugnissen mit unmittelbarem Bezug auf den Herrscher, darunter etwa seine Porträts.

Sigismund war, um nur zwei Zwischenresumées aus dem Blickwinkel der Historiker zu zitieren »in die Probleme jener Zeit verstrickt, die die Christenheit umtrieben: Schisma, Konzil, Hussiten- und Türkengefahr, von den inneren Auseinandersetzungen Polens und Ungarns und den Geschäften und Konflikten des Reichs ganz zu schweigen« (*Peter Johanek*, S. 143). »Ihm wird nachgesagt [...], er sei Kirchen- und Reichsreformer, Schöpfer der Idee der Donaumonarchie, ein großer Diplomat und ein schlechter Feldherr gewesen. Man meint zudem, er habe zu viele Dinge gleichzeitig betrieben. Freilich wird damit der Persönlichkeit positiv zugeschrieben oder auch negativ angelastet, was zu einem erheblichen Teil strukturell erklärbar ist, durch den extremen Aktionsradius dieses letzten Luxemburgers nämlich: Der weit ausgedehnte Herrschaftsraum mit den unterschiedlichen sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen überforderte das Leistungsvermögen eines spätmittelalterlichen Herrschers bei weitem.« (*Sabine Wefers*, S. 24).

Wie weit gespannt dieser Herrschaftsraum tatsächlich war, belegt der Katalog der Ausstellung. Sein größtes Verdienst besteht gewiss darin, demjenigen, dessen Blick bislang einseitig auf die deutschsprachigen Länder sowie auf West- und Südeuropa ausgerichtet gewesen sein mag, eindrucksvoll vor Augen zu führen, welch reiches kulturelles Erbe das östliche Mitteleuropa im späten Mittelalter aufzuweisen hatte. An der Gestalt Sigismunds ließ sich dies in der Ausstellung und lässt sich dies nachträglich in dem prachtvoll gestalteten Ausstellungskatalog erweisen. Man ist beim Blättern oder gar Lesen und beim Betrachten der Abbildungen immer wieder von der kulturellen Vielfalt der von Sigismund beherrschten Gebiete im Osten Mitteleuropas, vor allem Ungarns, überrascht. Die ganze Fülle dessen, was an Kunstwerken und an Realien dem Benützer des Katalogwerkes vorgestellt wird, lässt sich in einer Besprechung nur andeuten. Die Betreuer des Katalogs haben das umfangreiche Werk in sieben Kapitel gegliedert. Das erste ist dem »Erbe der Anjou-Könige«, das zweite dem »Porträt Sigismunds und das dritte den »Siegeln und Münzen« gewidmet, während das vierte Kapitel »Die Welt der Drachenritter« beschreibt, das fünfte »Macht und Diplomatie« zum Thema hat, das sechste »Nachfolge und Gedenken« anspricht und das siebte schließlich die »Kunst des Königreichs Sigismunds« und »Die internationale Gotik« zum Thema haben.

Hinzuweisen ist noch auf die drei einleitenden Beiträge von *Peter Moraw* (»Kontinent der Monarchien – Geschichte Europas zwischen 1380 und 1440«), von *Istvan Draskóczy* (»Sigismund von Luxemburg und Ungarn«) und von *Ernö Marosi* (»Reformatio Sigismundi – Künstlerische und politische Repräsentation am Hof Sigismunds von Luxemburg«). Nicht hoch genug zu loben ist im Übrigen die Beigabe chronologischer Übersichten »Zur Geschichte der Luxemburger und Ungarns«(S. 40–47), von »Genealogischen Tafeln« (S. 48f.) und vor allem von sehr instruktiven Karten zur Geschichte Europas und Ungarns um 1400, zu den »Führenden Dynastien in Europa« um 1380 und um 1430, zu »Sigismunds Reisen (1412–1419)« und zu seinem »Romzug (1430–1434)«, zum »Vordringen der Osmanen auf dem Balkan bis zum Tod Sigismunds (1300–1437)« und schließlich zu den »Hussitenkriegen (1420–1436)«.

Der Rezensent darf im Übrigen der Freude darüber Ausdruck geben, dass unter Katalog-Nr. 2.12 von Bernd Konrad die einzigen heute noch sichtbaren »Überreste« der Konzilszeit in der Konzilsstadt Konstanz, nämlich die von Sigismund in der damaligen Augustiner-Eremitenkirche (der heutigen Dreifaltigkeitskirche) gestifteten Fresken, und von Gisela Wacker unter den Katalognummern 5.22 bis 5.26 die wichtigsten Handschriften und der früheste Druck von Ulrich Richentals Chronik des Konstanzer Konzils vorgestellt werden. *Helmut Maurer*

Stefan Hirschmann: Die päpstliche Kanzlei und ihre Urkundenproduktion (1141–1159) (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 913). Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 2001. 445 S., 6 Abb. Kart. € 75,–.

Die in Düsseldorf gefertigte Dissertation setzt sich zum Ziel, Urkundenproduktion und Funktion der päpstlichen Kanzlei für die Mitte des 12. Jahrhunderts zu untersuchen und profitiert dabei von den Möglichkeiten des Göttinger Papsturkundenwerkes »Regesta Pontificum Romanorum«. Der Verfasser hatte schon vorher in Düsseldorf eine Magisterarbeit über die Urkunden von Papst Lucius III., Urban III. und Gregor VIII. (1181–1187) angefertigt, bei der er gewisse methodische Verfahren der nun vorliegenden Dissertation schon erprobt hat. Ausgangspunkt der Arbeit ist die Hypothese, »dass in der päpstlichen Kanzlei des 12. Jahrhunderts Arbeits- und Verhaltensweisen greifbar sind, die durch ökonomisch-arbeitstechnische Bedürfnisse sowie unterschiedliche Urkundenformen und Rechtsinhalte bedingt waren« (S. 14). Die gewählte statistische Methode erlaubt es dem Verfasser, für das 12. Jahrhundert zu anderen Ergebnissen zu gelangen, als sie Hans-Henning Kortüm für eine frühere Phase (10./11. Jahrhundert) und Forscher wie Ottmar Hageneder, Peter Herde und Paulius Rabikauskas für das 13. Jahrhundert ermittelt haben. Für den untersuchten Zeitraum kann Hirschmann von momentan ca. 4100 bekannten Urkunden ausgehen. Die Zeitspanne ist mit Bedacht gewählt und reicht vom Tod des Kanzlers Haimerich bis zum Ende der Kanzlertätigkeit Rolands.

In einem umfangreichen ersten Hauptteil (S. 20–223) bietet der Verfasser die statistische Auswertung und zugleich eine knappe neuere Diplomatik der Papsturkunde im 12. Jahrhundert, die auch unter allgemeinen Gesichtspunkten nützlich und lesenswert ist. Insgesamt kann Hirschmann aufgrund vieler Einzelbeobachtungen eine Standardisierung der Kanzleitätigkeit feststellen; dennoch schwankt das Ausmaß päpstlicher Urkundenproduktion beachtlich je nach Jahreszeit, Klimaverhältnissen und kurialer Mobilität. Deshalb ist sogar teilweise von »Urlaubsvertretungen« und ähnlichen Maßnahmen auszugehen.

Der zweite Hauptteil bietet eine diplomatische Untersuchung, um die Standardisierung der Papsturkunden auch in den meist weniger beachteten Formularteilen der Arenga nachzuweisen. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Konnte Hans-Henning Kortüm noch für das 10. Jahrhundert starke Empfängereinflüsse belegen, so scheint im 12. Jahrhundert der Einfluss des Ausstellers und auch die Verwendung von Formularbehelfen zuzunehmen. Selbst bei den Einleitungsformeln kann keine Willkür oder Zufall angenommen werden. Vielmehr unterlagen die Formulierungen festen Richtlinien, die aber zugleich einen gewissen Variationsspielraum boten. Dies kann der Verfasser an einer Vielzahl von Beispielen deutlich machen. Die Möglichkeiten, ein Hauptformular je nach Empfänger zu variieren, dienten in der Folge als Vorbilder für andere Kanzleien. Insofern ist es nur sinnvoll, dass der Verfasser am Ende dieses Abschnittes die Einflüsse der Papsturkunden auf andere Urkundentypen (königliche und bischöfliche Kanzleien) untersucht. Zwar gibt es keine

eindeutige Entwicklungslinie der päpstlichen Kanzlei, trotzdem scheint nach Hirschmanns Studien der Vorläufer der späteren bürokratischen Papstkanzlei im 12. Jahrhundert zu liegen. Mit einem gewissen Variationsspielraum blieb die Grundrichtung dieser »Behörde« für lange Zeit festgefügt. Weil die Urkunden jedoch kommunikative Medien waren, trug die päpstliche Kanzlei mit ihren Urkundentexten darüber hinaus dazu bei, Ordnungsvorstellungen und päpstliche Herrschertugenden in den europäischen Raum zu transportieren.

Im Anhang bietet der Verfasser die Edition von neun Papsturkunden sowie Abbildungen, die seine Untersuchungen veranschaulichen.

Die insgesamt ertragreiche Studie ist ein solider Ausgangspunkt (kleinere Versehen finden sich zur früheren Papstgeschichte, vgl. S. 117 u. 119), um weitere Phasen der Kanzleitätigkeit im 12. Jahrhundert in ähnlicher Weise zu erschließen. Darüber hinaus bietet das Buch, dem leider kein Register beigegeben ist, eine Fülle von neuen Einsichten und Ergebnissen, die hier nur zusammenfassend hervorgehoben werden können. *Klaus Herbers*

Otfried Krafft: Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch (Archiv für Diplomatik. Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde, Beiheft 9). Köln: Böhlau 2005. 1247 S. Geb. € 149,–.

Die anzuzeigende Marburger Dissertation siedelt sich zwischen diplomatischer Forschung und Rechtsgeschichte an. Es geht unter anderem darum, die verschiedenen formalen Kriterien, die das Heiligsprechungsverfahren in Rom seit dem hohen und späten Mittelalter bestimmt haben, genauer zu erarbeiten. Otfried Krafft widmet sich im Einzelnen jenen Dokumenten, die seit dem Ende des 12. Jahrhunderts immer häufiger überliefert wurden und gleichzeitig in allgemeiner Weise verschiedene Tendenzen einer verrechtlichten Papstkirche andeuten. Entsprechend gliedert sich die Arbeit auch – sieht man von Einleitung und Schluss ab – in 15 Abschnitte, die im Wesentlichen zeitlich fortschreitend längere oder kürzere Epochen bzw. Pontifikate der Papstgeschichte behandeln. Konkret geht es um 64 Kanonisationen, welche die Päpste zwischen 993 und 1523 vornahmen. Insofern bietet die Studie einen reichen Materialfundus zu zahlreichen Kanonisationsprozessen. Normalerweise wird in jedem Kapitel der Ablauf der einzelnen Kanonisation ausführlich geschildert und dann werden die im Zusammenhang mit dieser Heiligsprechung stehenden Urkunden nach den Regeln der diplomatischen Methode (innere und äußere Merkmale) untersucht. Jedes einzelne Kapitel enthält in der Rückschau einige zusammenfassende Bemerkungen, um die Neuerungen und Charakteristika des jeweiligen Zeitraumes auf den Punkt zu bringen. Damit bietet die Dissertation ein wichtiges Kompendium, ja ein Handbuch zu den Urkunden des hohen und späten Mittelalters im Zusammenhang mit Kanonisationsverfahren.

Aus den zusammenfassenden Überlegungen ist hervorzuheben, dass der Autor Wert darauf legt, Neuansätze in Formularen der Urkunden herauszuarbeiten. Dies verdeutlicht auf einer anderen Ebene, dass die Kanonisationsurkunden oftmals sehr speziell ausgestaltet wurden. Beispielsweise lässt die ab Alexander III. häufiger anzutreffende Parallelausfertigung der Papsturkunden darauf schließen, dass auch die allgemeine, universale Tätigkeit der Kurie und die damit verbundenen Ansprüche immer stärker auch dieses Verfahren und diesen Schrifttypus erfassten. Die Urkunden verweisen zudem auf weitere strukturelle Änderungen: War es in früheren Zeiten wichtig, die Synode und ihre Mitwirkung am Heiligsprechungsverfahren zu erwähnen, so trat seit Alexander III. zunehmend die Erwähnung des Kardinalskollegiums an diese Stelle. Die Entwicklungen des gelehrten Prozessrechtes lassen die »narrationes« der Urkunden erkennen. Alle diese und weitere Beobachtungen (leider kaum zur Kanzlei) hat der Verfasser in einer gewichtigen Schlusszusammenfassung (S. 1033–1061) zusammengestellt. Dem an großen Linien interessierten Leser seien diese Bemerkungen ans Herz gelegt; sie könnten vor der Lektüre des gesamten Bandes zunächst gelesen werden.

Es kann nicht darum gehen, die Ergebnisse aller Kapitel im Einzelnen vorzustellen. Wichtig sind aber im Anhang nicht nur die allgemeinen Register, sondern auch die Graphiken und Tabellen, die deutlich machen, inwieweit das Formular sich im Laufe der Zeit änderte und teilweise von einer Kanonisationsurkunde in andere übernommen wurde (S. 1062–1071). Auch die Adressen der Kanonisationsurkunden werden in einer Tabelle 1a und 1b (S. 1072f.) zusammengefasst. Weitere

Übersichten erschließen die Kleriker in den Adressen seit 1191 sowie die Ablässe in Kanonisationsurkunden (S. 1074f.).

Insgesamt ist zu begrüßen, dass hier eine streng diplomatische Verfahrensweise konsequent durchgehalten wird. Die Arbeit bietet eine Fülle von Möglichkeiten, weitere Quellen kritisch mit den Ergebnissen zu konfrontieren bzw. zu kombinieren. Denkt man zum Beispiel an Heiligsprechungsverfahren, wie diejenige des Heiligen Rosendos von Celanova oder Bernwards von Hildesheim im ausgehenden 12. Jahrhundert so konnte in jüngerer Zeit deutlich gemacht werden, inwieweit auch erzählende Quellen mit den jeweils diplomatischen zusammenwirken. Diese Aspekte sind in der Studie vielfach angedeutet, aber noch keinesfalls konsequent bis zum Ende durchgeführt. Auch stellen sich Fragen, inwieweit künftige Forschungen noch stärker auch die wahrscheinlich zahlreichen steckengebliebenen oder gescheiterten Verfahren vergleichend heranziehen sollten. Insofern ergeben sich zahlreiche Überlegungen, wie die vorzügliche Studie mit weiteren Fragestellungen zur Heiligsprechung (z. B. zur Hagiographie oder Rechtsgeschichte) weiter vertieft werden könnte. *Klaus Herbers*

Jörg Erdmann: »Quod est in actis, non est in mundo«. Päpstliche Benefizialpolitik im *sacrum imperium* des 14. Jahrhunderts (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 113), Tübingen: Max Niemeyer 2006. 340 S. Geb. € 48,–.

Es gehört zu den vornehmsten Aufgaben des Historikers, die ihm vorliegenden Quellen nicht nur inhaltlich zu interpretieren, sondern auch ihre Entstehungsumstände und Überlieferungsgeschichte mit in seine Überlegungen einzubeziehen, denn sonst besteht die Gefahr, dass er in die falsche Richtung zu denken beginnt. Wenn also die vatikanischen Registerserien tatsächlich die Aufgabe gehabt hätten, die »päpstliche Benefizialpolitik«, das heißt den »Einflusswillen« und das »Einflussvermögen« des Papstes bzw. der Kurie, zu dokumentieren, müsste man sich eigentlich fragen, weshalb man sie nach der heftigen Kritik der Reformatoren und Gegenreformatoren nicht einfach ausnahmslos kassierte, denn nicht umsonst lautet die berühmteste aller Bürokratenausreden ja »Quod non est in actis, non est in mundo«. Es sind aber um 1600 nur die in Rom verwahrten Register der Anwartschaften aussortiert worden, während die damals noch in Avignon liegenden Bände davon verschont blieben, weshalb wir über Exspektativen im 14. Jahrhundert sehr viel mehr wissen als über jene aus späterer Zeit. Ziehen wir daher aus der Tatsache, dass die Akten heute noch vorhanden sind, den Schluss, dass die Register nicht geführt wurden, um die »päpstliche Benefizialpolitik« festzuhalten, sondern aus einem völlig anderen Grund. Sie dienten vielmehr dazu, die Einzelschritte eines bürokratischen Vorganges überprüfbar und die daraus herrührenden finanziellen Verpflichtungen der Begünstigten gegenüber der Kurie festzuhalten. In diesem Sinne trifft Erdmanns Vergleich der spätmittelalterlichen päpstlichen Kurie mit einer modernen Sozialbehörde (S. 264) durchaus zu. Auch diese Behörden legen ihre Akten ja nicht an, um zu dokumentieren, wie sozial sie sind, sondern um Rechenschaft über die ausbezahlten Gelder abzulegen. Man könnte diesen Vergleich durchaus noch weitertreiben. So wie heute ein jeder Recht auf Arbeit (oder Arbeitslosengeld) hat, hatte damals jeder Kleriker Anspruch auf eine Pfründe, denn ohne ausreichenden Weihetitel hätte er ja gar nicht Geistlicher werden dürfen. Weil sich damals die Verantwortlichen jedoch bei den Weihetiteln nicht um Minimalstandards kümmerten, aber auch weil sie gegen geltendes Recht ohne Titel weihten, entstand ein ›Klerikerproletariat‹, um das sich die Päpste seit dem 12. Jahrhundert zunehmend intensiver kümmerten. Doch sie verstanden sich dabei weniger als Administratoren, sondern vielmehr als Richter, die ›geschehenes Unrecht‹ reparierten. Was heute das abstrakte (Menschen-)Recht auf Arbeit ist, war damals »mutatis mutandis« die abstrakte Idee der »Plenitudo potestatis«, vorzüglich über die weitgehend hierarchisierte Kirche. Die päpstliche Vollmacht bildete den Rahmen, innerhalb dessen jeder Papst agierte. Doch geschah dies nur ausnahmsweise auf der Ebene der konkreten Personen oder kirchlichen Institutionen. Woran die Päpste aber unentwegt schraubten, waren die abstrakt formulierten Normen, die sie zunächst in Dekretalen und später in unzählige Konstitutionen gossen, von denen die wichtigsten wiederum zu handlichen Kanzleiregeln kondensiert wurden. Die einzigen Personengruppen, die bei diesem Tun direkt im Blickfeld der Päpste standen, waren die (immer zahlreicher werdenden) Kurialen, die Universitätsbesucher sowie die politischen Freunde bzw. Gegner

des Papstes und deren Anhänger. Bei den Institutionen spielten zudem die Herkunft des Papstes und die geographische Nähe zur Kurie eine Rolle, wie Guillemain beispielhaft herausgearbeitet hat. Alle anderen mussten sich angesichts der dürftigen Kommunikationswege aus eigenem Antrieb an die Kurie wenden, oder aber sie verzichteten auf die sich daraus ergebenden Vorteile, sei es aus bewusster Entscheidung oder aus schierem Unwissen. Denn genauso wenig, wie es den in den »Mirabilia urbis Romae« beschriebenen antiken kapitolinischen Tempel gab, in dem jede Provinz eine Glocke hängen hatte, die dann schlug, wenn in ihr Krieg ausbrach, so dass die Konsuln eingreifen konnten, genauso wenig wussten die Päpste trotz des »Provinciale romanum«, wann irgendwo ein Bischofssitz oder eine Abtei frei wurde, es sei denn, sie verursachten die Vakanz selbst, indem sie einen Bischof von einem Stuhl auf einen anderen versetzten. Daher ist die Annahme, man könne aus den reinen Fallzahlen von Bistums- oder Abteibesetzungen eine »päpstliche Politik« herauslesen, naiv. Sätze wie »In direktem Gegensatz zum Reichsgebiet entwickelten die beiden letzten avignonesischen Päpste in Belgien und in Südfrankreich eine Provisions- und Bestätigungspolitik, die ihrem Anspruch, oberster Kollator zu sein, voll entsprach« (S. 138) sind schlichtweg ärgerlich, denn sie verkennen, dass Clemens IV. 1265 in »Licet ecclesiarum« nicht festlegte, dass er alle Pfründen vergeben wolle, sondern nur dass er jede Pfründe rechtmäßig vergeben könne. Bei Konsistorialbenefizien liegen halt anders als bei den niederen Pfründen keine schriftlichen Bittschriften vor, deren »veritas precum« damals in einem Prozess vor Ort überprüft wurde und die der Historiker heute durch den Abgleich mit lokal überlieferten Quellen zu erfassen hat. Aber irgendwie musste damals die Information über eine Bistumsvakanz ja an die Kurie gelangt sein – denn wie hätte sonst der Papst agieren können, um ausnahmsweise mal Erdmanns Sprachregelung zu verwenden? Auf die zentrale Frage der kurialen Informationsbeschaffung geht Erdmann jedoch mit keinem einzigen Wort ein. Bei ihm weiß der Papst wie der allmächtige Gott schlichtweg einfach alles: Wer wann wo starb und wer nun am besten auf diese Stelle passte, womöglich sogar gegen einen lokalen Kandidaten. Aber ohne selbständig eingeholte Information gibt es auch keine eigenständige »Politik«! Mit dem auf Barraclough und Pitz zurückgehenden Reskriptansatz wäre man natürlich auch hier sehr viel weitergekommen. Ich hätte mir daher vom Autor ein bisschen mehr denkerischen Mut, ein bisschen mehr Stringenz in der Argumentation sowie ein bisschen mehr Entscheidungsfreude beim Referat sich widersprechender Forschungsmeinungen gewünscht. So hätte das vorliegende Buch Maßstäbe setzen können. Denn was die 75 Graphiken darstellen, ist natürlich nicht »päpstliche Benefizialpolitik«, sondern stellt Petentenverhalten, personelle Vernetzung zwischen Universitäten, bischöflichen Höfen und der päpstlichen Kurie sowie erfolgte bzw. fehlende Rezeption der neuen, globalisierten Rechtsnormen dar. Hätte Erdmann die päpstlichen Registerserien nicht als »Drop down«-, sondern als ein »Bottom up«-Phänomen betrachtet (wie er es dann eher widerwillig im zweiten Teil seiner Arbeit tut, wo er auf die niederen Benefizien eingeht), hätte er zudem nicht wenig aussagekräftige Reichsdurchschnittswerte errechnet, sondern nach den Morawschen Vorgaben weiter differenziert, hätte er den vor 1990 publizierten Personallisten mehr misstraut und dabei auch berücksichtigt, dass die Anzahl der für eine bestimmte Kirche erbetenen Exspektativen oft jene der im gleichen Pontifikat an dieser Kirche erledigten Pfründen weit überstieg, hätte er seine Listen auf einer CD-Rom bei- und nicht auf der Homepage des DHI hinterlegt, hätte er schließlich auch Fehler wie etwa den Einbezug des regulierten Erzstiftes Salzburg in seine Untersuchung und unsinnige Schreibweisen wie »Confirmation« und »Praebende« vermieden, wäre eine rundum gelungene Sache entstanden. So aber mindert leider vieles den Wert einer an sich originellen Arbeit. *Andreas Meyer*

ARND REITEMEIER: Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters: Politik, Wirtschaft und Verwaltung (Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 177). Wiesbaden: Franz Steiner 2005. 722 S. Geb. € 90,–.

In Wesel, einer mittelgroßen Handelsstadt am Niederrhein, sind die Rechnungsbücher der beiden Pfarrkirchen St. Willibrord und St. Nikolaus aus dem 15. und frühen 16. Jahrhundert nahezu lückenlos überliefert. Diese Quellen, die nach bisheriger Kenntnis den umfangreichsten geschlossenen Bestand mittelalterlicher Pfarrkirchenrechnungen in Deutschland darstellen, wertet Arnd Reitemeier in seiner Kieler Habilitationsschrift von 2002 im Hinblick auf die Kirchenfabrik (fabrica

ecclesiae) systematisch aus. Er belässt es jedoch nicht bei einer Studie lokaler Verhältnisse, sondern zieht zum Vergleich und zur Einordnung die Rechnungsbücher der Pfarrkirchen von St. Sebald in Nürnberg, St. Moriz in Coburg, St. Martin und Unserer Lieben Frau in Bamberg, St. Jakob in Rothenburg, St. Marien in Bielefeld sowie Unserer Lieben Frau und der Heilig-Kreuz-Kirche in Dresden heran. Das Besondere dieser wohlüberlegten Auswahl besteht darin, dass es sich um Rechnungsbücher aus verschiedenartigen Städten handelt, etwa Reichsstädten und Landstädten, Städten unterschiedlicher Lage und Größe sowie verschiedener wirtschaftlicher Bedeutung. Auf dieser breit angelegten Quellenbasis, zu der außerdem Pfarrbücher, städtische Rechnungsbücher sowie weitere Archivalien treten, untersucht Reitemeier Wesen und Ausprägung von Kirchenfabriken an Pfarrkirchen in der Stadt.

Während die Verpflichtung zum Erhalt der Kirche und Verwaltung der Stiftungen im Frühmittelalter von den Klerikern wahrgenommen wurden, bildete sich seit dem 12. Jahrhundert in den Städten die von Laien geführte Kirchenfabrik als neuartige Institution heraus. Die Kirchenfabrik stellt zunächst den Fonds dar, aus dem eine Pfarrkirche mitsamt zugehörigen Gebäuden (Karner, Schulgebäude, teilweise Bibliotheken) gebaut und unterhalten wurde. Diese Vermögensmasse gründete auf Stiftungen und Schenkungen aus der Bürgerschaft, die von den in Wesel als »Kirchenmeister« bezeichneten Personen verwaltet wurden. Im Spätmittelalter stammten diese Vermögensverwalter aus den Reihen der wohlhabenden und politisch einflussreichen Bürgerschaft bzw. des Rates und kümmerten sich in ihrem Amt auch vorwiegend um die Belange der besitzenden (stiftenden) Oberschicht.

Im Laufe des Spätmittelalters nahmen die Aufgaben der Kirchenmeister und der ihnen unterstellten Personen (etwa Küster, Totengräber, Organisten, Schulmeister, Kerzenanzünderinnen, Handwerker etc.) durch Vergrößerung der Kirchen und Zunahme von Stiftungen stetig zu, weshalb die schriftliche Buchführung (Inventare, Register, Rechnungsbücher etc.) sowie die administrative Leitung der Kirchenfabrik und die Überwachung der nachgeordneten Personen gegen Ende des Mittelalters zur Hauptaufgabe der Kirchenmeister wurde.

Die wichtigste Einnahmequelle waren Gelder aus den Belastungen von Häusern und Grundstücken (Garten- und Hauszinse, Renten). Weitere Gelder flossen der Kirchenfabrik aus den Opferstöcken zu sowie aus der Bede, einer Abgabe, um die die Kirchenmeister die Gemeinde baten und die für verschiedene Zwecke bestimmt sein konnte. Daneben bezog die Kirchenfabrik Einkünfte aus Prozessionen, Bauablässen, Schenkungen und Legaten.

Bei den Ausgaben standen die laufenden Zahlungen zu Erhalt und Instandsetzung von Gebäuden und Ausstattung neben den besonderen Ausgaben anlässlich von Baumaßnahmen (Erweiterungen, Neubauten) am Kirchengebäude. Für sämtliche Tätigkeiten beschäftigte die Kirchenfabrik in der Regel lokale Handwerker. Sie war damit ein wichtiger Faktor im Wirtschaftsleben der Stadt.

Die Kirchenmeister verwalteten und koordinierten jedoch nicht nur den Bau und Erhalt des Kirchengebäudes, sie mussten auch für dessen Ausstattung Sorge tragen. So waren Bildwerke, Kirchenschätze, Paramente, Leuchter, liturgische Bücher, Glocke, Uhr und Orgel teilweise Eigentum der Kirchenfabrik und mussten von dieser gepflegt und instand gehalten werden. Über die Gegenstände mit liturgischer Funktion war die Kirchenfabrik auch an sakralen Handlungen beteiligt. Die Kirchenmeister verwalteten jedoch nicht nur die Gelder, die die Bürger für Anniversarien gestiftet hatten, sondern mussten auch auf die korrekte Durchführung der Jahrtagsmessen achten. Vor diesem Hintergrund kam den Kirchenfabriken eine wichtige Funktion in der Verwaltung der Memoria zu: Kirchenfabriken waren für das Totengedenken in der Stadt von großer Bedeutung.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Kirchenfabriken setzte vor rund einem dreiviertel Jahrhundert ein. 1934 legte Sebastian Schröcker eine erste monographische Studie vor (Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter). Arnd Reitemeier entwirft nun ein ähnlich breit angelegtes und auf umfangreichem Quellenmaterial basierendes zusammenfassendes Panorama von Wesen und Wirken der Kirchenfabrik. Im Vergleich dieser Institutionen an verschiedenartigen Kirchen gelingt es ihm, einen breiten Überblick der mittelalterlichen Kirchenfabrik mit einer Vielzahl ihrer möglichen Ausprägungsformen darzulegen. Reitemeiers sehr gut lesbare, anschauliche und überaus informative Darstellung stellt einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Kirchenfabrik dar. *Sabine Arend*

BEAT IMMENHAUSER: Bildungswege – Lebenswege. Universitätsbesucher aus dem Bistum Konstanz im 15. und 16. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 8). Basel: Schwabe 2007. 632 S. Geb. € 68,50.

Die Erforschung einzelner Personengruppen erfreut sich in der Geschichtsforschung seit den letzten Jahrzehnten anhaltenden Interesses. Die von Beat Immenhauser 2005 an der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern angenommene Dissertation fügt dieser Forschungslinie einen neuen Beitrag hinzu. Unter Betreuung von Rainer C. Schwinges, einer der führenden Persönlichkeiten auf dem Feld der Bildungsforschung, folgt Immenhauser der Leitfrage, in welchem Verhältnis universitäre Bildung und spätere Karrieren zueinander standen.

Der zeitliche Rahmen seiner Studie orientiert sich einerseits an den Universitätsgründungen Basel und Freiburg (beide 1460) sowie Tübingen (1477), mit denen ein Bildungsaufschwung einherging, und andererseits an der reformatorischen Bewegung, mit der in den 1520/30er Jahren eine Bildungskrise einsetzte. Zur besseren Einordnung dieser Eckdaten bezieht er die Spanne einer Generation davor und danach ein. Immenhauser hat sich auf eine Fülle von Material eingelassen, um ein möglichst repräsentatives Ergebnis zu erzielen: Als Untersuchungsgegenstand wählte er knapp 15000 Personen, die aus dem Bistum Konstanz stammten und sich zwischen 1430 und 1550 an einer Universität immatrikulierten. Die Untersuchung basiert auf sämtlichen edierten Universitäts-, Fakultäts- und Nationenmatrikeln mit Ausnahme derjenigen der skandinavischen Länder und Großbritanniens. Zur Auswertung der so gewonnenen Datenmengen bediente er sich der in der quantifizierenden Geschichtsforschung eingesetzten Analysemethoden. Gestützt auf das in einer Datenbank zusammengestellte Material führt er in seiner zweiteiligen Studie zum einen sämtliche Grundlagen akademischer Bildung im Bistum Konstanz und zum anderen die sich aus dem Bildungserwerb ergebenden Karrierechancen vor Augen.

Bei der Untersuchung des Universitätsbesuches gelangt Immenhauser zu folgenden Ergebnissen: Durch die Gründungen der Hochschulen von Freiburg, Basel und Tübingen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde der Südwesten später als andere Regionen zu einer Bildungslandschaft. Bis Mitte des 16. Jahrhunderts schrieben sich zwei Drittel der aus dem Bistum Konstanz stammenden Studierwilligen an diesen drei Hochschulen ein, das letzte Drittel verließ das Bistum Konstanz zum Studium. Infolge der Reformation differenzierte sich die südwestdeutsche Universitätslandschaft. Nach der Mitte des 16. Jahrhunderts studierten die altgläubigen Studenten in Freiburg, die evangelischen hingegen in Basel und Tübingen.

Besonders interessant ist die von Immenhauser herausgearbeitete soziale Herkunft der Studenten. Hier stand den Privilegierten (Adelige, Personen aus der städtischen Oberschicht, bepfründete Kleriker), die nur jeden siebten Universitätsbesucher ausmachten, die große Mehrheit Nichtprivilegierter gegenüber. Letztere stammten vornehmlich aus dem städtischen Umfeld und waren finanziell so gut situiert, dass sie die Immatrikulationsgebühr entrichten konnten. Eine Randgruppe waren hingegen die »pauperes«, denen die Immatrikulationsgebühr erlassen wurde. Zu Beginn des Untersuchungszeitraums hatten sie an der Gesamtzahl der untersuchten Personen lediglich einen Anteil von knapp acht Prozent der im Laufe des 15. Jahrhunderts noch weiter zurück ging.

Nicht jeder Student verließ die Universität mit einem Abschluss. Die Zahl der Graduierten nahm im Laufe des 15. Jahrhunderts zu und erreichte kurz vor der Jahrhundertwende mit mehr als 50 Prozent ihren Höhepunkt. Ebenso wie in anderen Bildungsräumen im Reich waren von den Graduierten 85 Prozent Absolventen der Artistenfakultät, während sich die übrigen 15 Prozent auf Juristen, Theologen und Mediziner verteilten. Interessant ist, dass die Studenten nicht selten durch eine gewisse Familientradition für ein Studium motiviert wurden: Hatte bereits der Vater studiert, sollte der erreichte gesellschaftliche Status durch das Studium des Sohnes erhalten werden.

Im zweiten Hauptteil untersucht Immenhauser die beruflichen Wege, die Universitätsabsolventen nach ihrem Studium beschritten. Immerhin bei der Hälfte der knapp 15000 untersuchten Personen lässt sich der weitere Lebensweg verfolgen. Von diesen findet sich die Mehrzahl in kirchlichen Positionen. Weitaus weniger Absolventen übernahmen ein städtisches oder landesherrliches Amt. Die erlangten Graduierungen korrespondierten hierbei mit den erreichten Positionen: Hoch Graduierte (Lizentiaten, Doktoren) konnten auch in hohe kirchliche wie weltliche Ämter gelangen, mit denen ein stärkerer Prestigegewinn, also ein höheres gesellschaftliches Ansehen verbunden war.

Bei der Fokussierung auf den Bereich des Universitätsstudiums verliert Immenhauser nicht aus dem Blick, dass die Bildung in der Vormoderne nur ein Faktor unter vielen weiteren war: Die Möglichkeit eines Studiums und darüber hinaus der Erwerb eines Bildungsgrades waren wesentlich von der sozialen Herkunft und den finanziellen Verhältnissen des Einzelnen abhängig.

Beat Immenhauser stellt bei den Hochschulabsolventen verschiedene Motivationen fest bzw. verschiedene Funktionen akademischer Bildung heraus: So diente der Universitätsbesuch der Mehrzahl der Studenten ganz allgemein zur Verbesserung ihrer Kenntnisse, allen voran der sprachlichen. Verließen diese die Hochschule in der Regel ohne Abschluss, um anschließend in kirchliche Dienste zu gehen, so hielten sich jene, die das Bakkalareat erworben hatten, verschiedene Laufbahnen offen: Sie konnten sowohl kirchliche als auch weltliche Amtsträger werden. Der Magistergrad führte in der Regel ins Lehramt an Schulen und Universitäten; Lizentiaten und Doktoren der Theologie, Jurisprudenz oder Medizin wirkten an Hochschulen oder in anderen gehobenen weltlichen oder kirchlichen Positionen.

Die Studie von Beat Immenhauser zeigt, dass das Bistum Konstanz überdurchschnittlich stark akademisiert war: An drei Universitäten auf engem Raum studierten diejenigen, die anschließend in der Verwaltung des Herzogtums Württemberg oder der zahlreichen Reichsstädte tätig wurden. Das Panorama, das Immenhauser mit seiner Arbeit vor Augen führt, ist beeindruckend: Eine solche Fülle an Quellendaten in eine überaus detailgenaue, durch zahlreiche Tabellen, Diagramme und Übersichtskarten bereicherte und dabei stets lesbare Abhandlung zu gießen, nötigt Respekt ab. Es bleibt zu hoffen, dass dieser Arbeit, die bislang die einzige Veröffentlichung ist, in der die Personen einer großen Diözese unter bildungsgeschichtlichen Gesichtspunkten untersucht wurden, weitere Studien an die Seite gestellt werden. *Sabine Arend*

Thomas Leinkauf: Nicolaus Cusanus. Eine Einführung (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 15). Münster: Aschendorff 2006. 235 S. Kart. € 24,80.

Nikolaus Krebs (Crifftz) aus Kues an der Mosel, genannt Nicolaus Cusanus (1401–1464), lebte in bewegten Zeiten: in der Zeit der großen Reformkonzilien, des Konziliarismus, der Renaissance, der Türkengefahr, der letzten großen Einigungsversuche der europäischen Christenheit unmittelbar vor den darauf beginnenden und bis heute andauernden Trennungen und Spaltungen der Reformationszeit. Wie erinnerlich suchte das Konstanzer Konzil (1414–1418) eine Reihe weiterer Konzilien zu etablieren: 1423, 1430 und von da an alle zehn Jahre. Tatsächlich erfolgten das Baseler (1431–1437 bzw. 1448) und das Florenzer Konzil (1439–1443), auf dem, wenngleich nur für kurze Zeit, die Union mit der griechisch-orthodoxen Kirche gelang (vgl. Bulle über die Union mit den Griechen, Laetentur caeli, DH 1300–1308). Als die Türken unter Sultan Muhammed II. am 29. Mai 1453 Konstantinopel eroberten, verfasste Cusanus, inzwischen einer der größten Denker seiner Epoche, seine Dialogschrift »De pace fidei«, »Über den Frieden unter den Religionen« (leider wird die mustergültig von Kl. Berger und Chr. Nord übersetzte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2002, nicht erwähnt), in der das Bild einer Versammlung von Vertretern aller Weltreligionen zum Dialog über das sie alle Einigende entworfen wird: über das Gute, das Wahre und das Sein. »Wenn du dich«, so heißt es – an Gott gerichtet – in dieser Schrift, »in deiner Güte zeigst, werden Schwert und hasserfüllter Neid und alles Böse verschwinden. Dann werden alle erkennen, dass es trotz der verschiedenen Formen des Gottesdienstes nur eine einzige Religion gibt« (S. VI). Wer war der Mann, der schon damals Visionen hatte, die wir heute so dringend benötigen?

Die vorliegende Studie gibt kompetent Antwort: Zunächst wird die Biographie des Cusanus skizziert, sodann werden elf »Traditionsstränge« ausgemacht, die für Nikolaus »von zentraler Wichtigkeit« (S. 24) waren und schließlich kommt die »erst in jüngster Zeit aufgehellte Wirkungsgeschichte« (S. 27) zu Wort. Vor allem aber wird in das Denken des Cusanus eingeführt und dabei in gelungener Weise die Mitte zwischen zwei, übrigens nicht nur in der gegenwärtigen Cusanusforschung zu beobachtenden Extremen gehalten: zwischen einer systematischen Zusammenschau und einer genetischen Differentialdiagnose. Der Verfasser erreicht diesen Ausgleich der Gegensätze dadurch, dass er einen für die Zeit der Renaissance generell und für Cusanus speziell (vgl. De ludo globi I n. 42, h IX 47) charakteristischen »Systemgedanken« herausgreift, den zentralen Gedanken davon, dass »das Sein insgesamt sich als ein ›mundus triplex‹ darstellt: als ein ›mundus ma-

ximus‹, der Gott entspricht, als ein ›mundus magnus‹, der dem entspricht, was normalerweise unter ›mundus‹ verstanden wird, also der Gesamtwirklichkeit als Natur und Universum, sowie schließlich als ein ›mundus parvus‹, für den der Mensch einsteht.« (S. 13).

Doch bevor der Verfasser diesen drei Perspektiven in werkgenetischer Sequenz nachgeht, konzentriert er sich unter der Überschrift »Im Ausfalten Einfalten« (S. 29–121) auf den Begriff des Geistes; und zwar in wiederum dreifach gegliederter Weise: Zunächst kommt, unter dem irritierenden Titel »Wissen und Selbsterhaltung« (S. 29–45), die menschliche Vernunft so zur Darstellung, dass ihr definitives und endliches Wesen als Reflexion bestimmt wird, die, im »Kreis des Nichtwissens« eingeschlossen, als endliches Bild der unendlichen Vernunft bei allem Wissen unvollendet bleibt und gerade darin – in der Reflexion des Wissens seines Nichtwissens – permanent nach Weisheit »jagt«. In diesem ruhelosen »Jagen« aber zeigt sich die menschliche Vernunft als das, was und wie sie ist: als Reflexion des Wissens des Nichtwissens und als dabei selbst Gedrängtes und selbst Gejagtes, das sich im reflektierenden Drängen und Jagen vor allem selbst zu erhalten sucht. Sodann stößt Leinkauf zum Zentrum dessen vor, um das es ihm zu tun ist: zum »Wesen und Begriff des Geistes« (S. 46–77). Im besonderen Blick auf die so genannten »Idiota-Bücher«, allesamt im Jahre 1450 innerhalb weniger Wochen verfasst, entfaltet Nikolaus von Kues eine Geisttheorie, die den Menschen in exklusiver Weise als Mikrokosmos fasst. Insgesamt, so vermag der Verfasser plausibel nachzuweisen, stellt »die Theorie des menschlichen Geistes bei Cusanus eine Transformation dieser an sich nicht-anthropologischen Geist-Konzeption in die Lehre von schlechthin individualisierten Einzel-Geistern« dar, »von ›mentes individuales‹, die, was unseren Erfahrungsbereich betrifft, für uns ausschließlich in Gestalt von ›mentes humanae‹ gegeben sind« (S. 47). Erst jetzt wird der Weg frei, zur Sache und Methode zu kommen (S. 78–121), zu den Grundtheoremen des Nikolaus vor allem, wie etwa dem von der »coincidentia oppositorum« (S. 89–102) oder dem von der »complicatio et explicatio« (S. 102–110) oder dem von der »praecisio absoluta«, dem so genannten Genauigkeitstheorem (S. 111–118).

Der in seinem Wesen trimorph begriffene Geist legt sich in den drei einleitend bereits genannten, jetzt aber näher entfalteten Perspektiven aus (S. 120–203): nach oben hin: auf Gott (S. 122–153), nach außen hin: auf die Welt (S. 154–181), und schließlich auf sich selbst, d.h. auf den Menschen hin (S. 182–203). Hier kommt endlich das zur Sprache, was bereits zuvor, nämlich im »Geist-Kapitel« hätte deutlicher vom Verfasser artikuliert werden dürfen: dass nämlich Nikolaus von Kues christlicher Theologe ist. Er denkt vom christlichen Gottesverständnis her, setzt es permanent voraus und bewegt sich ständig innerhalb dieses »dreifaltigen Denkraumes«; und zwar auch dort, wo das christliche Gottesverständnis – vor lauter Lust am Denken (die aber nicht gegen, sondern im Gegenteil für seine Theologie spricht) – gleichsam am Ende und nur wie von ferne in Sicht gerät. Gerade die Explikationen über das Wesen und den Begriff des Geistes, die nicht von ungefähr »sachlich« die genannten drei Grundtheoreme zur Sprache bringen, wären ohne christliche Offenbarung, d.h. ohne das »mysterium trinitatis et incarnationis« überhaupt nicht spruchreif geworden. Die ausdrücklich thematisierte Perspektive »nach oben« hin macht es unmissverständlich deutlich. Selbstredend geht Cusanus zunächst von dem einen und einzigen Gott aus, der sich aber als der dreimal Eine geoffenbart hat und entsprechend zu denken ist: als unitas, aequalitas, connexio (S. 128–143), in seiner absoluten Transzendenz und absoluten Immanenz (S. 143–153), als der Gott über allem und in allem. Dass von hier aus auch das Bekenntnis zum allmächtigen Gott zu verstehen ist, legt Leinkauf im Blick auf das Können-Ist (possest) ausführlich dar, hätte es aber noch deutlicher auch im Blick auf das »posse ipsum«, das Können selbst, das Nikolaus von Kues in seinem gleichnamigen letzten Werk durchaus selbstkritisch vom »possest« abhebt, erörtern dürfen; denn das, was Gott vermag (M. Gerwing: Was Gott vermag, in: Festschrift für Bischof Mixa, Regensburg 2006, 135–151), ist das, was ist, ohne dass das, was ist, schlechthin mit Gott identifiziert werden dürfte. Nur weil Gott Gott ist, bei dem nichts unmöglich und ohne den nichts möglich ist, vermag Cusanus ihn auch, wie anfangs dargelegt, um Frieden zu bitten.

Doch auch wenn man nicht mit allem einverstanden ist und etliche Flüchtigkeitsfehler und sprachliche Holprigkeiten »von zentraler Wichtigkeit« noch zu finden sind, seien wir nicht ungerecht: Das vorliegende Buch gehört weltweit zu den besten Einführungen in das Denken des Cusanus. Autor und Verlag seien dafür gedankt! *Manfred Gerwing*

Simon Fidati von Cascia OESA. Augustinische Theologie und Philosophie im späten Mittelalter, hg. v. Carolin Oser-Grote u. Andreas Grohe (Cassiciacum, Bd. 52). Würzburg: Echter 2006. 476 S. Kart. € 35,–.

Der vorliegende Sammelband ist dem Augustiner und verdienten Augustinismus-Forscher Willigis Eckermann zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Zu den herausragenden Arbeiten Eckermanns gehört die Edition des Evangelien-Kommentars des Simon Fidati von Cascia OESA (ca. 1295–1348). Es lag deshalb nahe, erste Ergebnisse der durch diese Edition angeregten Forschung zu präsentieren. Die drei Teile enthalten Beiträge zur Theologie, zur Philosophie und zur Nachwirkung des italienischen Augustiners. Den Hauptteilen geht eine Einführung zum Leben und Werk des Simon Fidati von *C.M. Oser-Grote* voraus, in der sie dessen Eigenart auf dem Hintergrund der Theologie seiner Zeit charakterisiert. Simon verzichtete bewusst auf die übliche akademische Karriere und die in ihrem Verlauf zu erlangenden Grade; für die traditionelle mittelalterliche Schultheologie und ihre Methode des Zweifels (Dubium, Utrum ...) hatte er nichts als Spott übrig. Sein monumentaler, in den Jahren 1338–1347 in Rom entstandener Evangelienkommentar »De gestis domini salvatoris« enthält folglich keine Auslegung im wissenschaftlichen Sinne; er richtet sich auch an die einfachen Gläubigen, denen er zur Verwirklichung eines christlichen Lebens helfen soll. Eine ähnliche Intention verfolgte Simon mit seiner 1333 in Florenz in italienischer (toskanischer) Sprache verfassten Schrift »L'Ordine della vita cristiana«, einer Art Erwachsenenkatechismus. Die genannten und andere Werke erfuhren, weit über die Lebenszeit des Autors hinaus, im 16. und 17. Jahrhundert eine große Verbreitung. In der theologischen Forschung interessierten vor allem Rechtfertigungslehre und Christologie des Augustiners im Vergleich mit den entsprechenden Auffassungen Luthers.

L. Hödl gibt eine genaue Analyse der (bibel-)theologischen und paränetischen Eigenart des Evangelienkommentars, aufgrund deren er in Simon einen Wegbereiter Luthers sieht. Einzelne Aspekte der Exegese des Augustiners (Liebesgebot, Verständnis von »cor altum«) werden von *A. Kretzer* und *W. Eckermann* behandelt. In einem weiteren Beitrag befasst sich Eckermann mit der Pneumatologie Simons. Der Tübinger Theologe und Kirchenhistoriker *V. Marcolino* interpretiert kenntnisreich und ausführlich die beiden in dem Kommentar enthaltenen Traktate über die Sünde, in denen er Teile eines ursprünglich geplanten Handbuchs über das christliche Leben für gebildete Laien und Seelsorger erkennt. Einen besonderen Rang innerhalb des Bandes nimmt die Untersuchung der Utrechter Mediävistin und Systematikerin *D. Müller*, »Simon Fidati zwischen Häresieverdacht und Frauenbewegung«, ein. Müller sieht das Lebenswerk des Augustiner-Spiritualen Simon im Kontrast zu »häretischen« Kreisen des Mittelalters, wie den Beginen Guglielma von Mailand († 1282) und Prous Boneta († 1325): »Während Simon Fidati also mehr das Thema Buße als Mittel der Umkehr thematisierte und dabei stets im Rahmen seines Ordens und damit der katholischen Kirche blieb, gab es eine Gruppe von Menschen, die zwar gleichfalls von der absoluten Notwendigkeit zur Umkehr überzeugt waren, da das Ende der Zeit nahe bevorstand und die neue Zeit dann endlich kommen sollte, die aber bei dieser Umkehr stärker den unbedingten Glauben an eine neue Erlösergestalt in den Vordergrund stellten. Simon strebte nach Christusförmigkeit, Guglielma und Prous verbanden in sich die christusförmigen Züge mit einer Identifikation des Hl. Geistes« (S. 213).

Von den übrigen Untersuchungen, die alle für die Erforschung spezieller Themen des Lebenswerkes von Simon Fidati und darüber hinaus für die gesamte spätmittelalterliche Theologie und Spiritualität wichtig sind, sollen hier nur noch einige genannt werden: *C.M. Oser-Grote*, Zur Funktion der Maria Magdalena bei Augustinus und Simon Fidati von Cascia; *V. Pekta*, Das Armutsideal bei Simon Fidati von Cascia und Meister Eckart. Ein Vergleich; *H. Schwaetzer*, Christiformitas bei Nikolaus von Kues und Simon Fidati. In einer kurzen, aber bemerkenswerten Miszelle setzt sich der Würzburger Augustiner *A. Zumkeller* noch einmal mit den Forschungen des deutschen Dominikaners Alfons Victor Müller (in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) über die Quellen der reformatorischen Theologie Luthers auseinander. Müller war zu der (nach Meinung Zumkellers irrigen) Annahme gekommen, »Luthers Lehre sei im Wesentlichen die Ordenstheologie der spätmittelalterlichen Augustinerschule gewesen« (S. 399).

Dankenswerter Weise enthält der Band eine umfassende Bibliographie zu den behandelten Themen, doch fehlt leider ein Personen- und Sachregister. *Helmut Feld*

ELISABETH VON SCHÖNAU: Werke. Eingeleitet, komm. u. übers. v. PETER DINZELBACHER. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006. 188 S., 4 Abb. Geb. € 29,90.

Die Visionen der Elisabeth von Schönau sind bis heute von denen ihrer älteren Zeitgenossin Hildegard von Bingen überschattet. Elisabeths literarische Hinterlassenschaft – die Berichte über ihre visionären Erfahrungen und ihre Briefe – reicht bei weitem nicht an die gedankliche Dichte und theologische Tiefe der Werke Hildegards heran. Gleichwohl wurden ihre Äußerungen wie diejenigen Hildegards von den gebildeten Menschen des 12. Jahrhunderts als authentische Botschaften Gottes verstanden. Es ist deshalb sehr verdienstvoll, wenn mit der vorliegenden Übersetzung einem weiteren Kreis historisch und theologisch interessierter Leser ein Zugang zu der Mentalität und Vorstellungswelt des Hochmittelalters eröffnet wird. Da bislang keine neuere kritische Ausgabe der Werke Elisabeths vorliegt (sie wurde schon vor Jahren für das CCCM angekündigt), folgt der Übersetzer dem lateinischen Text der 1884 (2. Aufl. 1886) von F.W.E. Roth publizierten Edition. (Das Schönauer Originalmanuskript, das mit anderen Beständen der Hessischen Landesbibliothek Wiesbaden während des Zweiten Weltkriegs in Dresden ausgelagert war, verschwand ebenso wie der Codex von Hildegards »Scivias« in den letzten Kriegstagen und befindet sich wahrscheinlich in Russland.)

In seiner instruktiven Einleitung betont Dinzelbacher, dass Elisabeth, im Gegensatz zu Mechthild von Magdeburg und anderen Klosterfrauen des späten 13. Jahrhunderts, noch nicht als Mystikerin im Vollsinn des Wortes bezeichnet werden kann: sie berichtet weder von einer mystischen Vereinigung mit Gott, noch deutet sie eine individuelle Liebesbeziehung zu Jesus an. Vielmehr versteht sie sich ähnlich wie Hildegard (und die alttestamentlichen Propheten) als »Sprachrohr der Botschaften der Gottheit«. Was Hildegard betrifft, so ist es meines Erachtens fraglich, ob man den Mystik-Begriff so einengen kann, dass sie nicht mehr darunter fällt. (Vgl. dazu meinen Essay: Erwägungen zur Mystik des Hochmittelalters, in: RJKG 14, 1995, 257–264; ebd. 262, und: Frauen des Mittelalters, Köln u.a. 2000, 116). Im Gegensatz zu dem von Dinzelbacher in anderen Werken entwickelten und begründeten Mystik-Begriff spricht man etwa in der griechischen Philologie von Mystik, wenn ein Denker oder Dichter (z.B. Parmenides, Empedokles) von seiner transzendenten Erfahrung berichtet.

Neben den Aufzeichnungen ihrer visionären Erlebnisse und ihrer Kontakte mit Personen aus der jenseitigen Welt, die teilweise groteske Züge annehmen, ist Elisabeth berühmt geworden durch die »historische« Ausgestaltung des phantastischen Mythos von der heiligen Ursula und dem Heer ihrer 11000 Jungfrauen. Sie »identifizierte« die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf einem römischen Friedhof in Köln gefundenen Gebeine und ordnete sie einzelnen Märtyrern zu, deren Geschichte ihr auf visionärem Wege offenbart wurde. Dinzelbacher bemerkt dazu: »Es besteht kein Zweifel daran, daß sie in ihren Ekstasen tatsächlich das schaute und hörte, was man von ihr erwartete, und daß sie demnach selbst davon überzeugt war, die Reliquien guten Gewissens authentisieren zu dürfen« (Einleitung, S. XIII).

Unbeschadet der persönlichen Überzeugung Elisabeths von Schönau wird man aber doch sagen dürfen, dass es sich bei den Ursula-Geschichten um einen gigantischen Schwindel handelt. Als Elisabeth 1584 (ohne vorausgegangene Kanonisation) in das von Gregor XIII. autorisierte Martyrologium aufgenommen wurde (»Schonaugiae S. Elisabeth virginis, monasticae vitae observantia celebris«), wurde die Erwähnung ihrer Ursula-Offenbarungen mit Absicht vermieden, weil ihr Bericht über das Martyrium der heiligen Ursula und der 11000 Jungfrauen für gänzlich unglaubwürdig gehalten wurde: »Ubi hoc prudenter factum, quod omissa sit mentio revelationum, de quibus (ob illa praesertim, quae de S. Ursulae martyrio lib. IV. leguntur, nulla prorsus fide digna) merito dubitabatur« (MPL 195,116).

Als während des Pontifikats Pauls VI. der Spätrationalismus das römische Lehramt erreicht hatte, wurde Ursula mit anderen »unhistorischen« Heiligen, wie dem im Mittelalter ebenfalls hochverehrten Christoph, 1969 aus dem offiziellen Heiligenverzeichnis, dem Calendarium Romanum gestrichen (vgl. AAS 61, 1969, 225; Ritenkongregation. Der Römische Kalender, Trier 1969). Ihre Legende hat aber doch wohl einen historischen Kern, dessen ältestes Denkmal die berühmte Clematius-Inschrift (4./5. Jahrhundert) im Chor der St. Ursula-Kirche zu Köln ist; s. dazu: Wilhelm Levison, Das Werden der Ursula-Legende, in: Bonner Jahrbücher 132, 1927, 1–164; ebd. 2–25; vgl. ferner: Guy de Tervarent: La Légende de Sainte Ursule dans la littérature et l'art du moyen

âge, 2 Bde., Paris 1931; Ursula Rautenberg, Art. Ursula und die elftausend Jungfrauen, in: Verfasserlexikon 10, 1996, 131–139. Dinzelbachers hervorragende Arbeit wird gewiss die historische Forschung und das Interesse an der mittelalterlichen Religionsgeschichte fördern. *Helmut Feld*

Kurt Otto Seidel: Die St. Georgener Predigten. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Textgeschichte (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 121). Tübingen: Max Niemeyer 2003. 369 S., 4 s/w Abb. Geb. € 46,–.

Die St. Georgener Predigten, eine Sammlung von 39 Texten, zählen neben den Predigten Bertholds von Regensburg und den Schwarzwälder Predigten zu den drei wichtigsten Sammlungen volkssprachlicher Predigttexte aus dem 13. Jahrhundert. Die Zusammenstellung enthält Schriften verschiedener Art und Form, aufgrund der unscharfen Gattungsgrenzen zwischen Predigt, Traktat, Gebet, Beichtlehre und Autoritätenexzerpt sind diese kaum eindeutig klassifizierbar. Da aber die Zeitgenossen die Texte meist einheitlich als ›predig‹ bzw. ›sermon‹ bezeichneten, darf man an dieser Gattungsbezeichnung wohl auch heute noch mit Recht festhalten. Dagegen hat die Forschung seit Längerem herausgearbeitet, dass die Kompilation nicht im Kloster St. Georgen entstanden ist, denn die namengebende und heute in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe aufbewahrte Handschrift kam erst im 17. Jahrhundert in das Schwarzwaldkloster.

Kurt Otto Seidel legt in der 2003 erschienenen, geringfügig überarbeiteten Fassung seiner Bielefelder Habilitationsschrift von 1994 neue Untersuchungen zur Überlieferungs- und Textgeschichte der Sankt Georgener Predigten vor. Er wendet dabei die inzwischen bewährte überlieferungsgeschichtliche Methode der Würzburger Schule an, analysiert den Text also im Kontext seiner handschriftlichen Überlieferung. Dieser Ansatz ist besonders geeignet für den Texttyp der spätmittelalterlichen Predigt und der mit ihr verwandten Gattungen, denn diese unfesten Texte lassen sich durch die Beschreibung der oft zahlreichen Fassungen und des in hohem Maß individuellen Charakters jedes Überlieferungsträgers am adäquatesten fassen. Den ersten Teil, der knapp die Hälfte der Studie ausmacht, bildet die Beschreibung der handschriftlichen Überlieferung der Sankt Georgener Predigten, geordnet nach 29 Handschriften, fünf Fragmenten und der Streuüberlieferung, also der Einzelüberlieferung von Predigten oder ihrer Verwendung als Bestandteil anderer Texte. In einem zweiten kürzeren Abschnitt ordnet der Verfasser das erschlossene Material und arbeitet die Zweige der Überlieferung sowie die Fassungen der Sammlung heraus. In einem letzten wieder umfassenderen Teil beschreibt Seidel Grundzüge der Textgeschichte. Dabei legt er einen besonderen Akzent auf die Frühgeschichte der Sammlung vor 1300, zeichnet dann die Ausbreitung der Sammlung im 14. und 15. Jahrhundert nach. Etwas knapp werden am Ende Verfahren der Textbearbeitung wie Kompilation oder Bearbeitung untersucht.

Die Analyse der Sankt Georgener Predigten im Kontext ihrer handschriftlichen Überlieferung durch Seidel führt nicht zu einer grundsätzlichen Neubewertung der Predigtsammlung, aber viele der bisherigen Forschungsthesen werden auf eine nun gesicherte Grundlage gestellt: Ein Redaktor oder eine eng zusammenarbeitende Redaktorengruppe erstellte die Sammlung im nördlichen alemannischen Sprachraum, also im heute nordbadischen Oberrheingebiet. Die Zusammenstellung geschah im zisterziensischen Umfeld, Seidel will auch ein benediktinisches Milieu nicht völlig ausschließen. Der Verfasser betont die originäre Leistung des oder der Redaktoren, eine lateinische oder volkssprachliche Vorlage sei nicht anzunehmen. Seidel setzt die Entstehung der Kompilation in das zweite Viertel des 13. Jahrhunderts. Die Sankt Georgener Predigten sind keine Sammlung von Musterpredigten, sondern ein Predigtlesebuch: Die Predigten wurden als Lesetexte konzipiert, um sie als klösterliches Vorlesebuch oder für die individuelle Lektüre zur persönlichen Erbauung und Meditation nutzen zu können. Konzipiert wurde die Sammlung im Rahmen der ›curia monialium‹ in Frauenklöstern, auch die spätere Rezeption ist weitgehend auf das klösterliche Milieu begrenzt. Verbreitet waren die Sankt Georgener Predigten im gesamten deutschen und niederländischen Sprachraum mit einem Schwerpunkt entlang des Rheins. Besonders populär war die Predigtsammlung wie andere Texte dieser Art während der Devotia moderna und der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Die Rezeption brach um 1500 ab, die Predigten wurden nicht gedruckt. Mit diesen Schlussfolgerungen Seidels entsteht freilich kein grundlegend neues Bild der Entstehung und Rezeption der Sankt Georgener Predigten, die akribische Untersuchung und Darstel-

lung der Überlieferung bietet aber einen gesicherten Ausgangspunkt für weitere Forschungen sowie für die angekündigte und dringend notwendige Neuedition der Predigtsammlung, die der Verfasser zusammen mit Regina Schiewer gegenwärtig erarbeitet. *Andreas Bihrer*

4. Katholische Reform – Reformation – konfessionelles Zeitalter

Dieter J. Weiss: Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 216 S. Geb. € 34,90.

Eigenheiten, nicht Parallelen – so ein Schlagwort im Kampf gegen die Dominanz des in die Jahre gekommenen Konfessionalisierungskonzepts. Während dessen Väter Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling mit ihrem Konzept ausdrücklich nach den Parallelen zwischen der kirchlich-staatlichen Entwicklung in lutherischen, calvinistischen bzw. katholischen Regionen gefragt haben, werden die Rufe nach einer neuen (oder alten?) Aufmerksamkeit für die Eigenheiten der Konfessionen in den letzten Jahren immer lauter. So fahnden nicht nur Kirchenhistoriker wie Thomas Kaufmann nach einer spezifischen (bei Kaufmann: lutherischen) Konfessionskultur. Auch manche Profanhistoriker plädieren für einen Abschied von der vergleichenden Perspektive und damit für einen Abschied vom Konfessionalisierungskonzept. Zu nennen sind vor allem Anton Schindling und Walter Ziegler, und diesen beiden Historikern fühlt sich auch Dieter J. Weiß verpflichtet. Es verwundert daher nicht, dass Weiß sich klar vom Konzept der Konfessionalisierung distanziert. Stattdessen kehrt er zurück zu Hubert Jedins Doppelbegriff von 1946. Durch das Festhalten an den titelgebenden Begriffen »katholische Reform« und »Gegenreformation« werde, so die Hoffnung des Autors, sowohl »die historische Kontinuität der Reform seit dem Spätmittelalter wie ihre europäische Dimension« stärker betont als durch das Konfessionalisierungskonzept (S. 9). Überdies könne die vom Konfessionalisierungskonzept verdrängte »Frage nach der theologischen Wahrheit« (S. 15) gestellt werden, was erst, so Weiß, den Blick auf die gelebte Frömmigkeit, auf die »Erlebnisse, Wahrnehmungen und Deutungen der handelnden und betroffenen Menschen« (Schindling, zit. ebd.) eröffne.

An der Umsetzung dieses Vorhabens beeindruckt zunächst die thematische Breite. Behandelt werden spätmittelalterliche Reformansätze (II.), Reformation und katholische Abwehr im Reich bis 1555 (III.), das Konzil von Trient (IV.), Papsttum und Kirchenreform (V.), das alte und neue Ordenswesen (VI.), Gegenreformation und konfessioneller Fürstenstaat im Reich ab 1555 (VII.), die Umsetzung der kirchlichen Reformbestimmungen (VIII.) und schließlich der Barockkatholizismus als Phänomen der Kunst und der Frömmigkeit (IX.). Eine solche thematische Breite auf kaum 180 Seiten Text hat aber auch ihren Preis: Die Darstellung ist inhaltlich solide, aber stark gerafft, mitunter so stark, dass man die stichwortartigen Informationen eigentlich nur dann verstehen kann, wenn man sie ohnehin schon kennt (z.B. S. 121 über die konfessionellen Bestimmungen des Westfälischen Friedens, S. 57 über Staatsbildung im Kirchenstaat). Inhaltlich kommt für ein Überblickswerk, das auch die »politische Entwicklung im [...] Reich und seinen Territorien unter dem Leitfaden konfessioneller Interessen« darstellen will (S. 17), die für das Verständnis dieser Entwicklung zentrale Verquickung von Konfessions- und Ständekonflikt zu kurz (z.B. S. 43 beim Fürstenaufstand 1552, S. 110 bei Donauwörth, S. 118–120 beim Restitutionsedikt). Die Literaturhinweise (S. 185–200) sind thematisch sortiert und kommentiert, aber insgesamt sehr knapp und zeigen in der Auswahl einen deutlichen Schwerpunkt bei älteren Veröffentlichungen und Vertretern der traditionellen Linie. Die in den Text eingeschobenen Info-Blöcke liefern knappe, sachdienliche Erklärungen. Aber was ein Konzil ist oder ein Reichstag, was die Reichskirche oder das kuriale Tax- und Provisionswesen – das muss der Leser schon selbst wissen. Da hilft auch das an sich begrüßenswerte integrierte Orts-, Namens- und Sachregister (S. 201–216) nicht weiter. Als einführende Überblicksdarstellung, die es sein will (S. 10), ist das Buch daher für Leser ohne Vorkenntnisse nur bedingt geeignet. Fortgeschrittenere Leser dürften hingegen bemängeln, dass aktuelle Forschungsdebatten nicht aufgegriffen werden. Zum einen werden Forschungsthesen nur selten präsentiert und mangels Fußnoten nicht exakt belegt. Zum andern tauchen Autoren wie Andreas Holzem, die mit dem Begriff der Konfessionalisierung arbeiten und dessen methodisches Innovationsvermögen zeigen, schlicht nicht auf. Am ehesten geeignet ist das Buch mithin als eine Art Nachschlagewerk für diejenigen, die sich mit der katholischen Konfessionalisierung (unter

welchem Begriff auch immer) beschäftigen und kurze, zuverlässige Erstinformationen über die Vielfalt der Phänomene suchen.

Und die Abkehr vom Konfessionalisierungskonzept? Sie bringt mehr Nach- als Vorteile und kann auch die selbstgesetzten Ziele nicht erreichen. Statt der historischen Kontinuität der angeblich unveränderten alten Kirche wird vielmehr gerade der Wandel hin zum »konfessionellen Bekenntnischarakter« (S. 163) und damit der ja schon eingangs von Weiß betonte innovative Gehalt von katholischer Reform und Gegenreformation (S. 9) deutlich – ganz im Sinne der Konfessionalisierungsthese. Im Blick auf die europäische Dimension der Reform berücksichtigt Weiß zwar sowohl die Impulse, die die Reform im Reich von Papsttum und Orden empfangen hat, als auch die Reformansätze im katholisch verbliebenen Südeuropa. Im Blick auf die politische Geschichte ist der Focus aber deutlich enger: Was außerhalb des Reiches geschah, wird jeweils nur auf ein paar Seiten abgehandelt (S. 122–125 zum Thema »Gegenreformation und konfessioneller Fürstenstaat« in sieben Ländern, S. 159–162 zur Umsetzung der Reformbestimmungen außerhalb des Reiches inklusive Weltmission). Und im Reich selbst konzentriert sich Weiß auf die katholischen Teile – stets mit Bayern als Paradebeispiel. Das ist natürlich legitim, stellt aber im Vergleich zum Konzept der Konfessionalisierung, das ja ausdrücklich nach Parallelen und damit auch nach dem protestantischen Teil Europas fragt, einen Rückschritt dar. Die grundsätzliche Ausblendung des protestantischen Europa macht auch die Suche nach den katholischen Propria nicht einfacher. Das »enge Zusammenwirken von Staat und Kirche« gehört jedenfalls eher zu den zentralen Parallelen zwischen den Konfessionen, als dass es ein »Wesensmerkmal der katholischen Reform« gewesen wäre (S. 25). Das Festhalten am Konfessionalisierungsansatz hätte aber nicht nur solche Fehleinschätzungen verhindert. Es hätte den zahlreichen Einzelbeobachtungen zum Zusammenhang von konfessionellen und politischen Aspekten, die Weiß ja keineswegs entgehen, auch einen konzeptionellen Rahmen verliehen. Und es hätte nahe gelegt, die Politik der Fürstbischöfe als Ganzes zu betrachten, anstatt sie in politische Gebote des Landesherren und kirchliche Maßnahmen des Bischofs aufzuteilen und sie (ohne Querverweis) in zwei getrennten Kapiteln (z.B. zu Köln: S. 103 und 156) abzuhandeln.

Und die gelebte Frömmigkeit, die Erlebnisse, Wahrnehmungen und Deutungen der Menschen? Diese Frage anzugehen gehört zu den Verdiensten des Buches: nicht nur, weil das Thema im kulturalistischen Trend liegt, sondern auch und vor allem, weil das Konfessionalisierungskonzept klassischer Lesart hier in der Tat eine methodische Flanke hat. Wesentlich Neues bringt der Verzicht auf das Konzept allerdings nicht. Dass Weiß das Problem der möglichen Diskrepanz zwischen Norm und Wirklichkeit zwar erkennt (S. 17), aber auch nicht lösen kann, dürfte vor allem an seinem konventionellen Kulturbegriff liegen. Bei aller Warnung vor der Gegenüberstellung von Volkskultur und höherer Kultur (S. 181): Wenn am Ende Kirche und Höfe als Träger der Barockkultur erscheinen (S. 181f.), dann geht diese Perspektive an den Erlebnissen, Wahrnehmungen und Deutungen der Menschen und damit an dem, was die Neue Kulturgeschichte interessiert, vorbei. Fortschritte auf diesem Feld sind daher weniger von einem Abschied von der Konfessionalisierungsthese zu erwarten, als vielmehr von ihrer im Gang befindlichen kulturalistischen Erweiterung.

Und die im Anschluss an Schindling und Ziegler betonte »Wahrheitsfrage«? Dass das Buch hierauf keine Antwort liefert, ist kein Wunder: Die Frage nach der theologischen Wahrheit hat in einer geschichtswissenschaftlichen Studie ganz einfach nichts zu suchen. *Birgit Emich*

HUBERTUS LUTTERBACH: Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die heilige Stadt (Geschichte des Bistums Münster, Bd. 3). Münster: dialogverlag 2006. 373 S. Geb. € 29,80.

Die an sich schon reiche Forschung zur Geschichte der Täuferherrschaft von Münster, einem der spannendsten Kapitel der Reformationsgeschichte, ist um ein wichtiges Werk reicher geworden. Denn Hubertus Lutterbach will im vorliegenden Werk nicht nur die Ereignisse darstellen, sondern aus dem Denken der Beteiligten heraus verstehbar machen. So beschreibt er im darstellenden Teil seines Buches ausführlich Münster als altgläubige Stadt zu Beginn des 16. Jahrhunderts, bevor er zu ihrem Weg ins täuferische Königreich kommt. Lediglich Reflexionen auf die Quellen mag man vermissen, ebenso wie eine exaktere Begründung der militärischen Interventionen.

Bemerkenswert ist vor allem der zweite Teil des Buches, in dem Lutterbach erstmals eine kultur- und religionsgeschichtliche Einordnung des münsterischen Täufertums vornimmt. Die Auswahl der Themen überzeugt: Taufe, Heilige Schrift und ihre Ausleger, Askese und Auserwählung, Verortung der Heiligkeit. Von der patristischen Theologie wird der Leser über mittelalterliche Sichtweisen zur jeweiligen Anschauung der Reformatoren und der Täufer geführt. Nicht zuletzt bei der Auswertung der Schriften Bernhard Rothmanns zitiert Lutterbach erfreulicherweise reichlich aus den Quellen. Die Vielzahl von interessanten Aspekten lässt die Komplexität der Täuferherrschaft erkennen, deren Bild bis heute oft auf einige wenige Faktoren (Polygynie, Gütergemeinschaft, »Wiedertaufe«, Königtum) reduziert ist und die Menschen oft für andere Zwecke instrumentalisiert. Lutterbach begegnet den unserer Zeit fremden Menschen und ihrer so anderen Lebenswelt mit freundlich-neugierig-fragendem Respekt. Sein Buch ist für Wissenschaftler ebenso gewinnbringend wie für ein breiteres Publikum. *Bernward Schmidt*

Berndt Hamm: Lazarus Spengler (1479–1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Bd. 25). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 472 S. Geb. € 89,–.

Auch wenn es der Titel suggeriert: um eine Biographie des für die Reformationsgeschichte so bedeutenden Nürnberger Ratsschreibers, Reformationspolitikers und Laientheologen Lazarus Spengler handelt es sich bei dem Buch des Erlanger Ordinarius für neuere Kirchengeschichte nicht. Vielmehr sind zehn Aufsätze Hamms abgedruckt, die alle mit Ausnahme eines eigens für diesen Band geschriebenen Beitrags über »Spengler und Dürer« im Zeitraum von 1984 bis 2003 bereits an einem anderen Ort publiziert worden sind und die sich aus unterschiedlicher Perspektive intensiv mit der Person Lazarus Spenglers auseinandersetzen. Eine biographische Gesamtdarstellung aus Hamms Feder ist wohl erst zu erwarten, so deutet es der Autor in seinem Vorwort selbst an, wenn das gesamte Quellenmaterial zu Spengler erschlossen ist, ediert Hamm doch seit 1991 alle privaten und halbamtlichen Schriften des Ratsschreibers im Rahmen eines auf vier Bände konzipierten Werks, von dem bislang zwei erschienen sind. So bietet das vorliegende Buch eine Art »Zwischenbilanz« (S. VII) jahrzehntelanger Forschungen, und es erfüllt diesen Zweck in überzeugender Weise. Das Buch gewährt dadurch, dass die Aufsätze nicht chronologisch nach Erscheinungsdatum, sondern nach thematischen Gesichtspunkten und dabei in gewisser Weise der biographischen Chronologie folgend angeordnet sind, Einblicke in das Leben und Werk Spenglers von ganz besonderer Kohärenz, so dass die wichtigsten Grundzüge von dessen intellektueller und religiöser Entwicklung sehr deutlich zutage treten.

An den Anfang ist ein Aufsatz gestellt (»Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit«, 1989), der in das sozio-kulturelle Umfeld Spenglers in Nürnberg einführt: Hamm schildert detailliert, wie sehr Spengler in der durch Beruf, Besitz und Geburt hervorgehobenen »ehrbaren« Oberschicht der Reichsstadt integriert war und die kommunale Ehrbarkeits- und Patrizierethik verinnerlicht hatte, die um 1500 intensiv von humanistischen Tugendlehren durchdrungen wurde. In seinem »heißhungrigen« Bildungsstreben hatte sich auch Spengler, knapp 20-jährig, diesem stark stoisch geprägten Humanismus zugewandt. Auf diesem Weg fortschreitend begeisterte er sich ab 1510 für den Kirchenvater Hieronymus, den vorbildlichen Büßer und gleichzeitig Büchergelehrten, bevor er unter dem Eindruck der Nürnberger Predigten von Luthers Lehrer Johannes von Staupitz 1516/17 Augustin entdeckte. Auf diesem Nährboden rezipierte Spengler seit 1518, fasziniert von der Person Luthers, dessen Schriften und wurde ein Jahr später zu einem der frühesten Verfechter der Reformation: Als erster Laie verfasste er mit seiner »Schutzrede für Luthers Lehre« eine deutschsprachige Reformationsflugschrift. Dass Spenglers Freund Albrecht Dürer ganz ähnliche Entwicklungsstufen durchlaufen hat, führt Hamm in seinem Beitrag »Spengler und Dürer« aus, in dem er die Entstehung von Dürers Monumentalgemälde von 1526 »Die vier Apostel« beleuchtet – als Ergänzung zu einer Studie, die Karl Arndt und Bernd Moeller 2003 in den Nachrichten der Göttinger Akademie der Wissenschaften diesem Bild gewidmet haben. Für Hamm stellt das Gemälde, das Dürer wohl als Appell an den städtischen Rat verstanden wissen wollte, sich unbeirrt von Gottes Wort leiten zu lassen, die bildliche Umsetzung dessen dar, wozu Lazarus Spengler seit 1523 in diversen Traktaten seine Obrigkeit ermahnt hatte.

Die folgenden Beiträge (»Pneumatologischer Antiklerikalismus – zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung«, 1993; »Spengler und Luther«, 1986; »Bürgerliche Religion und christlicher Glaube«, 1996; »Stadt und Kirche unter dem Wort Gottes – das reformatorische Einheitsmodell Spenglers«, 1984; »Rechtsdenker und Advokat der Reformation«, 1998) beschäftigen sich dann näher mit der »reformatorischen Wende« Spenglers und den religiösen und politischen Folgen, die das neu gewonnene Glaubensverständnis bei ihm zeitigte. Hamm arbeitet heraus, welch überzeugter Anhänger der Lutherschen Theologie Spengler war. Umso deutlicher wird dies, wenn man, wie Hamm es in seinem Aufsatz »Die reformatorische Krise der sozialen Werte – drei Lösungsperspektiven zwischen Wahrheitseifer und Toleranz in den Jahren 1525 bis 1530« (2001) tut, Spenglers Position mit der zweier anderer süddeutscher Ratsschreiber vergleicht. Im Abendmahlsstreit fragten nämlich Spenglers Kollegen Georg Maurer aus Memmingen und der Straßburger Peter Butz ihn um Rat. Während Maurer und Butz den Streit um das Abendmahl jedoch als irrelevant und zweitrangig bagatellisierten und stattdessen das Schwergewicht auf die Gemeinschaft der Glaubenden und Liebenden ganz im Sinne des bürgerlichen Gemeinwohls legten, war Spengler diese Toleranz zutiefst zuwider, weil die Einfachheit von Gottes Wort nur eine Wahrheit zulassen und jegliches eigenmächtige Auslegen der Einsetzungsworte des Abendmahls nur Teufelswerk sein konnte. So sehr Spengler hier der Abendmahlslehre des Wittenberger Reformators folgte, so fremd blieb ihm Luthers Unterscheidung der zwei Regimente. Mit seinem Eintreten für ein obrigkeitliches Kirchenregiment und die Einheit von Bürger- und Kirchengemeinde stand der Stadtschreiber Spengler, der wie kein anderer in Nürnberg in kommunalen Werten dachte, schrieb und handelte, nämlich Zwingli oder etwa auch Jörg Vögeli, dem Konstanzer Stadtschreiber, nahe: Wie Spengler ermahnte Vögeli seine Ratsherren, sich nicht nur um die zeitliche Wohlfahrt der Bürger, sondern auch um deren Seelenheil zu kümmern. Ohne sich dieser Spannung bewusst zu sein, hat Spengler in drei 1527, 1529 und kurz vor seinem Tod 1533 verfassten persönlichen Glaubensbekenntnissen, deren letzte Fassung er wohlgemerkt als öffentlichen testamentarischen Rechtsakt vor Zeugen, gleichsam als »Glaubenstestament«, beurkunden ließ, nochmals seinen Rechtfertigungsglauben und sein Verständnis des Abendmahls zum Ausdruck gebracht – alles in enger Anlehnung an Luther und klarer Zurückweisung aller spiritualistischen und mystischen Lehren (»Spenglers Glaubensbekenntnis und die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung«, 2003).

Gleichsam als Quintessenz der Einzelstudien hat Hamm an den Schluss des Buches seinen 1992 erschienenen Aufsatz »Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft« gestellt, der die für Lazarus Spengler charakteristischen Grundzüge seiner Person zu einer Theorie des Reformationszeitalters verdichtet, die das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft sowie die Frage nach Kontinuität und Umbruch zu klären sucht. Inwieweit man mit Lazarus Spengler und seiner – von Hamm immer wieder betonten – Suche »nach einer integrierenden, orientierenden und regulierenden geistig-geistlichen Lebensmitte« (S. 111, siehe z.B. auch S. 222 u. S. 335), die er in der einfachen und eindeutigen Norm des biblischen Gotteswortes findet, diese Theorie ausreichend untermauern kann, möchte der Rezensent jedoch mit einem Fragezeichen versehen und sich eine breitere prosopographische Basis wünschen. Unbestritten bleibt die überragende Rolle Spenglers für die Reformation in der Reichsstadt Nürnberg und über deren Mauern hinaus. Die Rolle Spenglers wusste bereits Luther in höchsten Tönen zu loben. Dass der Mensch Spengler bei aller großen Politik auch immer in die alltägliche Nürnberger Welt eingebunden blieb, macht nach dem großen theoretischen Entwurf der Anhang des Buches deutlich: Er bietet das von Gudrun Litz edierte »Familienbüchlein Spengler«, in dem Lazarus Spengler ganz buchhalterisch Angaben zu Geburt, Taufe, Firmung und Tod seiner Familienangehörigen festhielt. Diese in der Tradition der Geschlechterbücher stehende Schrift ist ein schönes Zeugnis der selbstbewussten Stellung der Spengler innerhalb der Nürnberger »ehrbaren« Gesellschaft. *Wolfgang Dobras*

JOHANNES REUCHLIN: Briefwechsel. Band III: 1514–1517, bearb. v. MATTHIAS DALL'ASTA u. GERALD Dörner. Stuttgart: frommann-holzboog 2007. 595 S. Geb. € 128,–.

JOHANNES REUCHLIN: Briefwechsel. Band 3: 1514–1517. Leseausgabe in deutscher Übersetzung von GEORG BURKARD. Stuttgart: frommann-holzboog 2007. 276 S. Kart. € 28,–.

Die beiden vorliegenden Bände enthalten den Text bzw. die Übersetzung von 90 Briefen, in denen der Höhepunkt der Auseinandersetzung um Reuchlins »Augenspiegel« dokumentiert ist. Im Frühjahr 1514 gewann Reuchlin den Glaubensprozess vor dem Gericht des Bischofs von Speyer. Darauf appellierten seine Gegner aus dem Dominikanerorden an den Apostolischen Stuhl als höchste richterliche Instanz in Glaubensfragen. Während sich Reuchlins Hauptwidersacher, der Kölner Dominikaner und Inquisitor Jakob Hoogstraeten, während des Prozesses fast drei Jahre lang (Sommer 1514 – Frühjahr 1517) in Rom aufhielt, führte der Jurist und Humanist seine Sache aus der »schwäbischen Provinz«, von Stuttgart aus, das er, abgesehen von einigen Reisen nach Speyer, Mainz, Augsburg, Frankfurt/Main und Tübingen, nicht verließ. Auf seine ausdrückliche Bitte ernannte Papst Leo X. den hochangesehenen venezianischen Kardinal Domenico Grimani (1461–1523) zum Richter; als zweiter Richter fungierte der aus Florenz stammende Kardinal Pietro Accolti (1455–1532). Interessant ist Reuchlins Brief an den letzteren vom 10. Februar 1515 (Nr. 260), in dem er den Kardinal in dessen Eigenschaft als Richter darum bittet, ihn von den böswilligen Anklagen seiner Gegner zu entlasten und dafür Sorge zu tragen, dass nicht das bei Nonnen und Beichtkindern zusammengeraffte »Kölner Gold« zur Schmälerung seines täglichen Lebensunterhalts und zum Rechtsbruch missbraucht werde. Auch an Kardinal Grimani wendet er sich am 1. Juli 1515 (Nr. 271) mit der Bitte, ihn aus den Krallen seiner Widersacher zu erretten und ihm die für die philosophische Meditation notwendige Ruhe wiederzugeben. Bemerkenswert ist dieser Brief aber vor allem auch durch den Versuch des Schreibers, mit dem Adressaten über die Philosophie als »meditatio mortis« ins Gespräch zu kommen. (In Anm. 13 fehlt ein Hinweis darauf, dass »Preciosa in conspectu domini mors sanctorum eius« Zitat von Ps 115,5 ist.) In unserer modernen Prozessordnung wäre übrigens der Versuch einer direkten Einflussnahme auf einen Richter, wie ihn Reuchlin in den beiden genannten Briefen unternommen hat, schwer vorstellbar.

Besondere Erwähnung verdient, dass unter die Anhänge (III.) des Bandes Reuchlins Vorrede zur Chronik des Tübinger Universitätskanzlers und Propstes Johannes Vergenhans (Nauclerus) aufgenommen wurde. Sie ist bemerkenswert wegen der in ihr zum Ausdruck gebrachten Wertschätzung der jüdischen Literatur: Das Schrifttum der Juden sei wichtig für die Kenntnis des Judentums und der gesamten Antike.

Die Herausgeber haben in der Einleitung des Bandes den Verlauf und die Hintergründe des Streites um die jüdische Literatur in aller Ausführlichkeit dargestellt: die kirchlichen Prozesse um den »Augenspiegel« in Mainz, Speyer, Rom; den publizistischen Streit in den Jahren 1514–1517; die Bedeutung der jüdischen Kabbala für das Christentum.

In dem Übersetzungsband ist Georg Burkard mit großer philologischer Kenntnis und stilistischem Geschick in die Fußstapfen des zu früh verstorbenen Adalbert Weh getreten. Die Übersetzung mit ihrem auf die notwendigsten Anmerkungen beschränkten Apparat ist eine wertvolle Einführung für jeden Studierenden, der sich mit Reuchlin und dem Zeitalter des europäischen Humanismus näher befassen möchte. Beide Bände verdienen, auch wegen der weiterführenden Literaturangaben und der sorgfältigen Register, höchstes Lob. *Helmut Feld*

Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. v. HEINZ SCHEIBLE. Band T 7. Texte 1684–1979 (1536–1537), bearb. v. CHRISTINE MUNDHENK unter Mitwirkung v. HEIDI HEIN u. JUDITH STEINIGER. Stuttgart: frommann-holzboog 2006. 613 S. Geb. € 279,–.

In seinem Vorwort gibt der Hauptherausgeber Scheible Auskunft über den Anteil der drei Mitarbeiterinnen (von denen zwei neu gewonnen wurden) an den Editionsarbeiten. »Die auf dringenden Rat« (das heißt wohl: erheblichen Druck) »der Melanchthonkommission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zwecks Beschleunigung des Unternehmens 2003 vorgenommene Re-

duktion« führte u.a. dazu, dass bei den Zitaten und Anspielungen häufiger als bisher ein »nicht ermittelt« eingestanden wird. Dass ich über diese Entwicklung nicht sehr glücklich bin, habe ich schon in der Besprechung des Bandes T 6 deutlich gemacht (RJKG 24, 2005, 304f.). Immerhin ist festzustellen, dass der vorliegende Band noch immer von hervorragender editorischer Qualität ist.

Von den Texten, die die Korrespondenz Melanchthons in den beiden Jahren 1536/1537 umfassen, sind die meisten in lateinischer Sprache abgefasst, nämlich immer dann, wenn es sich bei den Absendern oder Adressaten um (humanistisch gebildete) Theologen handelt, deren zweite Muttersprache das Latein ist. Dem aufmerksamen Leser wird bewusst, dass das rasch fortschreitende Vergessen dieser Sprache in unseren Tagen einen Verlust nicht nur für die theologische Wissenschaft, sondern auch für den Kult und die Kultur ganz allgemein bedeutet. Eher politische Texte, wie die Briefe von und an Fürsten, sind Dokumente der deutschen diplomatischen Sprache des 16. Jahrhunderts.

Bemerkenswert ist die Edition der Wittenberger Konkordie vom 29. Mai 1536 (MBW 1744), für die ein umfassendes Verzeichnis der Quellen vorgelegt wird. Wenige Wochen darauf, am 6. Juni 1536, hat Erasmus von Rotterdam von Basel aus an Melanchthon geschrieben (MBW 1750): ein Dokument anhaltender Freundschaft, die trotz Luther Bestand hatte, aber auch der geistigen Situation des alten Humanisten, der mittlerweile seinen Platz zwischen allen (katholischen und protestantischen) Stühlen gefunden hatte und dessen große Zeit vorbei war. *Helmut Feld*

Petrus Canisius: Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555). Ins Deutsche übertragen und kommentiert v. Hubert Filser u. Stephan Leimgruber (Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum, Bd. 6). Regensburg: Schnell & Steiner 2003. 375 S. Geb. € 29,90.

In vorliegendem Band wird eine Quelle neu zugänglich gemacht, die in der Kirchengeschichte des deutschsprachigen Raums seit ihrem Erscheinen rund 400 Jahre einen kaum überschätzbaren Einfluss ausgeübt hat. Nimmt man den »Catechismus minimus« (1556) und den »Parvus catechismus catholicorum« (1558/59) des Petrus Canisius (1521–1597), die im Wesentlichen durch Kürzungen, also Auszüge, des hier vorgelegten Großen Katechismus entstanden sind, hinzu, so hat man jene Religionslehrbücher vor Augen, nach denen die überwiegende Mehrzahl der katholischen Schüler unterrichtet wurde und die ihre Glaubensvorstellungen und ihre Frömmigkeitspraxis prägen sollten; zugleich aber auch jene Zentralelemente nachtridentinischer Katholizität, die in den Bild- und Symbolprogrammen etwa des barocken Kirchenbaus ihren sinnenfälligen Niederschlag gefunden haben. So bildet der lateinische Text des im Auftrag König Ferdinands I. abgefassten Großen Katechismus, dem jeweils in einer zweiten Spalte eine deutsche Übersetzung gegenübergestellt wird, den Hauptteil der Edition (S. 55–274). Der Katechismus gliedert seinen Stoff in 213 Fragen und Antworten zunächst unter die großen Überschriften »sapientia« und »iustitia«. Unter »sapientia« folgen Glaube: Glaubensbekenntnis; Hoffnung: Vater unser und Ave Maria; Liebe: Dekalog und Liebesgebote sowie die ausführliche Sakramentenlehre. Unter der Tugend der Gerechtigkeit folgt eine Sündenlehre, eine Tugendlehre und schließlich die vier letzten Dinge. Dieses Raster diente dem Jesuiten zur Integration eines »Puzzle biblischer, systematischer und katechetischer Elemente« (S. 312). In den Anmerkungen zum deutschen Text werden die Zitate aus der Hl. Schrift und den Kirchenvätern nachgewiesen; eine durchgängige Benützung einer kritischen Väterausgabe zumindest neben der BKV hätte sich hier wohl empfohlen. Der berühmte, von Cyprian geprägte und auch bei Canisius Augustinus zugeschriebene Satz »Gott kann der nicht zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat« wird richtig mit »De symbolo ad catechumenos« IV, 13 belegt (S. 90), doch ist die augustinische Verfasserschaft dieser Predigt zumindest recht fraglich.

Ein einleitender Teil will das Leben des Canisius ebenso wie die Gattung des Katechismus und das jesuitische Erziehungskonzept in den zeitgenössischen Kontext einordnen (S. 15–54); hier hätte man sich als Kirchenhistoriker vielleicht einige ausführlichere Hinführungen gewünscht, die klassische Arbeit von James Brodrick wird ebenso wenig benützt wie die Studien von Engelbert Buxbaum zum Verhältnis von Canisius und Bayern. Wichtig sind die – freilich knapp ausgefallenen Hinweise – auf die Vorgängerkatechismen und literarischen Vorbilder im katholischen Raum, etwa von Johannes Gropper. Ein kritischer Kommentar, der hier Abhängigkeiten und Umfor-

mungen durch Canisius nachgewiesen hätte, wäre überaus wertvoll, wenn auch natürlich sehr mühsam gewesen. Die Würdigung des eigenständigen Konzepts des Jesuiten (S. 33) hätte hier noch an Profil gewinnen können. Die gebotenen Informationen führen aber doch zum Text des Katechismus hin und in die Eigenart des dahinter stehenden Plans historisch ein. »Eine kritische Interpretation« schließt sich der Edition an, die die Glaubenslehre, die Moraltheologie, die religionspädagogische Konzeption und Canisius als Ökumeniker aus heutiger Perspektive würdigt. *Hubert Filser* betont die Wichtigkeit der Lehre von der Tradition und den Traditionen als Richtschnur des Glaubens für den Jesuiten (S. 279, 283), seine Betonung des Lehramts und der Hierarchie in der sichtbaren Kirche, in der allein man zum Heil gelangen könne (S. 291). Ob die lutherische und die reformierte Theologie wirklich »keinen präzisen, allgemeinen Sakramentsbegriff« kennen (S. 292), sei dahingestellt; nach Filser kannte auch Canisius keine Grundlegung der Sakramentenlehre in einer sakramentalen Christologie und Ekklesiologie, die erst das II. Vatikanum geleistet habe. Anders als S. 301 im Kommentar kennt Canisius kein dreigliedriges bzw. dreistufiges Amt. Die Eschatologie des Canisius bleibe innerhalb der Grenzen der mittelalterlichen Tradition, während erst das 20. Jahrhundert die ekklesiologischen, anthropologischen und signifikativen Dimensionen entwickelt habe (S. 305). Filsers Fazit: Kürze, Präzision und Sachlichkeit sind hervorzuheben, kritische Anfragen der reformatorischen Theologie wurden hingegen wenig aufgenommen bzw. beantwortet (S. 306f.). Im moralischen Teil stellt *Stephan Leimgruber* den Ansatz des Jesuiten beim Liebesgebot heraus, der freilich schnell in der konkreten Durchführung hinter einer Gebots- und Verbotsmoral in den Hintergrund gerate (S. 309f.). Nicht immer decken sich die Konzepte im I. und II. Teil des Katechismus (S. 312); ein »ausgeprägtes Sündenbewusstsein« habe den Jesuiten geprägt: »Allüberall finden sich Gelegenheiten und Versuchungen zur Sünde«, dazu präge ihn ein negatives Verhältnis zur Leiblichkeit und Sexualität (S. 312, 316). So könne der Katechismus nicht als »Manifest ignatianischer Spiritualität« gekennzeichnet werden, die sich durch Weltbejahung und Christozentrik auszeichne (S. 318). Zum didaktischen Konzept des Katechismus stellt *Herbert Stettberger* das normativ-dogmatische Frage-Antwort-Schema, die Praxis des Auswendiglernens, die Konzeption für bereits gläubige Menschen heraus, so dass die Katechese hier im Dienst der Dogmatik stehe (S. 328). Trotz gewisser didaktischer Absichten, etwa dem Vorgehen vom Allgemeinen zum Speziellen, komme die entwicklungspsychologische Situation des Adressaten nicht in den Blick; Leimgruber vermisst entsprechend eine dialogische und kommunikative Ausrichtung, die zu mündiger Eigenverantwortlichkeit erziehe (S. 321f.). Der Abriss zur Katechismusgeschichte ist freilich beinahe nur ein »name-dropping« (S. 345f.); die Aufklärung war vielleicht doch nicht ganz so reduktionistisch, wie es S. 330 nahe legt. Durch sein exklusivistisches Modell, dass die Heilsmöglichkeit von Nichtkatholiken negiert, könne Canisius – so Leimgruber gegen ein Zitat Johannes Paul II. bzw. Peter-Hans Kolvenbachs – nicht als »Modell eines ökumenischen Dialogs« gefeiert werden; vielmehr sei er mitverantwortlich »für viele Vorurteile und negative Einstellungen« gegenüber fremden Religionen bis ins 20. Jahrhundert hinein. (S. 343).

Aufs Ganze gesehen eine verdienstvolle Edition und Übersetzung einer historisch wichtigen Quelle, deren Grenzen aus der Sicht der heutigen Religionspädagogik und Dogmatik mit guten Gründen betont werden. Für eine historisch-genetische Einordnung in die Zeit auch in inhaltlicher Hinsicht, die die Eigenart noch profilierter zum Vorschein kommen ließe, sind immerhin wichtige Vorüberlegungen angestellt. *Klaus Unterburger*

KLAUS UNTERBURGER: Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 11). Stuttgart: W. Kohlhammer 2006. 541 S. Geb. € 60,–.

Anzuzeigen ist eine im Hinblick auf Fragestellung, Methode, Quellenhandhabung, Argumentation und Ergebnis schlichtweg brillante Studie. Dabei ist Gegenstand der bei Manfred Weitlauff an der Katholisch-Theologischen Fakultät München entstandenen Dissertation von Klaus Unterburger ein gerade einmal acht halbe Druckseiten langer, vom Autor mit deutscher Übersetzung versehener lateinischer Text (S. 523–530): das Bayerische Konkordat vom 5. September 1583. Geschlossen wurde dieser Vertrag, an dessen Zustandekommen der päpstliche Nuntius Felician Ninguarda

maßgeblich Anteil hatte, zwischen Herzog Wilhelm V. (reg. 1579–1597) einerseits und dem bayerischen Episkopat – dem Erzbischof von Salzburg, den Bischöfen von Freising, Passau und Regensburg – andererseits. Geregelt wurden darin, um es zusammenzufassen, vier Konfliktbereiche: strittige Interpretationen der auf Kaiser Konstantin zurückgehenden Privilegia fori und immunitatis – also Fragen nach Umfang und Reichweite des geistlichen Gerichtes bzw. nach der Vollstreckung priesterlicher Testamente und der Freiheit des Klerus von Fronen, Diensten und Abgaben; ferner Streitigkeiten, die sich zwischen Kirche und weltlicher Obrigkeit bei Vakanz und Besetzung von Pfründen und Prälaturen ergaben, und schließlich Probleme im Zusammenhang mit dem Visitationsrecht, das grundsätzlich einerseits die Kontrolle der Temporalien und andererseits die der Spiritualien im Blick haben konnte.

Klaus Unterburger zeichnet nun zunächst minutiös und stets unter Berücksichtigung des Forschungsstandes die Entwicklung der geistlichen und weltlichen Positionen zu den einzelnen Streitpunkten nach. Das Konfliktpotential kulminierte im Investiturstreit in den Auseinandersetzungen um das frühmittelalterliche Eigenkirchenwesen (S. 94–102); im Spätmittelalter wurde es gespeist aus der zunehmenden Territorialisierung bzw. der Entstehung eines landesherrlichen Kirchenregiments (S. 102–109), um schließlich unter dem Einfluss der Reformation seinen Ausdruck vor allem in der Diskussion um eine Reform des Klerus zu finden (S. 110–180). Dabei schält sich – gegen das suggerierte Dekadenzmodell und gegen die bislang zumeist vertretene Meinung – die These heraus, dass die tatsächlich häufiger werdenden bzw. zahlreicher überlieferten »Gravamina ecclesiastica contra saeculares«, also die von Klerikern erhobenen Klagen gegen Übergriffe in den genannten vier Bereichen, keineswegs Folge einer zunehmenden Bedrängung der geistlichen Seite durch die sich modernisierende weltliche Gewalt gewesen seien, sondern vielmehr Ausdruck eines wachsenden geistlichen Selbstbewusstseins. In Anlehnung an Rudolf Reinhardt formuliert Unterburger, es zeichne sich »eher eine ständige Zunahme der kirchlichen Freiheiten und keine fortlaufende Knebelung« ab (S. 102). Einen neuen Schub habe dieses Selbstbewusstsein – gewissermaßen nach dem Reformationsknick – durch die tridentinische Theologie erfahren, die nicht zuletzt unter Einfluss und Vermittlung des Jesuitenordens geradezu einen neuen Höhepunkt des geistlichen Selbstverständnisses herbeigeführt habe (S. 102). Eine faszinierende, dialektisch gewonnene These, die letztlich das gegenseitige Verhältnis der fundamentalen Vorgänge »Konfessionalisierung« und »Säkularisierung« betrifft. In ihrer Konsequenz wird freilich der historische Umschlagspunkt im Machtverhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt nur weiter hinausgeschoben und der »Aufklärung« möglicherweise etwas zu viel an Veränderungspotential zugemutet.

Detailliert schildert Unterburger größtenteils auf der Grundlage von Quellenmaterial die engere Vorgeschichte des Konkordates von 1583 seit der Reformation (S. 110–180). Er zeigt die historische Entwicklung der bischöflichen Klagen seit den 1520er Jahren auf und analysiert und vergleicht den Inhalt der Klagepunkte akribisch. Deutlich wird das Scheitern der kirchlichen Ansprüche vor allem als Folge der Defensive, in die die geistliche Gewalt durch die reformatorische Herausforderung bzw. durch das entschlossene Handeln des Herzogs mittels Synoden, Visitationen und Gewaltandrohung geraten war – eine Situation, die durch die päpstliche Politik zunächst noch verschärft wurde, weil sie, gewissermaßen am bayerischen Episkopat vorbei, eine Erweiterung der landesherrlichen Kompetenzen sogar in spiritualibus bewirkte. En passant relativiert Unterburger dabei die weit verbreitete Lesart von der bischöflichen Reformunwilligkeit, indem er zeigen kann, dass der Episkopat das Anliegen der Klerusreform zwar sehr wohl teilte, in der Einschätzung der Ursachen für die konstatierten Mängel aber mit der weltlichen Seite uneins war, ja in deren Aktivitäten eher die Gefahr eines landesherrlichen, pseudo-lutherischen »Summepiskopates« heraufziehen sah und nicht zuletzt deshalb andere Reformmethoden bevorzugte (S. 132).

Vor diesem Hintergrund kommt der ekklesiologischen und juridischen Schwerpunktsetzung des Konzils von Trient (S. 181–220) eine kaum zu unterschätzende Bedeutung zu. Denn mit der tragenden Rolle, die gerade den Bischöfen für die sittlich-religiöse Erneuerung von Klerus und Volk zukommen sollte – Unterburger nennt das neue Bischofsideal den »Angelpunkt« der tridentinischen Reform (S. 181) –, ging die Stärkung ihrer Rechtsposition auch gegenüber der weltlichen Gewalt einher. Theologisch leistet das Konzil in dieser Hinsicht eine argumentative Klarstellung und Fixierung der Ansprüche, die unmittelbar in das Rechtsbewusstsein des Episkopats, aber auch des nachtridentinischen Papsttums eingingen. Hier liegen – gewissermaßen verkörpert in der Per-

son des päpstlichen Legaten Felician Ninguarda O.P. (S. 194–199) – die Wurzeln für die »Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt« (Untertitel der Dissertation). Nach all den Zweifeln an der Wirkmächtigkeit des Tridentinums, die in den letzten Jahren in der Forschung artikuliert wurden, ist man geradezu erleichtert, hier einmal einen Transmissionsriemen seiner Effizienz zu fassen zu bekommen.

Penibel zeichnet Klaus Unterburger die Argumentationen der weltlichen – Herzog und herzogliche Räte – und kirchlichen Seite – Bischöfe, Prälaten Nuntius und einzelne Jesuitentheologen – in schier endlosen Gutachten und Denkschriften nach; Stellungnahmen, um die die Kurie von beiden Seiten angegangen wurde, verdeutlichen den Umschwung der kurialen Position, die nun vehement gegen jedes Staatskirchentum gerichtet und bereit war, »in Bayern ein Exempel zu statuieren« (S. 356). Auf diese Weise kann der Verfasser zeigen, dass es die weltliche Seite war, die sich letztlich den kirchlichen Forderungen angenähert hat. Unterburgers Bewertung des Münchener Konkordats von 1583 als Erfolg für die Kirche – so auch im Übrigen die Meinung der Zeitgenossen – steht damit im Gegensatz zu den meisten bisherigen Urteilen der landeshistorischen und kirchengeschichtlichen Handbücher (vgl. zum Stand der Forschung S. 50–76, bes. S. 73–75) und wird zweifellos eine Umorientierung bewirken müssen. Auch nach Analyse der Rezesse im Gefolge des Konkordates in und außerhalb Bayerns (S. 495–519) gilt für den Verfasser, dass »in der frühen Neuzeit die geistliche Seite die aggressivere und zur Veränderung drängende Kraft war, während die landesherrlichen Räte lieber beim gewohnheitsmäßig fundierten Herkommen verblieben wären« (S. 520). Für die »Konfessionalisierungsthese« bedeutet dieses Ergebnis, dass sie »für die katholischen Territorien [...] in einem weiteren entscheidenden Punkt modifizierungsbedürftig« ist: »Das konfessionelle Zeitalter hat nicht einfach zu einer Verschmelzung und Unterordnung der Kirche unter den frühmodernen Staat geführt; vielmehr haben das kirchliche Selbstbewusstsein und die kirchlichen Unabhängigkeitsbestrebungen ständig zugenommen, so dass die neue katholische Ekklesiologie zu einem antiabsolutistischen Faktor wurde« (S. 522).

Soweit die Sprache der normativen Quellen. Welche Wirkungen entfaltete das Konkordat aber in der Anwendung? Stutzig macht zumindest, dass der Vertragstext, während ihn eine Regensburger Diözesansynode bereits Anfang 1584 veröffentlicht und den Geistlichen mitgeteilt hatte, von herzoglicher Seite erst 1592 publiziert wurde, weil der Münchener Hofrat die Schlechterstellung des Herzogs gegenüber Herkommen und Privilegien verhindern wollte. Freilich: Die Wirkungsgeschichte des Konkordates, seine Konsequenzen in der Praxis zu untersuchen ist nicht Ziel der vorliegenden Arbeit. Die Dissertation von Klaus Unterburger regt aber zu einer Fülle weiterer interessanter Fragen an und ist deshalb fruchtbar im besten Sinne. Auch dies ist die Leistung einer in jeder Hinsicht vorbildlichen Studie. *Dietmar Schiersner*

GEORG BERNARDT SJ: Dramen, Bd. 3 »Jovianus« 1623/1642. Ein Spiel vom Sturz des Mächtigen und vom Bauern als König. Lateinisch und deutsch, hg. v. FIDEL RÄDLE. Amsterdam: Academic Publishers Associated 2006. 234 S. Kart. € 38,50.

Nachdem bereits 1984/1985 die Dramen »Theophilus« (1621) und »Tundalus« (1622) ediert wurden, hat Fidel Rädle nun den »Jovianus«, das dritte der vier lateinischen Dramen des Jesuiten Georg Bernhardt (1595–1660), herausgegeben, übersetzt und mit Regiebemerkungen sowie einem Nachwort versehen. Im vorliegenden Stück verarbeitet der Autor den »zeitlich und räumlich fast unbegrenzt« (S. 214) verbreiteten Erzählstoff von Kaiser Jovi(ni)anus: Der vom Glück verwöhnte Herrscher glaubt, Gott ebenbürtig und vor allen Schicksalsschlägen des Lebens sicher zu sein. Diese Hoffart hat schwerwiegende Folgen: Der Schutzengel Jovians nimmt den Ornat des badenden Königs und schlüpft in die Rolle des Herrschers, während für diesen nurmehr diejenige des Bittstellers und Bettlers übrig bleibt. Er nimmt sie nach anfänglicher Wut mit wachsender Demut an. So vollzieht sich die innere Läuterung und damit die Rettung des Protagonisten. Als Jovianus dem Schutzengel gegenüber seine Schuld bekennt, setzt dieser ihn wieder in seine Herrschaft ein, nicht ohne ihn und die Zuschauer auf die »vanitas« weltlicher Prachtentfaltung und die wahre Tugend hinzuweisen. Diesem Zweck dient auch die von Bernhardt in die Haupthandlung integrierte Binnenkomödie vom Bauern als König. Sie zeigt ebenfalls, wie sich das Rad der Fortuna unabläs-

sig dreht: Der Bauer Hegio gelangt durch einen Streich Jovians auf den Thron, wird aber bald ins Elend zurückgestoßen. Beide Stoffe bezieht Bernhardt vom Jesuitendramatiker Jakob Bidermann. Ein Vergleich des handschriftlichen Textes mit den ebenfalls edierten Periochen der Aufführungen von Ingolstadt (1623) und Dillingen (1642) ergibt, dass Bernhardt für die spätere Inszenierung die komisch-parodistische Handlung um die teuflische Person Turbilo in das ursprüngliche Stück integriert hat, die bereits in seinem »Thomas Cantuariensis« (Konstanz 1626) zu finden ist.

Im Kommentar zum Drama, der leider hinter den eigentlichen Texten angefügt ist, macht sich Rädle Gedanken zum Bühnenaufbau, erklärt Personen und Geschehen, geht auf sprachliche Besonderheiten ein und verdeutlicht die vielfältigen Zitate bzw. Anleihen aus Bibel, Liturgie und antiker Literatur. Das Nachwort behandelt die Aufführungsgeschichte des Jovianus und befasst sich mit der überlieferten Handschrift des Stückes, die Rädle aufgrund eindeutiger Hörfehler als Diktat einstuft. Es folgt eine Kurzbiographie des noch nicht zu lange als Dramatiker bekannten Georg Bernhardt. Der Abschnitt über die formale Gestaltung des Dramas zeigt, dass auch Bernhardts »Vernachlässigung metrischer Konventionen« (S. 213) bei Bidermann ihr Vorbild haben könnte, dass ein Rückgang des zu Beginn des 17. Jahrhunderts gepflegten jambischen Dramenverses aber auch an anderen Jesuitenkollegien zu verzeichnen ist. Der nächste Punkt ist den Quellen des Jovianus-Stoffes und deren Schwerpunkten gewidmet, anhand derer Rädle in einem weiteren Abschnitt das Spezifische des bernhardtschen Dramas herausarbeitet: Es dokumentiert z.B. den Prozess der inneren Vernichtung des Königs bis zu dessen Rettung anhand psychischer Äußerungen, die rhetorisch aufbereitet werden. In einem letzten Abschnitt zeichnet Rädle die »Geschichte des ›Jovianus‹ im Jesuitentheater« (S. 219) seit Surius (1618) nach und listet die insgesamt vierzehn nachweisbaren Aufführungen chronologisch auf. So wird mit der vorliegenden Edition ein sehr lebendiges und trotz aller Ernsthaftigkeit gewitzt-komisches jesuitisches Lehrstück aus der Barockzeit einem breiten Publikum zugänglich und verständlich gemacht. *Manuela Oberst*

Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu, hg. v. Adrian Hsia u. Ruprecht Wimmer unter Mitarbeit von Michael Kober (Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum, Bd. 7). Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 512 S., 35 s/w Abb. Geb. € 66,–.

Im Fokus des Forschungsinteresses an der alten Gesellschaft Jesu stehen seit langem zwei Kernbereiche ihres Wirkens – ihre Rolle in der Weltmission und ihre Bedeutung für das Bildungswesen. Der vorliegende Band verbindet beide Wissenschaftsdiskurse, indem er nach der Behandlung von Stoffen aus der chinesischen und japanischen Geschichte und Missionsgeschichte auf den Schulbühnen der Jesuiten fragt. Vom Beginn des 17. Jahrhunderts bis zur Aufhebung der Societas Jesu 1773 waren dort solche Stoffe präsent. Sie prägten das Bild von den Ländern des Fernen Ostens mit, wenngleich die Theaterstücke nicht in erster Linie der Vermittlung geographischen, ethnographischen oder kulturellen Wissens dienten. Die Dramatiker stützten sich auf Quellenmaterial jesuitischer Provenienz und bearbeiteten es nach zeitgenössischen Dramenmodellen; sie strebten keine Kostümtreue an und handelten an den ostasiatischen Exempla Themen ab, die sich auch an anderen Stoffen verdeutlichen ließen (Wirken der göttlichen Vorsehung, Hofleben und Intrige, Selbstaufopferung für den Glauben oder für den Staat).

Der vorliegende Band liefert wesentliche Erkenntnisse dazu, wie sich die Interpretation ostasiatischer Geschichte durch europäische Missionare zum historischen Geschehen und zu dessen Sicht bei zeitgenössischen ostasiatischen Wissenschaftlern verhält und wie die berichteten Ereignisse für die Bühne aufbereitet wurden. Er geht auf ein Forschungsprojekt der VW-Stiftung zurück, das drei Arbeitsschwerpunkte verfolgte: Die Sichtung des Quellenmaterials aus historischer Perspektive, die Umformung des Geschichtlichen für die Bühne einschließlich der dabei zur Anwendung kommenden Latinisierungsverfahren und die Herausarbeitung theologischer, pädagogischer, poetologischer und politischer Impulse zur Umformung des historiographischen Materials für die Bühne. Die Arbeitsergebnisse liegen nun einige Jahre nach Projektende in Buchform vor: 15 Beiträge von zwölf ausgewiesenen Literatur-, Geschichts- und Missionswissenschaftlern aus sieben Nationen (*Wu Boya, Anna Bujatti, Charles Burnett, Claudia von Collani, Barbara Guber-Dorsch, Adrian Hsia, Thomas Immoos, Arkadio Schwade, Masahiro Takenaka, Rita Widmaier,*

Ruprecht Wimmer und *John W. Witek*). Zwei Beiträge behandeln China und Japan betreffende Belange übergreifend, acht konzentrieren sich auf China, fünf auf Japan. Neun Beiträge sind in englischer Sprache verfasst; leider wurde darauf verzichtet, Zusammenfassungen in beiden Sprachen anzuhängen.

Trotz des Erkenntnisfortschritts weist der Band auch Defizite auf. So werden die drei Arbeitsschwerpunkte eher nebeneinander abgehandelt als wirklich miteinander verknüpft. Zudem sind die Beiträge von deutlich unterschiedlicher Qualität. Insbesondere die Herausgeber haben sich ihren Aufsätzen mit großem Fleiß gewidmet und sehr lesenswerte Darstellungen abgeliefert. So gibt Wimmer in seiner Einführung eine profunde Überblicksdarstellung der Theatervarianten chinesischer und japanischer Stoffe auf den Bühnen der Jesuiten, Adrian Hsia spürt in spannender Themenstellung den Verbindungen zwischen jenem Idealbild, das sich die europäische Aufklärung von China machte, und den Jesuitenstücken nach. Leider präsentieren sich aber mehrere Texte als Materialsammlung ohne explizite Fragestellung, ohne These und ohne Zusammenfassung, somit als Beiträge, die die Forschung fraglos weiter bringen, aber sich nur in zäher Lektüre erschließen. Anderen Beiträgen haftet noch ein Vortragscharakter an. Die Verbindung zwischen dem Dargebotenen und der Themenstellung des Bandes ist zudem nicht allen Beiträgen zu entnehmen; hier ist erhebliche Sachkenntnis des Lesers gefragt.

Auch die starke Eingrenzung des im Titel so offen formulierten Themas muss hinterfragt werden. Indien begegnet nur am Rande bei der Besprechung einiger Franz-Xaver-Dramen, Amerika und Afrika, auch die Bedeutung des Missionstheaters in den Missionsgebieten selbst werden nicht erörtert und die Produktionen anderer Orden von der systematischen Behandlung ausgeschlossen. Vereinzelt werden zwar Stücke der Benediktinerbühnen in Salzburg und Freising erwähnt und im Anhang ist mit dem Freisinger »Felix in fide constantia, seu Titus nobilis Japon« von 1739 ein benediktinisches Stück mit englischer Übersetzung abgedruckt, eine Erörterung möglicher Unterschiede in der Stoffbehandlung zwischen Schulbühnen verschiedener Ordensgemeinschaften findet sich aber nicht. Der Schwerpunkt liegt zudem einmal mehr auf Jesuitenstücken aus den »Ländern deutscher Zunge«. Sie werden für die gesamte Produktion als exemplarisch angesehen, zumal die Frage nach möglichen Regionalismen in der Stoffauswahl und -behandlung nicht, die Frage nach Beziehungen zwischen einzelnen Aufführungen und somit nach dem Eigenleben der dramatischen Texte in Europa nur am Rande gestellt wird. Die Materialbasis ist mit wenigen Ausnahmen auf jene Stücke beschränkt, die Jean-Marie Valentin (Le Théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés 1555–1773. 2 Bde., Stuttgart 1983/84) verzeichnete. Da aber z.B. mit Leonard van den Boogerd (Het Jezuïetendrama in de Nederlanden, Groningen 1961) und Louis Desgraves (Répertoire des programmes des pièces de théâtre jouées dans les Collèges en France, 1601–1700, Genf 1986) für die niederländischen und französischen Provinzen des Jesuitenordens zumindest Teilverzeichnisse vorliegen und Goran Proot und Johan Verbeckmoes 2003 bereits eine Vorstudie für die niederländischen Provinzen präsentiert haben (Japonica in the Jesuit Drama of the Southern Netherlands, in: Bulletin of Portuguese/Japanese Studies 5, 2003, S. 27–47) ist die Selbstbeschränkung zu bedauern. Erstaunlich ist auch, dass der Editionsband von Masahiro Takenaka und Charles Burnett (Jesuit Plays on Japan and English Recusancy, Tokio 1995) in keiner der Bibliographien aufgeführt wird, obwohl Takenaka selbst mehrfach daraus zitiert und die schon dort veröffentlichte Perioche eines Titus-Stückes des Gymnasiums Kilkenny nochmals abdruckt.

Der Band ist, dies abschließend, fehlerarm, doch finden sich eine Reihe fraglicher Lösungen im Layout – etwa im Falle kommentierter Bibliographien oder der zahlreichen Leerseiten mit Kopfzeile, die auch bibliographische Probleme aufwerfen. Ärgerlich ist der Umstand, dass Fußnotenzeichen und -text nicht immer auf derselben Seite stehen. Zwischenüberschriften hätten deutlicher kenntlich gemacht werden können.

Da hier ein faszinierendes Thema vorgestellt wird, in dem aber nur wenige Spezialisten wirklich zu Hause sind, hätte ein etwas lesbarerer Zuschnitt dem Bande gut getan. Insbesondere für jene Beiträge, die in erster Linie Bausteine für weiterführende Forschungen liefern oder nur unzureichend ausgearbeitet sind, hätte wohl eine Veröffentlichung auf einer angehängten CD-Rom oder im Internet genügt.

Frank Pohle

Heterodoxie in der Frühen Neuzeit, hg. v. Hartmut Laufhütte u. Michael Titzmann (Frühe Neuzeit, Bd. 117). Tübingen: Max Niemeyer 2006. 492 S. Geb. € 136,–.

Der vorliegende Sammelband ist aus einem interdisziplinären Kolloquium, das 2001 an der Universität Passau stattfand, hervorgegangen und bietet einen primär geistesgeschichtlich orientierten Zugang zur Religiosität und Kultur der europäischen Frühen Neuzeit. Als grundlegende Einführung in die Thematik fungiert der umfangreiche Aufsatz von *Michael Titzmann* »Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit: Relevanz – Formen – Kontexte« (S. 6–118). Titzmann präsentiert mit einem »quasi-ethnologischen Blick« (S. 7) das Christentum als synkretistische Religion, die erst im 4. Jahrhundert ihre typische Gestalt erhalten hat, durch das Mittelalter hindurch trotz diverser Ketzerbewegungen eine weitgehend homogene Dominanz wahren konnte, dann aber im Gefolge der Reformation einen wesentlichen Wandel – im Sinne einer Relativierung und Historisierung – erfuhr. Die Entstehung verschiedener, miteinander konkurrierender Konfessionen, von denen sich die katholische, die lutherische und die reformierte als »Orthodoxien« etablierten, produzierte und legitimierte zugleich und zwangsläufig Abweichungen von der dominanten Rechtgläubigkeit: »Häresien« und »Heterodoxien«, die von den großen, die Mehrheit repräsentierenden Konfessionen verfolgt wurden, aber nicht unterdrückt werden konnten. Die damit gegebene Relativierung der Religiosität erforderte eine »rationale« Begründung religiöser »Wahrheiten«, um so die Entscheidung für die eine oder andere Konfession und gegen die Häresien plausibel zu machen – ein geistesgeschichtlich wichtiger Schritt, der mit dem Rekurs auf Verstand und Erfahrung der Aufklärung und damit der Moderne den Weg bahnte. Titzmann zeichnet diese Entwicklung auf der Basis des literarischen und wissenschaftlichen Diskurses der Gelehrten vom 15. bis frühen 18. Jahrhundert nach. Eine chronologische Liste der angesprochenen theoretischen Texte – von Lorenzo Valla bis Isaac Newton – findet sich im Anhang (S. 93–114). Besonders akzentuiert werden dabei der Häresie-Begriff, die positive Konnotation des »Neuen« (Neugier, Neuheit, Neuzeit) im zeitgenössischen Diskurs und das Religionsverständnis in den politologischen und wissenschaftlichen Konzepten der Frühen Neuzeit.

Die weiteren Beiträge befassen sich mit spezifischen Ausformungen heterodoxer Vorstellungen und mit herausragenden Vertretern oder auch Kritikern alternativer Denkformen. *Barbara Mahlmann-Bauer* schreibt über protestantische Glaubensflüchtlinge in der Schweiz, *Guillaume van Gemert* über den Einfluss der Schriften Sebastian Francks auf die reformierte Kirche in den Niederlanden, *Christine Maillard* über die »spekulative Alchemie nach 1600«, *Rosemarie Zeller* über chiliastische Strömungen am Hof von Sulzbach bei Knorr von Rosenroth, van Helmont und Henry More, *Ernst Rohmer* über die theologischen und religionsphilosophischen Implikationen der Barockpoetologie und *Manfred Hinz* über das Zusammenspiel von Konfession, Rhetorik und ästhetischen Konzepten der Barockliteratur. Instruktiv für die individuellen Ambivalenzen des Heterodoxie-Diskurses sind jene Fallstudien, die einzelne Persönlichkeiten in den Mittelpunkt stellen: den Jesuiten Nicolaus Caussin *(Volker Kapp)*, den verhinderten Theologen und Naturwissenschaftler Johannes Kepler *(Maximilian Lanzinner)*, die Anhänger des Paracelsismus im späten 16. Jahrhundert *(Wilhelm Kühlmann)*, Jacob Böhme und die schlesischen Dichter Daniel von Czepko, Johannes Scheffler und Quirinus Kuhlmann *(Ferdinand von Ingen)*, die Mystikerin und Theologin Catharina Regina von Greiffenberg *(Hartmut Laufhütte)*, den Wegbereiter der evangelischen Mission in Übersee Justinian Ernst von Welz *(Werner Wilhelm Schnabel)*, das pietistische Ehepaar Johanna Eleonora und Johann Wilhelm Petersen *(Dieter Breuer)* und den lutherisch-orthodoxen Theologen Valentin Ernst Löscher *(Jörg Baur)*.

Insgesamt bietet der Band viele Anknüpfungspunkte, um Funktion und Wandel von Religion in der Frühen Neuzeit und ihre Bedeutung für die Entstehung der Moderne neu in den Blick zu nehmen. Um so mehr ist zu bedauern, dass die neuere Esoterikforschung – von einigen Verweisen auf Antoine Faivre abgesehen – noch nicht zur Geltung gebracht wird. Das Christentum als Maßstab wird nicht in Frage gestellt, »Heterodoxie« definiert sich im Wesentlichen als »Abweichung von«. Wie weit solche »heterodoxen« Denkformen eine Eigenständigkeit aufweisen und sich unabhängig vom Christentum konstituieren können, wird dagegen nicht thematisiert. Die Forschungen hierzu stecken, wie *Zeller* in ihrem Beitrag (S. 307) schreibt, eben noch »in den Kinderschuhen«.

Anne Conrad

CHRISTOPHER SPEHR: Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 132). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 484 S. Geb. € 99,–.

Mit der Ökumene ist das so eine Sache. Man tut sich schwer mit ihr. Meistens jedenfalls. Und seitdem am 29. Juni 2007 die Glaubenskongregation »Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche« veröffentlichte und festhielt, dass die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Gemeinschaften nach katholischer Lehre nicht »Kirchen« im eigentlichen Sinn genannt werden können, hat sie es noch ein bisschen schwerer. Kurz: das Gelände ist vermint und von ökumenischer Euphorie kann derzeit keine Rede sein.

In solchen Situationen den Blick auf die Geschichte der (protestantisch-katholischen) ökumenischen Bemühungen zu richten, kann überaus hilfreich und instruktiv sein. Wenn der Blick dabei auf einen Band fällt wie den hier zu besprechenden, dann ist das ein überaus großes Vergnügen. Dass es sich um eine an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster verfertigte Dissertation (Professor Albrecht Beutel) handelt, sieht man ihm nicht an – und das ist ein Kompliment. Nicht lappriges Paperback, sondern fester Einband, nicht schnöde Klebebindung, die nach zweimaligem Lesen auseinanderfällt, sondern fadengebundene Festigkeit – so stattlich und umfangreich wie diese Untersuchung formal daherkommt, so gewichtig ist sie auch inhaltlich. Anders gesagt: ein Inhalt hat seine adäquate Form gefunden. Fast unnötig zu erwähnen, dass die Studie durch ein Namens- und Sachregister vorbildlich erschlossen wird.

Der Autor widmet sich einem Kapitel der Kirchengeschichte, das bislang im toten Winkel der Forschung lag. Im Zeitalter der Spätaufklärung – im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts – war in Deutschland eine bis dahin nie da gewesene ökumenische Euphorie entstanden, die zu bemerkenswerten (Einzel-) Initiativen zur Reunion der Konfessionen führte. Diese »Ökumene von unten« zielte mit ihren Reunionsdiskussionen über ein tolerantes Miteinander hinaus auf konfessionelle Einheit. Sie war nicht wie die Reunionsbemühungen des 17. Jahrhunderts Sache der politischen und kirchlichen Herrscher, sondern sie wurde von Privatpersonen (Theologen und Laien) initiiert und getragen. Wie diese Reunionsbemühungen aussahen, wer die Protagonisten waren, welche Motive sie bewegten, welche zeitgenössischen Reaktionen sie bei Theologen, Kirchenmännern, Vatikan und Politikern auslösten, all das wird in dieser Studie überaus detailreich mit nie verloren gehendem Blick für das Ganze stupend und umfassend dargestellt.

Die Protagonisten auf *katholischer* Seite, die in dieser Studie vorgestellt werden, waren (fast) alles Vertreter der sogenannten »Katholischen Aufklärung«: der Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790), besser bekannt unter seinem Pseudonym Febronius, der Benediktinerpater und Klosterprofessor Beda Mayr (1742–1794), die Fuldaer Benediktiner, der Publizist und Schriftsteller Franz Xaver Huber (1755–1814) sowie der ehemalige Jesuit und Dogmatikprofessor Benedikt Stattler (1728–1797). Bei aller Varianz der katholisch-aufgeklärten Reunionsvorschläge (die der Verfasser in nuce darstellt und die darzustellen die Grenzen einer Rezension bei weitem sprengen würde) war ihnen eine romkritische bis antirömische Grundierung ebenso gemein wie die Überzeugung, dass die Reformatoren im 16. Jahrhundert zurecht die Abstellung verschiedener katholischer Missbräuche angemahnt hätten. So verbanden sie die Bemühungen um Reunion mit den Protestanten mit dem Anliegen der Reform im Inneren, respective instrumentalisierten und funktionalisierten diese wechselseitig. Gemein war allen Reunionsversuchen auch, dass sie »eine überkonfessionelle Gesprächskultur voraussetzten, die zeitgenössischen Toleranzforderungen indirekt oder direkt reflektierten und auf aufklärerische Einflüsse insgesamt abwehrend oder integrierend reagierten.« (S. 142). Als Freunde, Gesinnungsgenossen und christliche Brüder und nicht als Häretiker wurden die Protestanten wahrgenommen. Die Brisanz und Aktualität der Thematik »Reunion« zeigte sich auch in der Art, wie die Schriften respective Broschüren publiziert wurden: teils pseudonym, teils unautorisiert. Aufmerken lässt, dass es katholischerseits auch Reunionspläne gab, die einem aufklärungskritischen oder gar gegenaufklärerischen Impetus entsprangen und sich dem Gedanken einer notwendigen, apologetischen Frontstellung des Christentums gegen den Deismus verdankten (Turiner Kardinal Carlo Vittorio Medeo Ignazio delle Lanze).

Auf *protestantischer* Seite stieß der Reunionsgedanke nicht nur auf Skepsis wie beim Braunschweiger Theologen und Abt von Riddagshausen Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789), sondern durchaus auch auf Zustimmung. Wobei die protestantischen Reunionsbemühungen

vor allem apologetisch grundiert und durch die christliche Frontstellung gegen Rationalismus und Deismus motiviert waren. Der Erfurter Privatgelehrte Graf Friedrich Ludwig von Dehn (1712–1776) griff die Anregungen von delle Lanze auf und legte ein vierbändiges Opus vor, das die Reunion der Konfessionen zum Ziel hatte. Der Erfurter Privatgelehrte Jakob Heinrich von Gerstenberg (1712–1776) hoffte, durch eine überkonfessionelle Vereinigung verschiedener Lehren zu einer gemeinsamen Kirche den Religionsskeptikern entgegentreten zu können. Über einen gewissen Zeitraum ergab sich so eine Art ›reunionistischer Gesinnungsgemeinschaft‹ zwischen apologetisch motivierten Protestanten – »die in eklektischer Weise aufklärerische mit orthodoxen Positionen verknüpften, bedingt konservative Anschauungen vertraten und in einer auf Konsens ausgerichteten Kirchenvereinigung eine substantielle Stärkung des ›wahren Christentums‹ erkannten« (S. 416) – und progressiven, reform-orientierten Katholiken, die einerseits romkritisch waren, andererseits aber eine radikale Aufklärung ablehnten.

Der *Widerspruch* gegen die verschiedenen Reunionsversuche war vielfältig, vielstimmig und öffentlichkeitswirksam. Der Augsburger Domprediger und Jesuit Aloys Merz kritisierte in seinen Kontroverspredigten und Schriften den Protestantismus gerade als Ursache des Deismus und Indifferentismus. Auf protestantischer Seite formulierten die Theologen Johann Christoph Köcher, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, Johann Salomo Semler ihre Ablehnung pointiert und unerbittlich und trugen, wie der Autor der Studie hervorhebt, je auf ihre Weise zu einer Fundierung konfessioneller Vorurteile bei. Publizisten, namentlich Johann Friedrich Nicolai und sein Freund Biester fürchteten, die Reunionspläne würden letztlich ein Ende der protestantischen Aufklärung und einen Rückfall in kirchlich-orthodoxe Zeiten bedeuten und gar zu einem Erstarken der katholischen Hierarchie führen.

Dem spektakulärsten Vereinigungsversuch der Spätaufklärungszeit, dem sogenannten »Piderit-Böhmsche Reunionsprojekt«, dessen Ziel die Gründung einer Reunionssozietät war, widmet der Verfasser breiten Raum. Da aber sowohl von staatlicher als auch von kirchlicher Seite die Unterstützung ausblieb und zahlreiche Theologen absagten, war das auf die Gründung einer geheimen Privat-Gesellschaft angelegte Projekt zum Scheitern verurteilt. So wie überhaupt die ökumenischen Bemühungen der Spätaufklärung, die eine institutionelle Vereinigung der Kirchen suchten, scheiterten. Es mangelte ihnen, so der Verfasser, »an theologischer Tiefenschärfe« und »durchdachter Methodik«, aber auch an offizieller politischer Unterstützung. Dazu kam, dass Ökumene – auch in katholisch-aufklärerischer Lesart – doch immer »die Rückkehr zur Einheit der einzig wahren katholischen Kirche mit ihrem Papstprimat« (S. 421) bedeutete.

Der Autor hat mit dieser Studie nicht nur einen Beitrag zur kirchengeschichtlichen Aufklärungs- und Ökumeneforschung, sondern auch zur theologischen Toleranzforschung geleistet. Mehr noch: es ist ihm gelungen, diese selber zu praktizieren. Quellenorientiert, unparteiisch, vorurteilslos und sachlich dem Untersuchungsgegenstand zugewandt geht er ans Werk, vermeidet jede konfessionelle Engführung und liefert ein Kapitel ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung im besten Sinne des Wortes. So kommt es, dass man sich noch viele Bücher aus der Feder dieses Autors wünscht.

Elke Pahud de Mortanges

Jean-Baptiste Henry OPraem: Tagebuch der Verbannungsreise (1792–1802). Aufzeichnungen des Abbé Henry über die Französische Revolution, sein Exil und seinen Aufenthalt in Westfalen, eingeleitet, bearb. u. übersetzt v. Bernward Kröger (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XIX, Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten, Bd. 10). Münster: Aschendorff 2006. XII, 290 S. Geb. € 41,–.

Durch die Dissertation von Bernward Kröger wurde die Aufmerksamkeit der Forschung auf eine Personengruppe gelenkt, die zu den doppelten Verlierern der Jahre zwischen 1789 und 1815 gehört. Über 2100 französische Geistliche emigrierten nach der von ihnen verweigerten Eidesleistung auf die Zivilkonstitution des Klerus allein in das Bistum Münster. Ein Teil von ihnen fand in westfälischen Klöstern Zuflucht, die selber zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgehoben wurden. Kröger legt mit der Edition eines der am vollständigsten überlieferten Tagebücher aus den Reihen des Exilklerus ein wertvolles Dokument vor, das unmittelbaren Einblick in die Ereignisse der Französischen Revolution und ihre Folgen gewährt.

Der Prior der Prämonstratenserabtei Ressons, Jean-Baptiste Henry, begab sich 1792 nach der Weigerung der Eidesleistung in die Emigration, zunächst nach England, dann nach Belgien, schließlich ins Münsterland, wo er im Prämonstratenserkloster Clarholz eine Bleibe fand. In seinem Tagebuch, das er mehrfach selbst redigierte und vermutlich nach seiner Rückkehr nach Frankreich in Westfalen zurück ließ, schildert Henry die Ereignisse seit dem Zusammentreten der Generalstände im Mai 1789. Aus der Perspektive eines Opfers der Revolution benennt er die Hauptakteure und wichtigen Gesetze, wobei sein zentrales Interesse darin besteht, die Unrechtmäßigkeit des Vorgehens gegen Kirche und Orden darzustellen. Henry erweist sich als treuer Royalist, für den die Hinrichtung Ludwigs XVI. und Marie Antoinettes nicht nur ein Verbrechen gegen den Staat darstellt, sondern auch die religiöse Haltung vor allem des Königs in seiner letzten Lebensphase erhellt. Die Maßnahmen gegen die Priester haben sich zeitgenössisch rasch herumgesprochen, weshalb Henry die ihm bekannt gewordenen Fälle von Einzelhinrichtungen und Massakern in sein Tagebuch integrieren kann.

England und Belgien erwiesen sich für Henry nicht als dauerhafte Exilländer. Nach der Einnahme Belgiens durch die französischen Revolutionstruppen wandte sich Henry deshalb über die Niederlande nach Düsseldorf und Münster, wo der Kardinal-Erzbischof von Rouen, Dominique de la Rochefoucauld, im Exil lebte. Nach mehreren vergeblichen Versuchen, in Klöstern Unterkunft zu finden, wurde Henry schließlich in Clarholz aufgenommen, wo er acht Jahre blieb, bis nach dem Napoleonischen Konkordat eine Rückkehr nach Frankreich möglich wurde.

Bernward Kröger ist eine mustergültige zweisprachige Edition des lange Zeit verschollen geglaubten Tagebuchs des Prämonstratensers Henry gelungen, dessen Lektüre den Leser hineinnimmt in eine Zeit des Umbruchs, als »der Dämon der Revolte überall Krieg hervorrief«, der in Gegensatz stand zur »Ruhe, derer sich die Menschen hier erfreuen«, wie die 1802 formulierten Schlusssätze lauten.

Joachim Schmiedl

5. 19. und 20. Jahrhundert

Karsten Petersen: »Ich höre den Ruf nach Freiheit«. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit. Eine Studie zum Verhältnis von konservativem Katholizismus und Moderne im 19. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 105). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 404 S. Geb. € 49,90.

Bemerkenswert: Ein junger protestantischer Kirchenhistoriker schreibt seine Dissertation über einen der profiliertesten Katholiken des 19. Jahrhunderts, die dann auch noch in der bekannten Reihe der von den deutschen katholischen Bischöfen geförderten Kommission für Zeitgeschichte erscheint. Die Anregung zu diesem ungewöhnlichen Vorhaben ging aus vom Leipziger protestantischen Kirchenhistoriker Klaus Fitschen, der sich selbst wiederholt mit dem deutschen Katholizismus der Neuzeit befasst hat und sich so Verdienste als Grenzgänger erwarb.

Die Wahl des Themas ist begreiflich und gut begründet. War Ketteler für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts eine besonders markant hervortretende Persönlichkeit, die weit über den Kreis der katholischen Kirche hinaus beachtet wurde, so darf Petersen ebenso mit Recht behaupten, der Freiheitsbegriff sei im gesamten 19. Jahrhundert im politischen Diskurs eine zentrale Leitkategorie gewesen, die sich mit konkreten Vorstellungen von Gesellschaft, mit politischen Konzepten und Handlungsweisen verband (S. 13f.). Diverse Freiheitskonzepte konkurrierten miteinander und auch die Katholiken konnten und wollten an diesem Begriff nicht vorbeigehen. Es ist ein erster Gewinn dieser Dissertation, darauf in aller Deutlichkeit aufmerksam zu machen. Als Materialbasis dienen dem Verfasser vorwiegend die Werke Kettelers, welche seit wenigen Jahren in einer vielbändigen kritischen Edition vorliegen. Ergänzend kommen ältere Editionen der Hirtenbriefe und Predigten Kettelers hinzu. Insofern kann Petersen aus dem Vollen schöpfen, und er tut dies auch. Wie er selbst in der Einleitung erklärend erläutert, kennzeichnet das vorliegende Werk eine große Quellennähe. Lange Zitate aus Kettelers gedruckten oder ungedruckten Schriften machen den Leser mit dessen Gedankengängen direkt vertraut. Insgesamt ist beim Rezensenten allerdings der Eindruck entstanden, bei den Zitaten sei doch eindeutig zuviel des Guten geboten worden. Außerdem wird die Differenz der verschiedenen Textarten wie die Tatsache, ob ein Text in seiner Zeit

veröffentlicht wurde oder nicht, methodisch nicht näher reflektiert (das Faktum als solches wird jeweils genannt).

Das Werk gliedert sich in zwei große Teile. Der erste (S. 25–133) rekonstruiert so etwas wie die geistige Grundlage des (kirchen-) politischen Denkens Kettelers. Petersen arbeitet hier in einer klassisch theologie- und ideengeschichtlich geprägten Vorgehensweise das Weltbild Kettelers heraus, sein kirchliches Prä. Diese Einstellung lässt ihn alle Fragen auf die Kirche, ihre Lehre und die Stellung der Kirche in der Gesellschaft beziehen, was vice versa eben auch bedeutet, dass für Ketteler kein Aspekt des gesellschaftlichen Lebens der Kirche entzogen sein kann und darf. Wenn Ketteler als katholischer Politiker erscheinen könnte (schließlich war er zeitweise Abgeordneter sowohl in der Paulskirche wie im ersten Reichstag), so zeigt Petersen deutlich, wie dieses direkt politische Wirken wie auch Kettelers reiches politisches Publizieren stark in eine primär kirchlich-seelsorgerliche Orientierung einzuordnen ist. Als zweites zentrales Ergebnis hebt Petersen in diesem ersten Teil die entschieden konservative Ausrichtung Kettelers hervor. Im Rückgriff auf die vorzügliche Studie von Kondylis und im Vergleich mit anderen Repräsentanten des vormärzlichen deutschen Konservatismus (bes. C. E. von Jarcke) gelingt es Petersen eindrücklich, diesen Grundzug herauszuarbeiten. Kettelers Antiabsolutismus, sein Antiliberalismus, sein Plädoyer für ständisch-korporative Elemente im politischen System und nicht zuletzt sein elementar korporatives Verständnis von Freiheit gegen ein individualistisch-menschenrechtliches Konzept prägten dauerhaft sein Weltbild und bildeten den Bezugsrahmen für das konkrete (kirchen-)politische Wirken. Sein organologisches Kirchenbild korrespondiert mit dem organologischen Gesellschaftsverständnis.

Dieser konkreten Tätigkeit geht der zweite, bedeutend längere Teil der Dissertation nach (S. 135–366). In chronologischer Abfolge führt der Weg von der 1848er Revolution zum Kulturkampf. Einer knappen historischen Einordnung folgt jeweils der Blick auf Kettelers Wirken, wobei konsequent die Frageperspektive beibehalten wird: Was bedeutet der konkrete Kontext für Kettelers Freiheitsverständnis? Wie arbeitet Ketteler mit dem Begriff Freiheit? Welche Veränderungen erfährt sein Basiskonzept? Was Petersen zeigen will und kann, ist eine große Kontinuität in den Grundannahmen, die einhergeht mit großer Flexibilität und geschicktem Pragmatismus, der offensiv auch die konkurrierenden Freiheitskonzepte aufgreift, umdeutet und sie für das eigene Modell vereinnahmt. Ketteler erscheint als der katholische Ultramontane, der geschickt mit den Möglichkeiten der Moderne und ihren tragenden Begriffen umgeht, um sie gegen diese zu wenden. Damit distanziert der Verfasser sich dezidiert von der Einordnung durch Adolf M. Birke, der in Ketteler einen Repräsentanten des sog. liberalen Katholizismus erkennen möchte (so zugespitzt S. 371), der einen Ausgleich mit der Moderne anstrebte. Petersen kann ausgehend vom Freiheitskonzept Kettelers seine Meinung gut plausibilisieren, allerdings unterzieht er sie nicht der Gegenprobe, indem er das Freiheitsverständnis führender europäischer Repräsentanten mit demjenigen Kettelers vergleichen würde (Ausnahme S. 278–280: Montalemberts berühmte Mechelner Rede). Dass z.B. ein Daniel O'Connell tatsächlich anderen Vorstellungen folgte, ließe sich unschwer erweisen.

Eine angemessene Distanz zum »großen« Mainzer Bischof ist durchgehend gewahrt, ohne ihn deshalb zum reaktionären Buhmann aufzubauen. Kettelers Freiheitsverständnis wird sehr überzeugend vorgestellt, nicht weniger dessen Anpassung an die jeweiligen Kontexte und in Ansätzen auch dessen Leistungsfähigkeit. Damit wird klar, dass es eben nicht nur *ein* in sich plausibles historisches Freiheitsmodell gegeben hat. Weniger klar ist, ob Freiheit der Leitbegriff für Ketteler par excellence war, wenn es um kirchenpolitische Themen ging. Der Zusammenhang mit Recht wird im ersten Teil sehr deutlich gezeigt, aber wie steht Kettelers Freiheitsverständnis etwa zu Gerechtigkeit, Solidarität und Nächstenliebe, welche Bedeutung haben Ruhe und Ordnung im Gesamtœuvre? Überhaupt drängt sich die Frage nach der Reichweite der erzielten Ergebnisse auf. Wie repräsentativ ist Ketteler für den deutschen Katholizismus oder wenigstens die ultramontane Perspektive? Gab es andere Freiheitskonzepte? Hier sind die Grenzen des Zugangs über eine einzige Gestalt und die Konzentration auf einen herausgehobenen Heros klar markiert. Diese aus der Methode zwangsläufig resultierenden Grenzen hat der Verfasser nicht eigens reflektiert. Wenn Petersen am Ende die gute Frage stellt, ob nicht der korporative Freiheitsbegriff für die Ausbildung des katholischen Milieus bedeutsamer war als die bürgerlich-modernen Freiheitsvorstellungen, so verstärkt dieser Hinweis das Verlangen nach weiteren Studien, die im Sinne einer historischen Diskursanalyse stärker in die Breite gehen. Durch die vorliegende Arbeit hat der protestantische

Kirchenhistoriker die Kettelerforschung und die deutsche Katholizismusforschung trotz solcher verständlicher Begrenzungen erheblich bereichert und ihr selbst in ihren Begrenzungen weiterführende Impulse verliehen. Sein gelungenes Vordringen in »katholisches Revier« verdient Dankbarkeit und Respekt, ebenso die gute Lesbarkeit und die hervorragende Lektorierung des nahezu fehlerfreien Bandes. *Bernhard Schneider*

JÜRGEN STRÖTZ: Der Fels der Kirche. Ultramontane Kirchenlehre im 19. Jahrhundert dargestellt am Beispiel des Eichstätter Bischofs Franz Leopold Freiherrn von Leonrod (1827–1905) (Studien zu Religionspädagogik und Pastoralgeschichte, Bd. 4). Hamburg: Dr. Kovač 2003. 326 S., 19 s/w Abb. Kart. € 95,–.

Die vorliegende Monographie stellt einen »eigenständigen, abgeschlossenen Themenkomplex« (S. 9) dar, den der Verfasser aus seiner inzwischen im Druck erschienenen Münchener kirchenhistorischen Dissertation herausgelöst hat (Franz Leopold Freiherr von Leonrod [1827–1905], Bischof von Eichstätt [1867–1905]. Diözese Eichstätt und bayerische Kirche zwischen Erstem Vatikanum und Modernismuskontroverse [MThS.H 40], St. Ottilien 2004). Zusammen mit drei weiteren Teildrucken füllt sie die ersten vier Bände der von ihm herausgegebenen »Schriftenreihe Studien zu Religionspädagogik und Pastoralgeschichte«.

Strötz' Interesse gilt der Ekklesiologie des Eichstätter Bischofs Leonrod, der als Teilnehmer des I. Vatikanischen Konzils ein »typisches Beispiel für das Kirchenbild eines deutschsprachigen Majoritätsbischofs im 19. Jahrhunderts [!]« (S. 62) bietet. Der Untersuchungsgang lässt sich rasch zusammenfassen: Auf Vorwort, Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 19–58) sowie Einleitung (S. 59–64) folgt ein Überblickskapitel über den »Siegeszug von Ultramontanismus und Neuscholastik« (S. 65–98) in der katholischen Kirche. Sodann schließen sich an einen groben Abriss des Lebenslaufs Leonrods (S. 99–114) nähere Ausführungen über seine Studienjahre in Rom und Eichstätt (S. 115–140), seine Bischofszeit (S. 141–164) sowie seine Rolle auf dem I. Vatikanum (S. 165–176) an. Die auf diese Weise biographisch und historisch eingebundene ekklesiologische Konzeption Leonrods wird im Hauptteil der Arbeit (S. 177–314) aufgrund von Hirtenbriefen, Predigten, privaten Dokumenten und veröffentlichten sowie unveröffentlichten Beiträgen des Bischofs in der strengkirchlichen Zeitschrift »Sion« analysiert. Ein knappes Resümee (S. 315–323) beschließt die Studie.

Es steht außer Zweifel, dass Strötz sich umfassend in Leben und Denken des Eichstätter Oberhirten eingearbeitet und eine Unmenge an Material zusammengetragen und durchforstet hat. Das Ergebnis aber gibt in vielerlei Hinsicht Anlass zur Kritik. Vorgebracht sei an dieser Stelle nur ein besonders zentraler Einwand, der die historische Interpretation betrifft. Am Ende seiner Arbeit würdigt Strötz Leonrods »Beitrag zur Weiterentwicklung der katholischen Ekklesiologie« (S. 323). Worin diese »Weiterentwicklung« genau bestanden haben soll, wird dem Leser jedoch in keiner Weise klar. Im Gegenteil: Das am Schluss gefällte Urteil erscheint durch das, was zuvor über die ekklesiologischen Vorstellungen Leonrods etwa in Bezug auf Bischöfe, Konzilien und Päpste ausgeführt wird, in keiner Weise gerechtfertigt. Drei Beispiele: 1.) In der Römischen Schule, so Strötz, erschienen die Ortsbischöfe oft »nur noch als untergeordnete und vom Papst mit der Rechtssprechung [!] beauftragte ›Statthalter‹. [...] Jedes kollegiale Verständnis des Bischofsamts im Verhältnis zum Papstamt stand einer solchen Ekklesiologie diametral entgegen.« (S. 88). Ganz »römisch« dachte also auch Leonrod die bischöfliche Gewalt »letztlich nur als eine delegierte Teilhabe an der päpstlichen Gewalt. [...] Von bischöflicher Kollegialität«, so Strötz, »kann in diesem Zusammenhang nur insoweit die Rede sein, als der einzelne Bischof in seiner Diözese als Teil des Gesamtepiskopats regiert, der seinerseits ganz unter der Herrschaft des Papstes steht« (S. 201). Wo genau soll hier die behauptete »Weiterentwicklung« liegen? 2.) Hinter Konzilsideen, wie sie Strötz am Beispiel des Neuscholastikers Johann Baptist Heinrich und der »Civiltà Cattolica« referiert, fiel diejenige Leonrods theologisch sogar eher zurück. Laut Strötz lag der »letzte Sinn« der Versammlung von Bischöfen auf dem Konzil für Leonrod »einzig und allein in der feierlichen Zustimmung zu dem vom Papst [!] verkündeten Dogma seiner eigenen Unfehlbarkeit« (S. 238). Die Oberhirten verliehen »den päpstlichen Lehrentscheidungen [!] durch ihre Anwesenheit die nötige Feierlichkeit« (S. 320). Wenn Leonrod in der Kirchenversammlung tatsächlich nichts anderes er-

kannte, als ein päpstliches Akklamationsorgan, mag man doch wohl auch hier kaum von einer »Weiterentwicklung« sprechen. 3.) Die ganze Widersprüchlichkeit der Strötz'schen Argumentation wird offenbar, wenn es um das Papstbild geht: So ist Leonrod auf S. 206 noch Vertreter eines »extensiven Infallibilitätsverständnisses«, erteilt aber schon auf S. 317 »dem extensiven Unfehlbarkeitsverständnis« eine deutliche Absage. Zu Eingang seiner Schrift hebt Strötz die Einsicht in die »*Communio*-Struktur des *Volkes Gottes*« (S. 59) als eine Leistung des II. Vatikanischen Konzils hervor (das bei ihm allerdings von 1962 bis 1964 dauert). In seiner Zusammenfassung heißt es dann, dass die Funktion des Papstamtes in der Auffassung Leonrods letztlich darin bestand, »dem Gottesvolk, dem Leib des Herrn, als Leuchte auf seinem Weg durch die Bedrängnisse der Zeitgeschichte zu dienen, ihm die Wahrheit zu sichern und so die *Communio-Struktur* des gemeinsamen Dienstes am Heilsauftrag Christi zu verwirklichen« (S. 323). Leonrod auf diese Weise zum heimlichen Vordenker der Kirchenlehre des II. Vatikanums zu machen und womöglich darin seinen »Beitrag zur Weiterentwicklung der katholischen Ekklesiologie« zu erblicken, ist theologie- wie dogmengeschichtlich zum mindesten hochproblematisch!

Strötz' Arbeit ist mit äußerster Vorsicht zu genießen. Nicht zuletzt wird der Genuss durch zahlreiche Rechtschreib-, Grammatik- und sachliche Fehler beeinträchtigt (auf S. 71 soll etwa das von Pius VII. und Napoléon Bonaparte abgeschlossene Konkordat von 1801 »alle gallikanischen Bischöfe zum Rücktritt gezwungen haben«, obwohl dessen Pointe doch gerade darin bestand, dass *sämtliche* Oberhirten, konstitutionelle wie eidverweigernde, ihren Hut nehmen mussten). Auch der raumgreifende, aber wenig ansprechende Satz erleichtert die Lektüre nicht. Ein Personenregister fehlt. Auf seiner Homepage kündigt der Verfasser bzw. Herausgeber an, die begonnene Reihe werde unter dem Titel »Religionspädagogik und Pastoralgeschichte. Forschungen und Studien« im EOS-Verlag fortgesetzt. Es wäre zu begrüßen, wenn dieser Wechsel eine Steigerung der verlegerischen Qualität und eine Senkung des Ladenpreises nach sich ziehen würde. Schließlich bleibt noch die Frage: Muss es nicht zu unnötiger Verwirrung führen, wenn Teilkapitel aus einer Dissertationsschrift ausgegliedert und so publiziert werden, dass der Eindruck entsteht, als lägen fünf separate Veröffentlichungen vor? *Gregor Klapczynski*

Clemens Engling: Unbequem und ungewöhnlich. Anna Katharina Emmerick – historisch und theologisch neu entdeckt. Würzburg: Echter 2005. 352 S. Kart. € 16,80.

Ihre Seligsprechung am 3. Oktober 2004 hat die westfälische Seherin Anna Katharina Emmerick, deren von Clemens Brentano aufgezeichnete Visionen im selben Jahr das »Drehbuch« für Mel Gibsons Film »Passion« abgaben, neu ins Blickfeld der Öffentlichkeit gerückt. Clemens Engling, als Vizepostulator mit dem Seligsprechungsprozess befasst, legt aus diesem Anlass eine Lebensbeschreibung der Seligen vor, die aus allen verfügbaren Quellen eine kritische historische Rekonstruktion der Ereignisse um die stigmatisierte Nonne und deren Nachwirkung versucht. Fern von jeder Sensationshascherei werden die wissenschaftlichen Probleme geschildert, die nach der Ablösung ihres Bildes von der Übermalung durch Clemens Brentano und der Instrumentalisierung Emmericks durch den unter dem Einfluss der »Höheren Leitung« Luise Becks stehenden Redemptoristenprovinzial Carl Schmöger besser in den Blick genommen werden können.

Clemens Engling geht in drei Schritten vor. In einem ersten Teil stellt er das Leben Anna Katharina Emmericks in seinem historischen Kontext dar. Anschließend entwirft er »Perspektiven einer theologischen und geistlichen Existenz«, um in einem knappen Schlussteil ihre Bedeutung für die Gegenwart zu skizzieren. Engling hält sich damit an den Aufbau der für den Seligsprechungsprozess abzufassenden »Positio«.

Einen Schwerpunkt legt der Autor auf die notwendige Quellenscheidung. Zu diesem Zweck analysiert er die Personen, mit denen Emmerick in Kontakt war, die sie zeitweise oder regelmäßig besuchten und untersuchten und die über diese Begegnungen berichteten. Die größte Glaubwürdigkeit erkennt er dabei dem sie in den Jahren ihrer Stigmata begleitenden Arzt Wesener zu. Die Spannungen zwischen Emmerick und Brentano werden ausführlich thematisiert.

Englings Ziel ist es, Anna Katharina Emmerick als geistliche Persönlichkeit zu zeichnen. Er sieht in ihr eine große Mystikerin, bei der außergewöhnliche Phänomene wie Visionen, ekstatische Zustände, Nahrungslosigkeit und ähnliches Begleiterscheinungen und Ausfluss einer durch Gebet,

Sakramentenempfang und tugendhaftes Leben erworbenen Gottesnähe sind. Diese Mystik war zwar vor allem eine Leidensmystik, doch immer eingebunden in den Kontext einer praktischen Nächstenliebe. Für Emmerick hatten Gebet und Liturgie immer einen vorrangigen Platz in ihrem Leben.

Durch die konsequente Positionierung Emmericks als Mystikerin und geistliche Persönlichkeit kann Engling, auch wenn er selbst eine klare affirmative Meinung dazu hat, die Frage nach der Echtheit der Stigmata zur Nebensache machen. Viel entscheidender ist für ihn das auch heute aktuelle Vorbild einer »unbequemen und ungewöhnlichen« Frau, deren Lebensverhältnisse durch die Zeitereignisse (Französische Revolution, Säkularisation) bestimmt wurden, denen gegenüber sie nicht vor Kritik (etwa an Napoleon und innerkirchlichen Mängeln) zurückschreckte. Clemens Engling hat mit großer Sympathie und intimer Quellenkenntnis eine Biographie vorgelegt, die viel zum Verständnis der seligen Anna Katharina Emmerick beitragen kann. *Joachim Schmiedl*

Zsolt Keller: Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950. Mit einem Vorwort v. Max Küchler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 200 S., 3 Abb. Kart. € 24,90.

Die Schweiz hat den Ruf, diskret zu sein. In jeder Hinsicht. Auch der Antisemitismus schweizerischer Prägung artikulierte sich »diskret« (Golo Mann). Ein lärmender Radau-Antisemitismus war in der schweizerischen Bevölkerung nicht salonfähig. Wohl aber waren »antisemitische Vorurteile« und »christlich geprägte Judenfeindschaft [...] allgemein üblich« – so formulierte im Jahr 2002 sehr provokativ und pauschalisierend die von der Schweizerischen Bundesversammlung eingesetzte *Unabhängige Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg* in ihrem umstrittenen Schlussbericht »Die Schweiz, der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg«.

Wie aber artikulierte sich die christlich geprägte Judenfeindschaft in den katholischen Denk- und Lebenswelten der Schweiz in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und aus welchen Stereotypen und Instrumentalisierungen speiste sie sich? Um dies zu beantworten hat der Autor dieser Studie die Wirkungsgeschichte eines Bibelverses ins Visier genommen, dem in der Debatte um die Judenfeindschaft christlicher Prägung und Provenienz eine ebenso prominente wie erschreckende Rolle zukommt. Die Rede ist vom sogenannten »Blutruf«, jenem als ›Selbstverfluchung‹ der Juden gestalteten Vers im Matthäus-Evangelium (»Sein Blut über uns und unsere Kinder«). Er hat über Jahrhunderte hinweg dazu herhalten müssen, die absurde Idee einer jüdischen Kollektivschuld am Tod Jesu zu begründen. Als Bestandteil der Passionserzählung des Matthäus-Evangeliums hatte er seinen festen Sitz im liturgischen Feiern der Kirche. Er war in der »Herzmitte des Kirchenjahres« präsent. Mehr noch: in den großen Fürbitten der Karfreitagsliturgie wurde Jahr um Jahr bis herauf in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts der »treulosen« Juden gedacht.

Der Autor geht bei seiner »Spurensuche« (S. 13) zur Konstituierung der schweizerischen Wirkungsgeschichte des Blutrufs mit großem Fingerspitzengefühl, Sachverstand und begrifflicher Schärfe ans Werk. Der Relecture der Wirkungsgeschichte sind hermeneutische Vorüberlegungen und äußerst präzise Begriffsklärungen vorangestellt. Der Autor hebt dabei ab auf den Unterschied zwischen dem sogenannten christlich-kirchlichen Antijudaismus einerseits und dem modernen, rassistisch argumentierenden Antisemitismus, wie er der nationalsozialistischen Ideologie eigen war. Er tut dies, um zugleich auf die Nahtstelle und die Verbindung zwischen beiden hinzuweisen, dort, wo ersterer eine »Zubringerfunktion« für letzteren hatte, insofern christlich-theologisch »fundierte« Vorurteile bereitgestellt und eingetragen werden konnten in letzteren, respective die Wahrnehmung und Lesart des letzteren abmilderten.

Bei seiner mikroanalytischen Spurensuche stützt sich der Autor auf Quellen verschiedenster Provenienz. So wertete er nicht nur die Predigtsammlungen im Fundus der Seminarbibliothek Pastoraltheologie der Katholischen Fakultät der Universität Fribourg/Schweiz aus, sondern er hatte auch Zugang zum Archiv der Jüdischen Nachrichten in Zürich ebenso wie zum Archiv des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes. Volkstheater, Nacherzählungen der Leidensgeschichte Jesu, Predigten, Predigtbücher und Predigtanleitungen, Gebetstexte der Passionsliturgie, Passionsspiele, die kirchliche Presse aus den Jahren 1933–1945, sie sind der »Stoff« aus dem und an dem der Verfasser die Wirkungsgeschichte des »Blutrufes« in der Schweiz erhebt. Der Autor be-

zieht aber nicht nur Texte, sondern auch die »Macht der Bilder« in seine Studie mit ein (S. 95ff.) und zeigt, dass und wie der christlich-kirchliche Antijudaismus durch Illustrationen von Bibelausgaben (so in der »Bibel in Bilder« von Julius Schnorr von Carolsfeld), Religionsbüchern und Katechismen verbreitet wurde, insofern diese (teils unreflektiert) die »etablierten antijudaistischen Topoi« der christlichen Kunst reproduzierten.

Weil der Verfasser die oftmals viel zu eng gezogenen Grenzen der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen luzide hinter sich lassen kann und die fachexegetische Arbeit des *Theologen* am und mit dem Bibeltext und die rezeptions- und zeitgeschichtliche Spurensuche des *Historikers* in einen fruchtbaren Dialog zu bringen vermag, bleibt er nicht bei diesem Befund stehen, sondern korreliert ihn mit der fachexegetischen Auslegungsgeschichte von Mt 27,25. Die Erfahrung der Schoah hat dazu geführt, dass die Fachexegese nach 1945 einen radikalen Neuanfang in der Interpretation von Mt 27,25 machte, um der bis anhin vertretenen These von der historischen Kollektivschuld »der« Juden am Tod Jesu den theologischen Boden zu entziehen. So verschieden die Interpretationsansätze auch waren (soteriologisch, historisch, ekklesiologisch, textgenetisch-kritisch, sozialgeschichtlich), sie alle waren getragen vom Willen zu zeigen, dass die verheerende Wirkungsgeschichte dieses Verses *nicht* auf die Intention der Aussage des Matthäus zurückgeführt werden könne (S. 147).

Der Autor selber plädiert für einen textgenetisch-kritischen und sozialgeschichtlichen Zugang zum Text, der den Blutruf, respective die matthäische Theologie, zeitgeschichtlich im äußerst virulenten »frühchristlichen« Problemfeld verortet – nämlich im Prozess der Trennung und Selbstabgrenzung zwischen Christen und Juden. Dieser Prozess war schmerzhaft und führte zu polemischen Verzeichnungen des Anderen. Genau das war der Fall beim sogenannten Blutruf, dessen Polemik gerade »nicht die Wahrheit des Textes darstellt, sondern deren ideologie- und sozialgeschichtlichen Rahmen abgibt« (Vorwort S. 9). Aber genau das ist in der Rezeptionsgeschichte passiert – seine Polemik wurde zur Wahrheit. *Elke Pahud de Mortanges*

HUBERT GRUBER: Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945. Ein Bericht in Quellen. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006. 534 S. Geb. € 48,–.

Die von der Bonner »Kommission für Zeitgeschichte« in der »Blauen Reihe« veröffentlichten Quelleneditionen umfassen inzwischen 51 – zumeist sehr dicke – Bände. Die Zeit war reif für ein »Best of«; und Hubert Gruber, Leiter eines Gymnasiums in Sachsen, liefert es, angeregt durch Heinz Hürten, einen der besten Kenner des Themas, der ein kurzes Vorwort beisteuert. Der Band umfasst 254, teilweise gekürzte Quellentexte. Der Kernbestand stammt aus der »Blauen Reihe«, ergänzt wird er durch zahlreiche weitere Schlüsseldokumente aus anderen Editionen, Zeitungen und Zeitschriften sowie einige bisher nicht gedruckte Quellen. Die Auswahl ist durchaus plausibel. Knappe Einleitungen zu den einzelnen Texten liefern Hintergrundwissen, das vor vorschnellen – vor allem negativen – Urteilen über das extrem komplexe Thema schützen dürfte.

Die Edition bietet eine ausgezeichnete Zusammenstellung der unverzichtbaren Basis für eine Politik- und Ereignisgeschichte der deutschen katholischen Kirche im Nationalsozialismus. Zum Ereignis wurden jedoch vor allem die Konflikte, die bei einem »Bericht in Quellen« daher fast zwangsläufig in den Vordergrund rücken. Gruber versucht dieser Gefahr zu begegnen, indem er auch mehrere Dokumente aufführt, die Affinitäten zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus bezeugen. Seine Einleitung fällt jedoch weniger differenziert aus. Gruber gelangt zu dem Fazit, die Kirche habe »die Gläubigen, die ihr folgten, resistent gegen die Versuchung des Nationalsozialismus« (S. XIX) gemacht. Diese These ist nach wie vor eine Diskussion wert, ebenso die Frage, ob sich nicht manch ein »entschlossener Einzelner« (S. XIX), zum Beispiel unter den Deserteuren, doch von der Kirche im Stich gelassen fühlte – verwiesen sei nur auf das Schlagwort vom »Martyrium ohne Auftrag« (Ludwig Wolker).

Es ist völlig legitim, dass Hubert Gruber eine spezifische Perspektive einnimmt, die schon die Art seines Unterfangens nahelegt. Problematisch ist jedoch, dass er den Anspruch erhebt, die »erkennbare Realität« (S. XIII) gegen Vorurteile zu verteidigen und zusammenfassend darzustellen. Damit wendet er sich gegen andere Blickwinkel, die unverzichtbar sind, um das zu leisten, was Grubers »Bericht in Quellen« nicht vermag: eine Analyse der strukturellen Ebene, der Mentalitä-

ten, der Ideen, der Diskurse, des Alltags mit all seinen kleinen Konzessionen. Viele deutsche Katholiken fühlten sich der Demokratie nicht verbunden, verspürten Genugtuung über die Unterdrückung des Kommunismus und schworen dem Führer ihre Treue, auch wenn sie das »Neuheidentum« radikal ablehnten. Alles das rückt sie in eine Grauzone, in der das Grauen nicht erfunden, aber eben auch nicht verhindert wurde. Zu dem Schweigen, das der Kirche – zu Recht und zu Unrecht – so häufig zum Vorwurf gemacht wurde, schweigen zwangsläufig auch Grubers Quellen weitgehend.

Dem praktischen Nutzen des Werkes tut das keinen Abbruch: Besonders hilfreich ist das umfangreiche Register. Zwar lohnt es sich für den Historiker, die Texte auch in den ursprünglichen Editionen nachzuschlagen, denn Auslassungen am Anfang und am Ende wurden nicht kenntlich gemacht und Anreden, Schlussfloskeln, Textformatierungen sowie typographische Hervorhebungen zumeist nicht übernommen. Jedem, der sich einen fundierten Überblick über das Thema verschaffen möchte, ist diese Sammlung dennoch zu empfehlen. Der Leser sollte sich nur bewusst sein, dass er einen gelungenen, aber nicht den einzig wahren Bericht in Händen hält.

Holger Arning

CHRISTIAN SCHMIDTMANN: Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 102). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006. 535 S. Geb. € 69,–.

Ein katholischer Theologe, der als Thema seiner Dissertation katholische Studierende in der frühen Bundesrepublik wählt, könnte leicht Gefahr laufen, sich von zu großer Sympathie für seinen »Gegenstand« vereinnahmen zu lassen. Zu dauerhaft sind vielleicht manche, selbst durchlaufene Muster akademischer Sozialisation – ob mit oder ohne konfessionelle Prägung –, als dass er sich von ihnen völlig distanzieren könnte, zumal bei einem nicht allzu großen zeitlichen Abstand. Christian Schmidtmann widersteht dieser Gefahr, indem er die katholischen Studierenden seines Untersuchungszeitraums historisiert.

Historisierung hat für ihn eine dreifache Bedeutung: Sie meint erstens »den Verzicht auf eine Konstruktion kollektiver Identitäten, die sich vorrangig an Zahlenmaterial orientiert« (S. 20), zweitens verlangt sie, »die Haltung der abgestumpften Wahrnehmung des Vertrauten zu vermeiden und auf historischer Differenz zu bestehen« (S. 20f.), und drittens erfordert sie »die Befragung des aktuell gebrauchten sprachlichen Inventars im Hinblick auf seine historischen Voraussetzungen« (S. 21). Diesen Ansprüchen wird der Autor durchgängig gerecht, etwa wenn er singuläre Quellen ausführlich analysiert und beispielsweise den Begriff »Pluralisierung« nur nach eingehender Reflektion verwendet. Es bleibt allerdings die Frage, inwieweit der Verzicht auf »Zahlenmaterial« zu Lasten der Verallgemeinerbarkeit der Ergebnisse geht.

Einen eigenen, innovativen Standpunkt nimmt Schmidtmann auch in einer weiteren Beziehung ein. Er verlässt das in der Katholizismusforschung lange Zeit dominierende Milieukonzept, um den Blick auf andere, bisher nicht erfasste Wirklichkeiten zu richten, nämlich »die Wahrnehmungen der ›Träger kollektiver Sinndeutung der Wirklichkeit‹ selbst« (S. 19). Diese Wahrnehmungen erhebt der Autor durch die Analyse nicht nur von Diskursen, sondern auch von Praktiken und Stilen. Auf diese Weise entsteht ein vielgestaltiges Bild der »Veränderungen kollektiver und individueller Identität katholischer Studierender« (S. 24).

Dabei sind die Anteile unterschiedlich verteilt; drei Kapitel der Studie widmet der Autor in erster Linie den kollektiven Identitäten, im vierten rückt das Individuum in den Mittelpunkt. In den ersten, chronologisch angeordneten Kapiteln kommen verschiedene Vergesellschaftungsformen katholischer Studierender und die in ihnen geführten Selbstverständigungsdiskurse in den Blick. Nach dem Krieg entstehende lokale Zusammenschlüsse, die überregional organisierte Katholische Deutsche Studenteneinigung (KDSE), die auf Ausbildung von Eliten zielenden »Kernkreise« in den Studentengemeinden und das Cusanuswerk sowie alt- und neustudentische Verbände befragt er vorrangig auf ihren Beitrag zur Identitätsbildung ihrer Mitglieder hin. Dafür nimmt er den Nachteil in Kauf, den Leser stellenweise zu knapp oder zu spät mit der Geschichte oder Besonderheiten der Organisationen bekannt zu machen; dies gilt vor allem für die mit fester, aber in der weiteren Öffentlichkeit unbekannter Terminologie arbeitenden Korporationen.

Dessen ungeachtet kommt der Autor zu interessanten Ergebnissen mit bisweilen erstaunlicher Aktualität. Vor dem Hintergrund der Diktatur- und Kriegserfahrung etwa wuchs der Anspruch an die Religion, wieder stärker lebensgestaltend zu sein. Die Trennung des religiösen Teilsystems von anderen Teilsystemen sollte – auf gesellschaftlicher Ebene wie auf individueller – aufgehoben werden, Religion sollte alle Lebensbereiche integrieren. Die Wirkungs- und Wandlungsgeschichte dieses »Rechristianisierungsimperativs« legt Schmidtmann im Weiteren eindrücklich dar.

In der Weiterentwicklung dieses und anderer identitätsstiftender Diskurse in den Jahren 1958–1966 (Kap. 2) weist er eine Pluralisierung des Konzepts von Katholizität auf, die unweigerlich zur »Entdeckung des Konflikts im Katholizismus« führen musste. Für diesen Prozess bot besonders das akademische Milieu fruchtbaren Boden. In diesem Zusammenhang geht der Autor einer Essentialisierung des »Christlichen« nach, die heute im Gewand einer Reduzierung der christlichen Religion auf ihren ethischen Gehalt immer noch begegnet.

Im dritten Kapitel, das die Jahre 1967 bis 1973 (»Auflösung« der KDSE) umfasst, kann der Autor anhand der Analyse von Selbstverständnis- und Programmpapieren zeigen, wie sich das Selbstbild katholischer Studierender massiv wandelte. An die Stelle des ausgreifenden Wirkens von Religion trat die Übernahme politischer und soziologischer Semantiken zur Beschreibung studentengemeindlicher Realitäten und somit vielmehr der »weltliche« Einfluss auf religiöse Gemeinschaften z.B. im Demokratisierungsparadigma.

Diese beispielhaft angezeigten mentalitätsgeschichtlichen Wandlungen werden stets rückgebunden und erweitert durch Aspekte des organisierten katholisch-studentischen Lebens wie Frömmigkeit, Bildungsarbeit und Geselligkeit. Auch die erhellende Perspektive der Geschlechtergeschichte, die unversehens zur Studentinnengeschichte wird, zieht der Autor als Analysekriterium heran, um im dritten Kapitel feststellen zu müssen, dass die Geschlechterthematik in den Quellen still verschwindet.

Eine Erweiterung, die aus dem bisherigen Rahmen fällt, bietet das vierte Kapitel. Mit Hilfe der »oral history« richtet Schmidtmann den Fokus auf das Individuum, indem er autobiographische Texte von neun Akademikern und 24 »lebensgeschichtliche Interviews« auswertet. So sehr dieses Kapitel sich von den anderen unterscheidet und hier und da ebensogut oder besser in die vorhergehenden Abschnitte hätte eingearbeitet werden können, so sehr erfüllt es seine Funktion als individuell gefärbte Anreicherung und biographische Rückbindung der zuvor gewonnenen Ergebnisse. Vor allem aber bricht dieses Kapitel eine Lanze für die »mündlich erfragte Geschichte« (H. Vorländer) in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung.

Alles in allem hat Christian Schmidtmann ein methodisch und inhaltlich sehr anregendes Buch geschrieben, dessen Ergebnisse für weitere Forschungen von hohem Interesse sind, da wohl die meisten (Mit-)Gestalter katholischen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland durch diese »Schule« gegangen sind. *Stefan Voges*

6. Orden, Klöster und Stifte

Carola Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert (Studien zur internationalen Architektur und Kunstgeschichte, Bd. 34). Petersberg: Michael Imhof 2005. 392 S., 40 farb., 233 s/w Abb. Kart. € 69,–.

Der Untertitel der reich mit Bildern und Grundrissplänen ausgestatteten Publikation präzisiert die in weitausholenden Untersuchungen angegangene Thematik. Man kann diese noch genauer fassen: Raum und Funktion des Nonnenchores. In fünf unterschiedlich langen Abschnitten wird diese Aufgabe angegangen. Im ersten kurzen geht es um eine Einführung in das Thema und Auskunft über Methode und Aufbau der Arbeit; im zweiten werden architekturgeschichtliche Voraussetzungen behandelt. Im umfangreichen dritten Abschnitt geht es um das Materialobjekt der Untersuchung: architekturgeschichtliche und raumtypische Behandlung der vorgestellten Nonnenkirchen des 13. und 14. Jahrhunderts. Schwerpunkt dabei bildet der deutsche Sprachraum mit 140 Objekten, darunter natürlich auch Konventskirchen Schwabens. Im deutschen Sprachgebiet überwiegen deutlich (in ihrer architektonischen Bedeutsamkeit) die Kirchen der Dominikanerinnen, während in Italien die der Klarissen den ersten Platz einnehmen. Nur am Rande werden Bauten in Tschechien, Polen und Ungarn erwähnt. England, Frankreich und Spanien bleiben unberücksichtigt.

Bautypen, gegenseitige Abhängigkeiten und Einflüsse werden anhand des gegenwärtigen Forschungsstandes dargestellt. Mit diesem gründlichen und arbeitsaufwändigen Überblick ist eine solide »Materialbasis« für das forschungsleitende Anliegen der Verfasserin gegeben, nämlich die Untersuchung von Raum und Funktion des Nonnenchores (Vierter Abschnitt. Die Kirche in der Kirche: Der Nonnenchor). Näher angegangen wird diese Funktion im fünften Abschnitt: »Sehen – Hören – Wissen: Strategien der Kompensation«. Der wichtige Abschnitt ist so etwas wie das auf das Materialobjekt bezogene Formalobjekt. Die Unterabschnitte S. 301–309 erschöpfen sich allerdings in der Aufzählung von Selbstverständlichkeiten, die zur Thematik nichts beitragen. Diese wird abschließend noch einmal herausgestellt (S. 310f.): Kunst für Frauen – Kunst von Frauen: Ein Ausblick. – Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie (in der jedoch eine Reihe wichtiger Arbeiten zur mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte fehlen), Register für die Orte und Abbildungsnachweise beschließen den Band, mit dem Jäggi dem Leser ein ausgezeichnetes Nachschlagewerk speziell für die verschiedenen Bautypen der Nonnenchöre der spätmittelalterlichen Kirchen von Klarissen und Dominikanerinnen an die Hand gibt.

In Bezug auf den forschungsleitenden Ansatz und die daraus gezogenen Folgerungen im fünften Abschnitt sind meiner Meinung nach Widerspruch und Vorbehalte anzuzeigen. Jäggi distanziert sich zwar von zugespitzten Deutungen des Sachverhaltes in Beiträgen von Vertretern der modernen Genderforschung (zu deren Positionen kurz S. 255–258). Nicht ganz klar wird allerdings ihre Position auf Grund eigener und an sich gründlicher Befassung mit dem Gegenstand.

Auch für die Verfasserin sind die Nonnen Benachteiligte durch die rigorosen Klausurvorschriften und die Vorstellungen von kultischer Unreinheit der Frauen, die jede händische Berührung sakraler Gegenstände (gar der konsekrierten Hostie) verbieten. Dadurch wird die Mitfeier der hl. Mysterien – mit dem Begriff mittelalterlicher Frömmigkeit gesagt – des Messopfers, behindert, wenn nicht gar verhindert. Jeder direkte Blick auf das Geschehen am Altar ist den Nonnen durch räumliche Distanz und Schranken (Lettner) genommen. Die Präsenz des »Allerheiligsten« zur Anbetung im Nonnenchor wird ihnen von den zuständigen Priestern nur selten gewährt; ebenso bleibt ihnen zunächst der häufige Kommunionempfang verwehrt. Gegen diese schwerwiegenden Behinderungen und Beschränkungen des geistlichen Lebens entwickeln also die betroffenen Nonnen Kompensationsstrategien, wie zum Beispiel für den realen Kommunionempfang als »Ersatz« die »geistliche Kommunion«. Sie lassen die Chorwände mit entsprechenden Bildern ausmalen, Bilder aufhängen und Statuen aufstellen, die ihnen einen direkten und vom Priester unabhängigen Zugang und Zugriff auf die im Bild repräsentierte und dadurch präsente »heilige Sache« ermöglichen. Ausstattung des Nonnenchores mit Bildern und Gegenständen der sakralen Kunst dienen also als Ersatz und Ersetzung der behinderten bzw. verhinderten Teilnahme an dem durch den Priester am Altar vollzogenen »Gottesdienst«.

Eine eingehende kritische Befassung mit den angedeuteten Defiziten und entsprechenden Kompensationsstrategien kann hier nicht vorgenommen werden. Hinzuweisen ist jedoch auf das mittelalterliche Mess- und Eucharistieverständnis. Danach wurde die Messe nicht »mit dem Volk«, sondern für das Volk bzw. einzelne Personen und Gruppen gefeiert. Um die subjektive Aneignung des satisfaktorischen, impetratorischen und meritorischen Gehalts der Messe ging es. Die in der Literatur vielzitierte »Heilige Schau« bei der Messe darf nicht überbewertet werden. Die Sicht auf den Altar und das priesterliche Tun (samt Hostienelevation) war weniger wichtig. Zudem galt seit der Spätantike für das Sacrum das Arcanum. Für das Sacrum galt die partielle Verhüllung (z.B. die leise gesprochenen Konsekrationsworte; »Still«-Messe vom Sanctus bis zum Pater Noster). Die dem sakramental gegenwärtigen verum corpus Christi angemessene Haltung war die Adoration. So gab es auch bei den Dominikanern (sorores wie auch für fratres!) die Anweisung, bei der Messe vom Sanctus bis zum Pater Noster in der Prostratio zu verharren. Nicht »aktive Mitfeier« der Messe war das Anliegen, sondern »Messandächtigkeit«, wozu es »Messerklärungen« verschiedener Spielarten gab. Kenntnis davon und entsprechende Anwendung darf von den Nonnen angenommen werden. Jäggi verliert darüber jedoch kein Wort. In diese Sparte subjektiver Messandächtigkeit gehören die Gebete, die Margarete Ebner während des Kanons verrichtete (abgedruckt S. 254). Die Verfasserin deutet diese ganz im Sinn ihrer These von Kompensation und Substitution: Im Medium des reinen Wortes habe sie für sich das Opfer Christi am Altar vollzogen! Warum nicht einfach im Sinn spätmittelalterlicher Messfrömmigkeit sagen: die Messfrüchte sich »angeeignet« (bzw. für andere geopfert)? Darum ging es in den entsprechenden paraliturgischen Gebeten, die

noch bis ins 20. Jahrhundert von den Messteilnehmern – besonders während der Wandlung und danach – verrichtet wurden. Nimmt man ein so wichtiges Dokument mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit wie den Hymnus »Adoro te, devote, latens deitas« zur Hand und dazu noch die Antiphon »O sacrum convivium« aus dem Fronleichnamoffizium, hat der die gemeinte Sache Bedenkende alles beieinander, was die Verfasserin mit Kompensationsstrategie und Vergegenwärtigungspotential der Bilder zu umschreiben versucht. Mit der Bildtheorie von H. Belting (Bild und Kunst) kann man vielleicht zur Auffassung kommen, mit den Bildern einen Ersatz, ja einen vom Priester unabhängigen und jederzeit möglichen Zugang zum »Heiligen« zu haben. Bei den von Jäggi gemeinten Bildern darf man jedoch nicht vergessen, dass es diese ohne das »Vorbild«, das sakramental in der Messe präsent wird, gar nicht geben könnte. Denn das Vergegenwärtigungspotential der Bilder, das für die Verfasserin so wichtig ist, ersetzt nicht das sakramentale Geschehen, sondern setzt es voraus. Es »macht« auch gegenwärtig, was war und was sein wird (vgl. die Dreidimensionalität der Zeit in den häufigen »Hodie-Antiphonen« an verschiedenen Festtagen). Diese heilsgeschichtliche Vergangenheit und eschatologische Zukunft im Jetzt des sakramentalen Vollzuges soll mit der »Messandächtigkeit« subjektiv zu eigen gemacht werden. Auch die von Jäggi zitierten visionären Imaginationen haben in solcher »Messandächtigkeit« ihre Grundlage und sind daher nicht als Kompensation benachteiligter fraulicher Frömmigkeit zu deuten. – Was mussten die Männer kompensieren, die sich ebenfalls der »Bildfrömmigkeit« hingaben (siehe Bernhard von Clairvaux, Franziskus, Heinrich Seuse, Nikolaus von der Flüe usw.)? Was »er-setzte« Frà Angelico mit seinen Andachtsbildern in Zellen und Kapitelsaal von S. Marco?

S. 286–290 beschreibt die Verfasserin den im Kölner Dom aufgestellten Klara-Altar aus dem abgebrochenen Klarissenkloster der Stadt. Das Besondere daran: In die Altarretabel ist ein Tabernakel einbezogen. An einigen Stellen (z.B. S. 250) finden sich Hinweise auf die verschiedenen Etappen hin zum Tabernakelaltar, den es im Verlauf des 15. Jahrhunderts auch in Pfarrkirchen gab. Mit der Aufbewahrung und »Aussetzung« der konsekrierten Hostie in diesem »Gehäuse« im Chor fand die spätmittelalterliche Eucharistiefrömmigkeit auch im Nonnenchor Eingang. An sich hatte ein Tabernakel (als Aufbewahrungsgehäuse der konsekrierten Hostien) mit dem Altar der Messfeier so wenig zu tun wie dieser mit dem monastischen Oratorium. Der Altar war ja zunächst Sache der Bischofskirche und ihrer »Filialen«, und kam erst im Zuge der Klerikalisierung des abendländischen Mönchtums als »Anhängsel« ins Oratorium, in dem das vorgeschriebene Officium divinum in einer bestimmten Art, nämlich »choraliter« verrichtet wurde. Im Konnex mit dieser Weise des Gebetsvollzuges kam es dann zum doppeldeutigen Begriff Chorus: Zum einen für die Personengruppe, die choraliter betete; zum andern für den Raum, in dem das Gebetspensum verrichtet wurde. Dieses »Chorgebet« war im Verlaufe des Frühmittelalters nicht nur ein integraler, sondern auch ein konstitutiver Teil des monastischen Lebens geworden. In diesem Sinne wurde es auch noch bei den im 13. Jahrhundert entstandenen Bettelorden (samt ihrem weiblichen Zweig) verrichtet. Jäggi hätte eigentlich diese sach- und begriffsgeschichtliche Entwicklung erörtern können, um damit mit Nachdruck auf die Erstfunktion dieses Gebetsraumes hinzuweisen. Die Verrichtung des Officium divinum fand denn auch bei den Nonnen nirgendwo anders statt als im Chor (hier als Raum gemeint). Nur die Zusatzoffizien (wie Marianum u.a.) konnten auch andernorts verrichtet werden. Das Chorgebet wurde in den später so genannten »Chorstallen« verrichtet; d.h. in Bankreihen an der nördlichen und südlichen Wandseite des Chores (gemeint als Raum); man saß und stand sich also gegenüber. Hymnen und Psalmen wurden im Wechsel der Chorseiten gebetet (bzw. gesungen). Die Verfasserin scheint, den Bemerkungen auf S. 189 nach zu schließen, diese Praxis nicht recht verstanden zu haben, die im Übrigen gemeinmonastischer Brauch war. Ausgerichtet waren die Chöre auf den im östlichen Ende der Kirche ausgesparten Altarraum, in dem der »Hochaltar« stand. Denn die maßgebliche liturgische Richtung war der Osten (Sonnenaufgang = Symbol für Christus resurgens). Die Gebetseröffnungen der jeweiligen Tagzeit wurden stehend mit Blick zum Hochaltar vollzogen. Dieser Hochaltarblick wurde immer eingehalten, auch wenn die »Ostung« nicht stimmte bzw. überhaupt fehlte. Jäggi bringt zuweilen auch die verschiedenen Chorbegriffe durcheinander. So spricht sie von Kurzchören, womit aber der vom Chorraum abgehobene Altarraum gemeint ist. S. 265 hält sie es sogar für möglich, dass im viereckigen Altarraum der beschriebenen Kirche an Nord-, Ost- und Südwand das Nonnenchorgestühl aufgestellt gewesen sein könnte! Solche Lösungen gab es in der Neuzeit; doch im Spätmittelalter war das noch undenkbar.

Jäggi erörtert ausführlich und eingehend das Problem »Altäre im Nonnenchor«. Dass in verschiedenen Emporen-Nonnenchören jeweils ein Altar stand und an diesem auch zu besonderen Anlässen die Messe gefeiert wurde, kann sie nachweisen. Doch häufig nimmt sie einen Altar für einen Nonnenchor etwas vorschnell an. Denn auch für die Nonnen galt – wenigstens bei den Dominikanerinnen – wie bei den Fratres, dass die tägliche Konventsmesse am Hochaltar, also in dem Altarraum, auf den der Chorraum bezogen war, stattfand.

Bei der Fülle von Einzelinformationen und Belegen im Text und Anmerkungsapparat ist es kaum verwunderlich, auf Ungenauigkeiten und Fehlerhaftes zu stoßen. Doch darauf kann hier nicht auch noch eingegangen werden. Nicht zu übergehen ist aber auf S. 18 die Bemerkung »über Ort und Ablauf der Tagesliturgie in männlichen Bettelordenskirchen ist kaum etwas bekannt«. Über so eine Aussage kann man nur verärgert den Kopf schütteln – mindestens in Bezug auf die Predigerbrüder! Ort und Ablauf von deren Tagesliturgie sind sehr wohl bekannt. Zu verstehen ist das mit Blick auf die liturgischen Abläufe, wie sie generell vorgeschrieben waren. Dass »vor Ort« es dann Abweichungen geben konnte, ist natürlich nicht in Abrede zu stellen. Doch muss man im Einzelnen darum wissen? Damit rühre ich an eine methodische Eigenart in der vorliegenden Arbeit. Jäggi geht ohne präzise Kenntnis der von der Ordensgesetzgebung und den entsprechenden liturgischen Büchern vorgeschriebenen Vollzüge der liturgischen Dienste an die Ausarbeitung heran. Sie trägt aus der Vielzahl zufälliger lokaler Angaben die nötigen »Daten« zusammen und schiebt in Anmerkungen Belege aus anderen Klöstern nach als Beweis, dass es dort auch so gewesen sei. Solche Belege blähen den Anmerkungsapparat nur auf; zudem sind sie unnötig.

Isnard W. Frank OP

Frauenklöster im Rheinland und in Westfalen, hg. v. Hiltrud Kier u. Marianne Gechter. Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 223 S., zahlr. farb. Abb. Kart. € 14,90.

Der vorliegende Klosterführer ist als Begleitpublikation zur großen Ausstellung »Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern« entstanden, die von März bis Juli 2005 in Essen und Bonn gezeigt wurde. Während die viel beachtete Ausstellung anhand von musealen Ausstellungsstücken, Handschriften und archivalischen Quellen aus der ganzen Welt einen umfassenden Einblick in Alltag und Bildkultur von Frauenkonventen vermittelte, regt der Klosterführer dazu an, den gewonnenen Eindruck mit den architektonischen Überresten von Frauenklöstern und -stiften im Rheinland und in Westfalen zu verknüpfen. Basierend auf einer von *Robert Suckale* erstellten Liste wurden die einzelnen Artikel unter der Herausgeberschaft von *Marianne Gechter* und *Hiltrud Kier* von Studenten und Studentinnen des Kunsthistorischen Instituts der Universität Bonn und von Mitgliedern des Ausstellungsteams verfasst.

In einer kurzen, um eine allgemeine Literaturliste ergänzten Einleitung führen die Herausgeberinnen in das Thema ein und geben einen Überblick über die Entwicklung der religiösen Frauengemeinschaften vom 6. Jahrhundert bis zu den neuen Orden und Kongregationen des 19. und 20. Jahrhunderts. Auf die Beschreibung von Sozialstruktur und innerem Leben in den Frauengemeinschaften folgen Angaben zu Verwaltung, wirtschaftlichen Grundlagen und karitativen Aufgaben der Konvente sowie zu Frauenklöstern als Orten von Bildung und Wissensvermittlung. Dabei gehen die Autorinnen von einer weiten Verbreitung des Lateinischen in mittelalterlichen Frauenklöstern aus, weisen aber auch auf die Desiderate der näheren Erforschung weiblicher Skriptorien und der Musikpflege in Frauenkonventen hin. Weitere Abschnitte sind hervorragenden Frauen, also Äbtissinnen und Klostergründerinnen sowie herausragenden Beispielen von Architektur und Kunst gewidmet, deren Beschreibung ein wesentlicher Bestandteil des kunsthistorisch ausgerichteten Führers ist und die Auswahl der 83 näher vorgestellten Frauenklöster und Stifte bestimmt hat. Von diesen liegen 25 im heutigen Westfalen und 57 im Rheinland. Wegen der engen kulturellen Verflechtung des Rhein-Maas-Gebietes wurde zudem noch Susteren in den Niederlanden miteinbezogen.

Von den vor der Reformation in Westfalen bestehenden 18 Frauengemeinschaften waren 1610 noch fünf rein katholisch, elf konfessionell gemischt, Herford und Quernheim hatten als evangelische Stifte weiter Bestand. Da die Beginengemeinschaften praktisch aufhörten zu existieren, hinterließen sie wenig bauliche Überreste und Ausstattungsstücke und spielen daher eine geringere

Rolle in der vorliegenden Publikation. Während die Reformation im Rheinland weniger Spuren hinterließ, wurde das Ende der Konvente auch hier durch die Säkularisation 1802 besiegelt. Gerade in den linksrheinischen, französisch besetzten Gebieten blieb nur ein Bruchteil erhalten, was besonders deutlich das Beispiel der Stadt Köln zeigt. Das Ursulinenkloster als Schulinstitution und einige karitativ tätige kleinere Gemeinschaften durften bestehen bleiben. Die Kirchen der Damenstifte von St. Maria im Kapitol, St. Cäcilien und St. Mauritius sowie die Kirche der Karmelitinnen St. Maria in der Kupfergasse überdauerten als Pfarrkirchen. Von den übrigen mehr als 40 Frauenklöstern blieb kein Rest mehr, was sich in Mainz, Trier und Koblenz ähnlich darstellt. Offenbar waren von diesem Kahlschlag vor allem die Frauenklöster der Bettelorden betroffen, die im vorliegenden Führer kaum vertreten sind. Die Mehrzahl der Artikel bezieht sich auf Benediktinerinnen und Frauenstifte unterschiedlichster Prägung, wobei hier vor allem die frühen Gründungen in Essen, Herford und Villich hervorgehoben seien.

Neben der Nennung der Ordenszugehörigkeit bieten die meist zwei Seiten umfassenden Kurzdarstellungen einen Überblick über die Geschichte der jeweiligen Institution sowie Kapitel zu den erhaltenen Bauten, zur Architektur und Ausstattung und in Einzelfällen eine Erläuterung der besonderen Bedeutung einer Frauenkommunität und Hinweise auf sehenswerte Klöster und Kirchen der Umgebung. So findet sich etwa bei der Zisterzienserinnengründung Machern ein Hinweis auf das Mutterkloster Himmerod oder bei denen Benediktinerinnen zu Niederprüm auf die berühmte Eifelabtei Prüm.

Zur ansprechenden Gestaltung des Klosterführers trägt die meist farbige Darstellung von Bauten und Ausstellungsstücken bei, die jeden Artikel bebildern. Darüber hinaus werden in über die gesamte Publikation verteilten, grün hinterlegten Kästen klosterübergreifende Aspekte wie der Weinbau oder die Bursfelder Reform, besondere Ausstattungsstücke wie etwa der Hitda-Codex aus Meschede oder die Bernhardsmütze in Niederwerth, herausragende Persönlichkeiten oder Fachtermini näher erläutert. Ergänzt werden die Artikel durch Literaturangaben und Informationen zur Adresse und zu den Öffnungszeiten vor Ort, ist doch das wichtigste Ziel des Klosterführers zur Reise zu den verschiedenen Stiften und Klöstern anzuregen, in denen es viel Wertvolles zu entdecken gibt. Daher sind diese nicht etwa nach Orden oder Kongregationen geordnet, sondern zu 13 Tagesrouten von vier bis neun Stationen zusammengestellt, denen jeweils moderne Straßenkarten beigefügt sind. Es bleibt zu wünschen, dass der handliche, anschaulich gestaltete, aber auch wissenschaftlich fundiert geschriebene Klosterführer neben der Besichtigung der Frauenklöster und -stifte auch die weitere Erforschung der vorgestellten weiblichen geistlichen Institutionen befördern wird. *Maria Magdalena Rückert*

Helvetia Sacra. Abteilung IV. Die Orden mit Augustinerregel. Bd. 7/1+2: Die Johanniter, die Templer, der Deutsche Orden, die Lazariter und Lazariterinnen, die Pauliner und die Serviten in der Schweiz. Red. v. Petra Zimmer u. Patrick Braun. Basel: Schwabe & Co. 2006. 1148 S. Geb. € 252,–.

Seit 1972 liegt die renommierte, mittlerweile 31 Teilbände umfassende Helvetia Sacra vor. Damit ist die institutionelle Seite der katholischen Kirche in der Schweiz mustergültig erschlossen. Lediglich der Band über den Kartäuserorden ist noch in Vorbereitung. Der Doppelband 7 der 4. Abteilung (Orden mit Augustinerregel) umfasst die vier Ritterorden, die Pauliner und die Serviten. Die insgesamt 20 Autorinnen und Autoren beschreiben die 19 Kommenden der Johanniter, die beiden Häuser der Templer, deren Besitz 1312 an die Johanniter überging, die neun Niederlassungen des Deutschen Ordens (die sechs Schweizer Kommenden, den Schwesternkonvent in Bern, das Spital in Fräschels und die Kommende Beuggen), die drei Häuser der Lazariter und Lazariterinnen, die drei Klöster der Serviten und die beiden Klöster der Pauliner. Der Band, dem eine Karte beigeheftet ist, wird durch ein 100seitiges Register erschlossen. Das Schema der Helvetia Sacra ist übersichtlich: Einleitend wird gerafft die Geschichte der Ordensgemeinschaft dargestellt, jeweils mit gesonderten Unterabschnitten zu der für die schweizerischen Ordensgemeinschaften relevanten Ordensprovinz. Für die Johanniter folgt eine lexikalische Zusammenstellung der Biographien der deutschen (Groß-)Prioren. Die Landkomture der Deutschordensballei Elsass-Burgund werden lediglich mit ihren Amtsdaten aufgeführt (es fehlt Hugo Dietrich von Hohenlandenberg,

1578–1600; Franz Marquard Leopold von Falkenstein, 1709–1717, war nicht Statthalter, sondern Landkomtur). Die Provinz Alemannia der Lazariter und Lazariterinnen bestand als Ordensverband vermutlich nur in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (hierzu kurze biographische Angaben zu den Amtsträgern). Die Provinziale der Deutschen Provinz der Pauliner werden in Kurzviten vorgestellt. Zwei der hier beschriebenen Klöster der Serviten (Cugnasco und Mendrisio) gehörten der Provinz Lombardei zu, Schöntal der Deutschen Provinz (spätestens seit den 1480er Jahren direkt dem Generalprior in Rom unterstellt). Die Artikel zu den einzelnen Niederlassungen vermerken zunächst die heutige regionale Lage, die Diözesanzugehörigkeit, die Einbindung in den Gesamtorden (Ordensprovinz), dann die verschiedenen Namensbezeichnungen, das Patronat und die Eckdaten eines Niederlassung (Gründung und Aufhebung). Der jeweilige geschichtliche Teil bietet einen Gesamtüberblick zur Geschichte der Niederlassung, in der Regel auch mit Ausführungen zur Stellung im Orden, zur Konventsgröße, zu Siegeln und Altären, zur Wirtschaftskraft, zu den Patronatspfarreien und zum Verhältnis zu den weltlichen Herrschaftsträgern. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf der mittelalterlichen Geschichte. Wie generell für die Ritterorden typisch, existierte in der Neuzeit (vornehmlich ab dem 17. Jahrhundert) in den Kommenden mehrheitlich kein Konvent mehr. Das Haus wurde von weltlichen Schaffnern, die oft dem gehobenen städtischen Patriziat zugehörten, verwaltet. Der historische Teil ist mit umfangreichen Anmerkungen versehen und erweist unter Bezug auf die Originalquellen durchweg das hohe wissenschaftliche Niveau der Artikel. Es folgen Ausführungen zur archivalischen Überlieferung, in denen alle bedeutenden archivalischen Quellen dokumentiert sind. Man findet hier so manche Überraschung. Exemplarisch sei verwiesen auf eine Sammlung von Kopien, Mikrofilmen und Exzerpten zur Geschichte der Pauliner im Kreisarchiv Friedrichshafen. Die anschließende Bibliographie erfasst gedruckte Quellen und Sekundärliteratur. Der umfangreichste Teil ist in der Regel den biographischen Angaben zu den einzelnen Hausvorstehern und -vorsteherinnen (mit entsprechenden Anmerkungen) gewidmet. Allein für diese Angaben verdienen die einzelnen Verfasserinnen und Verfasser höchsten Respekt, da sie weitere Forschungen zu den einzelnen Niederlassungen anregen können. Von den erfassten 38 Niederlassungen können nämlich lediglich ein Drittel (für die Johanniter: in Einzelaspekten Bubikon und Münchenbuchsee; Contone; Freiburg i.Ü. [ältere Forschungen]; Hohenrain [ältere Forschungen]; Reiden; Tobel; Wädenswil; für den Deutschen Orden: in Einzelaspekten Hitzkirch; Beuggen; für den Lazariterorden: Gfenn) als halbwegs ausreichend historiographisch (bezogen auf die einzelne Niederlassung) behandelt angesehen werden.

Die Johanniter waren mit 19 Kommenden der größte Ritterorden in der Schweiz. Die Häuser in Compesières, La Chaux und Salgesch gehörten zur Zunge Auvergne, jenes in Contone zur italienischen Zunge. Die beiden erstgenannten Kommenden waren Haupthäuser und bildeten im 14. Jahrhundert regionale Verbände aus (mit zwölf bzw. neun untergeordneten Häusern, sogenannten Membra). Die übrigen Häuser waren Teil der deutschen Zunge. Während in der deutschsprachigen Schweiz Hospize und Spitäler der Johanniter selten sind (eventuell Bubikon; Küsnacht; Rheinfelden und Salgesch), waren sie in der französischsprachigen Westschweiz die Regel. Als mittelalterliche Priesterkommenden mit einer Überzahl von Priesterbrüdern können Basel, Biel, Compesières, Freiburg i.Ü., Hohenrain, Küsnacht, Leuggern, Reiden, Rheinfelden und Salgesch gelten. Die Johanniter hatten – in chronologischer Ordnung – folgende Niederlassungen in der heutigen Schweiz: Hohenrain (gegr. um 1175; aufgehoben 1807); Münchenbuchsee (Buchsee; gegr. 1180; aufgehoben 1528/29); Basel (gegr. vor 1206; aufgehoben 1806); Thunstetten (gegr. 1180/1210, ggf. 1192?; aufgehoben 1528; um 1460 Membrum von Freiburg i.Br.); Contone (gegr. 1189/1209; Verkauf 1569 an das Hospital in Lugano); Bubikon (gegr. 1191/1198; Verkauf 1789); Rheinfelden (gegr. 1212; aufgehoben 1806; seit 1372 Membrum von Basel); Freiburg i.Ü (gegr. 1224/1229; aufgehoben 1825); Tobel (gegr. 1226; aufgehoben 1809; zugeordnetes Membrum 1444-1610: Feldkirch [wird 1610 der Abtei Weingarten verkauft]); Salgesch (gegr. vor 1235; Verkauf 1655; bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts der Kommende Conflans unterstellt; im 16./17. Jahrhundert Membrum von Chambéry; zugeordnetes Membrum bis 1590: Spital auf dem Simplon); Leuggern (gegr. 1248/1251; aufgehoben 1806; Doppelkommende mit Klingnau; ab 1415 Sitz des Komturs von Leuggern und Klingnau); Klingnau (gegr. 1251; aufgehoben 1806; bis 1415 Doppelkommende mit Leuggern, danach Abwertung zu einer Schaffnerei; mit angegliedertem Schwesternhaus [bis zu Beginn des 15. Jahrhunderts]); Compesières (gegr. 1270; aufgehoben 1792); Reiden (gegr. vor 1284; aufgehoben 1807; bis um 1330 in Abhängigkeit von der Kommende Thunstetten; Mitte des 15.

Jahrhunderts in Abhängigkeit zur Kommende Leuggern, ab 1468/72 zur Kommende Hohenrain); Wädenswil (gegr. kurz nach 1300; aufgehoben 1549); La Chaux (gegr. vor 1223 als Templerkommende; 1315 Übernahme durch Johanniter); Bieberstein (gegr. 1335; 1535 Verkauf an Stadt Bern); Küsnacht (gegr. zwischen 1358/1372; aufgehoben 1531); Biel (gegr. 1454; aufgehoben 1528; ging in Besitz der Stadt Bern über). Die Niederlassungen der Templer wurden nach 1312 den Johannitern übertragen. Auf dem Gebiet der heutigen Schweiz lagen die beiden Kommenden in Genf (gegr. vor 1277) und La Chaux (gegr. vor 1223), die der Präzeptorei Bourgogne zugeordnet waren.

Die Niederlassungen der Deutschordensbrüder im Gebiet der heutigen Schweiz waren Teil der Ballei Elsass-Burgund, deren Landkomture im elsässischen Rufach, ab 1252 zumeist in Beuggen und ab dem 15. Jahrhundert in Altshausen residierten. Neben den sechs Kommenden in der Schweiz werden das Berner Kloster der Deutschordensschwestern, das Spital in Fräschels und die Kommende Beuggen berücksichtigt. Ab 1225/26 setzen Schenkungen in Sumiswald, Fräschels und Köniz ein. Stifter waren das staufische Herrscherhaus (Köniz) und kleinere regionale Herrschaftsträger (Lütolf von Sumiswald für Sumiswald; Kuno II. von Teufen für Hitzkirch). Auf Initiative des Ordens gehen die Erwerbungen in Tannenfels, Basel und Altishofen zurück. Bereits vor der Reformation mussten Sandegg (1272), Fräschels (nach 1275) und der Schwesternkonvent in Bern (1427) aufgegeben werden. Tannenfels wurde um 1393 zur Kastnerei herabgestuft. Das Spital in Fräschels (gegr. 1225/1228; aufgehoben nach 1275) erlangte nie den Status einer eigenständigen Kommende; vermutlich unterstand es der Kommende Sumiswald. Die (Priester-?)Kommende Köniz (gegr. 1226/1238; aufgehoben 1528; Wiederherstellung und Umwandlung in eine Schaffnerei 1552; Verkauf an Bern 1729) stammte aus einer Übertragung des Augustiner-Chorherrenstifts durch König Heinrich (VII.), die bis 1244 angefochten blieb. Die geschichtlichen Rahmenbedingungen der Kommende Sumiswald sind jener in Köniz vergleichbar (gegr. 1225/1245; aufgehoben 1228; Wiederherstellung und Umwandlung in eine Schaffnerei 1552; Verkauf an Bern 1698). Die Priesterkommende in Bern (gegr. 1267; aufgehoben 1485; Umwandlung in ein Chorherrnstift) wurde von Köniz aus gegründet, das 1226 das Patronatsrecht in Bern erworben hatte. Seit 1267 entwickelten sich beide Niederlassungen selbstständig. Ehemalige Beginen (nachweisbar vor 1301) übernahmen 1342 in Bern die Deutschordensregel (Aufhebung des Konvents 1427). Sie unterstanden der Aufsicht des Plebans aus dem Deutschen Orden. Nach 1400 wird dieses Aufsichtsrecht an die Stadt übergegangen sein. Die Kommende Hitzkirch (gegr. vor 1237; aufgehoben 1806) kann im Zusammenhang mit der verkehrsmäßigen Erschließung des Gotthardpasses gesehen werden. Die Kommende Beuggen (gegr. 1246; aufgehoben 1806) erlangte im 15. Jahrhundert den Status einer Landkommende, den sie im 16. Jahrhundert an Altshausen abgeben musste. Die Kommende Basel (gegr. 1282/85; Verkauf 1805) stand in im Einzelnen unklaren Abhängigkeitsverhältnissen zu den Kommenden Beuggen und Rixheim/Mülhausen (17. Jahrhundert) bzw. Rixheim (18. Jahrhundert). Von daher weist die Liste der Komture erhebliche Lücken auf. Seit dem 16. Jahrhundert fungieren immer wieder über längere Zeiträume weltliche Schaffner als Verwalter der Kommende. Die Kommende Tannenfels (gegr. 1344/1349; aufgehoben um 1393) sank um 1400 in den Status einer Kastnerei ab, die Hitzkirch unterstellt war.

Für die allgemeinen Ausführungen von Brigitte Degler-Spengler über den Lazariterorden, für die sie auf die Gesamtdarstellung von Rafaël Hyacinthe aus dem Jahre 2003 zurückgreift, kann der Leser sehr dankbar sein. Im deutschen Sprachraum hatten sich Lazariter in Thüringen, am Mittelrhein, im Breisgau und in der Schweiz niedergelassen (Provinz Alemannia). Die drei Häuser in Schlatt (Gemeinde Bad Krozingen), Gfenn (Kanton Zürich) und Seedorf (Kanton Uri) waren zwischen 1271 und 1335 zu einem Regionalverband zusammengeschlossen, der 1414 durch die beiden übrig gebliebenen und nunmehr zu Frauenkonventen umgewandelten Häuser in Gfenn und Seedorf wiederbelebt wurde. Die Leitung des Verbandes besaß ein Komtur mit Sitz in Gfenn, der auf den Generalkapiteln durch die beiden Kommunitäten gewählt wurde. Den einzelnen Häusern standen Meisterinnen vor. In Seedorf (gegr. vor 1215; Ersterwähnung 1243; Aussterben des Brüderkonvents in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts; Aussterben des Schwesternkonvents in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts) bestand ein Doppelkonvent aus Lazaritern und Lazariterinnen. Einzig hier ist mit Sicherheit ein Spital nachzuweisen, wobei seit Beginn in Seedorf Chorschwestern lebten, so dass man in den Schwestern des Spitals wohl Konversinnen zu sehen hat. Die Statuten von 1377 beschreiben die Frauen als Chorschwestern, die Männer als dienende Brüder. Dem Konvent stand die Meisterin vor. Das Haus in Schlatt (gegr. um 1250; Ersterwähnung

1271) wurde 1362 an die Johanniter verkauft. Auch hier bestand möglicherweise von Anfang an ein Doppelkonvent. Gfenn wurde frühestens in den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts gegründet (Ersterwähnung: 1250; aufgehoben 1525). Nachdem der Männerkonvent in der Mitte des 14. Jahrhunderts ausgestorben war, wurde das Haus in einen Lazariterinnenkonvent umgewandelt. Von großer Bedeutung sind die Reformen von 1414/1418, die Gfenn und Seedorf zu einem Verband zusammenbrachten.

Das Kloster der Pauliner in Blümlistobel (Kanton Thurgau) und das Rote Haus (bei Basel) gehörten der Deutschen Provinz an. Ersteres wird lediglich 1366 ein einziges Mal erwähnt. Das Rote Haus geht auf eine Schenkung des Leutpriesters von St. Ulrich in Basel, Werner von Richisheim, aus dem Jahre 1383 zurück. Es wurde im 15. Jahrhundert zum Familienkloster der Münch von Münchenstein. Nachdem die Brüder zwischen 1508 und 1512 weggezogen waren, wurde es 1521 durch Beginen (Franziskaner-Terziarinnen) wiederbesiedelt. Im Falle der Pauliner – nicht zu verwechseln mit den Paulanern und den Paulisten – war es angemessen, den Überblick über die Ordensgeschichte um dezidierte Angaben zur Entwicklung der Deutschen Provinz zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert zu erweitern.

Die Serviten besaßen im heutigen Kanton Tessin die Klöster Cugnasco (gegr. 1512; aufgehoben 1653) und Mendrisio (gegr. 1451; aufgehoben 1852). Das im Kanton Basel-Landschaft liegende Kloster Schöntal war 1415 von den Benediktinerinnen übernommen worden. Es stand in enger Verbindung mit dem Kloster Germersheim/Pfalz, der zweitältesten Gründung der Deutschen Provinz der Serviten. Im Gefolge der Basler Reformation wurde es 1529 aufgelöst.

Gerade für die Ritterordensforschung sind die beiden vorliegenden Bände mit ihrer Erschließung der Quellen von unschätzbarem Wert. *Jörg Seiler*

Jörg Seiler: Der Deutsche Orden in Frankfurt. Gestalt und Funktion einer geistlich-ritterlichen Institution in ihrem reichsöffentlichen Umfeld (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, Bd. 61). Marburg: N. G. Elwert 2003. 729 S., 24 Abb. Geb. € 49,–.

Die Deutschordenskommende in Sachsenhausen südlich des Mains gegenüber von Frankfurt zählte neben Marburg und Nürnberg zu den bedeutendsten Niederlassungen dieses geistlichen Ritterordens im Reichsgebiet vom 13. Jh. bis zur Aufhebung 1809. Die 2001 bei Klaus Ganzer in Würzburg vorgelegte Dissertation schließt eine Forschungslücke, indem sie systematisch die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen auswertet. Kuno von Münzenberg dürfte den Deutschherren ein Spital in Sachsenhausen zugedacht haben. Sein Sohn Ulrich I. vollzog die Übertragung, die Kaiser Friedrich II. 1221 bestätigte. Doch der Enkel Ulrich II. machte noch 1255 Einwände geltend. Die Überlieferung aus Frankfurt liefert kein befriedigendes Bild dieser Anfänge; Auseinandersetzungen des Deutschordens mit den Johannitern über den Besitz von Spitälern in Deutschland wären hier anzusprechen gewesen. Der Ausbau zu einem Besitzschwerpunkt setzte Mitte des 13. Jahrhunderts ein und stützte sich auf ritteradelige Geschlechter in der Wetterau, während die führenden Familien Frankfurts sich eher zurückhielten. Ab der Mitte des 14. Jahrhunderts wurden nur noch wenige größere Erwerbungen getätigt. Trotz der üblichen Konflikte um Abgaben- und Gerichtsfreiheiten blieb das Verhältnis zur Reichsstadt Frankfurt im allgemeinen freundlich, sogar nach der Reformation. Als Ort der Wahl und Krönung des römisch-deutschen Kaisers bewies Frankfurt eine bemerkenswerte Zurückhaltung gegenüber der altgläubig-katholischen Exklave. Nur im Dreißigjährigen Krieg wurde die Kommende vorübergehend durch Schweden beschlagnahmt. Die drei Hauptkapitel der Dissertation behandeln Ecclesiastica, Politica und Oeconomica. Dabei geht es um geistliche Exemtionen gegenüber dem Diözesanbischof, die noch im 18. Jahrhundert zu Konflikten mit Mainz führten, um den Gottesdienst in der Kommendekirche, um die Spitaltätigkeit, die im Spätmittelalter Ordensschwestern beschäftigte, im 16. Jahrhundert aufhörte, aber Anfang des 18. Jahrhunderts in bewusstem Rückgriff auf die Tradition wiederbelebt wurde, und um die Patronatspfarreien. Gegenüber der Stadt Frankfurt führte das vom Orden aufgrund päpstlicher und königlicher Privilegien beanspruchte Asylrecht immer wieder zu Zwischenfällen, welche aufschlussreiche Einblicke in den Alltag auch niederer sozialer Schichten ermöglichen. Ferner werden die Besitzzentren in der Wetterau, südlich des Mains und westlich des Rheins dargestellt und, aufgrund der Quellenlage allerdings nur für die frühe Neuzeit,

die Rechnungen und Bilanzen der Kommende. Das abschließende Kapitel behandelt die besondere Stellung der Kommende innerhalb des Ordens, ihre direkte Unterstellung unter den Deutschmeister, die sich bereits in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhundert abzeichnete, ihre Funktion als Tagungsort für Kapitelsversammlungen, ihre Rolle als repräsentatives Quartier bei wichtigen Anlässen der Reichspolitik. Die Komture in Frankfurt, seit 1607 durch weltliche Verwalter vertreten, zählten gewöhnlich zu den Vertrauten der Deutschmeister, der Konvent in Frankfurt zu den größten im Reich. Die umfangreichen Anhänge (S. 492–674) bieten prosopographische und ökonomische Daten, Listen der Amtsträger, Schemata zur Gottesdienstordnung, Inhaltsangaben zu den Verträgen mit der Stadt Frankfurt, einen Überblick über die Asylfälle, für die Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg Zahlen zu Einnahmen und Ausgaben, zu Erlösen für Getreide, Holz und Wein. 23 vielfach farbigen Abbildungen steht S. 325 nur eine Karte zum Kommendebesitz gegenüber, was für mit der regionalen Topographie nicht vertraute Benutzer misslich ist. Die ungedruckte Habilitationsschrift von Felicitas Schmieder über Frankfurts Kirchengeschichte im Mittelalter konnte der Autor benutzen. Für die Rolle der Frankfurter Messen im Wirtschaftsleben des Deutschen Ordens die einschlägigen Quellen zu durchforsten, käme der sprichwörtlichen Suche nach der Stecknadel im Heuhaufen gleich und wurde deshalb zu Recht unterlassen. Weitere Forschungen zur Deutschordensverwaltung in Mergentheim versprechen Aufschlüsse, warum nicht nur der Verwalterposten der Frankfurter Kommende im 18. Jahrhundert in einer Familie gewissermaßen erblich war, trotz wiederholter Vorwürfe und Untersuchungen, dass die Wirtschaftsführung nicht korrekt erfolgte. Die Dissertation regt mithin zu weiteren Studien an. Kleine terminologische Unebenheiten fallen demgegenüber kaum ins Gewicht: S. 360 *siligis* statt *siligo, siliginis* Korn. S. 296 u.ö. »Verpachtung« statt »Leihe« im Rahmen der Grundherrschaft, was wohl erklärt, warum Hauptrecht und Handlohn nicht ausführlich thematisiert werden. S. 30f. der Prior, eine für den Deutschorden ungewöhnliche Bezeichnung, die aber bei den Johannitern üblich war für den Vorsteher der Priester im Konvent, wenn der Komtur Ritterbruder war. Insgesamt ist ein Grundlagenwerk zur Regional- und Ordensgeschichte entstanden, das für zahlreiche Fragestellungen aus den Bereichen Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kirche vom 13. bis 18. Jahrhundert interessante und zuverlässige Aufschlüsse bietet. *Karl Borchardt*

Friederike Warnatsch-Gleich: Herrschaft und Frömmigkeit. Zisterzienserinnen im Hochmittelalter (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser, Bd. 21) Berlin: Lukas-Verlag 2005. 268 S., 17 s/w Abb. Kart. € 25,–.

Die große Anziehungskraft des Zisterzienserordens führte bereits im 12. Jahrhundert in Mitteleuropa zur Entstehung von Frauenkonventen, die nach den Zisterziensergewohnheiten lebten. Im deutschsprachigen Raum waren es bis 1200 rund 25 Niederlassungen. Im 13. Jahrhundert erhöhte sich die Zahl weiblicher Konvente auf fast 250. Ihre rasche Ausbreitung wird gemeinhin mit dem Phänomen der sog. »religiösen Frauenbewegung« in Zusammenhang gebracht. Aus der Spannung zwischen mystischer Frömmigkeit der Frauen und dem Herrschaftsanspruch der Klöster und ihrer Stifter entstand eine beeindruckende Vielfalt von Gründungen in Bezug auf Geschichte, politische und wirtschaftliche Bedeutung, vor allem aber hinsichtlich Architektur, Bautypen und Ausstattung. Diese Vielfalt hochmittelalterlicher Zisterzienserinnenklöster, die sich nicht in ein Idealschema pressen lassen, aufzuzeigen und in Ansätzen zu erklären, ist das Ziel der 2004 an der TU Berlin eingereichten Dissertation.

Nach einem kurzen Überblick über die Forschungslage wird die frühe Geschichte der Zisterzienserinnen dargestellt, wobei vor allem den Motiven der Stifter und der Frage der Ordenszugehörigkeit nachgegangen wird. Dabei stellt Warnatsch-Gleich zurecht die Frage, ob die Inkorporation in den Zisterzienserorden, die von der Forschung der letzten Jahrzehnte immer wieder thematisiert wurde, wirklich ein dringendes Anliegen der Nonnen und Stifter war, da sie den weitgehenden Verlust der Selbstbestimmung bedeutete und päpstliche Privilegien auch ohne Inkorporation erlangt werden konnten. Für die Architektur und den Bautyp einer Zisterzienserinnenkirche – so ein Ergebnis der Arbeit – hatte die Inkorporation keine Bedeutung. Die Gestaltung der Kirchenbauten ist vielmehr in enger Abhängigkeit vom Stifterwillen zu sehen. Die für die Gründung nötige geringere Stiftungsausstattung war beim niederen Adel sicher ein Beweggrund, eher ein Frau-

enkloster zu gründen. Ein Motiv reicher Landesherren sieht die Autorin darin, dass sie bei Stiftungen von Zisterzienserinnenklöstern »offenbar in gewisser Weise die große Tradition der mächtigen vom Hochadel gestifteten Kanonissenstifte mit der inzwischen aktuellen reformmonastischen Richtung« (S. 51) kombinieren konnten und sich entsprechend repräsentative Grablegen schufen. Als Beispiel führt sie das 1202 von Herzog Heinrich I. von Schlesien gegründete Trebnitz auf, den ältesten erhaltenen Kirchenbau Schlesiens in Backstein-Mischtechnik. Dieser Technik als »Ausdruck herrschaftlicher Repräsentation« ist ein Exkurs (S. 120–164) gewidmet, der ebenso umfangreich ist wie das zweite zentrale Kapitel der Arbeit zur Architektur der frühen Zisterzienserinnenkirchen (S. 80–120).

Hier wendet sich Warnatsch-Gleich vor allem gegen die gängige Forschungsmeinung, in der kleinen einschiffigen Saalkirche den Idealtyp der zisterziensischen Nonnenkirche zu sehen. Für das 12. Jahrhundert und das erste Viertel des 13. Jahrhunderts kann die basilikale Bauform als vorherrschend nachgewiesen werden. Zwischen 1225 und 1250 halten sich stärker durchgliederte und einschiffige Kirchenräume etwa die Waage. Die große Beliebtheit der einschiffigen Saalkirche fällt in die Phase, in der die Klostergründungen weitaus am zahlreichsten waren. Da ab der Mitte des 13. Jahrhunderts auch viele Kirchen der Bettelorden nach ähnlichem Muster errichtet wurden, hält Warnatsch-Gleich es für sinnvoller, statt nach der »typischen Zisterzienserinnenkirche« nach »einem locker eingrenzbaren Typus der reformerischen Nonnenkirche des mittleren und späten 13. Jahrhunderts« (S. 117) zu fragen. Warnatsch-Gleich schließt sich den Ergebnissen der noch unveröffentlichten Dissertation von Claudia Mohn an: »Es gibt keinen verbindlichen Typ einer Zisterzienserinnenkirche. Ihre Grund- und Aufrissgestaltung variierte je nach zeitlicher Entstehung, Umfang und Anspruch der Ausstattung, regionalen Einflüssen und den Funktionen, die sie oftmals neben ihrer Bestimmung als Klosterkirche zu erfüllen hatte.« (S. 84) Eine solche Bestimmung konnte die repräsentative Grablege einer Adelsfamilie ebenso sein wie die Nutzung der Nonnenkirche als Pfarrkirche, was eine unterschiedliche Raumaufteilung nach sich zog.

Der Bautyp der Zisterzienserinnenkirche und ihre künstlerische Ausstattung ist damit in enger Abhängigkeit von liturgischen Notwendigkeiten zu sehen, denen im nächsten Kapitel (S. 165–188) nachgegangen wird, bevor im letzten Abschnitt der Arbeit der Einfluss der zisterziensischen Mystik auf die klösterliche Kunst vor allem bei den Zisterzienserinnen (S. 189–232) untersucht wird. Die angeführten Beispiele aus der Nonnenmystik und die künstlerischen Bildwerke aus Zisterzienserinnenklöstern können sowohl als Zeichen mystischer Spiritualität und Frömmigkeit eines Konvents als auch als Ausdruck herrschaftlicher Repräsentation von Stiftern gedeutet werden. Wo ein Kloster zwischen Frömmigkeit und Herrschaft zu positionieren ist, kann daher – so das Fazit der Arbeit – nur für jede einzelne Frauenzisterze unter Einbeziehung aller zur Verfügung stehenden Informationen geklärt werden. Da diese Frage in erster Linie von der Förderung durch einen oder mehrere Stifter abhängt, die oft sogar mehrere Frauenzisterzen unterschiedlicher Bauart gründeten, erweist sich ein Anhang zu den Stiftungen von Zisterzienserinnenklöstern einzelner Adelsfamilien (S. 238–243) als sehr nützlich. Umso mehr ist zu bedauern, dass die bis in den slawischen Raum ausgreifende Arbeit nicht durch ein Register erschlossen wird und auch eine Karte fehlt. Die kunsthistorischen Ausführungen dagegen werden durch 17 Schwarz-Weiß-Abbildungen veranschaulicht. *Maria Magdalena Rückert*

Barbara Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis. Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, Bd. 30). Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 427 S. Geb. € 89,–.

Als Paradiesgarten sahen die observanten Nonnen wie auch viele Nürnberger Bürger und Bürgerinnen das Katharinenkloster in der Zeit zwischen der Reform von 1428 und der Reformation an. Als Gefängnis kritisierten die Vertreter der Nürnberger Stadtreformation von 1525 die Klausur im Zuge ihrer Klosterkritik. Barbara Steinke stellt in ihrer Erlanger Dissertation (Professor Dr. Berndt Hamm) beide Sichtweisen gegenüber.

Im ersten Kapitel klärt Steinke die institutionellen Grundlagen. Die Klosterreform wurde 1428 vom Nürnberger Rat durchgesetzt und von den Dominikanerobservanten des Nürnberger Klosters vollzogen, die die Nonnen dann als Beichtväter und Prediger seelsorgerisch betreuten. Der

Rat baute in der Folge seine Kirchenherrschaft auch über das Katharinenkloster systematisch weiter aus. Schon 1429 setzte er durch, dass der Erlös vom Verkauf des Privateigentums einzelner Nonnen beim Losungssamt der Stadt angelegt wurde und damit städtischer Kontrolle unterlag. 1476 erlangte der Rat von Papst Sixtus IV. das Recht, die Zahl der Neueintritte in St. Katharina entsprechend der Wirtschaftskraft des Klosters zu begrenzen. Solange der Konvent und die Dominikanerobservanz sich des Wohlwollens der Stadt erfreuten, war die Machtposition des Rates kein ernstes Problem. Nach der Einführung der Reformation konnte die Stadt jedoch das Vermögen des Konventes sperren und Neueintritte verbieten. Da nach reformatorischer Auffassung gute Werke für das Seelenheil ohne Belang waren, spielte die Memorialkultur des Frauenklosters keine Rolle mehr. Die Nonnen von St. Katharina mussten sich zwischen der Fortführung ihres Ordenslebens und dem Austritt sowie dem Wechsel in den von den Reformatoren empfohlenen Ehestand entscheiden. Steinke kann zeigen, dass Frauenkonvente mit einer intensiv verwirklichten Reform und einer langen Tradition observanten Lebens den Forderungen der Reformatoren nach Auflösung ihrer Gemeinschaften energischer und länger widerstanden als Klosterfrauen, deren Konvent erst kurze Zeit vor der Reformation observant geworden war. Im Mittelpunkt des observanten Lebens standen die Stärkung des Gemeinschaftslebens durch Tischlesung, Chorgebet als gemeinsamer Aufgabe aller Frauen und Proprium weiblichen Klosterwesens sowie die Beachtung der äußeren und inneren Klausur als sichtbare und unsichtbare Manifestation der Klosterreform. Für den Durchhaltewillen der Katharinennonnen war, wie anzumerken ist, natürlich auch deren soziale Herkunft von Belang. Die Priorinnen der Jahre 1526–1585 und viele Nonnen dieser Zeit stammten aus prominenten Familien der Stadt.

Im zweiten Kapitel rekonstruiert Steinke die vorreformatorische Spiritualität und Frömmigkeit im observanten Kloster St. Katharina. Zunächst werden Formen, Zeugnisse und Charakter der Nonnenunterweisung der frühen Observanz anhand der Schriften von Georg Falder-Pistoris OP vorgestellt. Daran schließt sich die Interpretation eines »ausgewählten Textkorpus« an, bei dessen Zusammenstellung Steinke sich, wie sie knapp bemerkt, an den Vorwürfen der Reformatoren orientierte, die vor allem am Keuschheitsgelübde Anstoß nahmen und die Nonnen bezichtigten, sie empfänden sich »als Angehörige des Standes der *perfecti*« und »Sondergruppe [...] in Fragen der Rechtfertigung und des Zugangs zu Gott«. Die ausgewählten Texte – Predigten, schriftliche Unterweisungen in Form von Briefen, Übersetzungen lateinischer Traktate – werden im Anhang zwar der Reihe nach vorgestellt. Ihr Stellenwert im Gesamtkorpus der Überlieferung von St. Katharina wird allerdings nicht erläutert, ebenso wenig werden sie z.B. mit dem Themenspektrum der für die Tischlesung benutzten Texte in Bezug gesetzt. Steinke kommt zu folgendem Ergebnis: Aufgrund von Tradition und Heiliger Schrift erschien das Klosterleben für Frauen die beste Möglichkeit, es Christus in Keuschheit, Armut und Gehorsam gleichzutun. Es besteht eine dynamische Beziehung zwischen göttlicher Berufung und eigenem Bemühen der Nonne. Gefordert wird nicht (nur) Askese, sondern Tugendfortschritt. Das Leben der Nonnen ist Büßerstand auch stellvertretend für andere. Gefragt ist braut- und erlebnismystische Literatur allerdings ohne exstatische Komponenten. Christus erscheint in der frauenspezifischen Christologie nicht als Richter, sondern als Leidender und Bräutigam. Fragen des ewigen Heils sind zweitrangig. Nicht Werkfrömmigkeit, sondern Christus- und Gottesliebe prägten das Leben der Nonnen, die wegen ihres Treueversprechens für Christus keusch leben und demütigen Gehorsam üben. Verlassen des Klosters wird als Treu- und Ehebruch an Christus gewertet. Die Nürnberger Reformatoren Andreas Osiander und Lazarus Spengler sowie Johann Schwanhauser, den der Rat 1525 zum Prediger der widerspenstigen Katharinennonnen bestimmte, konzentrierten sich demgegenüber auf die Abwertung der Jungfrauenschaft zugunsten des Ideals der Ehefrau sowie der geistlichen Mutterschaft zugunsten der leiblichen und die Unvereinbarkeit monastischen Lebens mit der evangelischen Rechtfertigungslehre.

Den Auseinandersetzungen zwischen den Nonnen und ihren evangelisch gewordenen Verwandten sowie dem Nürnberger Rat ist das letzte Kapitel gewidmet, das die Biografien der einzelnen Nonnen auswertet. Von 50 Frauen verließen nur neun den Konvent, davon nachweislich drei aus reformatorischer Überzeugung, mehrere auf Druck ihrer Familie. Auch nach dem Entzug ihrer Klosterkirche 1537 setzten die Nonnen die »Memorialkultur und vermutlich auch das Stundengebet« andernorts fort, leisteten passiven Widerstand und schleusten heimlich neue Schwestern ein. 1577 übernahm der Rat, der den von seinem Ordensverband alleingelassenen Konvent in den

finanziellen Ruin getrieben hatte, das Klostervermögen. Ein Vergleich mit der Reformationsgeschichte des Klosters Engelthal bei Nürnberg und der Geschichte der Bamberger Dominikanerinnen runden die Untersuchung ab. *Bernhard Neidiger*

Die Benediktinerabtei Weingarten. Zwischen Gründung und Gegenwart 1056–2006. Ein Überblick über 950 Jahre Klostergeschichte, hg. v. Hans Ulrich Rudolf. Lindenberg: Josef Fink 2006. 120 S., zahlr. farb. u. s/w Abb. Kart. € 15,–.

Das 950-Jahr-Jubiläum der Benediktinerabtei Weingarten bot den Anlass für den vorliegenden, reich bebilderten Überblick über die Geschichte des Klosters. Dem historischen Ablauf folgend, ist der schmale Band zweigegliedert, behandelt zunächst aus der Feder des Herausgebers *Hans Ulrich Rudolf*, Professor an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, die Entwicklung des Klosters und die auf dieses einwirkenden politischen Ereignisse von der Gründung bis zur Aufhebung 1802/03, ehe sich *P. Anselm Günthör*, Konventuale der Abtei, in einem letzten Abschnitt der Epoche seit der Wiederbesiedlung von 1922 widmet.

Der Gründung von 1056 vorangegangen war ein Frauenkloster, das auf Betreiben von Welf IV. nach Altomünster verlegt und durch die zum welfischen Hauskloster bestimmte Benediktinerabtei ersetzt wurde. Stifterfamilie, Baugeschichte der den Heiligen Martin und Oswald geweihten Kirche, Marienverehrung, Wallfahrt zu der 1094 aus Mantua übertragenen Heilig-Blut-Reliquie und die aus einer Urkunde von 1090 erschlossenen Rechtsverhältnisse der Klosteruntertanen bilden Themen des bis zum Ende der welfischen Zeit und dem Übergang Weingartens an die Staufer 1191 fortgeführten ersten Kapitels. Ein eigener Abschnitt stellt die »mittelalterliche Klosterkultur« vor mit den für Weingarten spezifischen Schwerpunkten in der Pflege eines Skriptoriums und der Historiographie. Hier, wie auch schon im vorangegangenen Kapitel, gelingt es dem Verfasser, durch sorgfältig ausgewählte, drucktechnisch sehr gut wiedergegebene und eingehend beschriebene Abbildungen, vor allem aus illuminierten Handschriften, seine Ausführungen zu veranschaulichen.

Ein knapper Ausblick auf den Niedergang des 1274 zur Reichsabtei erhobenen Klosters im Spätmittelalter leitet über zu einer Epoche politischer Selbstbehauptung und innerer Reform, für die vor allem die Äbte Gerwig Blarer (1520–1576) und Georg Wegelin (1587–1627) stehen. Anders als im Bauernkrieg, in dem Weingarten »recht glimpflich davon gekommen war«, wurde die Abtei, wie eindrucksvolle Beispiele belegen, im Dreißigjährigen Krieg schwer heimgesucht. Immerhin hatten jedoch vorangegangene Reformen die Grundlage für eine »barocke Glanzzeit« geschaffen, der sich das umfangreichste Kapitel des Bandes (S. 54–86) zuwendet. Naturgemäß rücken hier zunächst Bau und Ausstattung der »Pilger- und Mönchskirche« (1715–1724) in den Vordergrund, deren durch anschauliche Fotos unterstützte Beschreibung wesentlicher Details einem Kirchenführer nahe kommt. Ausführungen zur Bibliothek und Musikpflege gewähren einen Einblick in das kulturelle Leben, und eingehend wird die Entwicklung der Heilig-Blut-Wallfahrt beschrieben, für die sich vor allem P. Gabriel Bucelin (1599–1681) eingesetzt hatte, dessen an verschiedenen Stellen des Bandes abgebildete kolorierte Federzeichnungen das zeitgenössische Erscheinungsbild der Abtei überliefern. Ein Blick auf die staatsrechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse während der letzten Phase des Alten Reiches bildet den Übergang zur Säkularisierung und Aufhebung des Klosters.

Die Schwierigkeiten der Neugründung von 1922, kirchenrechtlich einer »Wiederbegründung«, mit aus England ausgewiesenen Mönchen der Abtei Erdington, die erneute Aufhebung des Konvents 1940 und dessen Rückkehr 1947, vor allem aber die sich unter veränderten Bedingungen stellenden neuen Aufgaben schildert, spürbar auch eigene Erfahrungen reflektierend, P. Günthör und geht damit auf die derzeit freilich nur von wenigen Mönchen fortgeführte Tradition ein.

Hervorzuheben ist die Sorgfalt bei der Gestaltung des Bandes, in dem die zahlreichen, meist farbigen Abbildungen unmittelbar den entsprechenden Textpassagen zugeordnet und eingehend erläutert werden. Im Unterschied zu den jeweils detailliert angegebenen Fundstellen für die Abbildungen werden Hinweise auf die beigegebene Auswahlbibliographie – eine Gesamtbibliographie ist bereits 1999 erschienen – nur vereinzelt in den Text eingestreut. Ein akribisch Namen, Orte und Begriffe verzeichnendes Register erleichtert den Zugang und ergänzt die durch Zwischenüberschriften vorgegebene Gliederung. Die flüssig geschriebene, Fachbegriffe regelmäßig

erklärende Darstellung bietet daher in knapper Zusammenfassung einen bis zur Gegenwart fortgeführten guten Überblick über äußere Entwicklung, religiöses und kulturelles Leben der sich einst in Auseinandersetzung mit der Landvogtei Schwaben behauptenden Reichsabtei und deren Wiederaufbau als klösterliches Zentrum im 20. Jahrhundert. *Hans Eugen Specker*

MARTINA OBERNDORFER: Wiblingen. Vom Ende eines Klosters. Die vorderösterreichische Abtei Wiblingen und ihr Umland im Zeitalter des Barock und der Aufklärung. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 2006. 576 S., zahlr. farb. u. s/w Abb. Geb. € 49,80.

Bibliothekssaal und Kirche der im Barock neu gestalteten ehemaligen Benediktinerabtei Wiblingen waren von jeher der Öffentlichkeit zugänglich, viele Räume des Konventbaus blieben dagegen der 1969 gegründeten »Akademie für Medizinische Berufe« vorbehalten. Erst 2006 richteten die Staatlichen Schlösser und Gärten Baden-Württemberg ein den Bibliothekssaal einbeziehendes, künstlerische, religiöse und vor allem wirtschaftliche Aspekte der Klostergeschichte verbindendes »Museum im Konventbau« ein. Facetten klösterlichen Lebens, seiner Aufgaben und Organisation, seiner Untertanen und deren Lebensverhältnisse und diese alle in die politischen und kriegerischen Ereignisse während der Spätphase des Alten Reiches einordnend, bietet auch der vorliegende Band und stützt sich dabei vor allem auf Chroniken und Unterlagen der einst zum Kloster gehörenden Pfarreien. Lange, einführend kommentierte Passagen aus den Quellen prägen die Darstellung und vermitteln einen unmittelbaren Eindruck sowohl von obrigkeitlichen und seelsorgerlichen Zielsetzungen und Vorstellungen als auch von deren Akzeptanz und persönlichem Erleben.

Den Auftakt bildet eine Darstellung der Aufhebung und Eingliederung des Klosters zuerst nach Bayern und seit 1806 nach Württemberg, den die Verfasserin mit Überlegungen zu Traditionspflege und Traditionsverlust der durch die neue Grenzziehung in eine Randlage geratenen ehemaligen Abtei verbindet. Sie bietet dazu rückblickend eine Bestandsaufnahme der wirtschaftlichen Verhältnisse, wirft einen Blick auf das auch in der Oberamtsbeschreibung von 1856 überlieferte Brauchtum, schildert Ereignisse im Leben des Klosters seit dem Dreißigjährigen Krieg, wertet für die Verehrung der Heilig-Kreuz-Reliquie die »Virga Mosis«, ein 1745 erschienenes Bruderschafts- und Mirakelbuch, aus und vermittelt mit Auszügen aus Pfarrchroniken ein anschauliches Bild von den Sorgen der Landbevölkerung unter dem Einfluss jeweils aktueller Entwicklungen.

Auf diesen als einführenden Überblick zu verstehenden Abschnitt (S. 13–84) folgen an Einzelthemen orientierte Kapitel. »Barocke Frömmigkeitspraxis« (S. 85–168) wird am Beispiel detailliert aufgeführter Bruderschaften und deren Festhalten an kultischem Brauchtum trotz obrigkeitlicher Einschränkungen und Verbote während der Aufklärung nachgezeichnet. Dazu gehören auch die Inszenierung von Festgottesdiensten und die zahlreichen Umgänge, Prozessionen und Wallfahrten, unter denen die nach Bihlafingen zu einer Kopie des »Wiesheilands« mit den speziellen Anliegen der Wallfahrer ausführlich beschrieben wird. Wie für die Wallfahrten wird auch bei der Reliquienverehrung die auf dem Volksglauben beruhende Motivation herausgearbeitet und der Grenzbereich zur Magie angedeutet.

Ein eigener Abschnitt widmet sich der »Klosterherrschaft Wiblingen als Teil Schwäbisch-Österreichs« (S. 169–244), dessen Organisationsstruktur mit den auf straffen Zentralismus zielenden Reformen Maria Theresias und Josefs II. auf breiter Literaturbasis dargestellt wird, wobei das besondere Augenmerk der auch durch Tabellen belegten Praxis der Steuererhebung gilt. Reaktionen der Bevölkerung auf diese Reformdekrete, die diesen und den Ideen der Aufklärung kritisch gegenüber stehende Haltung des Pfarrklerus und des Wiblinger Konvents werden – naturgemäß auf Einzelfälle begrenzt – aus von den Zeitgenossen gezielt zusammengetragenen Unterlagen nachgezeichnet. In diesen Sammlungen finden sich seit dem späten 18. Jahrhundert auch verstärkt Zeitungsmeldungen, vor allem über die für Österreich relevanten Vorgänge auf dem Balkan. Gestützt auf Pressemeldungen berichten die Chroniken auch über die »Schrecken der Revolution« (S. 245–322). Vorrangig als Schilderung von Ereignissen konzipiert, wird doch die konservative Einstellung der Geistlichen deutlich, deren ausführlich wiedergegebene Berichte vom Interesse an zeitgenössischen Entwicklungen zeugen, aber nur wenige Informationen zum lokalen Geschehen beitragen.

»Wiblingen«, das Kloster und seine »kulturelle Tradition« (S. 323–406), wird mit seinem gesellschaftlichen Leben und selbstbewusster Repräsentation zunächst von außen betrachtet, aus der Sicht von Amandus Storr, der zwar als langjähriger Prior mit den Innenverhältnissen der Abtei vertraut war, seine Beobachtungen aber als Pfarrer (seit 1799) des Wiblingen benachbarten Dorfes Unterkirchberg niederschrieb. Über diese Aufzeichnungen hinausgreifend, stellt die Verfasserin den Ausbildungs- und Studiengang der Konventualen in den Kontext universitärer Bildungsangebote jener Zeit, geht dann auf die wiederum von Storr überlieferte Seelsorgepraxis in den Gemeinden ein und leitet damit über zu den auch an Beispielen vergleichbarer Territorien dargestellten, nicht zuletzt finanziell begründeten Schwierigkeiten bei der Einrichtung von Schulen. Die in letzterem Zusammenhang angesprochene wirtschaftliche Not dörflicher Unterschichten wird in einer Untersuchung der »sozialen Verhältnisse in der Herrschaft Wiblingen um 1800« (S. 407–442) präzisiert. Anschaulich in Tabellenform zusammengestellt und eingehend analysiert spiegeln sich hier die Lebensbedingungen, sozialen Probleme und die komplizierten Besitz- und Rechtsverhältnisse in den Dörfern wider.

»Hautnah« und an den Anfang des Bandes anknüpfend, erfahren wir schließlich aus insgesamt sechs zusammengestellten Aufzeichnungen, unter denen die von Storr wieder die Hauptrolle spielen, für die Jahre 1796–1808 von »Krieg und Kriegsfolgen« (S. 443–539). Berichtet wird in zeitweise fast täglicher Abfolge von Truppendurchzügen, Einquartierungen, Requirierungen und Plünderungen und den dazwischen immer wieder unternommenen Versuchen, zur Normalität zurückzukehren. Im Vordergrund stehen dabei eigene Beobachtungen im Ort, nur selten werden Gerüchte über das allgemeine Kriegsgeschehen eingestreut, und selbst die Schlacht bei Oberelchingen vom 14. Oktober 1805 wird nur mit ihren Begleiterscheinungen erwähnt. Als Tatsache hingenommen wird die Säkularisierung der Abtei, eingehender dargestellt werden aber deren Folgen, besonders das Schicksal einzelner Konventualen, die neue Zweckbestimmung der Bauten und die mit den württembergischen Beamten ausgehandelte Dotation der Pfarreien.

Die Fülle der ausgewerteten und ausführlich im Wortlaut wiedergegebenen Quellen ist beeindruckend. Unterschiedliche Drucktypen für einführende Darstellungen und Quellenzitate erleichtern den Überblick. Eingehend werden die Berichte der Chroniken kommentiert, gegebenenfalls auch verifiziert und in – leider den einzelnen Abschnitten nachgestellten – Anmerkungen, die stellenweise zu Exkursen erweitert wurden, belegt. Zahlreiche Abbildungen von Porträts, Gebäuden, historischen Karten, Ereignissen oder aus der zeitgenössischen Literatur illustrieren die detailreichen, darüber aber nicht den Überblick verlierenden Ausführungen. Eine »fortlaufende Klostergeschichte« zu schreiben, lag nicht in der Intention der Verfasserin. Mit den ausgewählten Themen zugeordneten, über weite Passagen aus dem Lateinischen übersetzten Berichten und ergänzend herangezogenen Quellen bietet sie jedoch einen für viele Aspekte aufschlussreichen Einblick in das Leben einer »kleinen Klosterherrschaft«. Dem Verkehrs- und Verschönerungsverein Laupheim e.V., der die Drucklegung ermöglicht hat, ist daher für seine Initiative zu danken und dem anspruchsvollen, durch ein Orts- und Personenregister (mit biographischen Daten) erschlossenen Band eine interessierte Aufnahme zu wünschen. *Hans Eugen Specker*

Regina Keyler: Soll und Haben. Zur Wirtschaftsgeschichte des Hirsauer Priorats Reichenbach (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 55). Ostfildern: Jan Thorbecke 2005. XII, 282 S. Geb. € 39,90.

Dass es sich bei Urbaren und Rechnungen um in vieler Hinsicht besonders ergiebige Quellengattungen handelt, ist seit langem bekannt. Allerdings erfordert der Umgang mit diesen Überlieferungen, die sich dem Bearbeiter gewöhnlich nur unter Aufwendung einiger Mühe erschließen, besondere Erfahrung und wird deshalb gern vermieden. Umso verdienstvoller ist die vorliegende, bei Sönke Lorenz in Tübingen entstandene Dissertation, eine echte Fallstudie, vorbildlich in Konzeption und Durchführung und bei weitem nicht allein von landesgeschichtlichem, sondern darüber hinaus von allgemeinhistorischem Interesse. Mit der Leitfrage, wie sich das »Soll«, das heißt die Ansprüche, die das Priorat Reichenbach aufgrund der Aufzeichnungen in seinen Urbaren geltend machte, zum »Haben«, zu den in den Jahresrechnungen dokumentierten tatsächlichen Einnahmen, verhält, thematisiert die Autorin, der wir bereits die Edition des ältesten Urbars von Reichenbach

(1427) verdanken, ein zentrales Problem der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Wirtschafts-, Sozial- und Verfassungsgeschichte. Mit ihrem »Vergleich zwischen den beiden Quellengattungen [... will sie] nicht nur neue Erkenntnisse über die Reichenbacher Grundherrschaft – genauer gesagt: die Reichenbacher Wirtschafts- und Verwaltungsgeschichte – ermöglichen, sondern auch den Aussagewert der beiden Gattungen, ihre Stärken und Schwächen zu bestimmen suchen« (S. 3).

Der zeitliche Schwerpunkt der Untersuchung liegt überlieferungsbedingt im 16. Jahrhundert. Auf eine erfrischend knappe Darstellung der Reichenbacher Geschichte folgen sechs wohlstrukturierte Kapitel. Zunächst geht es um die Rechnungen des Priorats. Deren Überlieferung beginnt mit einer Aufstellung über Ausstände von 1438/39; von 1495/97 datiert die erste erhaltene Abrechnung über Einnahmen und Ausgaben und von 1527 die erste Komplettrechnung; in der Serie setzen die Rechnungen freilich erst nach der Mitte des 16. Jahrhunderts ein. Geboten werden in diesem Kontext sowohl Erörterungen zu Form und Aufbau des entsprechenden Schriftguts als auch exemplarische Auswertungen, Interpretationen und Vergleiche. Der Rechnungsabhör, ihren Voraussetzungen, Modalitäten und politischen Implikationen ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Ihm folgen eine quellenkundliche und inhaltliche Würdigung der Urbare von 1427, 1495/97, aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, von 1533 und 1585/87, als Dokumente der Reichenbacher Geschichte, des Weiteren exemplarische Untersuchungen zur Schaffnerei Horb und zum Prioratsbesitz in Gemmringheim sowie eine separate Betrachtung der klösterlichen Eigenwirtschaft. Am Ende der meisten Kapitel werden die wichtigsten Teilergebnisse bilanziert, am Schluss der Arbeit steht eine prägnante Zusammenfassung des Ertrags, einerseits für die Reichenbacher Wirtschafts- und Verwaltungsgeschichte, andererseits für die allgemeine Quellenkunde. Insgesamt ergeben sich hohe Abweichungen zwischen dem in den Urbaren aufgezeichneten Soll und dem in den Rechnungen dokumentierten Haben, und das vor allem bezüglich der Naturaleinkünfte, weniger hingegen der Geldeinkünfte. Gleichwohl bestanden die Einkünfte des Priorats ganz überwiegend in Naturalien, die aus bäuerlichen Abgaben und aus eigener Produktion stammten; die Geldeinnahmen resultierten zumeist aus dem Verkauf von Naturalien. So zeigt sich, dass je mehr eine Grundherrschaft dem Typ der reinen Rentengrundherrschaft entsprach und über die Nutzung des Besitzes hinaus keine weitergehenden Rechte beanspruchte, die Angaben von Urbaren und Rechnungen umso eher übereinstimmen und über längere Zeiträume konstant bleiben. Speziell mit Blick auf die Reichenbacher Wirtschaftsgeschichte erscheint überdies interessant, dass während des betrachteten Zeitraums keine Expansion sondern eher eine Reduktion zu verzeichnen ist.

Ein Anhang bietet tabellarische Übersichten über die Reichenbacher Rechnungsüberlieferung (bis 1627/28) und ihre Verwahrorte, über erfolgte Rechnungslegungen von 1470/71 bis 1590/91 und über die zwölf größten Höfe des Priorats (1427) sowie die beispielhafte Wiedergabe eines Lehnbriefs für einen Bauern (1482). Ein rundum bestechendes Buch, das allerdings angesichts seiner grundsätzlichen Bedeutung neben dem vorhandenen Orts- und Personenindex auch noch ein Register der wichtigsten Sachbegriffe verdient hätte. *Kurt Andermann*

Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, hg. v. Nikodemus C. Schnabel OSB (Jerusalemer Theologisches Forum, Bd. 10). Münster: Aschendorff 2006. 611 S., s/w Abb., 1 Karte. Kart. € 29,80.

Neben liturgiewissenschaftlichen und exegetischen, systematischen und religionswissenschaftlichen Beiträgen zum Themenkreis Jerusalem und Zion bietet der Band auch kirchenhistorisch Relevantes. *Georg Röwekamp* schildert die Rolle des Jerusalemer Mönchtums im Streit um die Theologie des Origenes im 4. Jahrhundert (S. 186–199), *Rainer Riesner* das archäologische Forschen von Bargil Pixner (1921–2002), der als Mönch auf dem Zion lebte (S. 200–234). Zwei Beiträge widmen sich der Architektur von Abtei und Abteikirche, dem Architekten Heinrich Renard (1868–1928), seinen Plänen und deren »deutscher Eigenart« (*Alois Peitz*, S. 262–293) und dem Bau der Abteikirche im Rahmen der wilhelminischen Baupolitik, wobei der Vorbildcharakter der Kölner Stiftskirche St. Gereon deutlich wird (*Jürgen Krüger*, S. 294–318). *Hubertus Lutterbach* führt ins täuferische Königtum von Münster und dessen Deutung des Münsteraner Domhügels als Berg Zion, der zum Mittelpunkt eines exklusiven Gottesstaates wurde (S. 402–423). Der frühere Abt

Nikolaus Egender verfolgt die Präsenz von Armeniern und Georgiern in Jerusalem (S. 425–445), *Rudolf Prokschi* die der Russisch-Orthodoxen Kirche (S. 446–463). Die Jerusalemfrage in der Nahostpolitik des Heiligen Stuhls steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Matthias Kopp*, der die Entwicklung von der Gründung des Staates Israel bis heute verfolgt (S. 538–565). Die Geschichte der Dormitio Abtei selbst kommt nur im Beitrag von *Jakobus Kaffanke* OSB zum Tragen, der nochmals deutlich macht, dass die Gründung letztlich allein dem Drängen Kaiser Wilhelms II. folgte (S. 248–261). In den Gutachten der Beuroner Äbte zur Besiedlung der Dormitio aus dem Jahr 1903 überwogen die Bedenken, etwa wegen des fehlenden Raumes für eine große Kirche, die für die Entfaltung der Beuroner Liturgie unverzichtbar war, und der abzusehenden politischen Konflikte. Warum die Entwicklung in eine andere Richtung ging und es doch zur Gründung kam, wird nicht mehr geschildert. Ein Schlagwortregister erschließt den Band. *Uwe Scharfenecker*

7. Stadt- und Landesgeschichte

Württembergische Biographien unter Einbeziehung hohenzollerischer Persönlichkeiten, Bd. 1, hg. v. Maria Magdalena Rückert. Stuttgart: W. Kohlhammer 2006. 347 S. Geb. € 27,–.

Der Südwesten gilt als die biographisch am besten erschlossene Region Deutschlands. Dazu tragen nicht nur das »Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933« (Frank Raberg) oder allein die jüngst erschienenen großen Biographien zu Friedrich Ebert (Walter Mühlhausen) und Kurt Georg Kiesinger (Philipp Gassert) bei. Seit geraumer Zeit sind es die »Badischen Biographien Neue Folge« und die 1988 initiierten »Baden-Württembergischen Biographien«, die hierzu Unerlässliches leisten. Dabei verstehen sie sich eher als lexikalische Nachschlagewerke denn als »Lesebücher«.

Nun liegt auch für die württembergischen und hohenzollerischen Landesteile der erste der auf fünf Bände angelegten »Württembergischen Biographien« vor, der völlig zu Recht auch die Persönlichkeiten Hohenzollerns einschließt. In der Konzeption folgt er den Vorgaben, wie sie für die Werke zu den anderen Landesteilen gelten: Erfasst werden Personen aus allen Lebensbereichen, die zwischen 1918 und 1951 verstorben sind und Württemberg beziehungsweise Hohenzollern durch Herkunft oder Lebensweg eng verbunden waren. Der vorliegende erste Band porträtiert in teilweise recht unterschiedlicher Länge insgesamt 179 Personen, darunter zwanzig aus Hohenzollern. Am häufigsten sind Wissenschaftler vertreten, gefolgt von Vertretern der beiden großen Konfessionen (die Dominanz der Protestanten spiegelt dabei die Konfessionsstruktur Württembergs wider, wenngleich sie doch etwas deutlich ausfällt), Künstlern, Personen aus der Wirtschaft, Politikern und schließlich Vertretern aus Verwaltung beziehungsweise Technik.

Für den Bereich des württembergischen Katholizismus kann etwa auf die Biographien der Theologieprofessoren Johann Baptist Sägmüller und Karl Eugen Stolz (beide von *Dominik Burkard)* verwiesen werden. Der in Isny geborene Kardinal Franz Ehrle, Leiter der Vatikanischen Bibliothek *(Christine Grafinger)*, steht neben Konrad Kümmel, dem Chefredakteur des Katholischen Sonntagsblatts *(Jörg Seiler).* Aus der Feder des im Jahr 2006 verstorbenen Kirchenhistorikers Karl Suso Frank OFM stammen die Biographien zahlreicher Ordensleute, die in ihren Gemeinschaften in hohe Ämter aufgestiegen sind. Die Erzäbte von Beuron finden ebenfalls Berücksichtigung.

Beim genaueren Lesen des Bandes ist es durchaus erstaunlich, dass lediglich 22 Politiker (12 Prozent der Porträtierten) in diesem ersten Band vertreten sind. Zwar sind darunter der von *Ines Mayer* brillant porträtierte Paul Levi, das Gründungsmitglied der KPD, der später wieder zur SPD zurückkehrte, der erste Staatspräsident von Württemberg-Hohenzollern, Lorenz Bock, und der württembergische Kult- und Innenminister Berthold Heymann (jeweils von *Frank Raberg* biographiert). Auch der Gewerkschaftsführer Theodor Leipart (*Boris Schwitzer*) und der Vorsitzende der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, Otto Hirsch (*Angela Borgstedt*) fehlen nicht. Sehr zu begrüßen ist es, dass mit Anna Blos (*Mascha Riepl-Schmidt*) und Laura Schradin (*Christina Klausmann*) auch Frauen vertreten sind. Aber Namen wie Eugen Bolz oder generell die württembergischen Staatspräsidenten der Weimarer Jahre sucht man vergebens. Rechnet man die 22 Politiker auf die geplanten fünf Bände hoch, so wären es nur etwas mehr als einhundert Vertreter der Politik, die hier zum Zuge kämen. Das wäre dann doch etwas wenig.

Bei den Vertretern, die in positivem oder negativem Sinne in Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus stehen, weil sie Widerstand geleistet oder Resistenz gezeigt haben bzw. weil sie NS-«Größen« oder NS-Aktivisten waren, sieht es ganz ähnlich aus. Hier ist beispielsweise Fritz Elsas verzeichnet, der in der Folge der Verhaftungswelle nach dem 20. Juli 1944 im Konzentrationslager ermordet wurde. Namhafte andere Vertreter des Widerstandes im Südwesten aber fehlen. Bei den »Führern der Provinz« werden Richard Drauz, Dietrich von Jagow, Friedrich Mussgay und Walter Stahlecker behandelt, nicht aber der NSDAP-Gauleiter Wilhelm Murr. Nun liegt auf der Hand, dass die Auswahl für diesen ersten Band gewissermaßen »willkürlich« sein muss, weil die biographische Aufarbeitung der Persönlichkeiten nicht alphabetisch vorgeht. Insofern wird man aber auf die nächsten Bände höchst gespannt sein dürfen.

Insgesamt überwiegt in dem Band aber das Positive: Zuerst ist zu betonen, dass ein solches Werk eine große Herausforderung für die Herausgeberin ist, denn schließlich galt es, 102 Autorinnen und Autoren zu koordinieren. Zweitens überzeugt das Nachschlagewerk aufgrund seiner thematischen Breite und der überwiegend präzise und gut formulierten einzelnen Beiträge.

Reinhold Weber

Frank Kleinehagenbrock: Die Grafschaft Hohenlohe im Dreißigjährigen Krieg. Eine erfahrungsgeschichtliche Untersuchung zu Herrschaft und Untertanen. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Forschungen, Bd. 153). Stuttgart: W. Kohlhammer 2003. LIV, 339 S., 8 Abb., 1 Stammtafel, 1 Karte. Geb. € 32,–.

Der vorliegende Band beruht auf einer Tübinger Dissertation aus dem Jahr 2002, die im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 437 »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« entstanden ist. Ausgehend von einem präzisierten Begriff von »Erfahrung«, der diese als »Produkt der Kommunikation über Erlebnisse« und somit als einen »komplexen, strukturierenden und sinnstiftenden Vorgang, der medial vermittelt wird«, definiert, setzt sich der Autor die Analyse von Kriegserfahrungen sowie der Deutungsmuster und Bewältigungsstrategien, die diese beeinflussten, zum Ziel, wohingegen die Interessen von reiner Ereignisgeschichte, klassischer Militärgeschichte und dynastischer Familiengeschichte in seiner Betrachtungsweise zurücktreten.

In einem ersten Kapitel wird die Grafschaft Hohenlohe im Reich des 17. Jahrhunderts vorgestellt, wobei es zunächst vor allem darum geht, die bisher noch ungenügend erforschte Verwaltungsgeschichte dieses zum fränkischen Reichskreis gehörigen Territoriums einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Entscheidende Ereignisse im 16. Jahrhundert waren die Einführung der lutherischen Reformation 1556 sowie die Aufteilung der Grafschaft in die zwei Linien Neuenstein und Waldenburg 1553. Dabei wird die Vorreiterrolle des Grafen Wolfgang betont, der nach dem erbenlosen Tod seiner Brüder ab 1606 den ganzen Neuensteiner Landesteil unter seiner Herrschaft vereinigen konnte und in der ihm verbleibenden Regierungszeit bis 1610 umfangreiche Verwaltungsreformen auf den Weg brachte, die von der Waldenburger Linie nur verspätet und mit geringerer Konsequenz umgesetzt worden sind. Durch Wolfgangs Reformen, die die Festigung der lutherischen Reformation mit dem Ausbau des frühneuzeitlichen Territorialstaats verbanden, »entstand ein ›Musterstaat‹, in dem das alltägliche Leben der Untertanen durch zahlreiche verbindliche Rechtsnormen geregelt war, die an religiöse Vorstellungen gebunden waren« (S. 23).

Aufbauend auf diesen Feststellungen werden dann die Einbindung der Untertanen in Territorium und Reich durch Steuern und Abgaben sowie die gräfliche Politik bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges analysiert. Im weiteren Verlauf werden Ereignisse und Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges in der Grafschaft Hohenlohe in einem kurzen, präzisen Überblick dargestellt, vor allem auch die Religionspolitik der Grafen während der Schwedenzeit 1632 bis 1634. Insbesondere die Grafen Georg Friedrich von Hohenlohe-Weikersheim und Kraft von Hohenlohe-Neuenstein ergriffen offen Partei für die Schweden, wofür sie 1632 mit dem Amt eines Generalstatthalters des schwedischen Königs im Schwäbischen bzw. Fränkischen Reichskreis belohnt wurden. Außerdem erhielten diese beiden ebenso wie ihre Verwandten aus den hohenlohischen Seitenlinien zahlreiche Gebiete katholischer Territorialherren, so z.B. die Fürstpropstei Ellwangen, das würzburgische Amt Jagstberg, die Klöster Marchtal, Zwiefalten (später eingetauscht gegen

Ochsenhausen) und Schöntal. Infolge der schwedischen Niederlage in der Schlacht bei Nördlingen 1634 blieben diese Neuerwerbungen jedoch Episode.

Nach diesem einführenden Kapitel widmet sich die Untersuchung dem Kern ihres Themas, den Kriegserfahrungen. Dabei konzentriert sie sich in territorialer Hinsicht auf die drei Herrschaften Langenburg, Weikersheim und Schillingsfürst, und innerhalb dieser auf vier soziale Gruppen: Untertanen, Beamte, Pfarrer und die Angehörigen der gräflichen Familie. Eine weitere Aufteilung der Untertanen in Bauern und Bürger erschien angesichts der überwiegend ländlich-agrarischen Struktur der Grafschaft weniger sinnvoll, doch wird innerhalb des Untertanen-Kapitels auch gesondert auf die Verhältnisse in Öhringen, der einzigen Stadt des Untersuchungsgebietes, die diesen Namen halbwegs verdiente, eingegangen. Schwerpunktmäßige Aspekte dieses Kapitels sind die Dokumentation von Kriegsereignissen und Kriegsfolgen in Kirchenbüchern (deren statistische Auswertung durch Schaubilder im Anhang verdeutlicht wird), der Umgang mit Seuchen, das Verhältnis zur Herrschaft und zum Militär sowie Erfahrungen von Untertanen als Kriegsteilnehmer.

Im folgenden Kapitel werden Beamte und Pfarrer gemeinsam behandelt, zunächst mit der Analyse ihres familiären Umfelds, ihrer Ausbildungswege, ihrer territorialen Herkunft und wirtschaftlichen Situation. Bei den Beamten stehen danach die Verantwortlichkeit für ihr Handeln unter den besonderen Kriegsbedingungen, ihre Loyalität gegenüber der Grafschaft und ihr Verhältnis zum Militär im Vordergrund, während im Fall der Pfarrer daneben auch noch die Situation der katholischen Geistlichen in den zwischen 1632 und 1634 unter hohenlohischer Herrschaft stehenden Gebieten zur Sprache kommt, ebenso wie dann umgekehrt auch diejenige der lutherischen Pfarrer in der Herrschaft Weikersheim, nachdem diese 1634 vom Kaiser sequestriert und dem Deutschen Orden geschenkt worden war.

Der Abschnitt über die Kriegserfahrungen innerhalb der gräflichen Familie stützt sich u.a. auf Leichenpredigten und den von 1636 bis 1645 währenden Briefwechsel der Gräfin Dorothea Sophie von Hohenlohe-Schillingsfürst, die nach dem Tod ihres Mannes 1635 die Regentschaft für ihre unmündigen Söhne führte, mit ihrem Bartensteiner Amtmann Johann Heinrich Brenner. Themen der Untersuchung sind dabei das höfische Leben in Kriegszeiten (Kavalierstour, Hofhaltung ohne Geld und Kredit, Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit) sowie unmittelbare Auswirkungen kriegerischer Gewalt auf Angehörige der gräflichen Familie (Gefangennahme des Grafen Ludwig Eberhard von Hohenlohe-Pfedelbach durch kaiserliche Truppen 1632, Flucht nach der Schlacht von Nördlingen 1634).

In einem letzten Abschnitt werden dann die kollektiven Kriegserfahrungen in der Grafschaft Hohenlohe einer näheren Betrachtung unterzogen, die vor allem die Bedeutung der lutherischen Konfessionalisierung aufzeigt: Krieg als Strafgericht Gottes und demzufolge Buße als Mittel zur Abwendung der Kriegsnöte, aber auch die Bewährung des Glaubens gegen die Bedrohung durch die katholische Gegenreformation. In einem Ausblick auf die Zeit nach Beendigung des Krieges durch den Westfälischen Frieden 1648 wird die Kontinuität solcher lutherischen Deutungsmuster etwa in der Kirchenausstattung und in der Festkultur deutlich gemacht. In einer abschließenden Zusammenfassung werden die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel kurz und präzise noch einmal formuliert.

Mit dem Buch von Frank Kleinehagenbrock ist die Geschichte eines kleineren südwestdeutschen Territoriums während des Dreißigjährigen Krieges in vorbildlicher Weise aufgearbeitet und dargestellt worden. Neben der Leserschaft innerhalb der historischen Fachkreise, wo dieses Werk hoffentlich als Anregung für vergleichbare Untersuchungen in anderen Regionen dienen wird, kann man es insbesondere auch allen an der Heimatgeschichte des Hohenloher Landes interessierten Lesern empfehlen, die hier eine sehr gut lesbare, lebensnahe Darstellung der Alltagserfahrungen sämtlicher Bevölkerungsschichten eines Gebietes abseits der großen politischen und kulturellen Zentren in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges präsentiert bekommen. Positiv hervorzuheben ist dabei auch die Gestaltung und Ausstattung des Bandes mit Abbildungen, die in einer von dieser Reihe gewohnten Qualität erfolgt ist. *Franz Maier*

»... geschützt, geduldet, gleichberechtigt ...«: die Juden im baden-württembergischen Franken vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs (1918), hg. v. GERHARD TADDEY (Forschungen aus Württembergisch-Franken, Bd. 52). Ostfildern: Jan Thorbecke 2005. 214 S., zahlr. Abb. Geb. € 40,–.

Der von Gerhard Taddey herausgegebene, reich bebilderte Band dokumentiert eine 2003 vom Historischen Verein für Württembergisch-Franken und dem Bildungshaus Kloster Schöntal abgehaltene Tagung.

Der Titel von Tagung und Publikation scheint – dies sei vorweg bemerkt – ein wenig zu positiv gewählt, denn die Frühe Neuzeit war, wie einige Beiträge konkret zeigen, auch für die Juden dieser Region bei allen Verbesserungen ihrer Rechtsstellung seit dem Mittelalter oft genug eine Zeit der Ausgrenzung, Anfeindung und Vertreibung. Eine stärkere thematische Gliederung hätte zudem nicht geschadet, das Buch beginnt und endet mit Beiträgen über jüdische Friedhöfe und versammelt dazwischen ein breites Feld, das von Rechtsgeschichte über Siedlungsüberblicke bis zu Wirtschafts- und Kulturgeschichte reicht. Darüber hinaus wäre eine ausführlichere Einleitung wünschenswert gewesen, die stärker auf die Spezifika des Untersuchungszeitraums und auch auf die vorherige Geschichte der Region eingehen würde, was vor allem einem Laienpublikum zugute käme.

In der Gruppe der rechtshistorischen Beiträge zeigen *Barbara Staudingers* überaus spannende Ausführungen über jüdische Gesuche am Reichshofrat die enge Bindung insbesondere der jüdischen Elite Südwestdeutschlands an den Kaiser und unterstreichen anhand eindrucksvoller Beispiele die Veränderungen der jüdischen Rechtsposition während des 16. Jahrhunderts. Gerade der Ritualmordvorwurf konnte durch das wichtige Privileg Karls V. von 1544 für die Juden des Reiches in seiner Instrumentalisierbarkeit eingeschränkt werden. *Raimund J. Weber* erkennt am zweiten Reichsgericht, dem Reichskammergericht, ebenso eine weitgehende Angleichung zwischen Juden und Christen im Verfahrensrecht. Dazu demonstriert Weber das Potential, das dieser bislang nur wenig genutzte Quellentypus für die jüdische Geschichte der Frühen Neuzeit bietet. *Uri R. Kaufmanns* fundierter Beitrag zu jüdischen Viehhändlern zieht ab dem späten 18. Jahrhundert den Fokus auf dieses von Juden in ländlichen Gebieten stark besetzte Berufsfeld. *Rainer Gross* versucht einen Überblick über die jüdischen Gemeinden des Hohenlohekreises – ein schwieriges Unterfangen, das naturgemäß nicht allzu sehr in die Tiefe gehen kann, aber dennoch einige Informationen und Vergleichsmöglichkeiten liefert. Ein intensiverer Zugang gelingt *Eberhard Kugler* mit seiner anschaulichen Darstellung der jüdischen Ansiedlung in Ernsbach, die auf gründlicher Quellenrecherche basiert und den Bogen vom 17. ins 19. Jahrhundert schlägt. Ein Highlight des Bandes glückt *Susanne Schlösser*, die am Beispiel Heilbronns aufzeigt, welche Bedeutung auch die Untersuchung von Städten und Territorien besitzt, die keine Juden duldeten. Gleich zwei Beiträge widmen sich der im hällisch-fränkischen Museum ausgestellten Unterlimpurger Zimmersynagoge: während *Armin Panter* die Erhaltungsgeschichte und die museale Präsentation erläutert, zeigt *Felicitas Heimann-Jelinek* die theologischen und ikonografischen Hintergründe dieses einmaligen Kulturguts auf. Zwei weitere kulturhistorische Beiträge beleuchten die Quellengattung der Genisot (*Frowald-Gil Hüttenmeister*), beziehungsweise das Einzelbeispiel einer 1779 in Neckarsulm durch den Elsässer Elieser Seligmann aus Rosheim angefertigte Haggada (*Barbara Löslein*). In ebenfalls knapper Form wenden sich *Paul Sauer* und *Monika Preuß* den grundlegenden Veränderungen des 19. Jahrhunderts für die Juden Württembergs zu. Während Sauer eine Zusammenfassung des Forschungsstandes zur Emanzipation vornimmt, komprimiert Preuß in ihrem Beitrag den Wandel von der Landjudenschaft zur Israelitischen Oberkirchenbehörde. Wie bereits erwähnt, bilden zwei Beiträge über jüdische Friedhöfe die »Klammer« um den übrigen Inhalt des Bandes: *Heinrich Kohring* beschreibt kenntnisreich auf fast 40 Seiten jüdische Grabsteinsymbolik, mit zahlreichen Beispielen auch jenseits Württembergisch-Frankens. *Barbara Schwedeler* präsentiert in hauptsächlich bildlicher Form jüdische Friedhöfe in Hohenlohe, leider besitzen die knappen Texte keine weiterführenden Anmerkungen.

Ein Orts- und Personenregister schließt den Band ab, Informationen zu den Autoren sucht man leider vergebens. Insgesamt liegt mit dem Band ein schön gestaltetes und illustriertes Buch vor, das trotz kleinerer Schwächen sowohl für den Wissenschaftler als auch für den interessierten Laien viel Lesenswertes bietet, wobei gerade Letzterem – wie eingangs schon bemerkt – eine ausführlichere Einleitung den Zugang deutlich erleichtern würde. *Stefan Lang*

CHRISTIAN WÜRTZ: Johann Niklas Friedrich Brauer (1754–1813). Badischer Reformer in napoleonischer Zeit (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg: Reihe B, Forschungen; 159). Stuttgart: Kohlhammer 2005. XXXIV S., 422 S., 1 s/w Abb. Geb. € 37,–.

Johann Niklas Friedrich Brauer war ein Wanderer zwischen zwei Welten. Aufgewachsen in den Strukturen der alteuropäischen ständischen Sozialordnung, wurde er zu einem Ausgestalter eines der modernen Flächenstaaten des 19. Jahrhunderts, des Großherzogtums Baden. In seinem juristischen Lebenswerk wollte er das Bewahrenswerte in die neue Zeit einfügen. Seine Leistungen am Aufbau des neuen Gemeinwesens dokumentiert der ihm zugedachte Titel: »Badens Gesetzgeber«.

Steht Brauer dieser Titel zu? Diese Frage beantwortet Christian Würtz in seiner Heidelberger juristischen Dissertation, in der er sich auf den Rechtsetzer Brauer konzentriert. Schließlich gehen nahezu alle maßgeblichen Gesetze Badens von Beginn der 1790er Jahre bis zu seinem Tod 1813 auf den »bedeutendsten praktischen Juristen Badens« (Julius Federer) zurück. Dabei erwarb sich Brauer gesetzgeberische Verdienste in fast allen Rechtsgebieten, im Bürgerlichen und Öffentlichen Recht sowie im Straf- und Kirchenrecht.

Würtz gliedert seine Biographie nach den Lebensdaten und Wirkungsfeldern Brauers. Nach einem einleitenden Kapitel über die Jugendjahre des am 14. Februar 1754 im gräflich-isenburgischen Büdingen geborenen Brauer sowie über das Jurastudium in Gießen, wo er sich sechzehnjährig immatrikulierte, und Göttingen folgt ein Abschnitt über Brauers erstes Wirken am Karlsruher Hof. Hier diente er in den Jahren 1774 bis 1790 unter dem aufgeklärten Absolutisten Markgraf Karl Friedrich und wirkte mit beratender Stimme beim Hof- und Kirchenrat sowie beim Hofgericht. Zunächst ohne Besoldung beschäftigt, erhielt Brauer für seine auffälligen Leistungen rasch eine feste Anstellung als Assessor.

Dem nach 1790 einsetzenden Aufstieg Brauers, als er 36-jährig zum Mitglied des Geheimen Rats berufen wurde, widmet Würtz einen weiteren Abschnitt, den er treffenderweise mit dem Attribut »Im Zentrum der Macht« betitelt. Zum Kirchenratsdirektor ernannt, entfaltete Brauer eine umfassende legislative Tätigkeit: Unter anderem entwarf er eine Kirchenratsinstruktion, Kirchenzensurordnung, Zensurordnung und Eidesordnung. Daneben erarbeitete er die für die Verwaltung bedeutende Hofratsinstruktion sowie die Archivordnung. Daran schließt Würtz eine Betrachtung der Brauerschen Arbeiten während der Erhebung Badens zum Kurfürstentum 1803 an. Hinsichtlich der Einbindung der neuen Landesteile führt Würtz die 13 Organisationsedikte an, die teils ausschließlich aus Brauers Feder stammen, sowie dessen nun weiter gespanntes Aufgabenfeld als Organisator des neuen Staates, unter anderem auch als Direktor der Generalsanitätskommission. In einem weiteren umfangreichen Abschnitt schildert Würtz Brauers Anteil an der arbeitsreichen Ausgestaltung des jungen Großherzogtums von 1806, das wiederum große Gebiete eingliedern musste. Hier konzentriert sich Würtz vor allem auf das »Constitutiv-Reskript«, das per Gesetz den Geheimen Rat in vier Ministerien untergliederte, sowie die neun Konstitutionsedikte, mit denen die Staatsverwaltung umorganisiert wurde; Brauer konzipierte davon acht Edikte selbst, unter anderem das für die Judenemanzipation wegweisende Judenedikt. Die den Edikten zugrundeliegende Maxime »Möglichst das Alte, und wo es verschieden ist, aus ihm das Beste beyzubehalten« wertet Würtz als das Credo des gesamten gesetzgeberischen Werkes Brauers (S. 224).

Zwischen 1808 und 1810 nahm das Gewicht Brauers in der Schaltzentrale der Macht ab; er büßte seinen Posten als Leiter des Polizeidepartements ein. Unter der Regierung des provisorischen Finanzministers und Kabinettsdirektors Emmerich Joseph Freiherr von Dalberg (1808/09), vor allem aber bei der vom Kabinettsminister Reitzenstein (1809/10) eingeleiteten Reform geriet Brauer »ins Abseits«. Allein der Wechsel des von Brauer befürworteten kollegialen zum streng hierarchischen bürokratischen Geschäftsstil im Novemberedikt von 1809 verdeutlicht den Gestaltungsverlust ebenso wie die Neueinteilung des Landes in zehn Kreise, die auf historische Bezüge keine Rücksicht mehr nahm.

Mit dem Regierungsantritt von Großherzog Karl 1811 gelang es Brauer jedoch, wieder Einfluss zu erlangen. Er kehrte als Mitglied des Staatsrats und als referierender Kabinettsrat für das Justiz- und das Innenministerium »wieder an die Spitze« zurück und avancierte zu einem der einflussreichsten Ratgeber des Großherzogs. Bis 1813 reorganisierte Brauer die Ministerien, besonders das Innen- und das Finanzressort, sowie die Verwaltung. In seiner letzten wichtigen Amtshandlung

war er wenige Wochen vor seinem Tod am 17. November 1813 als Geheimer Kabinettsrat an dem Entschluss des Staatsrats zum Frontenwechsel beteiligt. Danach rückte Baden von Napoleon ab, dessen Stern nach der Völkerschlacht von Leipzig sank, und schloss sich der antifranzösischen Koalition an. Damit war die territoriale Integrität des Großherzogtums auch nach Napoleons Niederlage gesichert. Ein Kapitel zur Privatperson Brauer rundet die Darstellung ab.

Würtz zählt Brauer zu Recht zu den großen badischen Juristen. Die Studie ist materialreich und klar strukturiert. Sie besticht durch ihre bemerkenswert dichte Beschreibung. Ihre Auszeichnung mit dem baden-württembergischen Geschichtspreis unterstreicht die Qualität der Darstellung. Wer sich über die Entstehung und den Werdegang des modernen Badens zu Beginn des 19. Jahrhundert präzise und verlässlich informieren will, kommt an dieser Studie nicht vorbei.

Peter Exner

Kirche im Herzen der Stadt. 200 Jahre Religionsfreiheit in Württemberg. 200 Jahre Pfarrgemeinde St. Eberhard in Stuttgart, hg. v. EGON HOPFENZITZ i. A. der Domkirche St. Eberhard in Stuttgart. Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 255 S., farb. u. s/w Abb. Geb. € 20,–.

Egon Hopfenzitz, Herausgeber und Verfasser der meisten Artikel dieses »bewusst volkstümlich gehaltenen Jubiläumsbuchs« (S. 7) schildert die Geschichte des christlichen Glaubens in Stuttgart, die gedrückte Stellung der Katholiken seit der Reformation und die ersten Ansätze zu einer offeneren Haltung, zumindest in den Räumen der katholischen Hofkapelle, die mit dem Regierungsantritt des katholischen Herzogs Karl Alexander 1733 Notwendigkeit wurde. Zunächst wurden Kapuziner für den Hofgottesdienst herangezogen, denen unter Herzog Karl Eugen Weltgeistliche und dann herausragende Mitglieder der schwäbischen Reichsstifte folgten, die im Sinne einer katholischen Aufklärung wirkten (etwa Benedikt Maria Werkmeister aus Neresheim und Wilhelm Mercy aus Rot an der Rot), bis unter Herzog Ludwig Eugen 1793 eine Gegenbewegung einsetzte, die Herzog Friedrich Eugen 1795 korrigierte. Mit dem Regierungsantritt seines evangelisch getauften Sohnes Friedrich 1797 erlosch die Hofkapelle, der katholische Gottesdienst blieb aber erhalten. Die Auswertung des ersten Kirchenbuchs bietet einen Einblick in Leben und Zusammensetzung der Gemeinde, die nach dem Weggang Mercys von Peter Wiehn pastoriert wurde. Auf ihn folgte 1806 Heinrich von Brentano, zunächst als Prediger am katholischen Bethaus, mit der Verkündigung des Religionsedikts am 26. Oktober 1806 als königlicher (Stadt-)Pfarrer (und zugleich Mitglied des Geistlichen Rates). 1808 trat Johann Baptist Keller, der nachmalige erste Rottenburger Bischof, an seine Stelle. Im gleichen Jahr erfolgte die Grundsteinlegung der Stadtpfarrkirche, deren Bau 1811 zum Abschluss kam. Die komplizierten Verhältnisse der Gründungszeit werden konzis und eingängig geschildert. Listen des pastoralen Personals ergänzen die chronologische Darstellung. Die Beschreibung der in klassizistischem Stil erbauten Eberhardskirche aus der Feder von *Richard Strobel* lässt die im Zweiten Weltkrieg gänzlich zerstörte Kirche in Wort und Bild wieder erstehen (S. 83–91, zur nach dem Krieg wieder aufgebauten Kirche: S. 200–205). Die Stadtpfarrer Georg Sinz, Anton Volz, Thaddäus Ritz, Anton Dannecker, Friedrich Zimmerle und Konrad Mangold prägten die Jahre von 1816 bis 1927. 1818 endete die Exemtion der Stuttgarter Katholiken, sie wurden Teil des Rottenburger Generalvikariats, man zählte 1200 Gläubige. Die als Quelle herangezogenen Beschreibungen der Stadtpfarrstelle bieten interessante Einblicke in die pastorale Situation und die nie endenden Versuche, der Eberhardskirche mehr Glanz zu verleihen. Die Pläne für einen Neubau und den Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg schildert *Georg Ott-Stelzner* (S. 137–139, 160–163). Die veränderte Situation nach der Revolution des Jahres 1848 spiegelt sich in der Gründung kirchlicher Vereine. 1853 konnte ein katholisches Schulgebäude bezogen werden. In der Folge der Gründung der Pfarrei St. Maria 1879 erhielt die bisher einzige Stadtpfarrei die Bezeichnung »ad S. Eberhardum«. 1886 erfolgte die Gründung der Töchterschule St. Agnes, das Marienhospital folgte. Die caritative Arbeit erhielt durch die Revolution von 1918 neue Möglichkeiten, die angesichts der sozialen Verwerfungen vielfältig genutzt wurden. 1920 wurde eine Jesuitenniederlassung gegründet. Der Stuttgarter Katholikentag 1925 wurde als Höhepunkt des kirchlichen Lebens empfunden. Als 1927 Stadtpfarrer Rudolf Spohn aufzog, zählte man 60000 Katholiken in der Stadt und 21000 in der Pfarrei. Erhebliche Behinderungen erfuhr das kirchliche Leben durch den Nationalsozialismus. Die Kapläne Hermann Breucha und Anton We-

ber wurden die Väter der »Religiösen Bildungsarbeit«. 1934 erfolgte eine umfassende Kirchenrenovation, die durch die Zerstörung 1944 zunichte gemacht wurde. 197 Gemeindemitglieder wurden getötet. Das Kunstgebäude diente seit 1948 als Interimskirche. 1955 konnte die wiedererstandene Eberhardskirche geweiht werden. Im gleichen Jahr begann Josef Vogel sein Wirken als Stadtpfarrer; bereits 1957 erfolgte auf seine Initiative die Gründung des Caritasverbandes für Stuttgart. Zum 80. Deutschen Katholikentag 1964 kamen Gäste aus halb Europa in die Stadt. Die Errichtung neuer Gemeinden führte zu einer zahlenmäßigen Verkleinerung der Gemeinde St. Eberhard, das eigene Gemeindezentrum blieb ein Desiderat. Pfarrer Erich Sommer (1970–1986) erlebte 1978 die Erhebung der Pfarrkirche zur Konkathedrale. Der Herausgeber des Buches wurde 1971 Zweiter Vorsitzender des Kirchengemeinderates. Bernhard Kah (1986–2001) und Michael Brock (seit 2001) geleiteten die Gemeinde ins neue Jahrtausend. Der derzeitige Dompfarrer schildert auch die pastorale Konzeption der Gemeinde unter den Stichworten Sammlung und Sendung, die sich etwa in der Passantenpastoral und im Haus der katholischen Kirche spiegeln, das als Gesicht der »Katholischen Kirche Stuttgart« dienen will (S. 232–244). Die Bedeutung der Kirchenmusik spiegeln die Beiträge von *Martin Ducker* zur Domsingschule (S. 213–221) und *Ludger Lohmann* über die Orgeln in St. Eberhard (S. 222–231). Ein Stammbaum der von St. Eberhard ausgegangenen Gemeinden schließt das Werk ab, das dem Wunsch des verdienstvollen Herausgebers und Autors folgend das Vergangene gegenwärtig hält, und zwar in lesbarer und historisch verantworteter Weise.

Uwe Scharfenecker

Schramberg. Adelsherrschaft – Marktflecken – Industriestadt, hg. v. Museums- und Geschichtsverein Schramberg u. der Stadt Schramberg. Schramberg: Straub 2004. 360 S., zahlr. farb. u. s/w Abb. Geb. € 39,80.

»Schramberg ist Junghans und Junghans ist Schramberg«. Dieser einprägsame Spruch war bei einem wissenschaftlichen Symposium 2000 in Schramberg aus berufenem Munde zu hören. Dass es in Schramberg jedoch ein Leben vor, neben und auch nach dem legendären Uhrenhersteller gab und gibt, das belegt die vorliegende Stadtgeschichte nachdrücklich und opulent. Sie erschien genau einhundert Jahre nach der bis dato ausführlichsten Schramberger Stadtgeschichte, der so genannten Dambach'schen Chronik. Dem zuständigen Kreisarchivar *Bernhard Rüth* war es gelungen, mehrere ausgewiesene Fachleute für dieses Projekt zu gewinnen.

Eine Vielzahl anderer Ortsgeschichten gliedert ihren Stoff in einen chronologischen und in einen systematischen Teil. Im vorliegenden Fall wird auf den systematischen Teil verzichtet; die Darstellung bleibt streng historisch, sie beginnt mit der Urgeschichte und endet mit dem Jahr 2000. Dafür aber enthält das Werk ein Kapitel über die Geschichte der Schramberger Geschichtsschreibung (an dessen Anfang) wie auch ein Kapitel über das Schramberger Stadtarchiv und die archivalischen Quellen zur Schramberger Stadtgeschichte (an dessen Ende) – solche Themen trifft man in stadtgeschichtlichen Gesamtdarstellungen eher selten. Ein Hauch von Systematik bleibt allerdings dadurch erhalten, dass die Teilorte Schrambergs (Sulgen, Schönbronn, Waldmössingen und Heiligenbronn) in drei Kapiteln gesondert abgehandelt werden. Bei ihrer Ausarbeitung haben sich die Autoren auf die – reichlich gewundene – Herrschaftsgeschichte der Stadt und ihrer Umgebung konzentriert. Andere Themenbereiche (wie Kirchen-, Kultur-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte) kommen dagegen etwas kurz, aber immerhin sind die wirtschaftlichen Verhältnisse im Rahmen der Industrialisierung thematisiert.

Der Band besticht durch eine äußerst ansprechende, grafische Gestaltung mit üppiger Bebilderung; vom Feinsten sind auch Druck und Papier. Wir haben also ein überaus repräsentatives Werk vor uns, bei dem allenfalls das unhandliche Format und das ungewöhnlich große Gewicht möglicherweise störend wirken. Bibliographie und Register am Ende des Bandes hätte sich der studierte Fachhistoriker vielleicht etwas weniger knapp gewünscht, was indes die Mehrzahl der Leserinnen und Leser in Schramberg sicherlich nicht als Mangel empfindet. Vielmehr darf man davon ausgehen, dass es für sie ein Genuss ist, in diesem aufwändig gestalteten Prachtband zu blättern.

Peter Thaddäus Lang

Heimatbuch Herbertingen. Geschichte einer oberschwäbischen Gemeinde, hg. v. der Gemeinde Herbertingen. Bobingen: Kessler 2005. 575 S., 150 farb. u. s/w Abb. Geb. € 25,–.

17 Autorinnen und Autoren haben an dem Heimatbuch von Herbertingen mitgewirkt – in zwölf Kapiteln handeln sie Geschichte und Gegenwart der Gemeinde ab. Zu diesen 17 gehören vier gelernte Historikerinnen und Historiker, fünf Lehrer, zwei Journalisten und zwei Verwaltungsleute. Im ersten, chronologischen Teil (S. 13–270) sind vor allem die Frauen und Männer vom Fach zugange: für die Vor- und Frühgeschichte zeichnet die Museumsleiterin *Sabine Hagmann* verantwortlich, für das Mittelalter der Archivar *Franz-Josef Ziwes*, für die Frühneuzeit dessen Kollege *Edwin Ernst Weber* (sehr ausführlich; Schwerpunkt auf dem 18. Jahrhundert). Den Zeitraum von 1800 bis 1930 handelt der Journalist *Karl Werner Steim* ab, die Zeit des Nationalsozialismus die Historikerin *Hildegard Bibby* (überaus detailliert und für eine Ortsgeschichte noch immer nicht selbstverständlich) und die verbleibende Periode bis zu Gegenwart der ehemalige Herbertinger Bürgermeister *Siegfried Abt*, der hierfür am besten geeignete Autor, denn seine eigene Amtszeit (1968–2000) deckt den größten Teil dieser Spanne ab. In dem zweiten Teil (S. 271–520) ist die Rede von Bauwesen und Gewerbe (*Helmut Brand*), kommunalem Leben (*Karl Werner Steim*), Kirche (*Willy Samtner, Bruno Effinger* – der Kirchenhistoriker hätte in den geschichtlichen Teilen etwas mehr erwartet), Schulwesen (*Franz Burger, Roland Steinhauser*), von den Vereinen (*Hans Dahm, Wolfgang Neuburger, Frieder Reiner* und *Willy Wiese*) sowie von dem örtlichen Brauchtum (*Alwin Blersch* – er erwähnt auch allgemeines, kirchliches Brauchtum wie Blasius, Nikolaus, Weihnacht oder Sylvester). Dabei werden die einzelnen Themenbereiche unterschiedlich weit in die Vergangenheit zurückverfolgt, was erstaunlicherweise nur selten zu thematischen Überschneidungen mit Passagen im ersten Teil führt. Es folgen verschiedene Verzeichnisse (S. 522–540; u.a. Schultheißen bzw. Bürgermeister, Pfarrer, Wahlergebnisse, Einwohnerzahlen); ein ausführliches Orts- und Personenregister (S. 541–575) rundet die Darstellung ab. Die üppige Bebilderung im zweiten Teil lässt das Gemeindeleben auch optisch in Erscheinung treten, was vor allem die Einwohnerschaft Herbertingens sehr stark ansprechen dürfte.

Wenn eine Gemeinde von eher geringer Größe (2004: 4883 Einwohner) ein derart umfassendes und weitgehend anspruchsvolles Werk zu Stande bringt, dann ist das schon eine ganz besondere Leistung! *Peter Thaddäus Lang*

Alfred Lutz: Zwischen Beharrung und Aufbruch. Ravensburg in den Jahren 1810 bis 1847. Münster: Aschendorff 2005. 848 S., s/w Abb. Geb. € 59,–.

Die von Alfred Lutz 1999 an der Universität Tübingen eingereichte historische Dissertation sieht sich in der Forschungstradition von Jürgen Kocka, Hans-Ulrich Wehler, Lothar Gall und Dieter Langewiesche. Bewusst kleinräumige Lebenswelten in den Blick nehmend, nach der Genese der bürgerlichen Gesellschaftsschicht fragend und liberale Tendenzen suchend, wendet er sich dem Ravensburg der beginnenden Moderne zu. Seine Forschungen setzen 1810 mit dem Übergang Ravensburgs an Württemberg ein und beschreiben die Zeit des Vormärz. Die Revolution von 1847/48 ist folglich nicht mehr Thema seiner Arbeit.

Als wichtige Orientierung und instruktive Einstiegshilfe in die knapp 850 Seiten umfassende Studie erweisen sich – auch weil ein Sachregister fehlt – die Einleitung und die 20-seitige Zusammenfassung. Namens- und Ortsregister komplettieren die Arbeit. Die Ergebnisse fußen v.a. auf – zum Teil zum ersten Mal für eine Publikation herangezogenen – Beständen der Archive in Ravensburg und den benachbarten ehemaligen Reichsstädten sowie der staatlichen Überlieferung.

In zwölf Kapiteln zeigt der Autor auf, wie und wo alte reichsstädtische und neue Strukturen und Haltungen nebeneinander standen, wie sie sich verbanden und wo sich etwas vollkommen Neues entwickelte. Alfred Lutz benennt die Gewinner und Verlierer dieser ›kleinen Globalisierung‹ und klärt, wo sich die »Stadtbürgergesellschaft« innerhalb der untersuchten 37 Jahre »von einer traditional bestimmten zu einer modernen wandelte«. Besonders spannend erscheint die Frage, wo Wechselbeziehungen »zwischen innerer Dynamik und äußeren Einflussnahmen« bestanden.

Zunächst thematisiert Lutz den (schwierigen) Übergang der Reichsstadt zur peripher gelegenen württembergischen Oberamtsstadt, sodann den Schritt in die »kommunale Selbstverwaltung«, die nicht nur Handlungsspielräume schuf, sondern ebenso neue »Bürgerrechte und Bürgerpflichten« mit sich brachte. Der wirtschaftlichen Entwicklung – in Handwerk, Handel und Landwirtschaft – und der Zeit der beginnenden Industrialisierung wird viel Raum gegeben. Der Frage nach dem Umfang liberaler Denk- und Verhaltensmuster wird immer wieder nachgegangen, besonders anschaulich thematisiert beim Kapitel über die alten und neuen »Formen organisierter Geselligkeit«. Der Institutionalisierung des weitgehend zentral gesteuerten Fürsorgewesens und der Beginn infrastruktureller Maßnahmen (Eisenbahnbau und Niederlegung der Stadtmauern) widmet der Autor ebenfalls eigene Abschnitte.

Für kirchengeschichtlich Interessierte ist das Kapitel über den Umgang mit der von Württemberg als Strukturmerkmal abgelehnten konfessionellen Parität sicherlich besonders instruktiv. Die Parität galt seit 1648 für wenige konfessionell uneinheitliche Städte – neben Ravensburg auch Augsburg, Biberach und Dinkelsbühl – und hatte alle kommunalen Entscheidungsinstitutionen seit Jahrhunderten geprägt: Alle zu vergebenden städtischen Posten, beginnend mit dem Torwächter und der Hebamme, über die Räte bis zum Bürgermeister, wurden nach dieser Regel je zur Hälfte mit Protestanten und Katholiken besetzt bzw. alternierten. Ähnlich wie in Biberach verweigerten sich die Ravensburger Räte dem Ansinnen Württembergs, auf die paritätische Besetzung der kommunalen Stellen zu verzichten und stattdessen nur noch die berufliche Qualifikation als Auswahlkriterium anzuerkennen. Die »konfessionelle Scheidewand« würde durch die Abschaffung der Parität keineswegs »eingerissen«, sondern vielmehr erst entstehen, so ihr Argument. Stuttgart akzeptierte zunächst, was die Ravensburger Wählerschaft in mehreren kommunalen Wahlen entschieden hatte.

War die Parität im ersten Viertel des von konfessioneller Irenik und aufgeklärten Denkmustern geprägten 19. Jahrhunderts noch ein wirkungsvolles Instrument, um konfessionellen Frieden zu garantieren, so versagte sie unter dem Eindruck des erstarkenden ultramontanen Katholizismus. Dieser dominierte in Ravensburg spätestens seit 1844 den aufgeklärten Katholizismus. Damals wurde Franz von Zwerger, der bewährte aufgeklärte Ravensburger Stadtschultheiß – ein Katholik – aus konfessionellen Gründen nicht mehr in den Landtag gewählt. Alfred Lutz benennt die Konfliktthemen der damaligen Zeit – das »Kölner Ereignis« und die »Motion« von Bischof Keller, das Volksschulgesetz (1836) und die Mischehenfrage (1837): Leider fragt er nicht nach den Auswirkungen dieser Konflikte in Ravensburg. Nicht nur im Kapitel Parität vermisst man daher – trotz ansonsten fundierter archivalischer Forschung – die Einbeziehung von Quellen aus den kirchlichen Archiven (DAR, LKA). Manche Fragen, z.B. nach der Realisierung (oder Umgehung) staatlicher Verordnungen, den (Hinter-)Gründen für Beharrung oder Aufbruch der Deutungseliten und der breiten Bevölkerungsschichten hätten noch differenzierter beantwortet werden können. Da zudem zwischen Entstehung, Einreichung und Drucklegung der Dissertation eine lange Zeitspanne lag, konnten neuere Forschungen nicht integriert werden.

Diese Einwände geraten jedoch in den Hintergrund, betrachtet man die gesamte Arbeit. Alfred Lutz legt mit seiner, mit dem Promotionspreis der geschichtswissenschaftlichen Fakultät ausgezeichneten Dissertation eine grundlegende Arbeit für die weitere Erforschung des bürgerlichen Zeitalters vor. Sie ist ein weiterer wichtiger Baustein der Stadtgeschichtsschreibung im deutschsprachigen Raum. Für die Bürgerschaft Ravensburgs ist sie ein wesentlicher Schritt zur Aufarbeitung der lang geschmähten Geschichte nach dem »Ende der guten alten Reichsstadtzeit«.

Maria E. Gründig

8. Kunstgeschichte

GERHARD RUF: Die Fresken der Oberkirche San Francesco in Assisi. Ikonographie und Theologie. Regensburg: Schnell u. Steiner 2004. 336 S., 327 farb. Abb. Geb. € 49,90.

Vorliegender Band ist die Neuausgabe eines schon lange vergriffenen Werkes von Pater Gerhard Ruf mit dem Titel »Franziskus und Bonaventura. Die heilsgeschichtliche Deutung der Fresken im Langhaus der Oberkirche von Assisi« (Assisi 1974). Schon vor 30 Jahren stand dabei die Frage nach den theologischen Bezügen der Oberkirchenausmalung im Zentrum des Interesses und wur-

de mit Verweis auf die Texte der Franziskusbiographie Bonaventuras beantwortet. In der Neuausgabe ist die Ausmalung von Chor- und Querhaus der Oberkirche in die Betrachtung miteinbezogen und unterstreicht einmal mehr die These des Franziskaners, dass es sich bei ihrer Ausmalung um ein geschlossenes Bildprogramm handele, »theologisch aus einem Guss«.

In der Tat gelingt es Pater Ruf wiederum eine Vielzahl von Bezügen auch für die bislang ausgesparten Fresken der Chorpartie der Oberkirche herzustellen und sie in das Gesamtprogramm der Oberkirchenausmalung zu integrieren. Seiner Interpretation zufolge verläuft die bildliche Argumentation vom Marienleben in der Apsis, in der Maria als die Ersterlöste erscheint, über das Nordquerhaus zum Langhaus, in dem das Franziskusleben in die Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament heilsgeschichtlich eingebunden ist. Das Programm endet im Südquerarm, wo es in der Darstellung der Endzeitvisionen des Johannes kulminiert, insbesondere im Bild der Anbetung des Lamms. Ein in seinen Augen »pastorales Programm«, dass das gesamte christliche Universum ausschreitet. Immer wieder verblüfft, wie der Geistliche auch formale Bezüge in den Wandbildern aufzeigt, die gleichsam ein Verweissystem aufeinander bezogener oder beziehbarer theologischer Inhalte herstellen. Diese von Wand zu Wand gehenden Verweise, die auch in diagonalen oder vertikalen Bildbezügen Gestalt annehmen, enthüllen die Tiefendimension des Programms, das mehr ist als eine bloße Nacherzählung von Geschichten. Eine der eindrucksvollsten Verbindungen geht vom Fresko der »Lossagung vom Vater« aus, dem fünften Bild der Franziskuslegende an der Nordwand. Es zeigt den Protagonisten halbnackt mit erhobenen Händen unter der Hand Gottes und dem Deckenbild des Johannes des Täufers stehend und zugleich in Blickkontakt zum alttestamentlichen Bild des Isaakopfers in der mittleren Reihe der Wand. In diesem visuellen Kontext wird die Pose unmittelbar zu einem »Schaut her, das ist mein geliebter und getreuer Sohn«, kurz gesagt: zum Taufbild und Bild des Gehorsams. Dreht der Betrachter sich und blickt auf die gegenüberliegende Wand, erkennt er in der dort dargestellten Heiligsprechung gleichsam die konsequente Folge der von ihm eben wahrgenommenen Szenerie.

Aufgrund dieser »Vernetzungen« erklärt sich manche Inversion der Bilderzählung gegenüber der Erzählfolge des hl. Bonaventura, da jene eben nicht bloße Illustration frommer Geschichten für den Analphabeten ist. In der Oberkirche von San Francesco ist hohe theologische Schulung am Werke, die sich im dreidimensionalen Raum ausbreitet, weshalb sie nur mit hoch entwickelten malerischen Mitteln durch die besten Maler der Zeit umzusetzen war. Insofern ist die im Buch immer wieder anklingende Kritik an der kunsthistorischen Analyse – nicht an der Motivkunde – fehl am Platz, da Stiluntersuchungen und Zuschreibungen entscheidende Brücken zu diesem theologischen Kontext schlagen. Allerdings auch zum historischen Kontext, der dem vorliegenden Band leider weitgehend fehlt.

In der Enge des »theologischen Blicks« liegt die Kehrseite der verdienstvollen Arbeit. Die Bau- und Auftraggebergeschichte wird nur am Rande berührt, obwohl sie in einem engen Zusammenhang mit der Ausmalung und Ausstattung der Kirche zu sehen ist und diese wesentlich prägt. Verweise auf neuere Forschungen in diese Richtung bleiben unverständlicherweise völlig aus (Wolfgang Schenkluhn, Ecclesia Specialis. Die Vision Papst Gregors IX. von einer Erneuerung der Kirche, Darmstadt 1991, insb. S. 173ff). So wird zu wenig deutlich, dass sich über das heilsgeschichtliche Programm auch die kirchenpolitische Situation der Zeit in der außergewöhnlichen Ausmalung von San Francesco spiegelt. Dadurch gewinnt die vorgestellte pastorale Ebene kaum kulturgeschichtliche Relevanz, obgleich die Grabeskirche des hl. Franziskus zu Recht als »Hauskirche des Papstes« apostrophiert wird. So sollte es ein Anliegen künftiger Forschung sein, die relevanten Beobachtungen Pater Rufs stärker in den Kontext der kunst- und geschichtswissenschaftlichen Betrachtung der Kirche San Francesco in Assisi einzubinden. *Wolfgang Schenkluhn*

Wolf-Heinrich Kulke: Zisterzienserinnenarchitektur des 13. Jahrhunderts in Südfrankreich. Die Frauenklöster Saint-Pons und Vignogoul zwischen Ordenstradition und Stifterrepräsentation (Kunstwissenschaftliche Studien). München: Deutscher Kunstverlag 2006. 399 S., s/w Abb. Geb. € 61,50.

Anhand von zwei südfranzösischen Zisterzienserinnenkirchen versucht der Verfasser in seiner 2001 angenommenen, nun erst gedruckten Dissertation, grundlegende Gestaltungsprinzipien der

Zisterzienserarchitektur aufzuzeigen. An den beiden Bauwerken möchte er die alte These bestätigen, dass manche Kirchenbauten von »rein monastischen« Idealen geprägt wurden, andere hingegen aufgrund von Einflüssen und Interessen der Stifter nicht zisterziensisch-strenge Formen erhielten. Dafür greift er einerseits weit in die europäische Zisterzienserbaukunst aus und diskutiert andererseits eine Vielzahl von regionalen Aspekten, von Bauformen, Ordensbeziehungen und personalen Verbindungen. Exkurse führen vor allem in die frühe Dominikanerarchitektur.

Das Zisterzienserinnenkloster Saint-Pons in der Provence wurde 1205 durch »Garcenda mulier« an einer Kirche, die im Besitz des Domkapitels von Marseille war, gegründet und 1223 dem Orden inkorporiert. Die Gründerin lässt sich, trotz breiter Hypothesen Kulkes, nicht sicher in die Adelsfamilien der Region einordnen. Treibende Kraft war Abt Fulco von Thoronet, ab 1206 Bischof von Toulouse und dort wichtiger Förderer des Dominikanerordens sowie Mitgründer der Universität. 1357 verließ der Konvent in Kriegswirren die Abtei, die um 1400–1407 kurzfristig noch einmal von Nonnen bewohnt war, dann nur noch bis 1563 als Wirtschaftshof genutzt wurde.

Zur Baugeschichte der Kirche kann der Verfasser sich auf unpublizierte aktuelle Bauuntersuchungen und Grabungen der Universität Aix stützen. Von der in beträchtlicher Größe und hoher Qualität begonnenen dreischiffigen Abteikirche steht heute nur das südliche Seitenschiff; der Westteil der Kirche wurde in deutlich billigerer Bauweise fertiggestellt, die Arkaden zum Mittelschiff hin sind vermauert. In für Frauenklöster eher ungewöhnlicher Weise wurde der für Zisterzienser typische »bernhardinische Plan« gewählt. Die breite Diskussion zur Einordnung dieser Bauform verdeckt, dass die zentralen Fragen am Bau selbst nicht gelöst sind: Es erscheint keineswegs zwingend, dass die Kirche unfertig geblieben und nur das Seitenschiff gebaut war; immerhin ist das Fundament in ganzem Umfang gelegt worden; dass Arkadenvermauerung und Westteile zeitgleich sind, bleibt durchaus fraglich; die jeweiligen Baudaten sind nicht wirklich begründet. Der weitgehende Verzicht auf den Einbezug der Klausurbauten macht die komplexen Hypothesen nicht tragfähiger.

Das Kloster Vignogoul (Bonus Locus, Bonlieu) bei Montpellier wurde demgegenüber 1150 für einen Konvent von Männern und Frauen gegründet, der unter der Leitung eines Procurators und einer Priorin stand. 1178 gab es nur noch den Frauenkonvent, der damals die Regel der Zisterzienser annahm. Die Inkorporation folgte erst 1247 und führte nicht zur vollständigen Eingliederung in die Ordensstruktur. Auch hier musste der Konvent 1356 den Ort verlassen, seit 1683 lebte er ständig in Montpellier.

Für die Kirche wurde ein ganz anderer Bautyp gewählt: Es ist ein Saalraum mit polygonalem Sanktuarium und zwei niedrigen Seitenkapellen mit Apsiden. Wiederum musste eine aufwändige Bauweise, nun mit Triforium im Innenraum, nach Fertigstellung der Ostteile im Laufe des 14. Jahrhunderts bescheidener zu Ende gebracht werden. Zwischen Chorgestühl und Hochaltar, zwischen den Eingängen zu den Kapellen (die Bezeichnung dieses Raumteils als »Vierung« ist irreführend), waren Mitglieder der lokalen Stifterfamilie beigesetzt. Wichtig ist die Beobachtung des Verfassers, dass die 1908 noch vorhandene Nonnenempore ein nachträglicher Einbau war und das Chorgestühl anfangs zu ebener Erde stand. Den Baubeginn des Neubaus datiert Kulke bald nach 1230, und damit zu Recht weder in den Kontext des Ablasses von 1211 noch der Inkorporation 1247. Der gegenüber Saint-Pons deutlich größere architektonische Aufwand wird mit der Funktion als Adelsgrablege erklärt. Im deutschen Raum unterscheiden sich allerdings die meisten der nicht-inkorporierten Zisterzienserinnenklöster ebenfalls durch deutlich reichere Kirchen von Gründungen, die früh inkorporiert wurden.

Wenig gelungen in der Disposition dieser Arbeit erscheint es, dass andere südfranzösische Zisterzienserinnenkirchen nur kurz behandelt und nicht stringent interpretiert werden: Bonlieu, Le Bouchet, Riunette, Mégemont. Während der Bau einer Apsis in Bonlieu den Einfluss des Stifters zeigen soll, gilt Le Bouchet mit seiner Apsis als ordensstrenge Miniaturausgabe von Le Thoronet. Dass zu diesen wenig bekannten Bauwerken Abbildungen weitgehend fehlen, während andere Bilder gleich mehrfach abgedruckt wurden oder nur randlichen Bezug zum Thema haben, leuchtet nicht ein. Auch zu den Hauptbauten selbst vermisst man manchen bildlichen Beleg.

Es ist nicht dem Verfasser anzulasten, dass seit 2001 in der derzeit ungewöhnlich intensiven Forschungsdiskussion zu mittelalterlichen Frauenklöstern sowie zur Zisterzienserarchitektur allgemein, aber auch zur Provence, eine Reihe von schwergewichtigen Publikationen und zahlreiche kritische Aufsätze und Rezensionen erschienen sind. Aber selbst für die beiden zentral behandel-

ten Bauten und für die südfranzösische Zisterzienserinnenarchitektur werden neue, zunächst weniger von historischen Querbezügen belastete, bauhistorisch fundiertere Studien notwendig sein.

Matthias Untermann

Das Zisterzienserkloster Neuzelle. Bestandsforschung und Denkmalpflege, hg. v. Detlef Karg (Arbeitshefte des Brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege, Heft 15). Berlin: Lukas Verlag 2007. 211 S., 100 Farb- u. 80 s/w. Abb. Geb. € 20,–.

Das ehemalige Zisterzienserkloster Neuzelle an der Oder findet in letzter Zeit viel Interesse, was sicherlich auch mit den seit Jahren hier stattfindenden denkmalpflegerischen Aktivitäten zusammenhängt. Als »Perle des Barock« beworben, entstand sein heutiges Erscheinungsbild aus der qualitätvollen Überformung des gotischen Kirchenbaus und der zugehörigen Klausuranlage im 17./18. Jahrhundert. In den letzten Jahren hat vor allem W. Töpler zu Neuzelle publiziert, dem 2003 auch eine Monographie zur Klostergeschichte zu verdanken ist. Den gültigen Forschungsstand zur Kirche hingegen markiert ein schon 1982 erschienener Aufsatz von H. Magirius; die barocke Umgestaltung wurde 2005 in der Dissertation von M. von Engelberg mitbehandelt. Als selbständige Publikation widmete das Denkmalamt dem barocken Heiligen Grab 2004 sein 12. Arbeitsheft.

Der hier zu besprechende Band behandelt im Schwerpunkt die Klausurgebäude und den Garten. Inhaltlich enthält er zudem recht heterogene Beiträge, die von dem Abdruck eines Textes in der Art einer Festrede *(W. Ederer)*, einer Zusammenfassung der 2004 publizierten Ergebnisse zum Heiligen Grab *(M. Noll-Minor)*, über eine Liste der denkmalpflegerischen Tätigkeiten seit dem Zweiten Weltkrieg *(E. Wipprecht)* bis hin zu einer Vorstellung des weitgehend im Originalbestand erhaltenen Kirchendachstuhls von 1414 *(T. Schönbeck)* sowie einer Vorstellung der barocken Sakristei und ihrer Malerei unter restauratorischem Blickwinkel *(S. Cárdenas)* reichen.

Der erste Hauptbeitrag von *E. Wipprecht* fungiert als Einleitung und stellt eine insgesamt gelungene Mischung aus Forschungsbericht, offenen Fragen, Bau- und Denkmal(pflege)geschichte des Klosters mit Überlegungen zu allgemeinen Fragen der Denkmalpflege vor. An ihn schließt sich der materialreiche Aufsatz zur Geschichte und Wiederherstellung des bedeutenden Barockgartens von dem zuständigen Gebietsreferenten *A. Niemann* an. Es folgen die Untersuchungen der Klausur, wobei *D. Schumann* die Architektur und der von *M. Noll-Minor*, der Leiterin der Restaurierungsabteilung des Amtes, eingeleitete Doppelbeitrag der Restauratoren *L. Böwe* und *D. Schmidt-Breitung* die Farbbefunde behandelt.

Das Zisterzienserkloster Neuzelle wurde 1268 durch Markgraf Heinrich den Erlauchten gestiftet. 1281 kamen Mönche aus der Wettinergründung Altzella, die sich anfänglich an einem anderen Ort niederließen, bevor sie um 1300 den heutigen Platz besetzten. 1309 wurde ein Ablass für die Kirche ausgegeben, 1429 das Kloster von den Hussiten heimgesucht und teilweise zerstört. Das nach der Reformation als katholische Insel in der protestantischen Lausitz verbleibende Kloster wurde im Dreißigjährigen Krieg erneut beschädigt. Als 1650 der Konvent zurückkehrte, begann in mehreren Wellen die Barockisierung von Kirche und Kloster, die vor allem in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stattfand.

Die Baugeschichte wirft Fragen auf. So wurde der erhaltene Dachstuhl der siebenjochigen Hallenkirche im Jahre 1414 aufgeschlagen (s. Beitrag *T. Schönbeck*) – also vor den Hussitenstürmen und deutlich nach der Gründung. Die bisherige Forschung ging hingegen – gestützt auch auf Vergleiche der Kirche mit Kloster Marienstern – von einer Errichtung der Kirche und weiter Teile der Klausur nach 1281 aus. *D. Schumann* modifiziert jetzt die Chronologie, indem er im Nordflügel den ältesten Teil der Klausur erkennt, der noch ohne Kreuzgang angelegt worden sei. Ein Kreuzgang soll erst mit dem Ostflügel entstanden sein, der in einem Zuge mit der Hallenkirche errichtet wurde und in die zweite Jahrhunderthälfte bis um 1414 datiere. Die 1309 bezeugte Kirche muss demnach nach etwa zwei Generationen durch den Hallenbau ersetzt worden sein. Insgesamt überzeugen die aus der Befundanalyse vorgetragenen Überlegungen, auch wenn die abschließende Klärung eine Diskussion auch kunsthistorischer Argumente erfordert. Wie sehr die Thesen noch im Fluss sind, verdeutlicht die Baualterkartierung des Brunnenhauses, wo das laut Text um 1515/20 aufgesetzte Obergeschoss mit der gesamten Außenhaut noch um 1435 datiert wird (Abb. 16a-e).

Der andere Beitrag zur Klausur behandelt die Raumfassungen unter der Überschrift »Frühmittelalterliche [!, so auch mehrfach in der Einleitung von *M. Noll-Minor*] Oberflächenbehandlungen und Raumfassungsprogramme (...)« Der betreffende Beitrag von *L. Böwe*, der sich mit den Befunden des 14. Jahrhunderts beschäftigt, spricht hingegen zutreffend von den »frühen mittelalterlichen« Fassungen in Abgrenzung zu den im Beitrag von *D. Schmidt-Breitung* behandelten »späten« nach 1429. Ungeachtet der in einer Publikation eines Denkmalamtes sehr verwundernden Fehlbetitelung sind die reichen Beobachtungen, die hier vorgestellt werden, von großem Interesse und verdienen Beachtung. Die figürliche Wandmalerei wird hingegen nur angesprochen, eine angemessene Behandlung bleibt einer Untersuchung nach Abschluss der laufenden Restaurierungen vorbehalten.

Insgesamt liefert der Band einige wichtige Beiträge. Desiderat der Forschungen zur mittelalterlichen Anlage bleibt eine bauarchäologische und aktuelle kunsthistorische Untersuchung der Kirche, von der auch eine Klärung der kontroversen Datierungen zu erwarten wäre. Die Beiträge zum Barock runden das Bild ab und dokumentieren die denkmalpflegerischen Maßnahmen hierzu, wobei die auch hier auffallende Umgehung der Kirche und ihrer Ausstattung auf ein weiteres Arbeitsheft zu diesem Thema hoffen lässt. *Klaus Gereon Beuckers*

Der Kiliansdom zu Würzburg, mit Beiträgen v. Paul Werner Scheele u. Hanswernfried Muth. Fotografien v. Ulrich Kneise, hg. v. Jürgen Lenssen. Regensburg: Schnell & Steiner 2002. 208 S., 14 s/w u. 142 farb. Abb. Geb. € 29,90.

Die ausgezeichneten Fotografien von *Ulrich Kneise* erleichtern dem Leser die Lektüre und dokumentieren durch die Bildauswahl nahezu die zwölfhundertjährige Geschichte des Domes. Domkapitular *Jürgen Lenssen*, Bau- und Kunstreferent der Diözese Würzburg, verfasste das Vorwort und beschrieb die Verwirklichung konziliarer Theologie in der Neugestaltung des Domes nach 1945.

Der Würzburger Bischof, *Paul Werner Scheele*, von 1976 bis 2003 im Amt, widmet sich der religiösen Deutung des Bauwerkes und seiner Ausstattung. Der 787 oder 788 in Dienst genommene Vorgängerbau war zunächst Christus Salvator geweiht. Später trug der Dom den Namen St. Andreas. Mit der Altarweihe 1967 wurde er zum Kiliansdom. Der Hl. Kilian erlitt 689 zusammen mit seinen Gefährten Kolonat und Totnan den Märtyrertod in Würzburg. Der Autor deutet eingehend Architektur und Plastik in Hinblick auf ihre Glaubensaussagen und zitiert entsprechende Stellen der Heiligen Schrift, aber auch Hymnen, und erklärt Symbole. Er gedenkt der vielen Heiligen, Seligen und Frommen, die mit Würzburg verbunden sind (seitlich im Chor stehen ihre Statuen seit dem Domjubiläum 1988) oder deren Grabsteine sich im Dom befinden. (Nach Mainz besitzt der Würzburger Dom die größte Anzahl an Bischofsgrabdenkmälern.) Auch eines französischen Priesters, der im KZ den Tod fand, wird gedacht.

Hanswernfried Muth, langjähriger Direktor des Mainfränkischen Museums, behandelt in seinem Beitrag die Geschichte des Domes. Kenntnisreich schildert er die Anfänge des 741/742 durch den Hl. Bonifatius gegründeten Bistums, dessen erster Bischof Burghard hieß. Wie so oft bleibt manches, was die Vorgängerbauten des Domes betrifft, im Dunkeln. Archäologische Grabungen nach 1945 ergaben, dass zwei vorromanische Kirchen nachzuweisen sind. Man glaubt, ein 1963 wiedergefundenes Kreuz mit einem bärtigen Kopf einem spätkarolingischen oder ottonischen Bau zuordnen zu können. Bischof Bruno (1034–1045) plante unter dem Eindruck des Speyrer Domes einen Neubau. Jener Zeit wird der bronzene Löwenkopf – wahrscheinlich um 1050 in Mainz entstanden – zugehörig sein. Die Neugestaltung der Ostteile erfolgte in spätromanischer Zeit. Zwei erhaltene Säulen mit verknoteten Tauen bezeugen eine Bautätigkeit um 1230. Die zerstörten Maßwerkgalerien der Westtürme sind um 1418 zu datieren. Um 1500 wurden die Seitenschiffe zu Tonnengewölben mit Stichkappen umgearbeitet. Teile der mittelalterlichen Ausstattung gingen verloren, jedoch fand man nach 1945 hinter einem barocken Stuckaltar ein unversehrtes spätmittelalterliches Tympanon. Tilman Riemenschneiders großartige Grabdenkmäler zweier Bischöfe beschließen die Folge mittelalterlicher Bildwerke im Dom. Danach veranlasste Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617) Veränderungen im Inneren des Domes. 1610 erfolgte die Aufstellung einer Kanzel in der Mitte des Langhauses. Gegenreformatorische Forderungen wurden verwirklicht, als bereits 1619 ein Tabernakelaltar (nach Landshut der früheste in Deutschland) vor der

Trennwand, die das Langhaus von den östlichen Teilen des Domes abschloss, aufgestellt wurde. Im 18. Jahrhundert erfolgten Veränderungen, die bis 1945 den Raumeindruck bestimmten. Schon 1701 hatte Pietro Magno aus Mailand Entwürfe für eine barocke Dekoration angefertigt, denen das Domkapitel zustimmte. In der Mitte des Jahrhunderts legte Balthasar Neumann den Chor tiefer, was der Vereinheitlichung des Raumes – einer barocken Idee – zugute kam. Zur gleichen Zeit fügte Neumann an das nördliche Querschiff die Grabkapelle der Familie Schönborn an. Der damals im Chor des Domes aufgestellte barocke Hochaltar und das barocke Chorgestühl wurden am 16. März 1945 ein Raub der Flammen. Der Dom fiel 1803 der Säkularisation anheim, der reiche Kirchenschatz war teilweise schon eingeschmolzen worden und der Rest wurde nun versteigert. Erst 1956 wurde die Domkirchenstiftung wieder Eigentum der Kirche. Der Wiederaufbau des Domes erfolgte bis 1967. Die Verantwortlichen wollten das »Wesen der Kirche« und »ihrer Liturgie in unserer Zeit« sichtbar werden lassen. Der Altar wurde in der Vierung in schwarzem Marmor errichtet, gearbeitet von Albert Schilling. In ihm werden die Häupter der Frankenapostel aufbewahrt. Wenig später wurde die Gestaltung des Chores als unbefriedigend empfunden, so dass dieser 1988 verändert wurde. Der Gedanke der Pilgerschaft ist im Dom ablesbar. Das Hauptportal, von Franz Koenig 1964–1967 geschaffen, zeigt die Erschaffung der Welt. Am Eingang zum Langhaus erinnert der von Andreas Moritz 1967 gearbeitete siebenarmige Leuchter an den Alten Bund, aber auch an die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Der Weg führt zum Altar des Neuen Bundes.

Der Autor erinnert auch an geschichtliche Ereignisse, den Dom betreffend. In ihm tagte 1971–1975 die Synode der Bistümer Deutschlands, von der sich die deutsche Kirche viel erhoffte.

Jürgen Lenssen betont, dass der Dom in seiner modernen Gestaltung die Konstitution über die Heilige Liturgie des II. Vatikanischen Konzils sichtbar werden lassen sollte. Bischof Ehrenfried († 1948) wünschte zunächst eine Wiederherstellung in alter Gestalt. Sein Nachfolger, Bischof Julius Döpfner (Gründer des St.-Bruno-Werkes) nahm zugunsten seines Mottos »Wohnungsbau ist Dombau« eine Verlangsamung des Wiederaufbaus in Kauf. Ideen des Quickborn und der Burg Rothenfels im Hinblick auf deren liturgische Ausrichtung wurden wirksam. Aufgrund der besonders schweren Zerstörungen des barocken Langhauses wurde dieses jetzt romanisiert. Nach dem Bischofswechsel 1957 beeinflusste das Domkapitel den Wiederaufbau nun dergestalt, dass das Querhaus, die Vierung und der Chorraum im barocken Stil erstanden. Vorstellungen des II. Vatikanums wurden verwirklicht: Der Dom ist einerseits Bischofskirche, gekennzeichnet durch die Anordnung der Kathedra im Scheitel des Chores (darüber seit 1988 die Darstellung des wiederkommenden Christus) und durch die Anordnung der Bischofsgrabdenkmäler in zeitlicher Reihenfolge an den Pfeilern des Langhauses, andererseits aber auch Pfarrkirche, weshalb der Altar im Mittelpunkt – in der Vierung – steht. Er ist der Versammlungsort der Gemeinde. Das Altargitter wurde an den Eingang versetzt. Auch der Verkündigung des Wortes wurde durch die Aufstellung des Ambos in der Vierung Gewicht verliehen. Diese Neugestaltung des Domes wurde nicht immer einhellig begrüßt, doch verdanken wir der Entschlossenheit der Verantwortlichen, dass sie mit ihren Entscheidungen den Anforderungen unserer Zeit nachkamen, um den Dienst, den die Kirche zum Heil der Menschen leisten soll, erkennbar werden zu lassen. *Sieglind Kolbe*

Domschatz Würzburg, hg. v. Jürgen Lenssen (Museumsschriften der Diözese Würzburg, Bd. 1). Regensburg: Schnell & Steiner 2002. 188 S., farb. Abb. Kart. € 27,90.

Seit dem Jahr 2000 ist der Würzburger Domschatz der Öffentlichkeit zugänglich. Zwei Jahre später erschien der vorliegende Katalog, der mit einem Überblick über die Geschichte des Schatzes beginnt.

Große Teile der Würzburger Kirchenausstattung wurden bei einem Brand am 16. März 1945 zerstört. Dies war im Laufe der langen Geschichte von Bistum und Schatz nicht der einzige Verlust. Immer wieder fanden Einschmelzungen von Schatzstücken zur Aufbesserung der Finanzen statt; immer wieder wurden alte Objekte durch repräsentativere Gegenstände ersetzt. Diese wechselhaften Geschicke, die jeden Kirchenschatz mehr oder weniger prägen, sind in der Publikation deutlich herausgearbeitet.

Im ersten Kapitel wird der Geschichtsüberblick durch beschädigte Schatzobjekte und fragmentarisch erhaltene Kirchenausstattung veranschaulicht. Die beiden folgenden Abschnitte gehen

auf die Kunstwerke des Doms und die Bischofsgrablegen mit deren Beigaben ein. Die Schatzstücke im engeren Sinn werden in dem Kapitel über die liturgischen Goldschmiedegeräte behandelt. Der letzte Passus thematisiert bischöfliche Insignien wie Ringe, Bischofsstäbe und verschiedene Paramente.

Die detaillierten Objektbeschreibungen, die durch große Farbabbildungen gut nachvollziehbar sind, vermitteln einen umfassenden Eindruck der Stücke. Ihre historische Einordnung wird durch den Bezug auf die erhaltenen Schatzinventare und andere Schriftquellen ermöglicht. Neben den Herstellungstechniken und den künstlerischen Gestaltungsweisen finden auch die jeweilige liturgische Nutzung und spirituelle Bedeutung Berücksichtigung. So wird ersichtlich, dass es sich bei den »vasa sacra« und den Reliquiaren nicht nur um Kunstwerke, sondern in erster Linie um Objekte für den Altardienst und für das Selbstverständnis des Bistums handelt. Schon das Vorwort verdeutlicht, dass die Goldschmiedearbeiten des Kirchenschatzes vor allem das eigentlich Kostbare – die Reliquien der Würzburger Patrone und anderer Heiliger – auf eine würdevolle Weise umschließen sollten. Museales Präsentationskonzept und Katalog tragen so zu einem angemessenen Verständnis von sakraler Kunst bei.

Aufgrund der vielfältigen Aspekte, welche die Veröffentlichung unter dem Titel des Domschatzes behandelt – »vasa sacra«, Reliquiare, Paramente, Grabbeigaben, Kirchenausstattung – wäre eine genaue Definition des Begriffs »Schatz« konkret für die Würzburger Bestände hilfreich gewesen. Eine Bereicherung hätte auch die Frage nach dem architektonischen Aufbewahrungsort der Schatzstücke innerhalb des Doms, also der Schatzkammer beziehungsweise der Sakristei, dargestellt.

Insgesamt erschließt das Buch die Kirchenausstattung sehr ausführlich und liefert einen gewinnbringenden Blick auf den Würzburger Domschatz im Speziellen und sakrale Schätze im Allgemeinen. *Melanie Prange*

Hanswernfried Muth: Tilman Riemenschneider. Bildschnitzer zu Würzburg. Würzburg: Echter 2004. 256 S., 89 s/w u. farb. Abb. Geb. € 49,–.

Den Text des vorliegenden Bildbandes verfasste der langjährige Direktor des Mainfränkischen Museums in Würzburg, das einen reichen Bestand an Werken Tilman Riemenschneiders besitzt. Die Abbildungen schuf der als Fotograf ausgezeichnete Toni Schneiders. Jedem abgebildeten Werk wurde ein Text zugeordnet, der in der Regel den Bildinhalt, die Provenienz und die Geschichte enthält. Eine Größenangabe der Figuren wäre nützlich gewesen. Eine Zeittafel zu Leben und Werk des Bildhauers und Bildschnitzers wurde beigefügt, ebenso ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Bildnachweis.

Die Biographie erzählt, dass Riemenschneider – wie auch so viele andere Künstler des Mittelalters – zunächst vergessen wurde. Sein Grabstein wurde 1822 beim Bau einer Straße wieder aufgefunden. Obwohl in Heiligenstadt im Eichsfeld um 1460 geboren, lag sein Wirkungsbereich – mit einer Ausnahme – in Mainfranken. Riemenschneider war durch einen Onkel, einen Kleriker, nach Würzburg gekommen. Vorher hatte er in Osterode im Harz gelernt, er dürfte dann in Schwaben gewesen sein (Jörg Syrlin d.Ä. und Michael Erhart haben ihn beeinflusst), ein Aufenthalt am Oberrhein ist anzunehmen, vielleicht sogar einer in den Niederlanden und in Trier. Zum Beispiel zeigen die Medaillons der Volkacher Madonna, dass er die Kupferstiche von Martin Schongauer und dem Meister E.S. gekannt hat. Durch die Heirat einer Meisterwitwe konnte der Künstler Meister und Bürger von Würzburg werden. Bald führte er eine große Werkstatt, die später sein ältester Sohn erbte. Zu manchen seiner Werke sind Archivalien erhalten geblieben. Er schuf Bauplastiken (Marienkapelle Würzburg), Altäre, Grabdenkmäler, Marien- und Heiligenbilder. Er arbeitete in Stein und Holz (Linde). Beträchtliche Teile seines Werkes blieben ungefasst. Teilweise schufen Mitarbeiter die Reliefs der Altäre. Werke seiner Hand und die seiner Werkstatt gingen durch den Bildersturm, durch Brand oder durch Missachtung verloren. Manchmal blieben einzelne Figuren erhalten, die von späteren Bemalungen – einmal waren es 28 – befreit und als Werke Riemenschneiders erkannt werden konnten. Riemenschneider veränderte die herkömmlichen Altäre, indem er zwar solche mit Flügeln schuf, diese aber nicht mehr zum Schließen vorsah. Die Rückwände

des Heiligblutaltares in Rothenburg ob der Tauber und des Marienaltares in Creglingen wurden durch gotisch gestaltete Fenster ersetzt, die den Eindruck eines Kirchenraumes erzeugen.

Tilman Riemenschneiders Werk ist nach Form und Inhalt im Wesentlichen noch dem Mittelalter verhaftet. Seine Aufträge beinhalten ein Bildprogramm, das die Frömmigkeit seiner Zeit widerspiegelt. Bildthemen waren das Marienleben, die Passion Jesu, Heilige, besonders Apostel, aber auch Grabdenkmäler wie das Kaisergrab in Bamberg.

Der Verfasser glaubt in der Predella des Creglinger Altares rechts (Darstellung des Jesusknaben in der Schule, entnommen dem apokryphen Thomasevangelium) ein Selbstbildnis Riemenschneiders zu sehen. Der Vorschlag, auch den Nicodemus in der Beweinung Christi in St. Afra in Maidbronn als Selbstbildnis benennen zu können, ist nicht einsichtig, da der Dargestellte jünger wirkt als jener in Creglingen, obwohl der Maidbronner Altar später entstanden ist.

Tilman Riemenschneider beeindruckt den Betrachter durch die Schilderung der Anmut seiner Madonnen, durch die Darstellung der zarten Gesten der Hände, durch die Veranschaulichung des Schmerzes Jesu und erfreut durch die gestalterische Kraft in der Gewandbehandlung und in der Wiedergabe einprägsamer männlicher Köpfe (Apostel und Fürstbischöfe).

So kann dieser Bildband jedem Freund spätmittelalterlicher Kunst mit Freude empfohlen werden.

Sieglind Kolbe

9. Literaturumschau

Ein Stück untergegangenes Reutlingen präsentiert der 43. Band der *Reutlinger Geschichtsblätter* (2004) seinen Lesern. In Wort und Bild werden die baulichen Zeugnisse vorgestellt, die im Zuge von Stadtplanung und Sanierung aus dem Stadtbild verschwunden sind oder deren Erscheinungsbild grundlegend verändert wurde.

Die Verluste an historischer Bausubstanz wiegen schwer und sind aus heutiger Sicht kaum mehr nachzuvollziehen. Zwischen 1973 und 2000 wurden in der Innenstadt 173 Häuser abgerissen. Das sind über 20 Prozent des Gebäudebestands und mehr, als der Zweite Weltkrieg zerstört hatte. Dem Bau der Stadtbibliothek wurde ein ganzer Häuserblock geopfert. Dabei machte man auch vor Fachwerkbauten des 14. Jahrhunderts keinen Halt. Für das Parkhaus »Stadtmitte« verschwand der Zwiefalter Hof und mit ihm einer der wenigen Orte katholischen Lebens aus der Reichsstadtzeit. In einer Zeit, in der unter Sanierung in erster Linie an großflächigen Abriss gedacht wurde und nicht an teure Restaurierungs- und Erhaltungsmaßnahmen, wurde der Gewinn von Stellplätzen höher eingestuft als der aufwändige Erhalt eines mittelalterlichen Steinhauses mit großem Gewölbekeller und gotischen Fenstern.

Die Lektüre des Buchs verleitet jedoch nicht zum einseitigen Aufschrei über den herben Verlust. Der Autor, *Egbert Martins*, war als Architekt und Stadtplaner von 1973 bis 2000 im »Planungsstab für Stadtentwicklung und Stadtsanierung« tätig. Seine Dokumentation macht die zeitgebundenen Überlegungen und Sachzwänge sichtbar, die zu Abrissen und grundlegenden Eingriffen und Fassadenumgestaltungen führten. Den Erfordernissen des Straßenverkehrs wurde im Ring um die Altstadt in den vergangenen Jahrzehnten ein (bedenklich) großer Stellenwert eingeräumt. Bei vielen kleinen Ackerbürgerhäusern mit niedrigen Stockwerken, steilen Treppen, geringem Lichteinfall und maroder Bausubstanz waren die Rahmenbedingungen für die Schaffung von Wohnraum, der heutigem Standard genügen sollte, oder für anderweitige Nutzungsmöglichkeiten denkbar ungünstig.

Martins begründet das Ausmaß der Eingriffe nicht zu Unrecht mit der Entwicklungsdynamik Reutlingens. Wachstum und wirtschaftlicher Aufschwung bedingen Veränderungen. Man möge sich einmal – so Martins – eine unverändert erhaltene Reutlinger Altstadt mit ihren vielen kleinen und ärmlichen Ackerbau-Häusern als Zentrum einer modernen Großstadt vorstellen. Der Spagat zwischen einer Altstadt mit möglichst viel historischer Bausubstanz auf der einen und einer attraktiven und vitalen Innenstadt mit Zentrumscharakter auf der anderen Seite, die gewichtiger Standort für den Einzelhandel bleiben und Orte für Kultur, Verwaltung und attraktives Wohnen vereinigen soll, ist sicher keine leichte Aufgabe und jedenfalls eine, die jede Generation in je eigener Weise beantworten wird.

Der Jahresband weicht von den sonst üblichen Gepflogenheiten der Reutlinger Geschichtsblätter ab. Er besteht nur aus einem einzigen, umfangreichen Beitrag, der zudem keine eigentliche

historische Untersuchung, sondern eine zeitgeschichtliche Dokumentation darstellt. Diese Dokumentation erschöpft sich jedoch nicht in der Auflistung verlorener oder grundlegend veränderter Gebäude in Wort und Bild. Martins liefert vielmehr eine zeitgeschichtliche Quelle, die die Zeitgebundenheit damaliger und heutiger Ziele bei Stadtplanung und Sanierung aufzeigt. Sie belegt die damalige Mentalität im Umgang mit historischer Bausubstanz und hält die Friktionen fest, denen die Altstadt beim Aufstieg Reutlingens zur modernen Großstadt ausgesetzt war. Zu Recht unterstreicht die Schriftleitung daher die Bedeutung dieses Bandes für die stadtgeschichtliche Forschung. *Herbert Aderbauer*

Der 44. Band der *Reutlinger Geschichtsblätter* (2005) enthält ein wichtiges Kapitel der lokalen Kirchengeschichte. *Hermann Josef Pretsch* befasst sich mit der Einführung katholischer Gottesdienste und damit mit den Anfängen einer katholischen Pfarrei in der württembergisch gewordenen Stadt am Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Reichsstadt hatte verhindert, dass die religiöse Minderheit, die Pretsch im Personal der Klosterhöfe ortet, öffentliche Gottesdienste feiern konnte. Erst nach dem Zusammenschluss katholischer und evangelischer Territorien zum Königreich Württemberg und der beginnenden Durchmischung der einst konfessionell weitgehend geschlossenen Gebiete ermöglichte der Staat die Gründung erster katholischer Pfarreien in wichtigen, seit der Reformation evangelischen Städten wie Stuttgart, Esslingen, Tübingen und Ludwigsburg (Ulm hatte bereits unter bayerischer Herrschaft eine katholische Pfarrei erhalten). Obwohl der Staat aus Kostengründen zunächst die Spitalkirche als katholische Kirche favorisierte, konnte sich die Stadt insoweit durchsetzen, als sie die Nikolaikirche für den katholischen Gottesdienst zur Verfügung stellte und somit Eingriffe in die auch von evangelischer Seite genutzte Spitalkirche vermeiden konnte. Aus heutiger Sicht kurios wirkt die Einschätzung der Zeitgenossen, die noch 1823 damit rechneten, dass die Ansiedlung von Katholiken in Reutlingen eine vorübergehende Erscheinung sein könnte, weshalb der Staat nur einen Pfarrverweser eingesetzt wissen wollte. Erst 1832 wurde Reutlingen dann zur definitiven Pfarrei erhoben. Die gotische Nikolaikirche sollte bis zum Bau der St.-Wolfgangskirche 1910 die Reutlinger Pfarrkirche bleiben. Pretschs kundiger Beitrag bezieht den historischen Kontext der Säkularisation und Mediatisierung sowie der Gründung der Diözese Rottenburg in die Darstellung mit ein.

Bereits in den letzten Jahren hatten die Reutlinger Geschichtsblätter mit der Frauenarbeitsschule, dem Pomologischen Institut und dem Isolde-Kurz-Gymnasium bedeutende Schulgründungen des 19. Jahrhunderts behandelt. Der vorliegende Band hat nun die heutige Reutlinger Hochschule zum »Schwerpunktthema« erkoren. 1855 als Webschule gegründet, entwickelte sich die bedeutendste textiltechnische Lehranstalt Süddeutschlands unter dem langjährigen Direktor Johannsen zum »Technikum für Textilindustrie«, das neben der praktischen Ausbildung auch als Forschungsstätte fungierte. Nach dem Zweiten Weltkrieg überwand das Technikum seine ausschließliche Ausrichtung auf den Textilbereich. In den 1970er Jahren folgte die Trennung in die Technik- und Textilfachschule und die Fachhochschule, die sich dann zur Hochschule für Technik und Wirtschaft weiter entwickelte. Die Darstellung von *Eugen Wendler*, der selbst lange Zeit an der Hochschule wirkte, ist von einer gewissen Binnensicht geprägt und gerät streckenweise zur reinen »Erfolgsstory«. Erstaunlich und letztlich für den Erfolg entscheidend ist das hohe Maß an Flexibilität und Wandlungsbereitschaft, mit der das einstige Technikum auf sozio-ökonomische Entwicklungen reagierte. Der Autor unterstreicht zudem die Vorreiterrolle, die die Hochschule durch ihre Kooperation mit ausländischen Partner-Hochschulen übernahm.

Fast ebenso umfangreich ist der Beitrag von *Wilhelm Borth* über die Beziehungen zwischen Isolde Kurz und der Stadt Reutlingen. Der Autor schildert die persönlichen Beziehungen der Dichterin, die zunächst in Tübingen, dann in Florenz und München gelebt hat, zu einzelnen Reutlingern. Zu ihnen gehört der Verleger Hermann Leins (Rainer-Wunderlich-Verlag), die Journalistin Gertrud Fink, die sich für ihre öffentliche Würdigung einsetzte, und der Textilfabrikant Emil Gminder, zu dem verwandtschaftliche Beziehungen bestanden. Obwohl die Dichterin nie in Reutlingen gelebt hatte, wurde ihr am Lebensabend das zuteil, was ihrem Vater Hermann Kurz stets verwehrt blieb: die offizielle (Ver-)Ehrung durch die Stadt. 1937 wurde die Reutlinger Mädchenrealschule nach ihr benannt. Isolde Kurz nahm diese Patenschaft sehr ernst. Ein Jahr später richtete die Stadt im Heimatmuseum ein Gedächtniszimmer für Hermann und Isolde Kurz ein. Die Dichterin revanchierte sich, indem sie ihre Patenschule testamentarisch zur Haupterbin be-

stimmte, was letztlich dazu führte, dass ein großer Teil des schriftlichen Nachlasses heute im Stadtarchiv bzw. im Heimatmuseum aufbewahrt wird. Die späte Wertschätzung ging mit der Vereinnahmung der Dichterin und ihres Werks durch die Nationalsozialisten einher. Mit der Verleihung der Goethe-Medaille für Kunst und Wissenschaft wurde die 90-jährige Dichterin 1943 »offiziell auf den Schild der nationalsozialistischen Kulturpolitik erhoben« (S. 248f.). Borth weiß als ehemaliger Schulleiter des Isolde-Kurz-Gymnasiums um die Schwierigkeiten dieses kulturellen Erbes. Sein Beitrag ist dem verpflichtet, was er selbst über den Umgang der Schule mit der Dichterin und ihrem Werk in den letzten Jahrzehnten konstatiert: einer kritisch loyalen Auseinandersetzung, die getragen ist von einem »sympathischen Respekt vor der Dichterin« (S. 265).

Interessante Einblicke in die Phase der letzten Kriegstage, des Einmarschs und des Beginns der Besatzungszeit vermögen drei von *Holger Lange* edierte Berichte von leitenden Betriebsangehörigen der Firmen Gminder und Bosch zu bieten. Der ausführlichste Text stammt aus der Feder des stellvertretenden Geschäftsführers der Textilfabrik Gminder, Dr. Kurt Graf. Alle drei Texte beschränken sich nicht auf die Ereignisse um die Einstellung und Wiederaufnahme der Produktion, sondern liefern ein atmosphärisch dichtes Bild der Lage in der Stadt zwischen Zusammenbruch, Einmarsch, Etablierung der französischen Besatzungsmacht und der Konsolidierung der städtischen Verwaltung unter Oskar Kalbfell.

Rezensionen runden den wie bekannt sorgfältig redigierten und reich bebilderten Band ab.

Herbert Aderbauer

Der mit qualitativ hochwertigen Aufnahmen illustrierte Kunstführer *(Die Kirchen von Neckarsulm. Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2004, 44 S., zahlreiche Abbildungen)* stellt die (katholischen und evangelischen) Kirchen der Stadt Neckarsulm und ihrer Teilorte Dahenfeld und Obereisesheim vor. Die Patrozinien der drei alten Pfarrkirchen (Neckarsulm: Dionysius; Dahenfeld: Remigius; Obereisesheim: Mauritius) weisen auf die (früh-) mittelalterlichen Ursprünge der Pfarreien hin. Die Diözesangrenzen, die Neckarsulm und Dahenfeld (Bistum Würzburg) von Obereisesheim (Bistum Worms) abtrennten, wurden nach der Reformation durch Konfessionsgrenzen überlagert. Das Herzogtum Württemberg führte als Ortsherrschaft in Obereisesheim die Reformation ein, während die unter der Herrschaft des Deutschen Ordens stehenden Gemeinden Neckarsulm und Dahenfeld beim alten Glauben verblieben.

Im 17./18. Jahrhundert wichen die alten Kirchen – von einzelnen Bauteilen abgesehen – Neubauten im Sinn des konfessionellen Zeitalters. In Dahenfeld entwickelte sich nach 1735 eine Wallfahrt zu einem wundertätigen Kreuz. In Neckarsulm entstand nach 1638 ein Kapuzinerkloster. In Obereisesheim wurde die evangelische Pfarrkirche 1601 erweitert und umgebaut.

Erst im späten 19. Jahrhundert wurden die geschlossenen Konfessionsräume »durchlässiger«. 1888 wurde in der Oberamtsstadt Neckarsulm die evangelische Stadtkirche eingeweiht. 1894 wurde die nach der Säkularisation profanierte Kirche des Kapuzinerklosters wieder konsekriert.

Mit den Bevölkerungsverschiebungen nach dem Zweiten Weltkrieg veränderten sich auch die Konfessionsverhältnisse. Im Neckarsulmer Stadtteil Amorbach wurde 1955 die katholische Pfarrkirche Pax Christi eingeweiht. Die 1973 eingeweihte Pfarrkirche St. Johannes auf dem Neuberg spiegelt deutlich die Veränderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils wider. Bereits 1949 wurde die im Krieg zerstörte Pfarrkirche St. Dionysius wieder aufgebaut. Die Innenausstattung war 1943 ausgelagert worden und blieb somit unversehrt.

Die sehr sorgfältig gearbeiteten Texte *(M. Bauer, D. Herlan, U. Scharfenecker, H. Schneider, J. Sklorz, H. Thudium)* lassen so im Detail die Grundlinien der Geschichte der Kirchen und Konfessionen im württembergischen Unterland vom frühen Mittelalter bis in die Gegenwart erkennen und verstehen – eine Einladung zur Besichtigung stellt der kleine Band ohnehin dar.

Wolfgang Zimmermann

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AHC	Annuarium historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIC	Codex Iuris Canonici
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.
DS	H. Denzinger / A. Schönmetzer. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.Br. ^{36}1976.
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
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Helvetia Sacra
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HZ	Historische Zeitschrift
IkaZ	Internationale katholische Zeitschrift »Communio«
IKZ	Internationale kirchliche Zeitschrift
KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diöcese Rottenburg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters

LJ	Liturgisches Jahrbuch
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Mansi	J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	Necr Necrologia
	SS Scriptores
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
QD	Quaestiones Disputatae
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
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
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
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

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils

AA Dekret über das Laienapostolat »Apostolicam actuositatem«
CD Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe »Christus Dominus«
DV Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei verbum«
GS Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«
LG Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«
PO Dekret über Dienst und Leben der Priester »Presbyterorum ordinis«
SC Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«
UR Dekret über den Ökumenismus »Unitatis redintegratio«

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.

GATZ, Bistümer 2005
Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB und Rudolf ZINNHOBLER, Freiburg i.Br. 2005.

HAGEN, Geschichte
August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde, Stuttgart 1956 bis 1960.

HAGEN, Gestalten
August HAGEN, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde, Stuttgart 1948 bis 1963.

Katholische Theologen
Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER. 3 Bde, München 1975.

NEHER[1]
Stefan Jakob NEHER Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

NEHER[2]
Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinirten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. [2]1885.

NEHER[3]
Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinirten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd [3]1894.

NEHER[4]
Alfons NEHER, Personalkatalog der seit 1845 ordinirten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart [1]1909.

Personalkatalog
Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

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

AADR	Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAEF	Bistumsarchiv Erfurt
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
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

Dr. Herbert Aderbauer, Diözesanarchiv Rottenburg, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
DDr. Claus Bernet, Tauroggener Straße 2, 10589 Berlin
Professor Dr. Georg Bier, Universität Freiburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte, Werthmannplatz 3, 79098 Freiburg im Breisgau
Dr. Andreas Bihrer, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Rempartstraße 15, 79085 Freiburg im Breisgau
Professor Dr. Franz Xaver Bischof, Universität München, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Professor Dr. Bernd J. Hilberath, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
Dipl. theol. Gregor Klapczynski, Stettiner Straße 57, 48147 Münster in Westfalen
Professor Dr. Norbert Lüdecke, Universität Bonn, Katholisch-Theologische Fakultät, Kirchenrechtliches Seminar, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Generalvikar a.D. Prälat Eberhard Mühlbacher, Am Sonnenrain 2, 72178 Waldachtal
Professor Dr. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Straße 69/III, 81927 München
Professor Dr. Josef Pilvousek, Universität Erfurt, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt
Dr. Nicole Priesching, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
Professor Dr. Klaus Schatz, Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Seminar für Kirchengeschichte, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main
Pfarrer Manfred Schlichte, Ittenhauser Straße 3, 88048 Friedrichshafen-Ailingen
Dr. Oliver M. Schütz, Katholisches Dekanat Esslingen-Nürtingen, Untere Beutau 8–10, 73728 Esslingen
Dekan i. R. Peter Seils, Erlenweg 3, 88441 Mittelbiberach
Dr. Gudrun Silberzahn-Jandt, Camererweg 1, 73732 Esslingen
Dr. Klaus Unterburger, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
Professor Dr. Wolfgang Weiss, Universität Würzburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Fränkische Kirchengeschichte, Sanderring 2, 97070 Würzburg
Professor Dr. Dietrich Wiederkehr, Wesemlinstraße 42, 6003 Luzern (Schweiz)
Schwester M. Radegundis Wespel OSF, Kloster Sießen, 88343 Bad Saulgau-Sießen

Mitarbeiter am Rezensionsteil

Dr. Herbert Aderbauer, Diözesanarchiv Rottenburg, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
Dr. Kurt Andermann, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abteilung Fachprogramme und Bildungsarbeit, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildepromenade 2, 76133 Karlsruhe
Dr. Sabine Arend, Forschungsstelle evangelische Kirchenordnungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 69117 Heidelberg
Dr. Holger Arning, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
Professor Dr. Klaus Gereon Beuckers, Universität Stuttgart, Institut für Kunstgeschichte, 70174 Stuttgart
Dr. Andreas Bihrer, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Rempartstraße 15, 79085 Freiburg im Breisgau
Professor Dr. Karl Borchardt, Monumenta Germaniae Historica, Ludwigstraße 16, 80539 München
Privatdozentin Dr. Anne Conrad, Universität des Saarlandes, Institut für Katholische Theologie, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

Dr. Wolfgang Dobras, Stadtarchiv Mainz, Rheinallee 3b, 55116 Mainz
Professorin Dr. Birgit Emich, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Rempartstraße 15, 79085 Freiburg im Breisgau
Dr. Peter Engels, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
Dr. Peter Exner, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abteilung Fachprogramme und Bildungsarbeit, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
Professor DDr. Helmut Feld, Heuweg 13, 72116 Mössingen
Professor Dr. Isnard W. Frank OP, Dominikanerkonvent, Postgasse 4, 1010 Wien (Österreich)
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, Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
Professor Dr. Klaus Herbers, Universität Erlangen-Nürnberg, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
Dipl. theol. Gregor Klapczynski, Stettiner Straße 57, 48147 Münster in Westfalen
Sieglind Kolbe, Birkenweg 2, 75323 Bad Wildbad
Dr. Peter Th. Lang, Stadtarchiv, Johannesstraße 5, 72422 Albstadt
Stefan Lang M.A., Universität Tübingen, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
Dr. Franz Maier, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
Professor Dr. Helmut Maurer, Lindauer Straße 5, 78467 Konstanz
Professor Dr. Andreas Meyer, Universität Marburg, Institut für Mittelalterliche Geschichte, Wilhelm-Röpke-Straße 6c, 35032 Marburg
Dr. Bernhard Neidiger, Stadtarchiv Stuttgart, Silberburgstraße 191, 70178 Stuttgart
Dr. des. Manuela Oberst, Westenstraße 30, 85072 Eichstätt
Professorin Dr. Elke Pahud de Mortanges, Universität Freiburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg im Breisgau
Dr. des. Frank Pohle, Viktoriaallee 29, 52066 Aachen
Melanie Prange M.A., Kaiserstraße 72, 70599 Stuttgart
Dr. Maria Magdalena Rückert, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abteilung Fachprogramme und Bildungsarbeit, Olgastraße 80, 70182 Stuttgart
Dekan Dr. Uwe Scharfenecker, Pfarrgasse 6, 74172 Neckarsulm
Professor Dr. Wolfgang Schenkluhn, Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte und Archäologien Europas, 06099 Halle
Professor Dr. Dietmar Schiersner, Pädagogische Hochschule Weingarten, Kirchplatz 2, 88520 Weingarten
Dipl. theol. Bernward Schmidt M.A., Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
Professor Dr. Joachim Schmiedl, Berg Sion 6, 56179 Vallendar
Professor Dr. Bernhard Schneider, Universität Trier, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Thies Schulze, Universität Münster, Leibniz-Programm, Johannesstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
Prof. Dr. Jörg Seiler, Universität Koblenz-Landau, Institut für katholische Theologie, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz-Metternich
Professor Dr. Hans Eugen Specker, Eibenweg 19, 89081 Ulm an der Donau
Professor Dr. Dieter Stievermann, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Nordhäuser Straße 63, 99098 Erfurt
Dr. Klaus Unterburger, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen
Professor Dr. Matthias Untermann, Universität Heidelberg, Institut für Europäische Kunstgeschichte, Seminarstraße 4, 69117 Heidelberg
Stefan Voges M.A., Universität Münster, Katholisch-Theoloische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8-10, 48143 Münster in Westfalen

Dr. Reinhold Weber, Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, Stafflenbergstraße 38, 70184 Stuttgart
Dr. Wolfgang Zimmermann, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abteilung Fachprogramme und Bildungsarbeit, Eugenstraße 7, 70182 Stuttgart

Dieser Band wurde redigiert von

Dr. Wolfgang Zimmermann

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes arbeiteten mit

Dr. Maria E. Gründig
Dr. Gerald Maier
Eva Roll M.A.
Ursula Scherr

Chronik des Jahres 2006

1. Auf Einladung der Stadt Rottweil, der Münsterpfarrei Heilig Kreuz und des Bischöflichen Konvikts fand am 14. Oktober 2006 die Jahresversammlung in der ehemaligen Reichsstadt statt. In festlichem Rahmen referierte in der Aula des Alten Gymnasiums zunächst Professor Dr. Andreas Holzem über das Rottweiler Wunder der »Augenwende« Mariens während des Dreißigjährigen Kriegs und dessen spätere Deutung durch die Jesuiten.
   An Sebastian Küchler-Blessings »Variationen über das Rottweiler Marienlied« auf dem Flügel schloss sich die feierliche Übertragung der Ehrenmitgliedschaft an Ministerpräsident a.D. Dr. h.c. mult. Erwin Teufel durch den Vorsitzenden des Geschichtsvereins, Dr. Wolfgang Zimmermann, an. Mit der Ehrenmitgliedschaft würdigt der Geschichtsverein das Engagement des langjährigen Vereinsmitglieds und renommierten Landespolitikers für die Erforschung und Vermittlung der Kirchengeschichte Südwestdeutschlands. In seiner Dankrede legte Erwin Teufel dar, wie stark ihn die Stadt Rottweil geprägt und wie sehr sein persönliches und politisches Handeln durch die Kenntnis von Geschichte und Kirchengeschichte grundgelegt worden sei. Weihbischof Dr. Johannes Kreidler beendete mit einem Schlusswort, in dem er unter anderem auf die Bedeutung des Konvikts für die Diözese Rottenburg-Stuttgart einging, den Vormittag.
   Gelegenheit zu Gespräch und Begegnung gab das gemeinsame Essen im Konvikt. Drei thematische Führungen durch die Stadt und deren Kirchen und ein kurzes Orgelkonzert in der Dominikanerkirche gaben dem Nachmittag eine besondere Note. Abschließend trafen sich die Vereinsmitglieder im Bischöflichen Konvikt zur Jahresversammlung. Über die Inhalte wurden die Mitglieder durch das Protokoll informiert, das ihnen im Frühjahr 2007 zuging.
2. Die wissenschaftliche Tagung »Religiöse Frauengemeinschaften in Südwestdeutschland zwischen Frühmittelalter und Säkularisation« fand großen Zuspruch bei den Referierenden und den Teilnehmenden. Die Inhalte der Tagung, die vom 13. bis 16. September 2006 im Tagungshaus der Akademie stattfand, werden im anschließenden Tagungsbericht dargestellt.
   Das Programm der Studientagung ist auf der Homepage des Geschichtsvereins hinterlegt und abrufbar (www.gv-drs.de/veranstaltungen/jahrestagung.html&nid=27).
3. Als Kooperationsveranstaltung des Geschichtsvereins mit dem Verein für württembergische Kirchengeschichte fand am 18. November 2006 in der Schlosskapelle des Alten Schlosses in Stuttgart ein Studientag zum Thema »Kirche im Königreich Württemberg 1806–1918« statt.
   Das Programm des Studientags ist auf der WebsiteHomepage des Geschichtsvereins einzusehen (www.gv-drs.de/media/pdf/Flyer-StudTag-200-J-Ki-Kgreich-Nov-06.pdf).
   Viele der mehr als 250 Besucher des Studientags nutzten die Möglichkeit – zum Teil außerhalb der üblichen Öffnungszeiten – die Landesausstellung »Monarchie und Moderne. Das Königreich Württemberg 1806-1918« zu besuchen, bevor die Vorträge begannen. Prof. Dr. Hartmut Lehmann (Göttingen) und Prof. Dr. Hubert Wolf (Münster) gaben zunächst einen Überblick über die Entwicklung der beiden christlichen Kirchen in Württemberg während des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des 1. Weltkriegs. Dem schlossen sich zwei vertiefende Vorträge an. Während Dr. Dagmar Konrad (Tübingen) über schwäbische Missionsbräute referierte, thematisierte Dr. Wolfgang Zimmermann (Stuttgart) die Auseinandersetzungen um die Errichtung religiöser Frauengemeinschaften und die Zulassung von Männerklöstern.
   Über den Studientag wurde eine Tagungsdokumentation erstellt (»Kirche im Königreich Württemberg, Stuttgart 2008). Der Band ging im August 2008 den Mitgliedern der beiden kirchengeschichtlichen Vereinigungen zu. Er kann zudem über die Geschäftsstelle des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart erworben werden.

Studientagung des Jahres 2006

Die Studientagung »Religiöse Frauengemeinschaften in Südwestdeutschland zwischen Frühmittelalter und Säkularisation«, die der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart gemeinsam mit der Akademie der Diözese durchführte, fand vom 13. bis 16. September 2006 im Tagungshaus der Akademie in Weingarten statt.

Die Tagung hatte das Ziel, den Besonderheiten religiöser Frauengemeinschaften nachzuspüren. Wie der Vorsitzende des Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Dr. Wolfgang Zimmermann in der Einführung formulierte, gelte es zudem, auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Frauen- und Männerklöstern zu achten und das Augenmerk weniger auf »harte Fakten« wie Vermögensverhältnisse oder Formen der Grundherrschaft zu legen. Vielmehr sollte der Darstellung klösterlicher Lebenswelten und deren Wandel ausreichend Raum gegeben werden.

Gemeinsam mit dem Referenten für Geschichte an der Akademie der Diözese, Dieter R. Bauer, zeichnete Dr. Wolfgang Zimmermann für Konzeption und Leitung der Tagung verantwortlich.

In ihrem einleitenden Vortrag »Versorgung, Unterdrückung, Selbstbestimmung« gab Professorin Dr. *Gisela Muschiol* einen Überblick über die Forschungslandschaft. Das Forschungsfeld weise, trotz langer Forschungstradition und zahlreicher – in neuester Zeit meist handbuchartiger – Veröffentlichungen, noch immer zahlreiche »weiße Flecken« und Lücken auf. Analytisches Arbeiten sei ebenso notwendig wie eine Herangehensweise, die drei Fragen- und Problemkomplexe ins Zentrum rücke: Die in der bisherigen Forschung verwendeten Begrifflichkeiten und Bilder gelte es zu hinterfragen, selbst gesetzte bzw. zugeschriebene Identitäten der Frauen und ihrer Klöster bzw. Orden seien herauszuarbeiten und Regionalstudien durchzuführen.

Da Begriffe unsere Bilder und Urteile prägen, müsse mit einigen von ihnen besonders vorsichtig umgegangen werden. Als Beispiele nannte sie die Begriffspaare »Norm und Normierung« und das durch Diskurse konstruierte Begriffspaar »Verfall und Reform«. Der Begriff »Versorgung« sei in besonderem Maße negativ besetzt. Selbst die Definition von »Bildung« sei zu hinterfragen sowie der für Frauenklöster vermeintliche oder tatsächlich zentrale Begriff der »Klausur«. Trotz schwieriger Quellenlage sind die Fragen nach Selbstverständnis und Fremdbild, nach geistlicher Identität und damit auch nach geistlicher Leitung eines Klosters zentral für die historische Annäherung an Frauen im Kloster. Selbst die Klärung der wirtschaftlichen Ausstattung decke Identitätsmuster auf. Zu beantworten sind zudem Fragen nach dem Stellenwert von Ordenszugehörigkeit für Frauenkonvente: Hatten Nonnen qua Geschlecht mehr Gemeinsamkeiten über Ordensgrenzen hinweg als Mönche? In welchen symbolischen und sozialen Ordnungen verorteten sich die Frauen selbst oder: wie wurden sie verortet? Die Region – und mit ihr das gesamtgesellschaftliche Umfeld – ist in den Blick zu nehmen. Regionale Herrschaftsstrukturen entschieden oft über Leben und Überleben eines Konvents. Reformbewegungen und Reformideen waren regional verortet: In welchen Regionen wuchsen folglich welche Reformideen? Waren diese abhängig von wirtschaftlichen Strukturen oder von weiteren Faktoren? Die vielen offenen Fragen zeigten, dass die Situation der Frauenkonvente während Reformation und Säkularisation sowie für das 19. Jahrhundert nicht ausreichend untersucht ist und Forschungsbedarf besteht.

Professorin Dr. *Hedwig Röckelein* (Göttingen) thematisierte in ihrem Referat religiöse Frauengemeinschaften innerhalb der alemannischen Klosterlandschaft des Frühmittelalters. Gegründet zwischen dem 6. und 13. Jahrhundert entlang des Hoch- und Oberrheins in den alemannischen Grafschaften, im Herzogtum Schwaben und im elsässischen Dukat, erkennt die Referentin doch drei klar unterscheidbare Entwicklungsphasen: In einer ersten Phase (6.- 9. Jahrhundert) – der Missionszeit und der Konsolidierung der fränkischen Herrschaft in Alemannien – wurden Frauenklöster von Grafenfamilien nahe ihrer Burgen und in geschützter Lage als Familiengrablegen gegründet (u.a. Buchau, Lindau, Schänis, Baumerlenbach) und vom König zur Sicherung seiner Herrschaft genutzt (Frauenmünster Zürich). In der zweiten Phase (10. bis Mitte 11. Jahrhundert) wurden die ehemals gräflichen und königlichen Gründungen mit Zustimmung und in Stellvertretung des Königs durch den Herzog von Schwaben, insbesondere durch Burchard I., genutzt. Der Versuch, in Waldkirch ein Hauskloster der Burchardinger zu etablieren, scheiterte jedoch, ebenso wie die dauerhafte Installierung von Nonnen im Welfenkloster Altdorf/Weingarten. Im Vergleich zu den großen Reichsabteien Reichenau, St. Gallen und Weißenburg spielten die Frauenklöster und -stifte nur eine marginale Rolle. In der dritten Phase (Mitte des 11. Jahrhunderts bis 1200) kam es zu einer starken Verdichtung der Frauenklosterlandschaft im Zuge der benediktinischen Klosterreform durch Cluny, Hirsau, St. Blasien und Einsiedeln. Zahlreiche Doppelklöster wurden um 1100 zugunsten von dissoziierten Männer- und Frauenkonventen aufgegeben; Die Frauenkonvente blieben dabei unter der Leitung des Abtes. Zeitgleich entstanden einige wenige Augustinerchorfrauenstifte. Ungewöhnlich gering, so betonte Hedwig Röckelein, sei – im Vergleich zu

Gründungen in Bayern, Österreich oder Sachsen – die Beteiligung der Bischöfe bei der Gründung und Reform gewesen.

Dr. *Maria Magdalena Rückert* (Stuttgart) referierte über »Regulierung und Differenzierung« religiöser Frauengemeinschaften im deutschen Südwesten des Hochmittelalters. Sie stellte fest, dass die restriktive Gesetzgebung der Orden, mit der diese in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts auf die religiöse Frauenbewegung reagierten, nicht zum Rückgang dieser Bewegung geführt habe. Vielmehr kam es gerade in dieser Zeit in mehreren Regionen Südwestdeutschlands zu einer auffallenden Zunahme von Gründungen. Viele dieser Frauenkonvente schlossen sich dem Zisterzienserorden an. In Württembergisch-Franken und Oberschwaben – Gebiete, die bislang wenige attraktive Möglichkeiten für die Aufnahme eines klösterlichen Lebens geboten hatten – traten vor allem Niederadelige oder Reichsministeriale als Stifter auf. Diese standen in enger Beziehung zu den Staufern und waren durch Netzwerke verbunden. Bei einem Vergleich der genannten Regionen fällt auf, dass im hohenlohischen Raum der Würzburger Bischof Hermann von Lobdeburg als Förderer der Zisterzienserinnen auftrat, während sich in Oberschwaben Abt Eberhard von Salem für die Regulierung des Zusammenlebens frommer Frauen und für deren Anschluss an den Zisterzienserorden einsetzte. Für eine Differenzierung ließ die konsequente Politik der beiden Persönlichkeiten keinen Raum, so dass sich Frauenklöster der Bettelorden erst nach der Amtszeit der beiden Kirchenmänner etablieren konnten.

Der Beitrag von Dr. *Martina Wehrli-Johns* (Zürich) behandelte die Regulierung von Frauengemeinschaften durch die Übernahme der Regel des Augustinus und der Dritten Orden für das dominikanische Umfeld vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Wer sich mit religiösen Frauengemeinschaften des Spätmittelalters beschäftigt, sieht sich immer wieder mit der Frage nach der Ordenszugehörigkeit und dem kirchenrechtlichen Status einer Gemeinschaft konfrontiert. Diese könne, so Wehrli-Johns, nur durch eine differenzierende Betrachtung aller in die Nonnen- und Beginenseelsorge eingebundenen Orden beantwortet werden; Gerade die beiden großen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner seien bei der Regulierung ihrer Frauengemeinschaften oftmals andere Wege gegangen.

Das Hauptinteresse dieses Beitrags galt dem Gebrauch der Augustinusregel und der Drittordensregel im dominikanischen Umfeld. In einem ersten Schritt wurden neuere Forschungen zur Regelfrage bei den frühen Frauenklöstern vor der Inkorporation in den Dominikanerorden vorgestellt. Anschließend wurden die Augustinerinnenklöster unter Diözesanhoheit in den Blick genommen und insbesondere der Gebrauch dieser Regel für den weltgeistlichen Bereich der Beginen und Inklusen untersucht. Im dritten Teil widmete sich die Referentin schließlich der Entstehung und Verbreitung des 1405 approbierten Bußordens vom hl. Dominikus (*ordo de paenitentia Sancti Dominici*) im Kontext der dominikanischen Ordensbewegung.

Dr. *Claudia Mohn* (Esslingen) sprach über die Architektur mittelalterlicher Zisterzienserinnenklöster. Die räumliche Struktur einer Klosteranlage werde, so führte die Referentin aus, vor allem durch die Lage und die Organisation der Kirche bestimmt. Angestrebt wurde eine direkte Verbindung zwischen Chor und Regularräumen. Für Männerklöster bedeutete dies die Ausrichtung der Konventsgebäude auf den Ostteil der Kirche, wo sich der Chor der Mönche befand, und die Errichtung des Ostflügels als eigentliches Mönchshaus. Für die meisten Frauenklöster schied eine solche Disposition aus, da dies die räumliche Trennung von Nonnenchor und Sanktuarium bedeutet hätte. Nonnen benötigten wegen des Klausurgebotes einen separaten Chor, der sich in den mitteldeutschen Klöstern meist auf einer Empore im Westen befand. Die Klosteranlagen wurden daran angepasst, so dass der Ostflügel oft wesentliche Funktionen verlor. Die meisten Klöster verfügten über doppelgeschossige Kreuzgänge oder einen inneren Laufgang an der Kirche. Ähnlich der Dormitoriumstreppe in Männerklöstern existierten oft Emporentreppen, die ins Erdgeschoss des Klaustrums führten.

Häufig verzichteten Frauenzisterzen auf einen voll ausgebildeten zweiten Querflügel, der bei den Männerzisterzen als Konversenhaus diente. Vermutlich trug dies dazu bei, dass wichtige Regularräume auf mehrere Flügel verteilt wurden. Dadurch wandelten sich die Raumdispositionen, was die zuverlässige Lokalisierung einzelner Regularräume erschwert. Kapitelsäle wurden oft aus den Nonnenhäusern verdrängt und verloren somit ihren Vorrang zugunsten der Refektorien. Viele Klöster blieben zudem ohne die charakteristisch offene Gestaltung der Kapitelsaalfront zum Kreuzgang und ohne erkennbare Akzentuierung im Innenraum. Meist fehlen eigenständige Brun-

nenhäuser, was ebenfalls die Zuordnung der Refektorien erschwert. Die veränderte Lage des Chores trennte Sakristei und Armarium, so dass für Bücher und liturgische Geräte eigene Räume geschaffen wurden. Diese befanden sich oft außerhalb der Kirche im Bereich des Klaustrums, gehörten aber funktional zum Chorbereich der Nonnen und waren zumeist auch nur über diesen erreichbar.

Professorin Dr. *Carola Jäggi* (Erlangen) ging anschließend der Frage nach, auf welchen Wegen Kunst in die Klarissen- und Dominikanerinnenklöster kam und welchen Einfluss die Frauen auf die Herstellung oder den Kauf von Kunstgegenständen hatten. Neueste Veröffentlichungen und Ausstellungen zeigen anschaulich, welch reiche und verschiedenartige Kunstschätze sich in Frauenklöstern finden ließen: Malereien, Skulpturen, Textilien, sowie Gegenstände aus Gold und Silber. Die Auswertung verschiedenster Quellen lässt den Schluss zu, dass viele Kunstwerke Gaben hochadeliger Personen waren: Zum Teil waren sie von den Frauen selbst ausgewählt zur Ausstattung der neuen Wohnstatt, zum Teil Geschenke von Familienangehörigen. Wie hoch der Anteil klösterlicher Eigenproduktion war, ist bislang nicht ausreichend erforscht. Auffallend ist jedoch, dass Forscher ihre Deutungen auf nicht belegbare Annahmen bauen, wenn es um Kunstproduktion in Männerklöstern geht (z.B. Konstanzer Dominikanerkloster). Tendenziell ist die Forschung nur in jenen Fällen geneigt, von einer Produktion in einem Frauenkloster auszugehen, wenn die Dinge (zugeschriebene) »typische Stilcharakteristika« wie »naive Beschaulichkeit« aufwiesen, eine »gewisse Steifheit und Unbeholfenheit« oder eine »an Textilien erinnernde Flächigkeit« anzutreffen sei. Ist dagegen ein Kunstwerk »auf der Höhe seiner Zeit« und weist es eine »hohe künstlerische Qualität« auf, wird die Produktion in einem Frauenkloster üblicherweise ohne Angabe stichhaltiger Gründe ausgeschlossen. In diesem Bereich, so schloss die Referentin, gebe es noch viel zu tun – auch und nicht zuletzt in kritischem Blick auf die Forschungsgeschichte.

Professor Dr. *Werner Williams-Krapp* (Augsburg) sprach über die monastische Rezeption mystischer Literatur im 14. und 15. Jahrhundert. Zunächst setzte sich der Referent mit den gängigen Definitionen von Mystik auseinander. In den neuesten Geschichten der mittelalterlichen Mystik wird der Begriff vor allem auf die unitive Gottesliebe beschränkt und durch den gelehrten Diskurs begründet. Es existiert keine einheitliche Meinung darüber, welche Texte den Kriterien für mystische Literatur entsprechen: Zählen nur die Originaltexte der begnadeten Frauen dazu oder auch jene, die über die Frauen berichten oder für sie eintreten? Der Referent plädierte für das Ernstnehmen des illiteraten Diskurses im Mittelalter. Er untermauerte dies durch eine Analyse der Überlieferung ›mystischer‹ Schriften verschiedenster Art. Handschriften – etwa Werke Meister Eckharts – konnten durchaus neben Gnadenviten von Frauen stehen, in denen nirgends von einem Streben nach einer unio mystica die Rede ist. Die Überlieferung bezeugt auch, dass ›mystische Literatur‹ – im Sinne des mittelalterlichen, gegenüber den meisten modernen normativen Definitionen erweiterten Verständnisses – eine eigene literarische Sonderkategorie darstellte. Es zeigt sich zudem, dass sich der Umgang der Gelehrten mit den zur ›Mystik‹ neigenden Frauen im Untersuchungszeitraum radikal wandelte: Werden sie im 14. Jahrhundert intellektuell ernst genommen, so wird im 15. Jahrhundert auf weibliche Mystik mit Abschreckung und Reglementierung reagiert. Diese Frauen wurden im Kontext der Ordensreform vor allem als Gefahr für das Gemeinschaftsleben betrachtet. Folgen waren die Kontrolle und die Eindämmung der Verbreitung ›frauenmystischer‹ Schriften.

Über Formen von Marienfrömmigkeit in klösterlichen Frauengemeinschaften des späten Mittelalters referierte Professor Dr. *Klaus Schreiner* (Bielefeld/München) in seinem öffentlichen Abendvortrag. Maria galt den in klösterlichen Gemeinschaften lebenden Frauen als Vorbild. Das zeitgenössische Bild des Lebens Marias prägte folglich auch deren Frömmigkeitsformen und Ziele. Es galt, Marias Jungfräulichkeit, Demut, Tugend und Emotionalität nachzueifern und nachzuleben. Als »Gemahlinnen Gottes« und »Bräute Christi« spürten viele mystisch begabte Frauen oft unmittelbar und körperlich die Nähe Gottes oder des Gottessohnes. Bibeltreue Theologen kritisierten diese Formen der Gotteserfahrung als zu wenig vergeistigt, zu körperzentriert. Die körperlichen Ausdrucksformen hielten sie als in den religiösen Glauben nicht umsetzbar. Auch manche Marienbilder – eine lesende und schreibende Maria, eine Mutter, die ihren Sohn oder die Apostel lehrt, eine lächelnde oder gar lachende Maria – beeinflussten Denk- und Verhaltensmuster vieler in Gemeinschaft lebender Frauen.

Die »Verfolgung, Schutz und Vereinnahmung« Straßburger Beginen im 14. Jahrhundert« war das Thema von Professorin Dr. *Sigrid Schmitt* (Trier). Zwischen den Anfängen des Beginenwesens im 13. Jahrhundert und dem allmählichen Ende der Bewegung in der Reformation hatte das Beginenwesen einen grundlegenden Wandel vollzogen: Von einer ungeregelten, vielschichtigen und inhaltlich kaum zu greifenden religiösen Lebensform »zwischen Kirche und Welt«, entwickelte es sich zu einer wohlgeordneten und institutionell genau umgrenzbaren Einrichtung im Spektrum der geistlichen Einrichtungen der Stadt. Die Gründe für diesen Wandel sind in den Beginenverfolgungen des Sommers 1317 zu suchen. Ausgelöst durch den Verdacht, Beginen und Begarden seien häretisch, sowie durch den Konflikt zwischen Bettelorden und Weltklerus, kam es zu Beginenverboten, die – anders als z. B. in der Diözese Konstanz – in Straßburg wirkungslos blieben. Allerdings ging nun die Zahl der allein lebenden Beginen deutlich zurück, während die Beginenhäuser gleichzeitig einer geistlichen Aufsicht – meist durch Franziskaner – unterstellt wurden. Zur selben Zeit veränderten die – wegen Bettelei und Häresieverdachts 1317 ebenfalls verfolgten – Franziskaner- und Dominikanerkonvente ihr Gesicht. Viele der neu eintretenden franziskanischen Konventualen stammten nun aus der Patrizierschicht.

Gleichzeitig fand ein Wandel der Aufgaben statt. Wurden um 1320 Beginenhäuser ausdrücklich für die Totenmemoria gestiftet, so werden neue Frauengemeinschaften mit Grabpflege, Gebet und der Durchführung von Jahrtagen beauftragt. Anders als die zur Klausur verpflichteten geistlichen Frauen traten Beginen in der Öffentlichkeit auf – auch bei der Durchführung der mit wachsendem Aufwand gestalteten Jahrtagsbegängnissen und Leichenzügen. Abschließend stellte die Referentin fest, dass die Überlieferungslage keine eindeutigen Rückschlüsse darauf zulasse, ob die betroffenen Frauen in Straßburg aktiv in den Wandel eingegriffen haben.

Über ostschwäbische Seelhäuser im Spätmittelalter referierte die Historikerin *Barbara Baumeister* (Augsburg). Im Rahmen eines Dissertationsprojekts zum weiblichen Semireligiosentum in Ostschwaben (Lehrstuhl für Bayerische und Schwäbische Landesgeschichte, Augsburg), untersucht sie freie religiöse Frauengemeinschaften im Hinblick auf Genese, Wandlungsfähigkeit und Funktion. Die Erforschung der Beginen bzw. weiblicher Semireligiosen könnte, so führte die Referentin aus, von einer Erweiterung der Perspektive über das Referenzmodell »Kloster« hinaus profitieren. Auch sei es wesentlich, die Beginengemeinschaften systematisch im Zusammenhang mit den örtlichen geistlichen Belangen (Ordens- und Diözesanpolitik, Pfarrkirchen) und den sozial-karitativen Aufgaben (Armen- und Krankenfürsorge) zu betrachten, sowie die gesellschaftlich-sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen (Stiftungspragmatik) ihrer Existenzweisen zu untersuchen.

Mit den ostschwäbischen »Seelhäusern« – zumeist durch Frauen in Städten gestiftet – entwickelte sich ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine spezifische Lebensform für geistliche Frauen. Der Stiftungsvorgang war meist verbunden mit einer Seelgerätstiftung, die die Motive Memoria und Wohltätigkeit verband. Zunächst waren die Seelfrauen vor allem über das Stiftungsmotiv »Memoria« mit den Stifterfamilien verbunden. Durch Aufnahmeverfahren, Pflegschaften und ratsherrliche Beschlüsse wurden einzelne Häuser zunehmend zu städtischen Institutionen, zu stadtbürgerlichen Stiftungen. Während und nach den reformatorischen Umbrüchen des 16. Jahrhunderts werden dezidierte Vorschriften für die Übernahme von praktischer, d.h. körperlicher Krankenpflege und Totenbegleitung bzw. -versorgung formuliert. Diese Aufgaben werden zur Bedingung für eine Bestandsgarantie. Diesem Funktionswandel von der Betschwester (Memoria) zur Fürsorgerin (Toten-, Leidfrauen) gilt das besondere Augenmerk der Referentin. So stellte sie den fließenden Übergang zwischen Beginen- und Spitalwesen am Beispiel von Seelhäusern dar. Diese waren zunächst vorwiegend als wohltätige Einrichtungen für Arme und Bedürftige gestiftet worden, wurden dann aber zu Armenhäusern.

Eine *Exkursion* zu drei oberschwäbischen Klosterorten machte anschaulich, was in einem Teil der Referate thematisiert worden war. Anhand des Besuchs ehemaliger Klosteranlagen spürten die Teilnehmenden den unterschiedlichen religiösen (Alltags-)Leben und differierenden Glaubens- und Frömmigkeitsmustern nach.

Die Mächtigkeit der Gebäude und die überaus reiche Ausstattung der Innenräume des ehemaligen *Chorfrauenstifts Buchau* (gegründet 770) ließen erkennen, dass es sich um eine Stiftung adeliger Familien für Familienangehörige handelte. Während im Spätmittelalter zahlreiche Angehörige der Gundelfinger und Montforter im Stift lebten, waren in der Neuzeit die Linien der Fugger und

der Truchsessen von Waldburg stark vertreten. Neben der jeweiligen Äbtissin - sie besaß seit dem Spätmittelalter den Status einer »Reichsfürstin« – lebten hier zwölf Chorfrauen. Buchau war Zentrum einer ausgedehnten Grundherrschaft. Die religiöse Bedeutung Buchaus wird als gering eingeschätzt. In der Frühen Neuzeit scheiterten mehrmals Versuche der Kanonissen, den Status der Chorherren herabzudrücken. Obwohl die Chorfrauen das Stift als weltliche Einrichtung verstanden, blieb Buchau geistliches Institut unter Konstanzer Jurisdiktion. Es wurde 1803 säkularisiert, die Stiftsdamen zogen sich ins Privatleben zurück. Die Gebäude fielen an das Haus Thurn und Taxis, seit 1937 sind sie Privatbesitz.

Einen anderen Eindruck hinterließ das *Franzikaner-Terziarinnen-Kloster in Unlingen*. Wie Dr. *Ute Ströbele* (Tübingen) bei der Besichtigung der Gebäude des ehemaligen Klosters ausführte, lebten dort seit 1414 drei leibliche Schwestern, genannt die »keuschen Dienerinnen Gottes«. 1420 stellte ihnen Ritter von Ellerbach (Erbach) ein Haus neben der Pfarrkirche zur Verfügung. Zahlreiche Schenkungen machten die Gemeinschaft in den folgenden Jahrhunderten vermögend – Kapelle und Kloster »Mariä Heimsuchung« wurden erbaut – und selbstbewusst. Differenzen um die geistliche und pastorale Unabhängigkeit der Frauen vom Ortsgeistlichen beendete Mitte des 18. Jahrhunderts das Konstanzer Ordinariat. 1782 wurde das zu Vorderösterreich gehörende Kloster säkularisiert (Vermögen um 88.000 Gulden). Die damals dort lebenden 16 Schwestern wohnten zwar weiterhin im Ort, mussten aber ihr Habit ablegen. 1830 starb die letzte Schwester. Die Anlage verfiel. Sie wurde im Jahr 2001 renoviert.

Das landwirtschaftliche Anwesen »Wazzershaf« wurde 1227 von einer Schwesterngemeinschaft aus Altheim gekauft. Diese schloss sich, wie Dr. *Wolfgang Zimmermann* (Stuttgart) erläuterte, bald dem Zisterzienserorden an. Die Äbtissinnen organisierten in den folgenden Jahrzehnten den Ausbau der Anlage mit zahlreichen Wirtschaftsgebäuden und den Bau der dreischiffigen Basilika. Eine dorthin überführte Kreuzreliquie gab der Anlage den Namen *Heiligkreuztal*. Die Zahl der dort wohnenden Nonnen – die meisten stammten aus adeligen und patrizischen Familien – variierte stark: 1257 lebten dort zehn Nonnen, 1382 waren es dagegen 125 Frauen. Zur Herrschaft der Zisterzienserabtei gehörten in der Neuzeit rund 3200 Menschen. Im Gegensatz zum Stift Buchau war Heiligkreuztal nicht reichsunmittelbar, sondern unterstand wie Unlingen der (vorder-)österreichischen Landesherrschaft. 1802 wurde das Kloster säkularisiert. Die Frauen blieben zwar vor Ort, doch war das klösterliche Leben stark eingeschränkt, so dass die fünf verbliebenen Frauen 1843 die Klosteranlage verließen. Die Gebäude verfielen. Nach dem Zweiten Weltkrieg legte bürgerliches Engagement das Fundament für Renovationen und die Umwidmung zu einer Bildungsstätte.

Dr. *Ute Ströbele* (Tübingen) stellte im Anschluss an die Exkursion, und inhaltlich gut an sie anschließend, die Internetpräsentation »Klöster in Baden-Württemberg« des Landesarchivs Baden-Württemberg vor, für deren Weiterentwicklung die Referentin zuständig ist. Die Präsentation ist das Ergebnis eines wissenschaftlichen Kooperationsprojekts des Württembergischen Landesmuseums, des Landesmedienzentrums und des Landesarchivs Baden-Württemberg. Sie erfasst erstmals alle Klöster, Stifte und Häuser der Ritterorden im deutschen Südwesten – von ihrer Gründung bis zum Zeitalter der Säkularisation von 1802/03. Das mit komfortablen Recherchemöglichkeiten ausgestattete Online-Angebot macht einer breiten Öffentlichkeit fundierte Forschungsergebnisse zugänglich. Ein Kernbestand der Daten wurde erstmals im Rahmen der Großen Landesausstellung »Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation in Südwestdeutschland« gezeigt. In der Präsentation, die über www.kloester-bw.de aufrufbar ist, sind die Basisdaten aller Konvente dargestellt. Kurze Texte führen in die Klostergeschichte ein. Historische Ansichten und moderne Aufnahmen stellen die Klosteranlagen aus vielen, oft nicht bekannten Blickwinkeln dar. Die Präsentation wird in regelmäßigen Abständen aktualisiert und erweitert.

Dr. *Anne Conrad* (Saarbrücken) referierte über Semireligiosentum und Laienspiritualität, und innerhalb dieses Themas über jesuitische Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit. Damals entwickelten sich neue semireligiose Frauengemeinschaften, die sich stark an den Jesuiten orientierten. Am bekanntesten wurden die »Englischen Fräulein« Mary Wards. Daneben existierten jedoch zahlreiche andere jesuitische Frauengruppen im Umfeld der Jesuitenkollegien. Der Vortrag thematisierte das Selbstverständnis dieser Zusammenschlüsse in mehrfacher Perspektive: Bezüglich ihrer Zugehörigkeit zum »mittleren Stand« als weibliche »Geistliche« in der Tradition der altkirchlichen »presbyterae« und »diaconissae«; im Hinblick auf ihre praktische Tätigkeit in Seelsorge,

Glaubensverkündigung und Katechese – woraus sich ein Schwerpunkt im Bereich der Mädchenbildung entwickelte – und schließlich im Hinblick auf die Spiritualität der Frauen, die trotz (oder wegen?) ihrer ignatianischen Prägung mit einer autoritätskritischen Einstellung verbunden war. Die Frauen sahen ihre Spiritualität vor allem auf den Willen Gottes und das eigene Gewissen gegründet. Bemerkenswert sind das ausgeprägte Selbstbewusstsein einzelner Frauen und ihr »klerikaler« Anspruch, der für Laien keineswegs selbstverständlich und höchst konfliktträchtig war. Vieles spricht dafür, dass das jesuitische Semireligiosentum unter den Frauen eine weit breitere Basis besaß, als bisher angenommen wurde.

Über klösterliche Lebenswelten in vorderösterreichischen Franziskanerinnenkonventen des späten 18. Jahrhundert informierte anschließend Dr. *Ute Ströbele* (Tübingen) in ihrem Hauptreferat. Franziskanerinnenklöster bzw. sogenannte »regulierte Frauengemeinschaften des 3. Ordens der Franziskaner« waren in den ehemals vorderösterreichischen Gebieten Oberschwabens in vielen Städten und Gemeinden präsent. In der Literatur sind diese Kommunitäten nur wenig berücksichtigt und werden meist als unbedeutende Einrichtungen charakterisiert. 1782 wurde ihre Aufhebung durch Kaiser Joseph II. als Folge ihres »inneren Verfalls« und einer Krisensituation interpretiert. Hier setzte die Referentin an, indem sie versuchte, die im Zeitalter der Klosterkritik hervorgehobenen Krisenerscheinungen zu relativieren und den partiell konstatierten »Verfall« zu konterkarieren. Die im Zuge der Aufhebung entstandenen und nun erforschten Quellen geben Einblicke in die monastische Lebenswelt der Tertiarinnen. Diese erlauben Aussagen über das geographische Umfeld, die soziodemographische Zusammensetzung der Konvente und über die innere Befindlichkeit der Klosterfrauen. Möglich wurde zudem die Rekonstruktion der materiellen Lebenswirklichkeit. Durch die Auswertung von Konventslisten konnte nachgewiesen werden, dass die Gemeinschaften durchschnittlich 16 Frauen umfassten und die Zahl der Eintritte auch vor der Aufhebung kontinuierlich zunahm. Daraus folgt, dass die Drittordensgemeinschaften auch im Zeitalter von Aufklärung und Klosterkritik regen Zuspruch fanden.

Was die Terziarinnenklöster als »Lebensraum« für die Frauen attraktiv machte, wird beim Blick auf die materielle Lebenswirklichkeit deutlich. Die für einige Klöster erhaltenen »Zellbeschriebe« lassen auf eine individualisierte Wohn- und Sachkultur schließen. Monastisches Leben bedeutete für diese Frauen keineswegs den Verlust ihres individuellen Lebensraumes. In den nur wenig strukturierten Klostergemeinschaften waren die Tertiarinnen in den Alltag außerhalb der Klöster involviert, was die »Einschließung« der Frauen verhinderte. Die Schwestern konnten offensichtlich einen spezifischen klösterlichen Alltag pflegen, der einigen, neben anspruchsvollen Tätigkeiten in der Klosterverwaltung, auch vielfältige Außenkontakte ermöglichte. Während Männerklöster gegen Ende des 18. Jahrhunderts als Versorgungs- und Aufstiegsinstitution zu Auslaufmodellen wurden, präsentierten sich Frauenkommunitäten als attraktiver, und zum gängigen Rollenmodell alternativer Lebensraum.

Die »Verschränkung der Zeiten – südwestdeutsche Frauengemeinschaften zwischen Reformdebatten, Aufhebung und Neuanfang (1780 bis 1860)« war das Vortragsthema von Dr. *Wolfgang Zimmermann* (Stuttgart). Nicht nur die Betroffenen empfanden die Säkularisation der Klöster um 1803 als eine einmalige und unumkehrbare Zäsur: Auch die Historiographie stellt sie als solche dar. Tatsächlich handelte es sich jedoch um eine längerfristige Entwicklung, die mit den aufgeklärten Debatten über Mönchtum und Kirche um 1770 begann und – aus der Sicht der weiblichen Ordensgemeinschaften – mit dem Jahrzehnt nach 1848 und der Neugründung von Frauenkongregationen in Württemberg endete. Von den über 90 Frauenkonventen, die um 1770 im heutigen Baden-Württemberg existierten, überlebten nur wenige. Württemberg ließ nur »Aussterbeklöster«, Baden nur wenige, sich der Mädchenbildung zuwendende Gemeinschaften zu. Kontemplative Orden hatten ihre Existenzberechtigung verloren. Um 1840 hatte sich die Meinung über klösterliche Gemeinschaften jedoch gewandelt. Zudem stellte die soziale Frage neue Herausforderungen an die Gesellschaft. Im Zuge der Revolution von 1848 wurden Frauengemeinschaften wieder zugelassen und übernahmen karitative Aufgaben. Diese konnten nicht nur an die Traditionen religiöser Gemeinschaftsformen des 17. und 18. Jahrhunderts anknüpfen; Als Franziskanerinnen ehemalige Klöster bezogen, trafen sie auf die letzten Bewohnerinnen der um 1800 aufgehobenen Häuser.

Die Zeiten, so resümierte Wolfgang Zimmermann, hatten sich verschränkt, auch wenn keinesfalls alle Traditionslinien weiter lebten. Wird der Vorgang der Säkularisation aus der Fixierung auf die Geschichte einzelner Klöster und Orden gelöst und eingebettet in den breiteren Kontext der

Kirchengeschichte, so wird deutlich, dass die Säkularisation als Teil eines umfassenden Transformationsprozesses zu deuten ist. Dieser Prozess, den die Kirche zwischen 1770 und 1850 durchlief, betraf nicht nur die kirchliche Struktur, sondern auch die Frömmigkeitspraxis und letztlich die Frage, wie in der jeweiligen Zeit ein Christenleben in Gemeinschaft zu gestalten ist.

Im Anschluss an dieses Referat, das auch die Moderne in den Blick genommen hatte, folgte eine Podiumsdiskussion mit vorausgehenden Impulsreferaten, die das Thema Klöster im 21. Jahrhundert in den Fokus nahm. Die Äbtissin des Benediktinerinnenklosters Kellenried, *M. Regina Kuhn*, und die Generaloberin der Franziskanerinnen von Reute, *M. Paulin Link*, stellten darin Zielsetzung und Realität ihres Ordens dar. Beide Klostergemeinschaften reagierten auf den Rückgang der Klostereintritte in den Mutterhäusern durch eine Neuorganisation der Aufgaben. In Kellenried müssten ältere Schwestern versorgt und neue Finanzierungskonzepte gesucht werden, da die Zahl und die Kraft der aktiven Schwestern nachlasse. Trotzdem stehe das Gebet, die Arbeit und die Lectio divina sowie die seelsorgerische Arbeit mit Einzelgästen und Gruppen im Zentrum der Arbeit. Damit lebt die heute 28 Frauen umfassende Schwesterngemeinschaft die traditionelle benediktinisch-kontemplative Lebensform. Es erfordere heute viel Kraft, so schloss die Äbtissin, im Spannungsfeld zwischen Zurückgezogenheit einerseits und Weltoffenheit und Globalisierung andererseits zu existieren und alternative Werte zu leben.

Ähnlichen Herausforderungen wie die Kellenrieder Benediktinerinnen sieht sich die Generaloberin *M. Paulin Link* aufgrund ebenfalls abnehmender Mitgliederstärke ihrer Gemeinschaft in Deutschland gegenüber. Allerdings gebe es viel Nachwuchs vor allem in Indonesien. Waren um 1900 die mehr als Tausend zum Mutterhaus Reute gehörenden Schwestern vor allem im Bereich der Erziehung und Pflege, später auch in Kriegslazaratten aktiv, haben die heute 440 Schwestern oft neue Aufgaben gefunden. Auf Basis der franziskanischen Grundsätze arbeiteten die »erlösten Christinnen« heute neben und mit Menschen in akuter Not und in den Krisengebieten der Welt: In Erdbeben- oder Tsunamigebieten oder auf den Straßen Brasiliens oder Hoyerswerdas.

Weihbischof *Thomas Maria Renz*, in der Diözese Rottenburg-Stuttgart für Orden, Säkularinstitute und geistliche Gemeinschaften verantwortlich, sieht die Orden vor die Frage gestellt zu klären, welchen Wert sie sich – jenseits ihrer Funktionen für die Gesellschaft – zuschreiben. Sehen sie sich als Dienerinnen und Arbeiterinnen – oder eher als Zeugnis Gebende und Mitleidende? Verstehen sich Orden als Suchbewegungen des Heiligen und die Ordensleute als Repräsentierende Jesu Christi? Die erfolgte oder derzeit laufende Neuorientierung der Orden erfordere, so führte Weihbischof Renz weiter aus, viel Mut. Angesichts der rapide gesunkenen Schwesternzahl: Mut zum Sterben; Angesichts des hohen Durchschnittsalters der Konvente: Mut zur letzten Lebensphase und letztendlich Mut zum Neuanfang in kleinen Zellen und mit veränderten Aufgaben.

Der Umbruch in den Orden führte in den vergangenen Jahrzehnten zur rechtlichen Verselbstständigung der sozialen Einrichtungen der Gemeinschaften. Dadurch wurde deren Existenz langfristig gesichert. Künftig seien die neu gegründeten geistlichen Zentren weiter auszubauen, die Experimentierfähigkeit der Orden zu erkennen bzw. zu fördern und neue Wege bei der Nachwuchssuche zu gehen.

Die nachfolgende Diskussion beschäftigte sich vor allem mit der Nachwuchsfrage, mit neuen Formen des Noviziats und mit möglichen alternativen Formen der Zugehörigkeit zu einem Kloster – jenseits der Ewigen Gelübde. Ein feierlicher Gottesdienst mit Weihbischof Thomas Maria Renz in der Basilika von Weingarten beendete die Tagung.

Im Laufe der Studientagung zeigten die Diskussionen der Teilnehmenden immer deutlicher, dass das eingangs vor allem von Professorin Dr. Muschiol formulierte Desiderat, religiöse Frauengemeinschaften – nicht nur Südwestdeutschlands – noch mehr in den Fokus der Forschung zu nehmen, große Unterstützung findet. Zwar liegen mittlerweile viele Forschungsergebnisse zu Mittelalter und Früher Neuzeit vor, doch sehen es die Referentinnen und Referenten als wünschenswert an, mehr Energie in Regionalstudien zu investieren und die (kirchen-)historischen, sozialgeschichtlichen und soziologisch greifbaren Wandlungen der Frauengemeinschaften vor allem in der Neuzeit stärker zu beleuchten.

Die überarbeiteten Vorträge der Studientagung werden in Band 27 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte abgedruckt. *Maria E. Gründig*

Unsere Toten

Im Jahr 2006

Professor Dr. Karl Suso Frank OFM, Freiburg im Breisgau	im Januar
Herr Karl Kaufmann, Bad Schussenried	im April
Dr. Marianne Düll, Stuttgart	im Mai
Herr Franz-Xaver Holzmann, Ehingen	im Juni
Rektor i.R. Hans Braungart, Tuttlingen	im Juni
Frau Eva-Maria Czaja, Öhringen	im Juni
Ehrenmitglied Generalvikar a.D. Prälat Dr. Karl Knaupp, Spaichingen	im Juli
Dr. Rudolf Kiess, Stuttgart	im November

Paul Kopf

1. Juni 1930 – 16. März 2007

Am 16. März 2007 verstarb nach kurzer schwerer Krankheit Prälat Paul Kopf, der langjährige Direktor des Katholischen Büros, des Kommissariats der Bischöfe in Baden-Württemberg.

Paul Kopf wurde am 1. Juni 1930 in Tiefenbach am Federsee geboren. Nach dem Besuch der örtlichen Volksschule und der Oberschule im nahen Buchau bereitete sich Kopf auf dem Gymnasialkonvikt Ehingen auf sein Theologiestudium vor, das er in Tübingen und München absolvierte. Am 16. Juli 1955 wurde Paul Kopf in der ehemaligen Klosterkirche St. Verena in Rot an der Rot zum Priester geweiht. Vikarsjahre in Bühlertann (1955) und Ebingen (1956) schlossen sich an.

In der Folgezeit wurde für Paul Kopf das Dekanat Ludwigsburg zu seinem neuen Lebensmittelpunkt. 1960 wurde er Seelsorger in Steinheim an der Murr, zunächst als Kurat, dann als Stadtpfarrverweser (1962) und ab 1965 als Stadtpfarrer. In den »bewegten« Jahren 1968/69 war Kopf zusätzlich Studentenpfarrer an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. 1973 wurde ihm durch Bischof Carl Joseph Leiprecht die Pfarrei Neckarweihingen übertragen. Ein Vierteljahrhundert lang, von 1968 bis 1993, prägte Kopf als Dekan das Dekanat Ludwigsburg. Zudem war er von 1982 bis 1993 Kreisdekan des Dekanatsverbands Ludwigsburg-Vaihingen. 1978 wurde Kopf durch Bischof Georg Moser der Titel eines Geistlichen Rats verliehen. Papst Johannes Paul II. ernannte ihn 1985 zum Päpstlichen Ehrenkaplan, 1999 zum Päpstlichen Ehrenprälaten.

1996 wurde Kopf zum Direktor des Katholischen Büros in Stuttgart, des Verbindungsbüros der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Erzdiözese Freiburg am Sitz der Landesregierung berufen. Dieses hohe Amt übte er bis zu seiner Pensionierung im Jahr 2004 aus. Bischof Gebhard Fürst würdigte die Arbeit von Paul Kopf mit den Worten: »Als Repräsentant der katholischen Kirche im politischen Geschehen des Landes hat Paul Kopf mit Klugheit und Fingerspitzengefühl die Anliegen der Kirche vertreten und war dabei ein geschätzter und dialogfähiger Gesprächspartner für Politiker aller Parteien.« Die Verleihung des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland (1986) und der Verdienstmedaille des Landes Baden-Württemberg (2005) sind sichtbare Zeichen für die Wertschätzung, die Paul Kopf für sein Engagement in Politik und Kirche auch von öffentlicher Seite entgegengebracht wurde.

Seit seinem Studium war die Erforschung und Vermittlung der diözesanen Kirchengeschichte ein besonderes Anliegen von Paul Kopf. Er sah sich dabei in der Tradition von zahlreichen Geistlichen der Diözese, die sich neben der Pfarrseelsorge Zeit für historisches Arbeiten nahmen. Mehrfach übernahm er in den Jahren 1955 bis 1969 Arbeiten im Diözesanarchiv Rottenburg. In der Folgezeit wurde die Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte zum profilierten Arbeitsfeld von Paul Kopf. In zahlreichen Beiträgen würdigte er das Leben und Wirken von Bischof Joannes Baptista Sproll. Das von ihm entworfene Bild des »Bekennerbischofs« prägt in weiten Kreisen die Erinnerung an Sproll. Die von ihm gemeinsam mit Max Miller herausgegebene Quellensammlung (Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstands, Mainz 1971) bildet die unerlässliche Grundlage aller Arbeiten zu Sproll. Gemeinsam mit Alois Seiler, dem Direktor des Staatsarchivs Ludwigsburg, erarbeitete er aus Anlass des Jubiläums »150 Jahre Diözese Rottenburg« 1978 eine Ausstellung zur

Diözesangeschichte. Mehrere Beiträge widmete er der Kirchengeschichte im Raum Ludwigsburg. Der Geschichte der Kongregation der Franziskanerinnen von Bonlanden und ihres Gründers, Faustin Mennel, stellte er umfassend dar. Die Liste der Publikationen ließe sich leicht fortführen. Die Landesbibliographie von Baden-Württemberg verzeichnet allein für die Jahre seit 1981 67 Arbeiten aus seiner Feder. Als Anerkennung für seine landesgeschichtlichen Publikationen wurde Paul Kopf 1991 zum Korrespondierenden Mitglied der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg berufen.

Auch in seinem (kirchen-) politischen Wirken als Leiter des Katholischen Büros hat Paul Kopf die Öffentlichkeit und die politischen Entscheidungsträger immer wieder darauf hingewiesen, welche Bedeutung die Kirchengeschichte für die Formung der religiösen, aber auch der politischen Kultur der Gegenwart, darüber hinaus aber auch für die Identität unseres Landes und seiner Regionen besitzt. Das große Engagement, mit dem er die Landesausstellung »Alte Klöster – neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten« 2003 in den Räumen der ehemaligen Prämonstratenserabtei Schussenried unterstützt und begleitet hat, zeigte deutlich, dass ihm die Geschichte und Kultur seiner oberschwäbischen Heimat ein tiefes Herzensanliegen war.

Sein plötzlicher Tod im Frühjahr 2007 riss Paul Kopf auch aus seinen historischen Forschungen. Seine letzte Arbeit, eine Geschichte der Jesuiten in Württemberg (Die Jesuiten in Württemberg 1920–2004. Ihr Wirken in Stella Maris, Ostfildern 2008) erschien erst einige Monate nach dem Tod des Verfassers.

Seit den Anfangszeiten im Umfeld des Diözesanjubiläums 1978/79 war Paul Kopf eng dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart verbunden. Zusammen mit anderen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens hob er im November 1979 als Gründungsmitglied den Geschichtsverein mit »aus der Taufe«. Zehn Jahre lang, von der Vereinsgründung bis 1990, arbeitete er im Vorstand mit. Auch in der Folgezeit begleitete er aktiv die Arbeit des Geschichtsvereins. Als Autor publizierte er regelmäßig im »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte«. Als Zeichen für seine Verdienste um den Geschichtsverein verlieh ihm der Vorstand am 21. Februar 1991 die Ehrenmitgliedschaft. Die Urkunde wurde ihm im feierlichen Rahmen auf der Jahresversammlung am 20. November 1991 in Hirsau überreicht.

Mit Prälat Paul Kopf verliert der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart ein hoch geschätztes Ehrenmitglied. Der Verein wird ihm stets ein ehrendes Gedächtnis bewahren.

Wolfgang Zimmermann

Rudolf Reinhardt

20. Januar 1928 – 19. Juni 2007

Am 19. Juni 2007 verstarb in Stuttgart nach langer schwerer Krankheit der Ehrenvorsitzende des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Professor Dr. Rudolf Reinhardt.

Rudolf Reinhardt war ein Kind »seiner« Diözese Rottenburg. Am 20. Januar 1928 in Stuttgart geboren, wurde er nach seinen Studien der Theologie und Philosophie in Tübingen am 20. Juli 1952 in der Basilika in Ellwangen zum Priester geweiht. Nach seinem Vikariat in Neckarsulm (1952/53) wurde Reinhardt zum Wintersemester 1953/54 als Repetent an das Tübinger Wilhelmsstift berufen. Er erarbeitete in den nächsten Jahren bei dem Kirchenhistoriker Karl August Fink seine grundlegende Dissertation zu den tridentinischen Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten (Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627, Stuttgart 1960). Es schloss sich die Habilitationsschrift an, die er in seiner Zeit als wissenschaftlicher Assistent von Professor Fink verfasste (Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems »Kirche und Staat«, Wiesbaden 1966). Seit 1963 war Reinhardt als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen tätig, zugleich arbeitete er als Pfarrverweser von Dusslingen in der Seelsorge. Im Mai 1967 wurde Reinhardt zum außerordentlichen Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Bamberg ernannt. Als Nachfolger seines Lehrers Karl August Fink kehrte er wenige Jahre später wieder nach Tübingen zurück. Am 16. Oktober 1970 wurde Rudolf Reinhardt zum ordentlichen Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät

bestellt. Fast ein Vierteljahrhundert lang, bis zu seiner Emeritierung zum Ende des Wintersemesters 1993/94, lehrte Rudolf Reinhardt in Tübingen. Es ist hier nicht der Platz, das wissenschaftliche Werk von Rudolf Reinhardt zu würdigen. Hier sei auf die Festgabe verwiesen, die der Geschichtsverein seinem Vorsitzenden zu dessen 70. Geburtstag im Januar 1998 überreichte (Rudolf Reinhardt, Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit, herausgegeben von Hubert Wolf im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1998).

Als Inhaber des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte war Rudolf Reinhardt maßgeblich an der Gründung des Geschichtsvereins im Herbst 1979 beteiligt. Fast zwei Jahrzehnte lang – von 1979 bis 1998 – stand er dem Geschichtsverein als Vorsitzender vor. In dieser Zeit wuchs der Verein von 33 Männer und Frauen, die im November 1979 ihre Unterschrift unter das Protokoll der Gründungsveranstaltung setzten, auf mehr als 1000 Mitglieder. Der Geschichtsverein erhielt unter der Leitung von Rudolf Reinhardt ein eigenständiges, durchaus selbstbewusstes Profil. Die erforderliche Infrastruktur musste geschaffen werden. Das »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte«, das erstmals 1982 erschien, hat sich zu einer renommierten kirchenhistorischen Zeitschrift entwickelt. In Zusammenarbeit mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart wurden die Studientagungen in Weingarten zu einer festen Einrichtung.

Rudolf Reinhardt machte sich den Geschichtsverein zu seiner Herzensangelegenheit. Er prägte und formte den Geschichtsverein und verankerte ihn im Bewusstsein der Diözese. Generationen von Theologiestudenten ist sein beharrlich einladendes Werben für die Mitgliedschaft noch in lebhafter Erinnerung. Jeder und jede wusste, dass kein Semester vorüberging, ohne dass in der Vorlesung am Freitagmorgen ausführlich der Geschichtsverein vorgestellt wurde. Kirchengeschichte und Geschichtsverein waren in seiner Person nicht zu trennen.

In Diskussionen und bei Vorträgen erlebten die Mitglieder ihren Vorsitzenden engagiert und temperamentvoll, bisweilen auch durchaus energisch.

Mit der ihm eigenen kritischen Ernsthaftigkeit und Gründlichkeit verband er bei Vorträgen und in Publikationen die großen Linien der Kirchengeschichte mit der Geschichte der Kirche vor Ort, eben der Diözese. Wer genauer hinschaute, konnte spüren, wie fest Rudolf Reinhardt in dieser Diözese und in ihrer Geschichte verwurzelt war – wie ihn die Diözese, seine Heimat zutiefst prägte. Sie war ihm Ort des gelebten und erfahrbaren Glaubens.

Die plötzliche, schwere Erkrankung am Weihnachtsfest des Jahres 1996 zwang Rudolf Reinhardt, den Vorsitz des Geschichtsvereins im Oktober 1998 niederzulegen. Am 16. März 1999 beschloss der Vorstand, Rudolf Reinhardt den Ehrenvorsitz des Geschichtsvereins zu übertragen. Diözesanadministrator Weihbischof Dr. Johannes Kreidler überreichte im Rahmen des Festakts zum 20-jährigen Bestehen des Geschichtsvereins am 2. Oktober 1999 in der Benediktinerabtei Neresheim die Urkunde an Rudolf Reinhardt (vgl. RJKG 19, 2000, 383–387).

Mit großer Aufmerksamkeit und innerer Anteilnahme begleitete der Ehrenvorsitzende weiter die Arbeit »seines« Geschichtsvereins. »Was macht der Geschichtsverein« – war stets eine seiner ersten Fragen bei einem Besuch. Dann galt es zu berichten. Ein kurzes Wort oder ein Kopfnicken signalisierte Zufriedenheit.

Soweit es seine Kräfte zuließen, war Rudolf Reinhardt auch in den letzten Jahren Gast bei den Veranstaltungen des Geschichtsvereins: auf der Feier zum 25-jährigen Jubiläum im November 2004 in Rottenburg, bei den Vorstandswahlen 2005 in Hohenheim oder im November 2006 am Studientag in der Stuttgarter Schlosskirche. Noch wenige Monate vor seinem Tod hat der Geschichtsverein als Stiftung die große wissenschaftliche Bibliothek Rudolf Reinhardts erhalten.

Mit Rudolf Reinhardt verliert der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine seiner großen, prägenden Persönlichkeiten. Der Verein wird seinem Ehrenvorsitzenden in großer Dankbarkeit und in hoher Wertschätzung für sein Lebenswerk ein ehrendes Gedächtnis bewahren.

Wolfgang Zimmermann

Anschriften

Geschäftsführung
Dr. Maria E. Gründig
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
Telefon: 0711/1645 560, Telefax: 0711/1645 570
eMail: gruendig@gv-drs.de

Schriftleitung
Dr. Wolfgang Zimmermann
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
eMail: zimmermann@gv-drs.de

Vorsitzender
Dr. Wolfgang Zimmermann
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

Schatzmeister
Dr. Waldemar Teufel
Postfach 9, 72101 Rottenburg

Bibliothekar
Eugen Fesseler
Wilhelmsstift Tübingen
Georg Ott-Stelzner
Diözesanbibliothek Rottenburg

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
Diözesanarchivarin Angela Erbacher (seit Februar 2008) (Rottenburg)
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 in 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

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.

Amadeus, Herzog von Savoyen s. Felix V.
Adam, Karl (1876–1966) 147
Adam von Bremen (vor 1050–1081/85) 236
Agreda, Maria de Jesus de (1602–1665) 261
Albanien 123
Albertus Magnus (Albert der Große) (um 1200–1280) 229
Alberti, Leon Battista (1404–1472) 252–254; 256
Albrecht VII., Erzherzog von Österreich (1559–1621), 1577 Erzbischof von Toledo 264f.
Alexandrien, Patriarch von 21
Alfrink, Bernard Jan (1900–1987), 1955–1976 Erzbischof von Utrecht, 1960 Kardinal 85; 125; 138
Andreae, Johann Valentin (1586–1654) 271
Antiochien, Patriarch von 21
Antonio Averlino s. Filarete
Antoniutti, Ildebrando (1898–1974), 1962 Kardinal 152
Arius (um 260–336) 19
Arnold, Franz Xaver (1898–1969) 168
Assisi (Umbrien) 299
Auer, Alfons (1915–2005) 155; 167f.; 170
Aufderbeck, Hugo (1909–1981), 1962 Weihbischof von Fulda (Sitz in Erfurt), 1964–1981 Bischöflicher Kommissar bzw. Apostolischer Administrator in Erfurt-Meiningen 109; 113
Augsburg 239
–, Bischöfe s. Hötzl, Petrus
–, Diözese 238
–, Universität 150
Augsburger Allgemeine Zeitung 15
Augustinus, Aurelius (354–430), 396 Bischof von Hippo 268
Avignon (Dép. Vaucluse) 22

Baach (Rems-Murr-Kreis) 207
Bad Boll (Lkr. Göppingen), Evangelische Akademie 142f.; 167; 170; 173
Bad Godesberg (Bonn) 143
Bad Mergentheim (Main-Tauber-Kreis) 184
–, Deutschordenskommende 267
Bad Niedernau (Stadt Rottenburg am Neckar, Lkr. Tübingen) 181
Bad Wurzach (Lkr. Ravensburg) 181
–, Salvatorianer 183
Baden, Großherzogtum 181; 197; 214
Baden-Württemberg 228
Bafile, (Corrado) Konrad (1903–2005), 1960–1975 Nuntius in Deutschland, 1976 Kardinal 115; 117; 150
Balthasar, Hans Urs von (1905–1988), Kardinal 127
Bamberg, Erzdiözese 237
–, Katholikentag 1966 94
Baronius, Caesar (1538–1607), 1596 Kardinal 22
Barth, Alfred 1968 214
Bartsch, Albert 214
Basel 22; 271
–, Konzil von 1431 22f.
Baumann, Richard (1899–1997) 275
Bayern 104; 197f.; 214; 293
Bea, Augustin SJ (1881–1968), 1959 Kardinal 151f.
Beda Venerabilis (672/73–735) 242f.
Belgien 129; 180; 186; 219
Bellarmin, Robert Franz SJ (1542–1621) 21f.; 269
Benedikt XVI. (geb. 1927), seit 2005 Papst 32f.; 43; 47; 72; 75; 82; 87; 118; 137–139; 169; 176; 276; 283; 294; 296
Bengsch, Alfred (1921–1979), 1961–1979 Bischof von Berlin, 1967 Kardinal 107–109; 111f.; 114–120; 301
Bensberg (Bergisch-Gladbach), Thomas-Morus-Akademie 166; 171
Beran, Josef (1888–1969), 1946 Erzbischof von Prag, 1965 Kardinal 123
Berkheim (Lkr. Biberach) 213; 230f.
Berlin 109; 146; 293; 301
–, Bischöfliches Ordinariat 113
–, Bischöfe s. Bengsch, Alfred; Döpfner, Julius
–, Diözese 116; 151
–, Liturgischer Kongress von 1965 110

–, Ordinarienkonferenz von 1969 107; 109f.; 112; 114–118
Berning, Wilhelm (1877–1955), 1914–1955 Bischof von Osnabrück, 1950 Erzbischof 266
Bethlehem 257
Bettazzi, Luigi (geb. 1923), 1963 Kardinal 285
Beuron (Lkr. Sigmaringen), Benediktinerabtei 139; 146
Biberach an der Riß 297
–, Oblaten 183
Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von (1815–1898) 25; 34; 71
Bitter, Wilhelm (1883–1974) 148
Blarer, Albrecht, 1407–1410 Bischof von Konstanz 244
Bockenrod, Johannes (vor 1488–nach 1538) 237f; 247
Böhmen 205
Bologna, Bischöfe s. Lercaro, Giacomo
Bonlanden (Berkheim, Lkr. Biberach), Kongregation der Franziskanerinnen 181
Bonn 48f.; 137
–, Universität 294
Borromeo, Carlo (1538–1584), 1563–1584 Erzbischof von Mailand, Kardinal 255
Borromini, Francesco (1508–1580) 256; 271
Brakel (Lkr. Höxter) 268
Brandenburg an der Iller (Regglisweiler, Dietenheim, Alb-Donau-Kreis), Immakulataschwestern vom Seraphischen Apostolat 185
Braunsberg (Lkr. Braniewo, Ermland) 151
Brentano, Heinrich von 202
Brescia 250
Breucha, Antonie 147
Breucha, August 147
Breucha, Hermann (1902–1972) 139; 142f.; 147–149; 161–163
Brixen (Prov. Bozen), Bischöfe s. Gargitter, Josef
Brügge (Westflandern), Bischöfe s. Smedt, Emil Josef de
Brusch, Kaspar (1518–1557) 236–239; 243; 247f.
Bucelin, Gabriel OSB (1599–1681) 237
Bugnini, Annibale (1912–1982), 1976 Nuntius in Teheran 281
Burchhard von Ursberg († nach 1230) OPraem 243

Campanella, Tommaso (1568–1639) 250f.; 254; 258; 260; 271
Cataneo, Pietro 255
Chalkedon, Konzil von 451 17f.; 20–22; 26
Chenu, Marie Dominique OP (1895–1990) 138
China 145
Chur (Kt. Graubünden) 239
–, Bischöfe s. Haas, Wolfgang
–, Diözese 238
Cicognani, Gaetano (1881–1962), 1953 Kardinal 150
Clemens August I. Ferdinand Maria von Bayern (1700–1761), 1723–1761 Erzbischof von Köln, 1716–1719 Bischof von Regensburg, 1719 Bischof von Münster und Paderborn, 1724 Bischof von Hildesheim, 1728 Bischof von Osnabrück 266f.
Clemenswerth (Sögel, Lkr. Emsland) 249; 256; 261; 266–270; 272
Coebergher, Wenzel (1561–1634) 264
Comburg (Steinbach, Stadt Schwäbisch Hall), Benediktinerabtei bzw. Kollegiatstift 249; 256; 261–264; 269f.; 272
Confalonieri, Carlo (1893–1986), 1958 Kardinal 116
Congar, Yves OP (1904–1995) 52; 138; 151
Corsignano (Pienza, Prov. Siena) 252

Dacher, Gebhard 243
Dakar, Bischöfe s. Lefebvre, Marcel
Daniélou, Jean SJ (1905–1974) 137
Dätzingen (Grafenau, Lkr. Böblingen) 201
Daur, Rudolf (1892–1976) 149
Deutsche Demokratische Republik 115–120; 123
Deggingen (Lkr. Göppingen) 184
Deizisau (Lkr. Esslingen) 213
Deutschland 25; 127; 129; 132; 165; 180; 186; 205; 249; 256; 261; 271
Dirks, Walter (1901–1991) 155
Dirr, Ludwig 201; 203; 206
Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von (1799–1890) 15;26
Donauwörth (Lkr. Donau-Ries) 196
Doni, Antonio (1513–1574) 254
Döpfner, Julius (1913–1976), 1948 Bischof von Würzburg, 1957 Bischof von Berlin, 1961 Erzbischof von München-Freising, 1958 Kardinal 97; 125; 151
Dortmund, Sozialinstitut 171
Dreher, Bruno (1911–1971) 168–170
Dresden, Pastoralsynode 1973/1975 114; 118
Dublin, Universität 147

Eberhard Ludwig, 1677–1733 Herzog von Württemberg 198
Ecône (Wallis) 136

Edessa (Sanlurfa, Türkei), Bischöfe s. Ibas von Edessa
Egle, Georg 294
Eglisau (Kt. Zürich) 244
Ehingen (Donau) (Alb-Donau-Kreis) 147; 179; 201
Eichstätt 239f.
–, Diözese 238; 242
Einsiedeln (Kt. Schwyz)
–, Benediktinerabtei 133; 246
Eisele, Franz Xaver 201; 207
Ellwangen (Ostalbkreis) 203
–, Gymnasium 184
–, St.-Anna-Schwestern 185
Elsass 205; 219
England 297
Ephesos
–, Synode von 431 17; 19;20
–, Synode von 449 (»Räubersynode«) 16; 20
Erfurt 113f.
–, Bischöfe s. Wanke, Joachim
Ermland (Ermland-Masuren), Bischöfe s. Krementz, Philipp
Erzberger, Matthias (1875–1921) 220
Essen
–, Bischöfe s. Hengsbach, Franz
–, Katholikentag 1968 94; 161
Esser, Kajetan Pater 299
Esslingen 196–208; 210; 213; 215; 217; 219; 221; 224; 227–230
–, Barfüßerkirche 204; 207–211
–, Dionysiuskirche 202; 204; 208f.
–, Dominikanerkloster 202; 229
–, Frauenkirche 203f.; 207–211
–, Katharinenkirche 202f.
–, Oberamt 198; 209
–, St. Augustinus 229; 231f.
–, St. Bernhardt 230
–, St. Elisabeth 232
–, St. Josef 231f.
–, St. Paul 195f.; 198–200; 202; 204; 210f; 213; 217; 228–231
–, Zell 213; 230
–, Zollberg, St. Augustinus 229; 231
Etter, Josef 223f.
Eugen IV. (1383–1447), 1431–1447 Papst 22f.
Ewald, Benedicta, Generaloberin der Kongregation der Franziskanerinnen der Ewigen Anbetung 192
Exeler, Adolf (1926–1983) 97

Fabri, Felix OP (1438–1502) 243
Fargo (USA), Bischof von 142
Felici, Pericle (1911–1982), 1967 Kardinal 276
Felix V. (1383–1451), 1439–1449 Papst 22
Fellbach (Rems-Murr-Kreis) 294; 296
Ferrandus von Karthago († 546) 16
Ferrara, Konzil von 1438 22
Filerete = Antonio Averlino (um 1400–1469) 250f.; 253; 256
Fink, Karl August (1904–1983) 151
Fischer, Franz Josef (1871–1958), 1929–1958 Weihbischof von Rottenburg 218
Flatten, Heinrich (1907–1987) 105
Flavio Biondo (1392–1463) 236
Florenz 22f.; 254
–, Erzbischöfe s. Florit, Ermenegildo
–, Konzil von 1438 22f.
Florit, Ermenegildo (1901–1985), 1962 Erzbischof von Florenz 85
Forster, Karl 95; 105
Franco, Francisco (1892–1975) 126
Francquart, Jacques (1582–1651) 264
Frankfurt, Kongress 97
–, Rabanus-Maurus-Akademie 169
Frankreich 24f.; 129f.; 180; 186; 227; 249; 270; 297
Franz von Assisi (1181/82–1226) 229
Freiburg im Breisgau 239
–, Katholische Akademie 166
–, Universität 234
Freiburg im Uechtland (Kt. Freiburg), Universität 30, 142
Freising (ehem. Diözese s.a. München) 137
–, Bischöfe s. Otto von Freising
Frick, Robert 214
Friedrich I. (1754–1816), 1797 Herzog von Württemberg (als Friedrich II.), 1803–1806 Kurfürst, 1806–1816 König von Württemberg 195–199
Fries, Heinrich (1911–1998) 155; 173; 238
Fries, Lorenz (1491–1550) 236
Frings, Josef (1887–1978), 1942–1969 Erzbischof von Köln, 1946 Kardinal 43; 137; 139; 151; 161; 169; 171; 276
Fürstenfeld (Steiermark), Zisterzienserkloster 196f.
Galen, Christoph Bernhard (1606–1678), 1650–1678 Bischof von Münster 269
Galilei, Galileo (1564–1642) 160
Galli, Mario von SJ (1904–1987) 155; 208
Gallus Öhem 242f.
Garcia Perez, Juan 126
Gargitter, Josef (1917–1991), 1952–1986 Bischof von Bozen-Brixen 85
Gebhardt, Irmengardis 296
Genua, Erzbischöfe s. Siri, Giuseppe
Gerhard von Avignon (vor 1280–1318), 1307–1318 Bischof von Konstanz 244

Geyler von Kaysersberg, Johann (1445–1510) 256
Gmünden (Lkr. Main-Spessart), Franziskanische Arbeitsgemeinschaft 190
Gnesen, Bischöfe s. Wyszyński, Stefan
Goetz, Walter Wilhelm (1867–1958) 147
Görlitz 109
Görres, Ida Friederike (1901–1971) 162
Gottfried von Viterbo (1125–1191/92) 242f.
Granmichele (Prov. Catania) 250
Gregor I. der Große (um 540–604), 590–604 Papst 20f.
Groß, Otto (1917–1974) 109
Guardini, Romano (1885–1968) 31; 138; 146f.; 161
Gülden, Josef (1907–1993) 108; 115
Günter, Heinrich 146

Haas, Wolfgang (geb. 1948), 1990–1997 Bischof von Chur, 1997 Erzbischof von Vaduz 136
Hagen, August (1889–1963) 143; 149; 166
Halberstadt (Lkr. Harz) 239
–, Diözese 238
Halle 268
–, katholische Studentengemeinde 112
Hannover 239
Hansiz, Marcus SJ (1727–1755) 237
Hanssler, Bernhard (1907–2005) 142f.; 154, 161
Hardick, Lothar OFM (geb. 1913) 299
Hauerz (Bad Wurzach, Lkr. Ravensburg) 139
Hefele, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 25
Hefele, Hermann (1855–1936) 147
Hegensberg (Stadt Esslingen am Neckar) 213
Heilbronn 200
Heiligenbronn (Schramberg, Lkr. Rottweil), Kongregation der Franziskanerinnen von der Buße und der christlichen Liebe 181
Heinrich Truchsess von Dießenhofen (um 1300–1376) 243f.
Heinrich von Hewen, 1436–1462 Bischof von Konstanz 244
Heinzelmann, Gertrud (1914–1999) 128
Heinzmann, Richard 279
Helbling, Hanno (1930–2005) 31
Hengsbach, Franz (1910–1991), 1958–1991 Bischof von Essen, 1988 Kardinal 154; 171
Herold, Johannes Basilius 233; 239; 243
Herre, Anton (1910–1993), 1970–1985 Weihbischof von Rottenburg (-Stuttgart) 50f.
Herrenzimmern (Gde. Bösingen, Lkr. Rottweil) 238
Hiereia (Konstantinopel), Konzil von 338 16
–, Konzil von 754 16
Hildesheim 239f.
–, Bischöfe s. Clemens August I.
–, Diözese 94; 238; 267
–, Synode 117
Hilsenbeck, Bruno 214; 224
Hippo (heute Annaba), Bischöfe s. Augustinus
Hirsch, Eugen 215f.; 218f; 220
Hirsch, Josef 231
Hofen (Stadt Stuttgart), Pfarrei 201; 205
Höffner, Joseph (1906–1987), 1962 Bischof von Münster, 1969–1987 Erzbischof von Köln, 1969 Kardinal 40; 45; 98
Hofinger, Johannes SJ (1905–1984) 145
Hohenkreuz (Stadt Esslingen am Neckar), Heilig-Kreuz-Kirche 230
Hohenlandenberg, Hugo von (1457–1532), 1496–1530, 1531–1532 Bischof von Konstanz 242
Holland s. Niederlande
Holtz, Seifried vom, Propst des Stifts Comburg 263
Horb am Neckar (Lkr. Freudenstadt) 201
–, Kollegiatstift 201
Hörmann, Franz SJ 170
Hormisdas († 523), 514–523 Papst 17
Hornung, Sebastian 259
Hötzl, Petrus OFM (1836–1902), 1895–1902 Bischof von Augsburg 15
Hovius, Matthias, 1596–1620 Erzbischof von Mecheln 264
Hugon, Edouard OP (1867–1929) 279
Hünermann, Peter (geb. 1929) 97
Hundt, Wiguläus (1514–1588) 237

Ibas von Edessa († 457), 435–457 Bischof von Edessa 18
Indianapolis (USA), Bischöfe s. Ritter, Joseph
Indien 133
Innozenz III. (1160/61–1216), 1198–1216 Papst 21;34
Innsbruck 138
–, Universität 145
Isabella, Erzherzogin von Spanien (1566–1633) 264
Iserloh, Erwin (1915–1996) 105
Italien 125;180; 227; 249f.; 254; 270; 297

Jaeger, Lorenz (1892–1975), 1941–1973 Erzbischof von Paderborn, 1965 Kardinal 151;171
Jakob Twinger von Königshofen (1346–1420) 243
Jakob von Mainz († nach 1530) 237
Jauer (Jawor, Niederschlesien) 298

Jedin, Hubert (1900–1980) 169
Jerusalem 254; 261
–, Patriarch von 21
Jestaedt, Winfried 157
Johannes von Salisbury (1115–1180) 252
Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst 30f.; 40; 42; 45; 54; 60; 122; 143; 158–160;169; 275; 279; 282; 285; 287
Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst 37; 54; 65f; 73; 75; 82; 90; 123; 136; 282; 284; 300
Jungmann, Josef Andreas SJ (1889–1975) 31; 145
Justinian, 527–565 röm. Kaiser 20; 254

Kaim, Emil (1871–1949) 139
Kaisheim (Lkr. Donau-Ries), Zisterzienserabtei 196–198; 202
Kamphaus, Franz (geb. 1932), 1982–2007 Bischof von Limburg 73
Kanada 152
Karl Alexander (1684–1737), 1733–1737 Herzog von Württemberg 198
Karl der Große (747–814), 768 König, 800 röm. König 21
Karl V. (1500–1558), 1519–1556 röm-dt. Kaiser 240
Karrer, Otto (1888–1976) 128
Käsemann, Ernst (1906–1998) 293
Kasper, Walter (geb. 1933), 1989–1999 Bischof von Rottenburg, 2001 Kardinal 97; 105; 118; 176; 192; 297
Kaufbeuren im Allgäu 293
Kaufmann, Anton 201
Kedd, Jodokus SJ (1597–1657) 249; 256–258; 260f.; 271
Kellenried (Gde. Berg, Lkr. Ravensburg), Benediktinerinnenabtei 185
Kepler, Johannes (1571–1630) 160
Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 25
Kierurt, Frederik 264
Klausener, Erich 105
Knaupp, Karl (1915–2006) 151–154
Knöpfler, Maria (1881–1927) 147
Koch, Wilhelm (1874–1955) 146
Kogon, Eugen (1903–1987) 155
Köln 151; 268
–, Erzbischöfe s. Clemens August I.; Frings, Josef; Höffner, Joseph; Krementz, Philipp
–, Erzdiözese 237f.; 267
–, Thomas-Morus-Akademie 169
König, Franz (1905–2004), 1956–1985 Erzbischof von Wien, 1958 Kardinal 128; 138; 151f.; 285
Konrad von Homburg 245
Konstantin der Große (um 280–337), 306–337 röm. Kaiser 19
Konstantinopel 17
–, Konzil von 381 17
–, Konzil von 553 18; 21
–, Konzil von 680/681 16; 18
–, Konzil von 692 16
–, Konzil von 869/870 21
–, Patriarch von 17; 21
Konstanz 23; 234; 239; 244
–, Bischöfe s. Blarer, Albrecht; Gerhard von Avignon; Heinrich von Hewen; Hohenlandenberg, Hugo von; Lupfen, Johann von; Merklin, Balthasar; Salomo III.; Weeze, Johann; Windlock, Johann
–, Bischöfliches Ordinariat 195; 199
–, Diözese 238; 242–244
–, Konzil von 1414–1418 22f.; 35
–, Pfleghof 197f.
Kopernikus, Nikolaus (1473–1543) 160
Korntal-Münchingen (Lkr. Ludwigsburg) 294
Krantz, Albert (1448–1517) 236;238
Krätzl, Helmut (geb. 1932), 1977 Weihbischof von Wien 285
Krementz, Philipp (1819–1899), 1867 Bischof von Ermland, 1885 Erzbischof von Köln, 1893 Kardinal 25
Kroatien 227
Kronberg (Hochtaunuskreis) 142
Kronenberg, Friedrich 95
Kühn, Johann 256
Kuhnle, Franz Josef (geb. 1926), 1976–1990 Weihbischof von Rottenburg-Stuttgart 289; 297
Küng, Hans (geb. 1928) 97; 128; 150f.; 157; 169; 174
Künzelsau (Hohenlohekreis), St. Paulus 289

La Valetta (Malta) 250
Lämmle, Norbert (1902–1954) 223–225; 228
Landenberger, Fritz (1892–1978) 230
Lang von Langen, Ingo 221f.
Lefebvre, Marcel (1905–1991), 1955–1962 Erzbischof von Dakar 25; 135f.
Lehmann, Karl (geb. 1936), 1983 Bischof von Mainz, 2001 Kardinal 96; 102
Lehner, Günther (geb.1918) 155
Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), 1949–1974 Bischof von Rottenburg 139f.; 143–145; 150–160; 166f.; 171f.; 179; 188–190; 277; 288–290

Leipzig 108f.
–, St. Benno-Verlag 108
Lempp, Richard (1883–1945) 216
Leo I., der Große (um 400–461), 440–461 Papst 35
Leo X. (1475–1521), 1513–1521 Papst 293
Lercaro, Giacomo (1891–1976), 1947–1952 Erzbischof von Ravenna, 1952–1968 Erzbischof von Bologna, 1953 Kardinal 85
Leuchtenberg, Amalie von († 1538) 240
Leutkirch im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 179
–, Schloss Zeil 146
Limburg an der Lahn (Lkr. Limburg–Weilburg),
–, Bischöfe s. Kamphaus, Franz
–, Diözese 73
Lipp, Joseph von (1795–1869), 1848–1863 Bischof von Rottenburg 211
Löwen (Leuven, Flandern) 138; 142; 264; 271
Lubac, Henri de SJ (1896–1991) 137
Lublin, Bischöfe s. Wyszynski, Stefan
Ludwig XIV. (1638–1715), 1643–1715 König von Frankreich 267
Ludwigsburg 200
–, Residenz 199
Lugano (Kt. Tessin) 133
Lupfen, Johann von (1487–1551), 1532–1537 Bischof von Konstanz 240; 242; 244; 246
Luther, Martin (1483–1546) 257f.; 282; 293
Luxemburg 132
Luzern 128
Lyon, Katholische Fakultät 137

Magdeburg 112
–, Diözese 237
Mähren 205
Mailand 255
–, Erzbischöfe s. Borromeo, Carlo
Mainz 237; 239
–, Bischöfe s. Ketteler, Wilhelm Emmanuel; Lehmann , Karl
–, Diözese 233; 235;237–240
–, Kirchenprovinz 237; 239f.; 246f.
–, Universität 150
Majer, Jose 278
Manila 145
Mantua (Lombardei), S. Sebastiano 254
Marburg 230
Marcantonio, Barbaro (1518–1595) 255
Markdorf (Bodenseekreis) 245
Martens, Dirk 271
Martin V. (1368–1431), 1417–1431 Papst 151
Martini, Francesco di Giorgio (1439–1502) 252f.
Mauer, Otto (1907–1973) 170
Mayer, Robert (geb.1915) 168
Mecheln (Prov. Antwerpen), Erzbischöfe s. Hovius, Matthias; Suenens, Léon-Joseph
Medellin (Kolumbien), Synode von 1968 37
Meerte, Henri 264
Meißen 117
–, Bischöfe s. Schaffran, Gerhard; Spülbeck, Otto
–, Diözese 94; 116
–, Synode von 1969/71 114; 116f; 118
Melanchthon, Philipp (1497–1560) 258
Mennel, Jakob (1460–1526) 242f; 245
Merck, Jakob 243
Mergentheim s. Bad Mergentheim
Merklin, Balthasar (1479–1531), 1530 Bischof von Konstanz 242
Merseburg (Saalekreis), Bischöfe s. Thietmar von Merseburg
Mettingen (Stadt Esslingen) 229f.
–, Maria, Hilfe der Christen 230f.
Metz, Johann Baptist (geb. 1928) 97
Mibes, Friedrich (1657–1722) 256
Michael, Johann Petrus 156
Milwaukee (USA), Erzdiözese 142
Möller, Joseph (geb. 1916) 150
Montini, Giovanni Battista s. Paul VI.
Mörsdorf, Klaus (1909–1989) 155
Morus, Thomas (1478–1535) 250; 254; 260; 271
Moser, Georg (1923–1988), 1975–1988 Bischof von Rottenburg(-Stuttgart) 170f.; 174f.; 177; 296; 300
Muench, Aloysius (1889–1962), 1951 Nuntius in Deutschland 142f; 145; 167
Mülberger, Max von (1859–1937) 221
Müller, Johannes († 1600) 233
Müller, Otfried (1907–1986) 109
München 138; 282
–, Erzbischöfe s. Döpfner, Julius
–, Erzdiözese 151
–, Universität 146; 155; 279
Münster 137f.; 180; 269; 302
–, Bischöfe s. Clemens August I; Galen, Christoph Bernhard; Höffner, Joseph
–, Diözese 267
–, Universität 176; 302
Muth, Carl (1867–1944) 166

Nellingen (Ostfildern, Lkr. Esslingen) 230f.
Neresheim (Ostalbkreis), Benediktinerabtei 183
Neu-Delhi 42
Neufundland 152
Neuhausen auf den Fildern (Lkr. Esslingen) 198; 201

–, Dekanat 228
–, Kapitel 215
–, Pfarrei 205
Neustetter, Erasmus (1523–1594) 262–264
Newman, John Henry (1801–1890) 25; 142; 147; 155
Niederaltaich (Lkr. Deggendorf), Benediktinerabtei 169
Niederlande 125; 127; 130; 132f.; 136; 180; 268; 282
Nijmegen (Prov. Gelderland, Niederlande) 138
Nikaia, Konzil von 325 17; 19–21; 26
–. Konzil von 787 21f.
Noordwijkerhout (Niederlande) 126
Nordafrika 34

Oberesslingen (Stadt Esslingen am Neckar) 213f; 223f.
–, St. Albertus Magnus 229; 231
Obermarchtal (Alb-Donau-Kreis), Salesianerinnenkloster 185
Oberndorf am Neckar (Lkr. Rottweil), Dekanat 157
Oberschwaben 205
Obertürkheim (Stadt Stuttgart), Pfarrei 213
Obst, Bernhard (1927–2001) 301
Öffingen (Fellbach, Rems-Murr-Kreis), Pfarrei 201;205
Origenes (?185/186–?253/254) 137
Osnabrück
–, Bischöfe s. Berning, Wilhelm; Clemens August I.
–, Diözese 267
Ostende (Prov. Westflandern) 264
Österreich 94; 129; 132; 136; 180; 205
Ottaviani, Alfredo (1890–1979), 1953 Kardinal 26; 276
Otto von Freising OCist (um 1112–1158), 1138 Bischof von Freising 243
Otto von Sankt Blasien OSB 243
Oxford 147

Paderborn 239
–, Bischöfe s. Clemens August I.; Jaeger, Lorenz
–, Diözese 238; 267
Palladio, Andrea (1508–1580) 254–256
Palmanuova 250
Paris 135; 151; 268; 271
–, Institut catholique 137f.
–, Sorbonne 138
Passau, Diözese 238
Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 31; 42; 57; 60f.; 86; 119; 138; 158–160; 171; 279; 281f; 287; 296
Pavia/Siena, Konzil von 1423/1424 16
Pelagius I., 556–561 Papst 21
Pelagius II., 579–590 Papst 21
Petter, Dominikus Marin de OP (1905–1971) 138
Pfaff, Karl (1795–1866) 203
Piccolomini, Enea Silvio s. Pius II.
Pienza (Prov. Siena) 250; 252f.
Pieter Opmeer/Petrus Kratepol OFMConv (1526–1595) 237
Pisa, Konzil von 1409 22f.
–, Konzil von 1511–1513 16
Pius II. (1405–1464), 1458–1464 Papst 252f.
Pius IV. (1499–1565), 1559–1565 Papst 61
Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 15; 25; 66; 71f.
Pius XI. (1857–1939), 1922–1939 34; 141; 165; 279
Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 26; 34; 141; 165; 179; 275; 279; 293
Plate, Manfred (geb. 1929) 172
Plutarch (um 45–125) 252
Poitiers (Dép. Vienne), Jesuitenschule 137
Polen 24; 123; 125; 132; 297
Portugal 24; 227
Potsdam 227
Prado, Jeronimo de 265
Prag, Erzbischöfe s. Beran, Josef
Preußen 180f.
Puebla (Mexiko), Synode 1979 37
Rahner, Karl SJ (1904–1984) 52; 72; 88; 105; 118; 138; 155f.; 276; 282; 290; 302
Rapp, Hubert 214
Ratzinger, Joseph s. Benedikt XVI.
Rauber, Karl-Josef (geb. 1934), 1983 Bischof, 1993–1997 Nuntius in der Schweiz und in Lichtenstein 134
Ravenna (Emilia-Romagna), Bischöfe s. Lercaro, Giacomo
Ravensburg 179f.; 184
–, Dekanat 201
Regensburg 137
–, Bischöfe s. Clemens August I.
Regino von Prüm (um 840–915) 243
Reinboth, Johann (1609–1673) 249; 256–261; 271
Reute (Bad Waldsee, Lkr. Ravensburg), Kongregation der Franziskanerinnen 180; 190
Reuter, Hans Georg 231
Reutlingen 200
Reynold, Gonzague de (1880–1970) 135
Richental Ulrich (um 1360–1437) 243
Riedböhringen (Blumberg, Schwarzwald-Baar-Kreis) 151
Riedel, Peter 116f.

Riedle, Hermann (geb. 1965) 297
Rieg, Bernhard 146
Rintelen, Friedrich Maria (1899–1988), 1951–1970 Weihbischof von Magdeburg 112
Ritter, Joseph Elmer (1892–1967), 1934 Bischof von Indianapolis, 1946 Erzbischof von St. Louis, 1961 Kardinal 43
Roegele, Otto (1920–2005) 170
Rom 15; 17; 20–22; 25f; 34f.; 71; 98f.; 105; 108; 115; 126; 133; 136; 151f.; 154; 171–173; 189; 268; 280; 282f.; 290
–, Angelicum 279
–, Gregoriana 150f.
–, Laterankonzil I. von 1123 21
–, Laterankonzil IV. von 1215 21
–, Pantheon 266
–, Päpste s. Benedikt XVI.; Eugen IV.; Felix V.; Gregor I.; Hormisdas; Innozenz III.; Johannes XXIII.; Johannes Paul II.; Leo I; Leo X.; Martin V.; Paul VI.; Pelagius I.; Pelagius II.; Pius II.; Pius V.; Pius IX.; Pius XI.; Pius XII.
–, Preußisches Historisches Institut 151
–, San Giovanni im Lateran 297
–, Santa Maria dell'Anima 171
–, St. Paul vor den Mauern 275; 297
–, St. Peter 264, 275
–, Vatikan 16f.; 26; 122; 133
–, Vatikanum I 1869–1870 15f; 20; 22f.; 25; 27; 34; 42; 49; 58f.; 71; 75; 82; 84; 88; 279
–, Vatikanum II 16; 20; 23; 25–27; 34; 39–41; 45, 47f.; 50; 53–55; 58–61; 65f.; 72; 90; 94; 100f; 103; 109; 112, 115f.; 121; 123; 125f.; 131; 133; 136f; 165; 173; 180; 188; 294f.; 302f.
–, Villa San Francesco 150
Roncalli, Angelo Giuseppe s. Johannes XXIII.
Ronge, August 210
Rossellino, Bernardo (1409–1464) 253
Rottenburg am Neckar (Lkr. Tübingen) 139; 143; 149; 151; 155–158; 179f; 290; 296
–, Akademie der Diözese Rottenburg(-Stuttgart) 142; 155; 166; 169f; 172–174; 176
–, Bischöfe s. Hefele, Carl Joseph von; Kasper, Walter; Leiprecht, Carl Joseph; Lipp, Joseph von; Moser, Georg; Sproll, Joannes Baptista
–, Bischöfliches Ordinariat 143; 151; 171; 209; 228f.
–, (-Stuttgart) Diözese 127; 139; 142f., 150; 154f.; 157f.; 160; 163; 165; 179f.; 186; 195; 227
–, Diözesansynode von 1950 166
–, Dom 158
–, Priesterseminar 289
Rottweil 179; 203; 234
–, Eucharistiner 184
–, Franziskanerkloster 184
Rückert, Hanns (1901–1974) 293
Rumänien 122

Salem (Bodenseekreis), Zisterzienserabtei 196
Salomo III. (um 860–919/920), 890 Bischof von Konstanz 242
Salzburg, Erzdiözese 237f.
Sanderus, Antonius (1586–1664) 264
Sankt Gallen, Benediktinerabtei 243
Santiago del Estero (Argentinien), Bischöfe s. Tato, Manuel
Sardica, Konzil von 342 16
Sattler, Michael (zw. 1490/1500–1527) 296
Scamozzi, Vincenzo (1548–1616) 256
Schaffran, Gerhard (1912–1996), 1970–1987 Bischof von Dresden-Meißen 109; 113; 116; 118
Schauf, Heribert (1910–1988) 52
Scheffczyk, Leo (1920–2005), 2001 Kardinal 118
Scherpenheuvel (bei Leuven), Stift 249; 256; 261; 264–266; 270; 272
Schillebeeckx, Edward OP (geb. 1914) 138; 282
Schimke, Paul (1915–2005) 113
Schlaun, Johann Conrad (1695–1773) 266; 268
Schlesien 205
Schmaus, Michael (1897–1993) 279
Schnackenburg, Rudolf (1914–2002) 118
Schnait (Lkr. Waiblingen) 207
Schneider, Martin 201; 207; 209f.
Schneiderhan, Karl 297
Schönenberg (Ellwangen, Ostalbkreis), Redemptoristenkloster 183
Schwäbisch Gmünd 179; 201; 203
–, Franziskanerinnen der ewigen Anbetung 182; 192
Schwäbisch Hall 143
Schweidnitz (Niederschlesien) 298
Schweiz 127–129; 131–136; 205
–, Synode von 1972 132–136
Seckler, Max (geb. 1927) 170
Sedlmeier, Wilhelm (1898–1987), 1953–1976 Weihbischof von Rottenburg 143f.; 150f.; 172
Seeber, David (geb. 1934) 174
Seigewasser, Hans (1905–1979) 115
Seleukia/Rimini, Konzil von 359/360 16
Serlio, Sebastiano (1475–1554) 256; 266
Sforza, Francesco (1401–1466), Herzog von Mailand 250f.

Sießen (Bad Saulgau, Lkr. Sigmaringen), Kongregation der Franziskanerinnen 181; 300
Sigmaringen 238
Sinz, Georg Anton (1773–1840) 201f; 207
Siri, Giuseppe (1906–1989), 1946 Erzbischof von Genua, 1953 Kardinal 285
Sirnau (Stadt Esslingen am Neckar) 213; 231
Slowenien 205
Smedt, Emil Josef de (1919–1995), 1952–1984 Bischof von Brügge 276f.
Sögel (Lkr. Emsland) 267
Sohms, Rudolf (1841–1917) 155
Sokrates (469–399 v. Chr.) 253
Solowjew, Wladimir (1853–1900) 142
Spaichingen (Lkr. Tuttlingen) 184
Spanien 24; 34; 125f.; 152; 180; 227; 249, 270
Speyer 239f.; 246
–, Diözese 238
–, Reichskammergericht 234; 246
Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg 139; 179; 221
Spülbeck, Otto (1904–1970), 1958–1970 Bischof von Dresden-Meißen 115–118
St. Gallen, Diözese 130
–, Synode von 1972 133
St. Louis (USA), Bischöfe s. Ritter, Joseph
St. Pölten (Niederösterreich), Diözese 152
St. Quentin (Dép. Aisne) 220
Starz, Hans (1928–1976) 176
Steinbach (Backnang, Rems-Murr-Kreis) 201
Steinmann, Johannes 257
Stiegele, Paul 213; 216; 218f.; 221f., 224
Strack, Bonifatius OFMCap 299
Straßburg 234; 239
–, Diözese 238
–, Universität 147
Strümpfelbach (Backnang, Rems-Murr-Kreis) 207; 213
Stumpf, Johann (1500–1577/78) 236
Sturm, Leonhard Christoph (1669–1719) 262; 268
Stuttgart 142f; 169; 179; 190; 198; 200f.; 203; 210; 221; 290
–, Degerloch 148
–, Dekanat 205
–, Frauenkopf 163
–, Hauptstaatsarchiv 147
–, Katholikentag 1964 154; 173f.
–, Katholischer Kirchenrat 201; 208; 211
–, Konsistorium 207f.
–, Marienhospital 182; 296
–, Oberamt 213
–, Residenz 199
–, St. Eberhard 139; 148; 179
–, St. Fidelis 289
–, St. Georg 143
–, St. Markus 149
–, Thomas-Morus-Gesellschaft 166
Suenens, Léon-Joseph (1904–1996), 1961–1979 Erzbischof von Mecheln, 1962 Kardinal 188; 279
Sulzgries (Stadt Esslingen am Neckar), St. Katharina 229; 232

Taize (Dép. Saône-et-Loire) 295
Tato, Manuel, 1961–1980 Bischof von Santiago de Estero 278
Teerstegen (Tersteegen), Gerhard (1697–1769) 142
Teheran 281
Teilhard de Chardin, Marie-Joseph Pierre SJ (1881–1955) 36 ; 137
Tettnang (Bodenseekreis), Dekanat 201
Theiss, Konrad 166
Theodor von Mopsuestia (um 350–428/429) 18
Theodoret von Kyros (393–um 458/460) 18
Theodorus, 516 Abt in Jerusalem 20
Thietmar von Merseburg (975–1018), 1009 Bischof von Merseburg 236
Toledo (Kastilien, Spanien), Reichskonzil von 684 18
–, Erzbischöfe s. Albrecht VII.
Tournai (Prov. Hernegau, Belgien), Ordenshochschule Le Saulchoir 151
Treutler, Lorenz 213; 215
Trient 20
–, Konzil (1545–1563) 23f; 58; 255; 270
Trier, Erzdiözese 237f.
Trilling,Wolfgang (1925–1993) 118
Tromp, Sebastian SJ (1889–1975) 26; 52
Tschechoslowakei 122f.
Tübingen 137; 143; 146f.; 151; 166; 195; 196; 198–202
–, Evangelisches Stift 293
–, Juristische Fakultät 39
–, Katholisch-Theologische Fakultät 128; 139; 287
–, Oberappellationstribunal 198
–, Universität 139; 146f; 150; 155; 234; 293
–, Wilhelmsstift 142f.; 150; 179; 293

Udine (Prov.Udine, Friaul) 152
Ulm 200; 210
–, Dekanat 201
Ungarn 122; 205
Unterboihingen (Wendlingen am Neckar, Lkr. Esslingen), Pfarrei 205
Untermarchtal (Alb-Donau-Kreis) 179
–, Kongregation der Vinzentinerinnen 179

Untertürkheim (Stadt Stuttgart) 207
USA 135
Utrecht (Niederlande)
–, Erzbischöfe s. Alfrink, Bernard Jan

Vaduz, Erzbischöfe s. Haas, Wolfgang
Valeri, Valerio (1883–1963), 1953 Kardinal 152
Venedig 255
–, San Giorgio Maggiore 254f.
–, Il Redentore 254
Verden (Lkr. Verden) 239
–, Diözese 238
Vignola, Giacomo Barozzi da (1507–1773) 256
Villalpando, Juan Baptista SJ (1552–1608) 265
Vitruv (1. Jh. v. Chr.) 252
Vöcklabruck (Oberösterreich) 190
Vogt, Gerhard 278
Vorgrimler, Herbert (geb. 1929) 302
Voß, Gerhard OSB (geb. 1935) 176

Waiblingen (Rems-Murr-Kreis) 213
Walberberg (Rhein-Sieg-Kreis) 280
–, Dominikanerkloster 281
Wangen im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 183
Wanke, Joachim (geb. 1941), seit 1981 Apostolischer Administrator bzw. Bischof von Erfurt 120
Wartburg (Thüringen) 230
Weeze, Johann (1489–1548), 1538–1548 Bischof von Konstanz 242; 245
Weggental (Rottenburg am Neckar), Franziskanerkloster 183
Wehner, Karl SJ 188
Weiger, Josef (1883–1966) 139; 146f.; 160f.
Weil (Esslingen am Neckar), St. Lukas 231
Weil der Stadt (Lkr. Böblingen), Pfarrei 205
Weingarten (Lkr. Ravensburg), Benediktinerabtei 183
Weisbender, Hermann-Joseph (1922–2001) 115
Weitmann, Alfred (1910–1998) 142; 166; 176; 295f.
Werl (Lkr. Soest) 190
Wernau (Lkr. Esslingen), Pfarrei 205
Wessenberg, Ignaz Heinrich Freiherr von (1774–1860) 199–201
Westermayer, Anton 15
Widmer, Beat 242f.
Wien 170
–, Erzbischöfe s. König, Franz
–, Erzdiözese 94; 152; 238
–, Frieden von 200
–, Seelsorgeamt 138
Wildt, Franz Xaver 201; 204
Windlock, Johann, 1351–1356 Bischof von Konstanz 244f.
Winkler, Bernhard 294
Wojtyla, Karol s. Johannes Paul II.
Worms, Diözese 238f.
Wulf, Friedrich SJ (1908–1990) 150; 153; 155
Württemberg 180–182; 187; 197f; 200; 202; 205f.; 227
–, Herzogtum 195
–, Königreich 195; 198
Würzburg 104; 157; 239f
–; Bischöfe s. Döpfner, Julius
–, Diözese 151; 238, 242
–, Synode 1975 94; 96; 98–106; 115; 150; 162; 296;301
–, Universität 149; 155
Wyszyński, Stefan (1901–1981), 1946 Bischof v. Lublin, 1948 Erzbischof von Gnesen und Warschau, 1953 Kardinal 123

Zasius (Zäsy), Ulrich (1461–1535) 234
Zimmern, Grafen von 244
–, Froben Christoph von († 1567) 233f.
–, Wilhelm Werner von (1485–1575) 233f; 236; 228–247
Zoller, Erhard 294
Zürich 155
Zurmühlen, Jakob, Domprediger 268