

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Zensur
abweichender Meinungen
durch Kirche und Staat



2009

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Thorbecke

Band 28 | 2009

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 28 · 2009

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 28 · 2009

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag

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

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.

© 2011 by Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.thorbecke.de · info@thorbecke.de

Alle Rechte vorbehalten. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Dieses Buch ist aus säurefreiem Papier nach DIN-ISO 9706 hergestellt.

Satz: Dr. Gerald Maier, Böblingen

Abbildung auf dem Umschlag: Eine zeitgenössische Karikatur, überschrieben „Il Modernismo“, mit dem Kommentar (übersetzt): „Man braucht mehr als [ein paar] Kirchenleute und Steine aus Papier, um den Fortschritt aufzuhalten!“ (aus: Giovanni Spadolini, *Le Due Rome. Chiesa e stato fra '800 e '900*, Florenz 1974, Abb. 67 nach S. 286).

Umschlaggestaltung: BIFACTOR | Kommunikation – Faatz | Held | Hirmer GbR, Stuttgart

Druck: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6378-9

ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	9
------------------	---

I. AUFSÄTZE

Hubert Wolf

Kontrolle des Wissens. Kirche im Spannungsfeld zwischen Forschung und Zensur	11
------------------------------------------------------------------------------------	----

Bernward Schmidt

»Wie ein Hund, der den Stein beißt, weil er den Werfer nicht fangen kann«. Überlegungen zu einer Rezeptionsgeschichte des Index librorum prohibitorum	23
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Holger Arning

Zensur und Zensuren. Formen der Kommunikationslenkung in der Moderne	39
----------------------------------------------------------------------	----

Norbert Lüdecke

Kommunikationskontrolle als Heildienst. Sinn, Nutzen und Ausübung der Zensur nach römisch-katholischem Selbstverständnis	67
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Albrecht Bentel

Zensur und Lehrzucht im Protestantismus. Ein Prospekt	99
-------------------------------------------------------------	----

Gabriele Müller-Oberhäuser

»Wicked, seditious and traitorous books«. Buchzensur im reformatorischen England im Spannungsfeld von Religion und Politik	117
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Otto Weiß

Philipp Funk – ein deutscher »theologischer Modernist«	139
--------------------------------------------------------------	-----

Jan Dirk Busemann

»Diese Laien aus Münster!« Adolf ten Hompels Index-Liga und Kulturgesellschaft	165
--------------------------------------------------------------------------------------	-----

Wilfried Schöntag

Barockes Bauen in der Prämonstratenserreichsabtei Marchtal (1614–1691). Spirituelle und wirtschaftliche Grundlagen	185
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

II. KRITISCHE MISZELLE

Claus Arnold

Nachwirkungen der Modernismuskrise zur Zeit des Nationalsozialismus? ..	249
-------------------------------------------------------------------------	-----

III. ARBEITSBERICHT

Christiane Holzhauer

- »Insbesondere hat sie die religiösen Pflichten regelmäßig erfüllt«. Religiös-ethische Deutungsmuster in den Persilscheinen des Entnazifizierungsverfahrens 261

IV. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

- Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, hg. v. *Berndt Hamm, Klaus Herbers* u. *Heidrun Stein-Kecks* (Manfred Gerwing) 269
Andrea Pomella, Die Vatikanischen Museen (Siegling Kolbe) 270

2. Quellen und Hilfsmittel

- Philipp Melanchthons Briefwechsel, Bd. 4, bearb. v. *Johanna Loehr* (Helmut Feld) 271
 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. 17. Baden-Württemberg; Teilband 1 Südwestdeutsche Reichsstädte, bearb. v. *Sabine Arend* (Wolfgang Dobras) 272
John Roger Paas, The German Political Broadsheet 1600–1700, Bd. 9: 1662–1670 (Wolfgang Zimmermann) 274
 Württembergische Gesandtenberichte und Gesandtschaftsakten, 1619–1806 (Franz Maier) .. 274
 Historisches Lexikon der Schweiz, Bd. 5–7 (Wolfgang Zimmermann) 276

3. Antike und Mittelalter

- Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten, hg. v. *Andreas Goltz* u. *Heinrich Schlange-Schöninghen* (Manfred Clauss) 276
Andrea Rottloff, »Stärker als Männer und tapferer als Ritter«. Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter (Norbert Ohler) 277
Achim Thomas Hack, Codex Carolinus. Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert (Tina B. Orth-Müller) 278
Hermann Hold, Unglaublich glaubhaft: Die Arengen-Rhetorik des Avignoneser Papsttums (Andreas Meyer) 279
Hermann Jakobs/Wolfgang Petke, Papsturkundenforschung und Historie (Helmut Maurer). 280
Achim Thomas Hack, Ein anonymes Romzugsbericht von 1452 (Ps-Enenkel) mit den zugehörigen Personenlisten (Christian-Frederik Felskau) 281
Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, Pietät und Prestige im Spätmittelalter. Die Bilder in der Historienbibel der Solothurner Familie vom Staal (Gabriela Signori) 282

4. Reformation und Frühe Neuzeit

- Jörg Bölling*, Das Papstzeremoniell der Renaissance (Andreas Meyer) 283
Diarmaid MacCulloch, Die Reformation 1490–1700 (Volker Leppin) 284
Walter Ziegler, Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther (Dieter Stievermann) 286
Christoph Kampmann, Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg (Wolfgang E.J. Weber) 287
 Religiöse Prägung und politische Ordnung in der Neuzeit. Festschrift für Winfried Becker, hg. v. *Bernhard Löffler* u. *Karsten Ruppert* (Ingo Juchler) 288
Otto Weiß, Begegnungen mit Klemens Maria Hofbauer 1751–1820 (Elke Pahud de Mortanges). 289

5. 19. und 20. Jahrhundert

<i>Anne Conrad</i> , Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung (Andreas Holzem)	291
<i>Karl Hausberger</i> , Reichskirche – Staatskirche – »Papstkirche«. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert (Klaus Unterburger)	292
<i>Hermann-Josef Scheidgen</i> , Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49 (Bernhard Schneider)	294
Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939–1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation, hg. v. <i>Karl-Joseph Hummel</i> u. <i>Christoph Kösters</i> (Reinhold Weber)	295
<i>Rainer Bucher</i> , Hitlers Theologie (Armin Pfahl-Traugher)	298
Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918–1943/45, hg. v. <i>Wolfram Pyta</i> u.a. (Klaus Unterburger)	298
Das deutsche Archivwesen und der Nationalsozialismus. 75. Deutscher Archivtag 2005 in Stuttgart, hg. v. <i>Robert Kretzschmar</i> (Tobias Herrmann)	301
Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. <i>Peter Hünermann</i> u. <i>Bernd Jochen Hilberath</i> (Elke Pahud de Mortanges)	302

6. Orden, Klöster und Stifte

Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 3, hg. v. <i>Friedhelm Jürgensmeier</i> u. <i>Regina Elisabeth Schwerdtfeger</i> (Christine Kleinjung)	303
<i>Christoph Nebgen</i> , Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert (Frank Pohle)	304
<i>Uwe Glüsenkamp</i> , Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809) (Frank Pohle)	306
Die Kultur der Klöster in Westfalen, hg. v. <i>Matthias Wemhoff</i> (Andreas Holzem)	308
<i>Antonia Leugers</i> , Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung (Nicole Priesching)	310

7. Orts- und Landesgeschichte

Das Bistum Bamberg um 1007, hg. v. <i>Josef Urban</i> (Hannah Keß)	311
<i>Uta Kleine</i> , Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis (Gabriela Signori)	312
Das Bürgerbuch der Reichsstadt Biberach 1601–1700, hg. v. <i>Kurt Diemer</i> – Biberacher Chroniken des 18. Jahrhunderts, hg. v. <i>Kurt Diemer</i> (Maria E. Gründig)	313
<i>Irene Dingel</i> , <i>Wolf-Friedrich Schäußle</i> , Zwischen Konflikt und Kooperation. Religiöse Gemeinschaften in Stadt und Erzstift Mainz in Spätmittelalter und Neuzeit (Sabine Reichert)	314
<i>Claudius Heitz</i> , Volksmission und badischer Katholizismus im 19. Jahrhundert (Otto Weiß)	317
<i>Helmuth Rönz</i> , Der Trierer Diözesanklerus im 19. Jahrhundert. Herkunft – Ausbildung – Identität (Michaela Maurer)	319
<i>Birgit Mitzscherlich</i> , Diktatur und Diaspora. Das Bistum Meißen 1932–1951 (Rainer Bendel)	321
<i>Karl-Fritz Daiber</i> , Kindheit auf der Schwäbischen Alb (Peter Thaddäus Lang)	322
<i>Frank Raberg</i> , Eugen Bolz. Zwischen Pflicht und Widerstand (Roland Deigendesch)	323
Heimat in der Fremde. Die Kirche in ihrer Sorge für die Vertriebenen und Flüchtlinge nach 1945, hg. v. <i>Rainer Bendel</i> (Reinhold Weber)	324
<i>Michael Fellner</i> , Katholische Kirche in Bayern 1945–1960 (Marco Eberhard)	325
Silbermann. Geschichte und Legende einer Orgelbauerfamilie (Markus Grohmann)	327
Ulm und Oberschwaben 2007 (Herbert Aderbauer)	327

8. *Kunstgeschichte*

<i>Erwin Gatz</i> , Roma Christiana. Vatikan – Rom – römisches Umland (Andreas Holzem)	331
<i>Paul Mai</i> , Das Papsttum im Spiegel von Münzen und Medaillen (Klaus Herbers)	331
<i>Helmar Härtel</i> , Geschrieben und gemalt: Gelehrte Bücher aus Frauenhand. Eine Klosterbibliothek sächsischer Benediktinerinnen des 12. Jahrhunderts (Martina Wehrli-Johns)	332
<i>Gabriel Hammer</i> , Bernhard von Clairvaux in der Buchmalerei (Gabriela Kompatscher Gufler)	333
Kult Bild. Das Altar- und Andachtsbild von Duccio bis Perugino, hg. v. <i>Jochen Sander</i> (Ruth Slenczka)	334
<i>Heike Schlie</i> , Bilder des Corpus Christi. Sakramentaler Realismus von Jan van Eyck bis Hieronymus Bosch (Ruth Slenczka)	335
<i>Birgit Ulrike Münch</i> , Geteiltes Leid. Die Passion Christi in Bildern und Texten der Konfessionalisierung (Wolfgang Brückner)	336
 V. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	 339
 VI. VEREINSNACHRICHTEN	 346
 VII. ORTS- UND PERSONENREGISTER	 355

Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studientagung des Jahres 2007, die unter dem Titel »Die Moderne vor dem Tribunal der Inquisition. Zensur abweichender Meinungen: Die Geschichte europäischer Wissenskontrolle durch Kirche und Staat« in Weingarten gemeinsam von Geschichtsverein (Hubert Wolf) und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dieter R. Bauer) durchgeführt wurde (vgl. den ausführlichen Tagungsbericht von Maria E. Gründig, in: RJKG 27, 2008, S. 386–391). Dabei legen die Beiträge einen Schwerpunkt auf die Geschichte der Kontrolle des Wissens durch kirchliche Institutionen, ordnen diese Perspektive aber durch systematische und vergleichende Untersuchungen in die allgemeine Fragestellung der öffentlichen Wissenskontrolle im neuzeitlichen Europa ein.

In seinem Einleitungsvortrag zeichnet *Hubert Wolf* (»Kontrolle des Wissens. Kirche im Spannungsfeld zwischen Forschung und Zensur«) die neuzeitliche Geschichte der römischen Buchzensur nach, wobei er seinen Schwerpunkt auf die 1571 begründete Indexkongregation legt. An prominenten Einzelfällen – wie dem Verfahren gegen Galileo Galilei – analysiert er den Grundkonflikt zwischen Glaube/Offenbarung und Wissen/Wissenschaft. Letztlich scheiterte, so Hubert Wolf, die Kirche in ihrem Bemühen einer umfassenden Buchzensur. Der »Index der verbotenen Bücher« wurde spätestens mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Geschichte.

Bernward Schmidt (»Der Index und seine Rezeption«) unterscheidet in seinem Beitrag zwei Blickrichtungen bei der Frage nach der Rezeptionsgeschichte des Index, zum einen die Durchsetzungsmöglichkeiten der kirchlichen Zensurvorschriften, zum anderen die Erforschung der Inquisition als eines historischen Phänomens. *Holger Arning* (»Zensur und Zensuren. Formen der Kommunikationslenkung in der Moderne«) analysiert aus der Sicht eines Kommunikationswissenschaftlers »Zensur«. Er plädiert für einen engen Zensurbegriff; zugleich macht er deutlich, dass auch die moderne, plurale Gesellschaft Zensur kenne, z.B. im Bereich des Jugendschutzes oder beim Schutz von Persönlichkeitsrechten. *Norbert Lüdecke* (»Kommunikationskontrolle als Heildienst. Sinn, Nutzen und Ausübung der Zensur nach römisch-katholischem Selbstverständnis«) entwickelt aus normativen Quellen den Sinn und Zweck römischer Zensurmaßnahmen. Zugleich schildert er die kirchliche Praxis, wobei er zwischen Prävention (Vermeidung der Publikation nicht lehrkonformer Äußerungen) und Repression (Lehrprüfungsverfahren) unterscheidet.

Albrecht Beutel (»Zensur und Lehrzucht im Protestantismus. Ein Prospekt«) zeigt, dass es auch in der evangelisch-lutherischen Kirche Versuche gegeben habe, die Verbreitung von Schriften zu steuern und den Vertrieb nicht rechtgläubiger Literatur zu unterbinden. In der modernen Theologie erwiesen sich Lehrzuchtverfahren, die z.B. auf der Basis des preußischen »Irrlehrengesetzes« von 1910 durchgeführt wurden, als wenig genutztes und unbrauchbares Instrument. Einen Blick in das europäische Ausland ermöglicht *Gabriele Müller-Oberhäuser* in ihrem Beitrag (»Wicked, seditious and traitorous books«. Buchzensur im reformatorischen England im Spannungsfeld von Religion und Politik«). In einer vielschichtigen Untersuchung vergleicht die Autorin Zensurformen des Spätmittelalters, wie sie gegen die kirchenkritischen Lollarden eingesetzt wurden, mit der Zensur im reformatorischen Zeitalter, als der Buchdruck neue mediale Verbreitungsformen von Ideen und Wissen geschaffen hatte.

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit einzelnen Persönlichkeiten. In einer einfühlsamen Biografie schildert *Otto Weiß* (»Philipp Funk – ein deutscher ›theologischer Modernist‹«) den Lebensweg des in Wasseralfingen geborenen Theologen. Nachdem ihm aufgrund seiner kritischen Stellung gegenüber den römischen antimodernistischen Verlautbarungen die Priesterweihe durch Rottenburg verweigert worden war, studierte er in Freiburg Geschichtswissenschaften. Zeit seines Lebens fühlte und bezeichnete er sich als »Modernisten«. *Jan Dirk Busemann* (»Diese Laien aus Münster!« Adolf ten Hompels Index-Liga und Kulturgesellschaft«) schildert exemplarisch einen Kreis von gebildeten Laien aus Münster, die um die Jahrhundertwende durch Publikationen und Petitionen Wissenschaft und Theologie versöhnen wollten. Nachdem die erhoffte Unterstützung von prominenten Mitgliedern der Görres-Gesellschaft ausgeblieben war, scheiterte das Unternehmen. *Claus Arnold* (»Nachwirkungen der Modernismuskrise zur Zeit des Nationalsozialismus?«) diskutiert – nicht zuletzt im Hinblick auf den Tübinger Dogmatiker Karl Adam – die oft formulierte These, dass »modernistisch« eingestellte Theologen sich in den 1930er Jahren nationalsozialistischem Gedankengut öffneten.

Zwei weitere Beiträge runden das Jahrbuch ab: *Wilfried Schöntag* (»Barockes Bauen in der Prämonstratenserreichsabtei Marchtal (1614–1691). Spirituelle und wirtschaftliche Grundlagen«) untersucht für das 17. Jahrhundert die künstlerische Ausgestaltung der Marchtaler Stiftsanlage. Er verknüpft die theologisch-spirituellen Grundlagen der tridentinischen Kirchenreform mit der Wirtschaftsführung der Abtei. Der Autor kann durch die Auswertung der umfangreichen Rechnungsunterlagen des Stifts sehr detailliert die finanziellen Handlungsmöglichkeiten des Konvents beschreiben; konsequent werden diese wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Befunde mit den tridentinischen Reformmaßnahmen in der Abtei verbunden. Es entsteht so ein neues Bild der ober-schwäbischen Prämonstratenserabtei im 17. Jahrhundert – eine Arbeit, die als Folie für vergleichende Studien zu anderen Konventen Oberschwabens anregt.

Christiane Holzhauser stellt in ihrem Beitrag (»Insbesondere hat sie die religiösen Pflichten regelmäßig erfüllt«. Religiös-ethische Deutungsmuster in den Persilscheinen des Entnazifizierungsverfahrens«) ihre theologische Diplomarbeit vor, die mit dem Bischof-Carl-Josef-von-Hefele-Preis des Jahres 2009 ausgezeichnet wurde. Holzhauser zeigt, dass die Unterlagen keinen verlässlichen Blick zurück in die Zeit des Nationalsozialismus vermitteln. Vielmehr wählten die Betroffenen ebenso wie jene, die ihnen in den so genannten »Persilscheinen« entlastende »Zeugnisse« ausstellten, einen anderen Weg: man versuchte, auf die politischen Normen und die moralischen Werte der Spruchkammern und der Besatzungsmacht einzugehen, also eine Form der pragmatischen Anpassung. Dabei kann die Autorin überzeugend das alte Klischee aus dem Weg räumen, dass katholische Geistliche in großem Umfang solche »Persilscheine« großzügig ausstellten.

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

Wolfgang Zimmermann

HUBERT WOLF

Kontrolle des Wissens

Kirche im Spannungsfeld zwischen Forschung und Zensur¹

Am 22. Juni 1633 schwor Galileo Galilei in Rom der kopernikanischen Lehre feierlich ab. Er widerrief dabei seine auf naturwissenschaftliche Beobachtungen gestützte Ansicht, wonach die Erde nicht im Mittelpunkt des Universums stehe, sondern sich als ein Planet unter anderen um die Sonne drehe. Unter dem Druck der römischen Glaubenswächter musste Galilei das heliozentrische Weltbild, das für ihn aus empirischen Gründen wahr war, der dogmatischen Wahrheit des Geozentrismus opfern.

Die Szene der Abschwörung bildet auch den Höhepunkt von Bertolt Brechts Schauspiel *Leben des Galilei*. Im Palazzo des florentinischen Gesandten in Rom warten seine Schüler und seine Tochter auf den Ausgang des Prozesses. *Herr Galilei wird um fünf Uhr in einer Sitzung der Inquisition widerrufen. Es wird die große Glocke von Sankt Markus geläutet und der Wortlaut dann öffentlich verkündet werden.* Galileos Schüler hoffen, dass er nicht abschwören wird, obwohl sie die Konsequenzen fürchten: *Sie werden ihn umbringen, [...] da er niemals widerruft.* Und als der Klang der Glocke auch einige Minuten nach fünf Uhr noch nicht zu hören ist, bricht Jubel aus: *Er widersteht. Oh, wir Glücklichen! Er widerruft nicht! [...] Jetzt beginnt wirklich die Zeit des Wissens. Das ist ihre Geburtsstunde [...] In diesem Augenblick beginnt die Glocke von Sankt Markus zu dröhnen.* Galileis Tochter, die bisher kniend gebetet hat, steht erleichtert auf: *Die Glocke ...! Er ist nicht verdammt!* Dann hört man die Stimme des Ansagers: *Ich, Galileo Galilei, Lehrer der Mathematik und der Physik in Florenz, schwöre ab, was ich gelehrt habe, dass die Sonne das Zentrum der Welt ist und an ihrem Ort unbeweglich, und die Erde ist nicht Zentrum und nicht unbeweglich. Ich schwöre ab, verwünsche und verfluche mit redlichem Herzen und nicht erheucheltem Glauben alle diese Irrtümer und Ketzereien sowie überhaupt jeden anderen Irrtum und jede andere Meinung, welche der heiligen Kirche entgegen ist. Es wird dunkel.*

Auch wenn von Brecht manches Detail historisch nicht ganz korrekt wiedergegeben ist, bringt er den Grundkonflikt zwischen Glauben und Wissen treffend auf den Punkt. In der Szene, die der gerade geschilderten Abschwörung Galileis folgt, wird dieser dann

1 Dieser Beitrag basiert auf dem Vortrag, den ich am 19. September 2007 zur Eröffnung der Tagung »Die Moderne vor dem Tribunal der Inquisition. Zensur abweichender Meinungen und ihre Geschichte« in Weingarten gehalten habe. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten und auf Fußnoten verzichtet. Weitere Ausführungen zum Thema und ein Verzeichnis der relevanten Literatur sind zu finden in: Hubert WOLF, Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher, München 2006, ²2007. Vgl. auch: Inquisition – Index – Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation 1), Paderborn 2001, ²2003, sowie die Bände der Grundlagenforschung zum 18. und 19. Jahrhundert, insbesondere den Band: DERS., Einleitung 1814–1917. In vier Sprachen (Deutsch, Italienisch, Englisch, Spanisch), Paderborn 2005; ferner DERS., Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2008, ²2009.

auch ausdrücklich thematisiert. Der Mathematiker sucht durch Beobachtung der Gestirne, durch Einsatz des gerade erfundenen Fernrohrs, kurz: durch empirisch-wissenschaftliche Methoden, die Theorie des Kopernikus zu beweisen. Nicht mehr philosophische Deduktion, ausgehend vom aristotelischen Modell der Wirklichkeit, sondern naturwissenschaftliche Induktion war Galileos Anliegen. Brecht lässt einen der Schüler feststellen, durch Galileis erzwungenen Widerruf seien von der Inquisition nicht nur irgendwelche wissenschaftlichen Theorien verboten worden, sondern das Recht und die Freiheit zu denken überhaupt, *da es mit Gründen und Beweisen operiert*.

Glauben und Wissen, Offenbarung und Naturwissenschaft, Kirche und Forschung waren damit eindeutig für inkompatibel erklärt. Was Brecht anspricht und am Beispiel des Galilei-Falles einleuchtend illustriert, läuft letztlich auf die Frage hinaus, mit welchen Gründen die katholische Kirche sich ein Wahrheitsmonopol anmaßen kann. Genauer gesagt: Bezieht sich die Offenbarung, die in der Heiligen Schrift niedergelegt ist, nur auf Fragen des Glaubens? Oder erhebt sie einen totalen Anspruch auf alle Bereiche der Wirklichkeit und der Wissenschaft? Die katholische Kirche hat diese Frage zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil klar beantwortet: Sie besitzt ein umfassendes Wahrheitsmonopol, das ihr durch Jesus Christus übergeben wurde. Er hat die katholische Kirche gestiftet, wie sie bis heute unverändert als Institution der Ewigkeit existiert. Da Wahrheit in Gott gründet, muss sie ebenso ewig und unveränderlich sein wie er selbst. Deshalb sind alle Wissenskulturen, die auf dem Prinzip der Entwicklung basieren, grundsätzlich zu verwerfen: Das gilt für den Protestantismus, der glaubt, die ewige Kirche durch Reform(ation) verändern zu können, genauso wie für die Physik Keplers, Kopernikus' und Galileis, die die ewig im Mittelpunkt der Welt stehende Erde zu einem von mehreren sich um die Sonne bewegendem Planeten machen. Das gilt für die Geschichtswissenschaft, die Grundsätze innergeschichtlicher Entwicklung und das Prinzip der Veränderung auch auf ewige kirchliche Institutionen wie das Papsttum anwendet. Das gilt für die Biologie, die sich im Gefolge Charles Darwins anmaßt, den Menschen in der Entwicklung der Arten als einen höheren Affen anstatt als Ebenbild Gottes und Krone der Schöpfung aufzufassen. Das gilt nicht zuletzt für alle »modernen« Politik- und Gesellschaftskonzepte, die statt des Gottesgnadentums und der ewigen Begründung von Recht in der Transzendenz auf Volkssouveränität und Verfassungsentwicklung ohne Gottesbezug setzen. Aus der Perspektive der Kirche waren deshalb all diese Wissenskulturen vor das Tribunal der römischen Glaubenswächter zu stellen und ihre Schriften einer strengen Zensur zu unterwerfen.

Bevor wir uns den entscheidenden Konflikten zwischen dem römischen Lehramt und den modernen Wissenschaften anhand ausgewählter Beispiele nähern, möchte ich das historische Koordinatensystem, innerhalb dessen sich diese Konflikte abspielten, kurz skizzieren. Dazu kommt zunächst das Phänomen der Zensur im frühneuzeitlichen Europa prinzipiell in den Blick, bevor die römischen Zensurbehörden und das Selbstverständnis römischer Zensoren vorgestellt werden.

Der Begriff »Zensur« ist heute eindeutig negativ besetzt: Presse- und Meinungsfreiheit gelten als unhinterfragbare Grundrechte und unverzichtbare Menschenrechte. Die entsprechende Formulierung in den modernen europäischen Verfassungen und dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland lautet daher: »Eine Zensur findet nicht statt.« Nicht selten wird dieses moderne Verständnis jedoch auf frühere Zeiten zurückprojiziert. Zensur wird dann meistens moralisierend und mit erhobenem Zeigefinger generell verurteilt. Zensoren sind die bösen »Täter«, während ihre »Opfer«, die indizierten Autoren, zu Helden des Kampfes für Freiheit und Menschenrechte stilisiert werden. Diese Sichtweise wird der historischen Wirklichkeit kaum gerecht.

Im 16. und 17. Jahrhundert, als der *Index der verbotenen Bücher* erfunden und die römischen Zensurkongregationen gegründet wurden, gehörte Zensur zu den selbstverständlichen und kaum hinterfragten Instrumentarien staatlicher und kirchlicher Ordnungspolitik. Der französische König nahm dieses Recht genauso anstandslos für sich in Anspruch wie der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, die verschiedenen Fakultäten der Universitäten genauso wie evangelische Kirchenbehörden und katholische Bischöfe. Zensur stellte den »Normalzustand« dar. Erst im Kontext der Aufklärung bekam »Zensur« einen negativen Klang. Gegen eine kirchliche und staatliche Kontrolle des Wissens im Interesse einer Systemstabilisierung ging es jetzt um Presse- und Meinungsfreiheit als Grundrecht des einzelnen Bürgers. Und in der Tat dauerte es in Mitteleuropa bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, bis Zensur im engeren Sinne schließlich allgemein abgeschafft wurde. Die Bücherverbrennungen der Nationalsozialisten sind nur ein Beispiel für viele Rückfälle. In vielen totalitären Regimes der Welt gehört Zensur aber auch heute nach wie vor zur täglich geübten Praxis. Angesichts der Darstellung der Enthauptung von Geiseln durch Terroristen im Internet wird derzeit sogar in den westlichen Demokratien wieder über eine rigidere Medienkontrolle nachgedacht.

Schon das frühe Christentum kannte Zensur. Die sukzessive Herausbildung des Kanons des Neuen Testaments führte dazu, dass bestimmte Bücher von der Kirche angenommen, andere jedoch verworfen wurden. Die Verfolgung von Häresie gehört zu den Hauptthemen der alten Kirchengeschichte. Das *Decretum Gelasianum* von 494 bietet erstmals so etwas wie einen Index verbotener Bücher mit sechzig Werken – allerdings noch ohne die Androhung von Sanktionen. Auch die mittelalterliche Kirche verurteilte regelmäßig Irrlehrer und ihre Bücher. Deren Zahl blieb allerdings überschaubar. Genannt seien hier nur Petrus Abaelard, John Wyclif oder Jan Hus. Auch der jüdische Talmud wurde immer wieder verboten und verbrannt, so etwa in Paris 1242. Laien war es verboten, die Bibel selbst zu lesen, damit sie nicht durch die Lektüre mancher Passagen, wie etwa des Hohen Lieds der Liebe, auf »dumme Gedanken« kamen.

Die Erfindung des Buchdrucks und sein gezielter medienpolitischer Einsatz in der Reformation verlieh der Wissenskontrolle eine ganz neue Dimension. Gutenbergs bewegliche Lettern ermöglichten die rasche Verschriftlichung und die rasche und beinahe unbegrenzte Reproduktion aller Arten von Wissen. Man brauchte nicht mehr Jahre, um im Skriptorium eines Klosters auch nur eine einzige Kopie eines Werkes durch mühsames Abschreiben von Hand herzustellen. Ideen und Gedanken, aktuelle Streitfragen und uralte Traktate, Postillen und die Heilige Schrift selbst waren plötzlich hunderttausendfach verfügbar. Die Reformation als medienpolitische Revolution wurde zum entscheidenden Katalysator für die Zensur, denn die nun entstehende literarisch-publizistische Öffentlichkeit und die damit verbundene grenzüberschreitende Kommunikation der »Intelligenz« provozierten ein existentielles Kontrollbedürfnis der alten Autoritäten.

Zwar hatte man in Rom bereits 1501 die Gefahren des Buchdrucks für das kirchliche Wissensmonopol erkannt und die Bischöfe zur Kontrolle des explodierenden Buchmarktes durch Präventivzensur und nachträgliche Verdammung bereits gedruckter Bücher aufgefordert; zwar hatte man 1520 das Urteil gefällt, Luthers Schriften seien in gewohnter Weise dem Feuer zu übergeben, und die Durchführung dem weltlichen Arm überlassen – aber die Umsetzung funktionierte nicht mehr. Luthers Ideen wie der Buchdruck überhaupt breiteten sich weiter unkontrolliert aus. Erst Anfang der vierziger Jahre scheint man in Rom das Medium Buch als das eigentliche Erfolgsgeheimnis der Reformation, die inzwischen die Existenz der katholischen Kirche selbst bedrohte, entdeckt zu haben. 1542 wurde daraufhin die »Heilige Römische und Universale Inquisition« gegründet, 1571 die Indexkongregation. Zu deren Hauptaufgaben gehörte – in der

Sprache der Zeit ausgedrückt – zu verhindern, dass sich »gesunde« Katholiken mit der »Pest« des Protestantismus ansteckten. Neben der persönlichen Begegnung von Protestanten und Katholiken sah man als Hauptinfektionsweg das Buch an. Deshalb kam es zur Erfindung des berühmt-berüchtigten *Index der verbotenen Bücher*, einer »schwarzen Liste«, in der all die Werke verzeichnet waren, die Katholiken bei Strafe der Exkommunikation nicht lesen durften. Der Buchmarkt sollte einer Totalkontrolle unterzogen werden. Kein Wissensbereich blieb ausgespart. Nicht selten reichte bereits ein protestantischer Verlagsort (wie Leipzig und Tübingen) für eine Indizierung. Der erste Index erschien 1559, der letzte 1948; er blieb gültig bis 1966.

Bis 1998 war es fast unmöglich, näheren Aufschluss über die römischen Indizierungsverfahren gegen diese aus Sicht der Kirche gefährlichen gedruckten Wahrheiten zu erhalten. Die Archive der Inquisition und Indexkongregation gehörten zu den bestgehütetsten Geheimnissen der römischen Kirche. Seit der Öffnung der Archive bieten sich der Forschung ungeahnte Möglichkeiten. Ein einmaliges Archiv neuzeitlicher Wissenskultur mit negativen Vorzeichen kam zum Vorschein. Erstmals lassen sich die internen kurialen Diskussionen zur Kontrolle des Wissens, zur Überwachung von Forschung und Wissenschaft, für jedes einzelne Buch rekonstruieren. Wir tun dies in Münster mit gut zwanzig Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Langzeitprojekt, in dem alle Buchzensurfälle von 1542 bis 1966 inventarisiert, alle Urteilsplakate ediert und alle Zensoren enttarnt werden. Ohne diese aufwendige Grundlagenforschung lassen sich einzelne Fälle überhaupt nicht rekonstruieren. Auf vier Beispiele aus den Bereichen Physik, Biologie, Literatur und Geschichte soll im Folgenden näher eingegangen werden.

Zunächst der Fall Galilei, der 1616 und 1633 in zwei Etappen verlief. 1616 kam der Mathematiker noch einmal mit einem »blauen Auge« davon. Allerdings bot die Zensur seiner Schriften Anlass zur Klärung einer prinzipiellen Frage: Beziehen sich die Aussagen der Heiligen Schrift und damit die Autorität des römischen Lehramtes nur auf den Bereich von Glauben und Moral? Oder enthält die Bibel auch unveränderliche Wahrheiten auf dem Feld der Naturwissenschaften?

Am 5. März 1616 verbot die Indexkongregation das Buch *De revolutionibus orbium coelestium* des Nikolaus Kopernikus, das über sieben Jahrzehnte seit seinem ersten Erscheinen im Jahr 1543 unbehelligt geblieben war. Wie die römischen Akten belegen, hängt diese späte Verurteilung des Kopernikus und des von ihm vertretenen heliozentrischen Weltbildes entscheidend mit dem Verfahren gegen Galilei zusammen. Dessen Schriften waren nämlich 1615 durch einen Florentiner Dominikaner in Rom angezeigt worden. Durch den Einsatz des gerade erfundenen Fernrohrs war es Galilei nicht nur gelungen, die Phasen der Venus und die Sonnenflecken, sondern auch unzählige bislang unbekannte Sterne zu entdecken und so naturwissenschaftliche Beobachtungen zu machen, welche die Theorie des Kopernikus empirisch stützten.

Um ein Strafverfahren gegen Galilei eröffnen zu können, musste die Inquisition zunächst die kopernikanische Lehre theologisch qualifizieren. Folgerichtig wurde das heliozentrische Weltbild am 24. Februar 1616 für häretisch erklärt. Dieser Beschluss, der zunächst nicht publiziert wurde, war von einschneidender Bedeutung und hätte eigentlich zur sofortigen Verhaftung des Angeklagten und zu seiner Verurteilung als Ketzer führen müssen. Dies war allerdings nicht so einfach, weil ein renommierter Theologe des Karmeliterordens, Paolo Foscarini, Anfang 1615 gleichzeitig mit Galilei eine theologische Verteidigungsschrift der kopernikanischen Lehre publiziert hatte. Die Karmeliter versuchten die Verurteilung ihres Ordensbruders selbstredend zu verhindern. Andererseits hatte Foscarini den Streit über das helio- oder geozentrische Weltbild von der Ebene naturwissenschaftlicher Theorien bewusst auf die Ebene der Theologie und speziell

der Exegese gehoben. Er fragte: Ist es nicht aufgrund des naturwissenschaftlichen Fortschritts notwendig geworden, die traditionelle Bibelauslegung der Kirche auf den engen Bereich des Glaubens zu beschränken und die Lehren der Kosmologie von ihr auszunehmen, die eben durch die natürliche Vernunft und ihre Hilfsmittel formuliert werden? Das Beispiel der aristotelischen Himmelsphysik zeige eindeutig, dass diese durch neue astronomische Beobachtungen und neue mathematische Beweisführungen (Keplersche Gesetze) überholt seien.

Exemplarisch stellte sich diese Frage bei der Auslegung des alttestamentlichen Buches Josua (10,12–14). Im Krieg der Israeliten gegen die Amoriter gebot Josua, nachdem er mit Jahwe Zwiesprache gehalten hatte: »Sonne bleib stehen über Gibeon und du, Mond, über dem Tal von Ajalon! Und die Sonne blieb stehen und der Mond stand still, bis das Volk an seinen Feinden Rache genommen hatte [...]. Die Sonne blieb also mitten am Himmel stehen und ihr Untergang verzögerte sich ungefähr einen ganzen Tag lang.« Nimmt man diese Aussage wörtlich, dann ist sie ein eindeutiger Beleg dafür, dass die Sonne sich um die Erde bewegt, weil sie auf ihrem Weg stehen bleiben kann. In diesem Sinne haben die Kirchenväter diese Stelle auch stets ausgelegt. Dann aber widerspricht das heliozentrische Weltbild eindeutig der biblischen Offenbarung. Ein Widerspruch gegen das geozentrische Weltbild ist damit zugleich ein Widerspruch gegen den wahren Glauben. Oder aber – so Foscarini – es handelt sich im Buch Josua nur um zeitbedingte Formulierungen, die dem damaligen kosmologischen Kenntnisstand entsprachen und nichts mit dem eigentlichen Glaubensinhalt der biblischen Offenbarung zu tun haben. Dann muss man sie schlicht metaphorisch verstehen als Bild für die Allmacht Gottes, der zum Schutz seines Volkes Israel sogar die Natur beeinflussen kann.

Die Frage Foscarinis wurde von Kardinalinquisitor Robert Bellarmin klar beantwortet. Für ihn ist auch die Kosmologie der Bibel Gegenstand des Glaubens. Weil Gott der Urheber der ganzen Heiligen Schrift ist, bilden alle ihre Inhalte Glaubensobjekte. Die Behauptung der *tatsächlichen Wirklichkeit* des heliozentrischen Weltsystems würde den heiligen Glauben schädigen. Daher ist die kopernikanische Lehre, wie es im entsprechenden Dekret von 1616 heißt, »falsch und widerspricht ganz und gar der Heiligen Schrift«. Foscarinis Buch wurde indiziert, der astronomische Traktat des Kopernikus mit der Auflage, anstößige Stellen zu verbessern, verboten, Galilei von Bellarmin dagegen lediglich ermahnt. Die *Wirklichkeit* des heliozentrischen Weltsystems dürfe er zwar nicht weiter behaupten, denn das sei Häresie; es sei aber möglich, die kopernikanische Lehre als rein *fiktive astronomische Hypothese* anzunehmen, mit der man eventuell die Position der Sterne besser voraussagen könne, um damit den Seeleuten nachts auf dem Meer eine verlässlichere Orientierungshilfe an die Hand zu geben. Einen Anspruch auf ihre Geltung in der Wirklichkeit im Sinne einer *These* dürfe er jedoch daraus nicht ableiten.

Galilei unterwarf sich dieser Ermahnung umgehend. 15 Jahre ging das gut, bis es 1633 erneut zum Konflikt kam. Galilei legte seinen *Dialog über die beiden Weltsysteme* vor, in dem er durch eine Analyse der Phänomene von Ebbe und Flut einen Nachweis für die Bewegung der Erde vorlegte. Zugleich versuchte er durch nebulöse Formulierungen diesen naturwissenschaftlichen Beweis als bloße Hypothese zu kaschieren und bat sogar Papst Urban VIII. um eine Druckerlaubnis für das Buch. Der Papst ließ sich täuschen. Ihm ging erst nach Erscheinen des Werkes seine wirkliche Brisanz auf: Trotz aller abschwächenden Behauptungen wurde hier nicht mehr nur hypothetisch, sondern mittels Tatsachenbeweis vom heliozentrischen Weltbild gesprochen. Denn wenn die Hypothese der Bewegung der Erde um die Sonne durch eine strenge Beweisführung das Phänomen von Ebbe und Flut erklären kann, dann ist dadurch im Sinne eines Beweises auch die Bewegung der Erde selbst bewiesen. Dieser Häresie musste Galilei abschwö-

ren. Von der Kirche wurde damit die Behauptung der Bewegung der Erde um die Sonne als Irrtum gegen den Glauben verurteilt.

Im Fall Galilei erfolgte eine grundsätzliche Positionierung der Kirche in Bezug auf die Freiheit von Wissenschaft und Forschung:

1. Das Lehramt erklärte sich erstmals explizit nicht nur für den Bereich von Glauben und Sitte, sondern für alle Disziplinen, ausdrücklich auch für die Naturwissenschaften, zuständig. Es begründete diesen Anspruch mit entsprechenden Aussagen der Heiligen Schrift, die eben nicht nur Glaubensaussagen, sondern zugleich auch letztverbindliche naturwissenschaftliche Aussagen umfassen, an deren Wahrheit man nicht zweifeln dürfe, weil sie Gott selbst zum Urheber haben.
2. Indem das Lehramt sich dabei auf die ewige göttliche Wahrheit bezog, erklärte es seine Aussagen als prinzipiell unveränderlich. Eine Entwicklung oder Veränderung der kirchlichen Position war damit von vornherein ausgeschlossen, ein flexibler Umgang mit neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen unmöglich gemacht.
3. Eine eigenständige, von der Heiligen Schrift und dem Lehramt der Kirche unabhängige Forschung, gleichgültig ob im Bereich der Geistes- oder Naturwissenschaft, die dem Fortschrittsgedanken verpflichtet ist, durfte es somit nicht geben.

Der Fall Galilei dominiert im kollektiven Gedächtnis das Bild der katholischen Kirche im Spannungsfeld von Forschung und Zensur weitgehend. Erst 1992 hob Johannes Paul II. das römische Urteil gegen den Mathematiker auf und rehabilitierte ihn. In den Köpfen heutiger Menschen steht Galilei stellvertretend für Tausende von Forschern, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein vor das Tribunal der Inquisition zitiert wurden, das durch eine unbarmherzige Zensur den wissenschaftlichen Fortschritt hemmte und den *Index der verbotenen Bücher* zu einem »Friedhof« des Geisteslebens machte. Voller Enthusiasmus stürzten sich daher viele Forscher bei der Öffnung der Inquisitionsarchive auf dieses Thema. Man glaubte zahlreiche spannende Fälle ausgraben zu können, die in immer neuen Anläufen den Konflikt zwischen den sich entwickelnden Naturwissenschaften und dem unbeweglichen katholischen Lehramt in einer Art unendlichen Geschichte illustrieren würden. Nur: Diese Erwartungen wurden enttäuscht. Denn unter den Tausenden von Buchverböten aus vier Jahrhunderten findet man kaum 150 naturwissenschaftliche oder empiristisch-philosophische Titel. Neben Paracelsus und René Descartes fallen einem vor allem Sebastian Münsters *Geographia Universalis*, Gerhard Mercators *Atlas minor*, Francis Bacon und Thomas Hobbes ins Auge. Die eigentlich großen Namen Isaac Newton und vor allem Charles Darwin, die für den physikalischen und biologischen Fortschritt schlechthin stehen, sucht man jedoch vergeblich.

Auch wenn die Untersuchung der umfangreichen Bestände zur Buchzensur noch nicht abgeschlossen ist, lässt sich doch eine Hypothese zur Erklärung dieses weitgehenden Fehlens naturwissenschaftlicher Werke auf dem Index aufstellen: In der Frühen Neuzeit gab es noch keine präzise Trennung zwischen den Disziplinen, die wir heute dem Fächerkanon der exakten Naturwissenschaften zuordnen (wie Physik, Geologie, Chemie, Biologie), und den »pseudonaturwissenschaftlichen« Fächern wie Alchemie, Astrologie oder Geomantie. Inquisition und Indexkongregation haben letztere mit schöner Regelmäßigkeit verboten, während man eigentlich naturwissenschaftliche Werke solange passieren ließ, wie sie ihre Ergebnisse lediglich als naturwissenschaftliche Hypothese vertraten und ausdrücklich keinen Zusammenhang zu den Bereichen von Glauben und Moral herstellten. Die Ermahnung Kardinal Bellarmins an Galilei aus dem Jahr 1616 scheint zum Leitprinzip römischer Zensur geworden zu sein. Dadurch, dass man den Naturwissenschaftlern durch rigide Zensur ihre unliebsame pseudowissenschaftliche Konkurrenz vom Hals hielt, hat die katholische Kirche – so paradox es auch

klingen mag – zumindest in Italien, so die These von Ugo Baldini, sogar zu einer indirekten Förderung des naturwissenschaftlichen Fortschritts beigetragen.

Zwar konnten die römischen Zensoren durch die Anwendung der subtilen Unterscheidung zwischen Hypothese und These auf die Herausforderung durch die moderne Naturwissenschaft relativ flexibel reagieren, eine grundsätzliche Versöhnung von Kirche und Moderne, von Glauben und Wissen, von Offenbarung und Naturwissenschaft war jedoch durch die Entscheidung von 1616 grundsätzlich blockiert. Denn hier hatte man nicht nur die ethischen oder religiösen Implikationen einer physikalischen Lehre verurteilt, sondern zugleich diese Lehre selbst.

Noch einmal: Charles Darwin steht nicht auf dem *Index der verbotenen Bücher*. Seine Evolutionstheorie wurde als solche nie zum Gegenstand von Untersuchungen in Rom. Sobald aber jemand Darwins Entwicklungsgedanken in Zusammenhang mit dem christlichen Schöpfungsglauben zu bringen versuchte, schritten die Glaubenswächter umgehend ein. Als Beispiel sei hier der Fall des amerikanischen Theologen John Zahm angeführt, der 1896 ein viel gelesenes Buch mit dem sprechenden Titel *Evolution and Dogma* vorlegte.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen war die Ausweglosigkeit der Situation vieler katholischer Schüler und Studenten in den USA. Im Biologieunterricht wurde Darwins Lehre von der Entwicklung der Arten als bewiesene Tatsache gelehrt, und sie mussten die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich, wollten sie ihre Reifeprüfung bestehen, als wissenschaftliche Wahrheit vertreten. Als Katholiken waren sie jedoch verpflichtet, die Lehre Darwins entschieden abzulehnen und den Menschen als Krone der göttlichen Schöpfung aufzufassen – zumal ihnen im Religionsunterricht der biblische Schöpfungsmythos als historischer Bericht vorgestellt wurde, nach dem Gott in genau sieben Tagen Welt und Mensch erschaffen hatte. Entweder entschieden sich die katholischen Schüler dafür, moderne Menschen zu sein, dann mussten sie Darwins Wissenskultur folgen und mit dem Glauben ihrer Väter brechen, oder sie hielten am biblischen Schöpfungsglauben fest, wurden dadurch aber in ihrer modernen Umwelt zu Außenseitern.

Um den katholischen Jugendlichen in ihrem Dilemma zu helfen, schlug Zahm eine Synthese zwischen darwinischer Evolutionsbiologie und biblischem Offenbarungsglauben, von *Evolution and Dogma* vor. Dazu las er den ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a) evolutionistisch: In den sieben Tagen der Schöpfung sieht er eine aufsteigende Entwicklung am Werk, die von der Entstehung des Meeres und des Festlandes über die Entwicklung der Pflanzen, Vögel und Meerestiere bis hin zum Auftreten der Landtiere und schließlich des Menschen reicht. So gesehen könnte sich – so Zahm – Gottes Schöpfungswille durchaus in der Form der Entwicklung der Arten Ausdruck verliehen haben, weshalb kein grundsätzlicher Widerspruch zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionsbiologie bestehen müsse.

Dieser Fall wirbelte in Rom viel Staub auf. Eigentlich war man fest entschlossen, diese gefährliche Synthese von Glaube und Wissen zu unterbinden und Zahms Werk auf den Index zu setzen. Eine Intervention amerikanischer Bischöfe, die um das Ansehen der katholischen Kirche in den USA im Falle einer Indizierung fürchteten, hat allem Anschein nach aber eine öffentliche Verurteilung verhindert. Offenbar konnten im ausgehenden 19. Jahrhundert (kirchen-)politische Opportunitätsgründe die rigorose Anwendung der »wahren« Lehre in ihre Schranken verweisen.

Dagegen landete aber 1934 einer der Chefideologen der nationalsozialistischen Bewegung, Alfred Rosenberg, mit seinem *Mythos des 20. Jahrhunderts* auf dem Index. Seine Vergötzung der arischen Rasse aufgrund ihrer angeblichen biologischen Überlegenheit, die in der besonderen Qualität ihres Blutes gründe, wurde von Rom entschieden

verworfen. Für jemanden, der theologisch von der Einheit des Menschengeschlechts ausging, was nichts anderes heißt, als dass alle Menschen von Adam und Eva abstammen, konnte es selbstverständlich keine qualitativen Unterschiede zwischen den Rassen geben: Alle Menschen, unabhängig von ihrer Hautfarbe, ihrem Geschlecht und ihrer Religion, sind gleichermaßen Kinder Gottes. Der Rassismus als Sozialdarwinismus wurde daher von Rom verworfen. Hitlers *Mein Kampf*, der von der Römischen Inquisition zwischen 1934 und 1937 ebenfalls ausführlich untersucht wurde, kam nur deshalb nicht auf den Index, weil sein Autor sich als legale staatliche Obrigkeit dem Zugriff der Zensurbehörden von vornherein entzog. Denn nach katholischer Staatslehre war man als Katholik der Regierung zu striktem Gehorsam verpflichtet: »Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen.« (Röm 13,1–2) Das Heilige Offizium wich deshalb der Entscheidung aus, mehrmals vertagte man sich, zuletzt »sine die«, auf unbestimmte Zeit.

Mit dem Hinweis auf die katholische Staatslehre als Grund für die Nichtindizierung von Hitlers *Mein Kampf* ist bereits das Themenfeld Staat, Politik und Gesellschaft in den Blickpunkt geraten. Denn selbstredend gerieten nicht nur naturwissenschaftliche Werke ins Visier der römischen Zensur. Vielmehr spielten auch zahlreiche Publikationen, die neue Gesellschaftsmodelle, Staatsordnungen und Wirtschaftslehren propagierten, in Indexkongregation und Inquisition eine wichtige Rolle. So wurde etwa Stuart Mills *Principles of Political Economy* als kapitalistisches Wirtschaftslehrbuch umgehend verboten. Die großen kommunistischen beziehungsweise sozialistischen Entwürfe sucht man jedoch auf dem Index vergeblich. Einen Fall Karl Marx oder Friedrich Engels hat es allem Anschein nach nicht gegeben. Deren »Zeitirrtümer« waren ja auch bereits durch den *Syllabus errorum* von 1864 verboten.

Hier lässt sich eine Beobachtung aus dem Bereich der Naturwissenschaften auch auf gesellschaftswissenschaftliche Theorien übertragen. Offenbar kamen nämlich die Chefideologen meistens selbst nicht in den Blick der Glaubenswächter, dafür aber zahlreiche Popularisierungen oder gar belletristische Werke, in denen man eine falsche Staats- und Gesellschaftsordnung zu finden glaubte. Als Beispiel sei hier *Onkel Toms Hütte* angeführt. Bislang wusste niemand, dass dieser Roman in Rom überhaupt untersucht worden war, weil die Kurie nur Verurteilungen, nicht aber Freisprüche publizierte.

Eine in Florenz erschienene italienische Übersetzung des Werks von Harriet Beecher Stowe, in dem es um die Befreiung der amerikanischen Sklaven geht, wurde 1852 in den Kirchenstaat eingeschmuggelt und ging der Inquisition ins Netz. Ein Indizierungsverfahren begann. Der Gutachter machte kurzen Prozess mit dem Buch: Das Werk ist von einer Frau geschrieben. Schlimm genug! Überdies von einer Ketzerin. *Die Stowe bekennt sich des Quäkertums schuldig!* Also können in dem Buch nur protestantische Häresien stehen: *Sie verspritzt das typische Gift des evangelischen Irrtums!* Aus der falschen Theologie muss aber automatisch eine falsche Staatslehre und Gesellschaftstheorie resultieren. Eigentliches Thema des Buches ist daher nicht die amerikanische Sklavenbefreiung. Die Sklaven stehen für den Gutachter nur als Chiffre für die Unterdrückung der Menschen durch die absolutistischen Herrscher in Europa und speziell den Papst als Stellvertreter Christi auf Erden. Deshalb ruft das Werk zu Umsturz und Revolution auf und muss unbedingt verboten werden. Papst Pius IX., gerade aus dem Exil zurückgekehrt, in das ihn der Umsturz des Jahres 1848 getrieben hatte, litt unter einer panischen Revolutionsangst. Und genau diese sprach der Gutachter geschickt an. Alles, was auch nur entfernt nach Reform oder Freiheit klang, roch damals in Rom nach Schwefel.

Nach diesem klaren Votum wäre das Schicksal von *Onkel Toms Hütte* entschieden gewesen, wenn es nicht in der Indexkongregation zu einer heftigen Auseinandersetzung um dieses Gutachten gekommen wäre. Schließlich beauftragten die Kardinäle einen Zweitgutachter, der die Argumente des ersten Zensors geschickt ad absurdum führte. Das Thema des Buches – so sagte er – sei ausschließlich die Befreiung der Sklaven, die von arroganten Sklavenhaltern unmenschlich wie Tiere gehalten werden. Da aber alle Menschen nach katholischer Überzeugung Geschöpfe und Ebenbilder Gottes sind, seien alle Menschen unabhängig von ihrer Hautfarbe als solche zu behandeln. Die Lehre der Kirche von der Einheit des Menschengeschlechtes verlange geradezu einen katholischen Einsatz für die Sklavenbefreiung. Dafür habe sich auch der Vorgänger des damaligen Papstes, Gregor XVI., feierlich ausgesprochen. Also vertritt die Autorin, wenngleich Frau und Protestantin, in diesem Punkt die rechte katholische Lehre. Von protestantischem Gift, also Häresie, und Revolution, also einem Aufruf zum Umsturz im Kirchenstaat, könne keine Rede sein. Der Erstgutachter habe das Buch überhaupt nicht gelesen, sondern seine eigenen Ängste in es hineinprojiziert. Daher dürfe man das Buch nicht nur nicht verbieten, sondern sollte es sogar zur katholischen Pflichtlektüre machen. Dieser Gutachter setzte sich durch. *Onkel Toms Hütte* wurde freigesprochen.

Dieses Beispiel zeigt: Die römischen Zensurbehörden waren kein gleichgeschalteter Apparat. Man stritt heftig um die Wahrheit. Und Freisprüche waren gar nicht so selten. Echte Revolutionäre wie etwa Heinrich Heine, die den Aufruf zum Umsturz mit ätzender Kritik an der Kirche verbanden, landeten jedoch regelmäßig auf dem Index. Dass manche Formulierungen aus den *Reisebildern* einen Indexgutachter auf die Palme brachten, braucht nicht zu verwundern: Heine, in Trient angekommen, flüchtet aus der Sommerhitze in den kühlen Dom und schreibt: *Man mag sagen was man will, der Katholizismus ist eine gute Sommerreligion. Es lässt sich gut liegen auf den Bänken dieser alten Dome, man genießt dort eine kühle Andacht, ein heiliges Dolce far niente. Den Beichtstuhl macht er lächerlich als Häuschen aus braunem Holze für die Notdurft der Gewissen.* »Eminenzen« – so hat der Konsultor wahrscheinlich ausgeführt – *dass ein derartig verdorbener Autor, der die Kirche schmäht, automatisch zur Revolution aufruft, ergibt sich von selbst.* Eine falsche Auffassung von Glaube und Kirche führt automatisch eben auch zu gesellschaftspolitischen Irrtümern.

Zu einem grundsätzlichen Konflikt des kirchlichen Lehramts kam es auch mit der Geschichtswissenschaft, die im 19. Jahrhundert zur Leitwissenschaft im protestantisch dominierten Deutschland avancierte. Die Historiker waren überzeugt, zeigen zu können, *wie es eigentlich gewesen* (Ranke). Zahlreiche biblische und kirchliche Texte galten ihnen als »Märchen« und bloße Mythen. Dogma und Geschichte gingen von zwei einander widersprechenden Paradigmen aus. Das Lehramt behauptete die Unveränderlichkeit kirchlicher Institutionen und Lehren. Für die Geschichtswissenschaft war dies geradezu undenkbar, denn jedes Phänomen dieser Welt ist dem geschichtlichen Wandel unterworfen und entwickelt sich innerhalb der Geschichte fort. Geschichtliche Wahrheit und Wahrheit des Glaubens standen sich unversöhnlich gegenüber.

Während die römische Zensur allgemeinhistorische Werke in der Regel passieren ließ, gerieten Bücher, die zentrale kirchengeschichtliche Themen historisch-kritisch angingen, sofort ins Visier. Hier ist an erster Stelle der »Papst« des deutschen Historismus, der preußische Historiker Leopold von Ranke zu nennen. Seine *Päpste* landeten nach einem komplizierten Verfahren 1842 und nach heftigen innerkurialen Auseinandersetzungen vor allem deshalb auf dem Index, weil Ranke vom *historischen Primat* sprach. Der Historiker wies nämlich nach, dass der Primat des römischen Papstes, der ihn zum absoluten Herrscher der ganzen Kirche macht, selbst das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung ist. Von einer Einsetzung des Jurisdiktionsprimates durch Christus

könne daher keine Rede sein. Dieser sei vielmehr Folge einer rigiden Machtpolitik der römischen Bischöfe. Und so wie er sich irgendwann historisch entwickelt habe, könne er auch wieder verschwinden. Die katholische Dogmatik hielt hingegen den päpstlichen Primat für ein ewiges Wesensmerkmal der Kirche von Anfang an, das keinerlei geschichtlicher Entwicklung unterliege. Mit historischen Methoden könne der Protestant Ranke das Geheimnis der Kirche ohnehin nicht erschließen.

Auch andere Historiker wurden, sobald sie historisch-kritische Methoden auf kirchliche Personen oder Institutionen anwandten, umgehend indiziert. Genannt sei nur der bekannte preußische Geschichtsschreiber Ferdinand Gregorovius, den der römische Bannstrahl im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts gleich fünfmal traf. Als 1874 seine *Geschichte der Stadt Rom* auf dem Index landete und sein Name auf den großen Verbotsplakaten an den römischen Hauptkirchen auftauchte, hielt er die Indizierung für die beste Werbung für sein Buch: *Jetzt macht auch der Papst für mich Reklame.*

Zum größten Konflikt zwischen Dogmatik und Geschichtswissenschaft wurde aber die Dogmatisierung des Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil 1870. Hier wurde als »ein von Gott geoffenbartes Dogma« definiert: *Wenn der römische Bischof ex cathedra spricht [...], dann vermag er dies durch göttlichen Beistand, der ihm im seligen Petrus verheißen ist, mit jener Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Entscheidung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet haben wollte.* Und zwar *ex sese non autem ex consensu ecclesiae* (aus sich selber, nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche).

Dieses neue Dogma stieß seinerzeit auf heftigen Widerstand. Der Tübinger Theologe Kuhn brachte die Stimmung vieler gebildeter Katholiken auf den Punkt, als er fragte: *Ist es möglich, bis zum 18. Juli [1870] etwas für unwahr, und von da an für wahr zu halten?* Vier Fünftel der in Rom auf dem Konzil anwesenden deutschen Bischöfe sprachen sich mit Verve gegen diese Definition aus. Zwei Drittel aller Konzilsväter waren jedoch für die Dogmatisierung. Die vor allem historisch begründeten Argumente der Anhänger der Minorität konnten sich nicht durchsetzen. Besonders deutlich wurde in diesem Zusammenhang der Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefe, der darauf beharrte, der Papst könne an sich und als solcher nicht unfehlbar sein, wenn sich historisch nachweisen ließe, dass mindestens einmal in der Geschichte ein römischer Papst in einer zentralen Glaubensfrage geirrt habe. Hefe fand den fehlbaren Papst in Honorius I., der im 7. Jahrhundert in der Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen nachweislich eine häretische Position eingenommen habe, indem er den menschlichen Willen negierte. Hefe legte sich deshalb fest: *Etwas, was an sich nicht wahr ist, für göttlich geoffenbart anzuerkennen, das tue wer kann, non possum.* Historische Wahrheiten hatten aber auf dem Ersten Vatikanum keine Chance. So erklärte einer der profiliertesten Führer der Majorität, Kardinal Manning, zu Hefes Ausführungen lapidar, er möge zwar historisch Recht haben, aber dann müsse halt *das Dogma die Geschichte besiegen.*

Die römische Kirche ist mit ihrem Vorhaben einer Totalkontrolle des Buchmarkts gescheitert. Das vornehmste Medium neuzeitlicher Wissenskultur entzog sich letztlich dem Zugriff der Glaubenswächter. Schon rein logistisch war es nicht möglich, alle Publikationen auch nur zu erfassen, geschweige denn zu beurteilen. Die Kirche brauchte lange – genauer: bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in den Jahren 1962 bis 1965 –, um die Eigenständigkeit und Autonomie weltlicher Sachbereiche zu akzeptieren und damit eine grundsätzliche Freiheit von Forschung und Lehre in nichttheologischen Bereichen zuzugestehen.

Und wie endet schließlich Brechts *Leben des Galilei*? Galilei lebt als Gefangener der Inquisition in der Nähe von Florenz. Dort erhält er Besuch von Andrea, einem seiner

Schüler, der seine letzte Schrift, die *Discorsi*, an der Inquisition vorbei aus Italien heraus-schmuggelt. Der Coup gelingt, das Buch bleibt unentdeckt. Nachdem Andrea die Grenze passiert hat, ruft er zurück: *Wir wissen bei weitem nicht genug, Giuseppe. Wir stehen wirklich erst am Beginn.*

BERNWARD SCHMIDT

»Wie ein Hund, der den Stein beißt, weil er den Werfer
nicht fangen kann«

Überlegungen zu einer Rezeptionsgeschichte des
Index librorum prohibitorum

Gibet der barmherzige Seelen-Hirte Christus diesem unserm jetzigen heiligen Vatter Alexandro, Römischen Pabst, und wahren sichtbarlichen Hirten der glaubigen Herde Gottes das Leben: so verhoffe ich noch manche Predigt (wann ich anderst von Gott das Leben habe) auf etlichen Cantzeln, auf welchen die Lutherischen Lügenmeister (Praedicanten) jetzt schreyen, und die armen Seelen durch ihre Lügen-Predigten verführen und zum Teuffel schicken, auf gut Römisch Catholisch zu thun und also noch manches lutherisches Buch nicht allein zu zerreißen, sondern öffentlich zu verbrennen. Denn es ist einmal wahr, und der jüngste Tag wird es offenbaren, daß nicht allein Luther und seine Bücher, sondern auch alle, die deß Luthers Ketzerey anhangen, und darinnen verstockt verharren, dem ewigen Feuer zur Speise verordnet seyn¹.

Das waren die starken Sätze des Franziskaners Johann Joachim Schober (gest. nach 1655), publiziert 1658 – und im Jahr 1727 genüsslich zitiert von einem Protestanten, dem Memminger Bibliothekar und späteren Superintendenten Johann Georg Schelhorn (1694–1773)². Schelhorns Kommentar dazu: Das seien ja eindrucksvolle Worte, doch »du zerriest und verbrennst Bücher wie ein dummer Hund, der einen Stein beißt, weil er den nicht mehr verletzen kann, der den Stein geworfen hat«³.

In dieser Karikatur seines um einige Jahrzehnte entfernten Kontrahenten hat Schelhorn auch die Ohnmacht kirchlicher Zensur treffend auf den Punkt gebracht: Weil sie der Häretiker nicht habhaft werden kann, hält sie sich an ihre Äußerungen, also an die Bücher, die sie herausgebracht haben. Der Index wird so zum zahnlosen Tiger, der sich bemüht, etwas zu verhindern, was nicht zu verhindern ist. Der Index als sinnlose Sisyphusarbeit? Diese Bemerkungen führen mitten in eine Diskussion, die seit dem späten

1 Johann Joachim SCHOBER, Barnabas fugitivus, o.O. 1658, zit. nach: Johann Georg SCHELHORN, *Dissertatio historico-literaria de libris combustis*, in: DERS., *Amoenitates literariae, quibus variae observationes scripta item quaedam anecdota & rariora Opuscula exhibentur*, Bd. 7, Frankfurt/Leipzig 1727, 113. Für die Mitarbeit bei der Sammlung und Sichtung des Materials für diesen Aufsatz und für Korrekturarbeiten danke ich Maike Hartmann und Stefanie Richtermeier herzlich. Verbleibende Fehler und Unausgegorenheiten gehen selbstverständlich auf das Konto des Verfassers.

2 Zu Schelhorn: Erich WENNEKER, Art. Schelhorn, Johann Georg, in: BBKL 9, 1995, 78f. – Andreas GÖSSNER, Johann Georg Schelhorn d. Ä. 1694–1773. Superintendent und Polyhistor, in: *Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben*, hg. v. Wolfgang HABERL, Bd. 16, Weißenhorn 2004, 103–120.

3 Freie Übersetzung des Originals durch den Verfasser. Bei SCHELHORN, *Dissertatio* (wie Anm. 1), 114, heißt es in wohlgesetzten Hexametern: *Irruis in libros, istos lacerasque cremasque / Ut lapidem jactum mordet canis improba, quando / non potis est rapido jacentem laedere dente.*

16. Jahrhundert immer wieder geführt worden ist – ob nämlich kirchliche Buchzensur berechtigt ist und ob sie wirkungsvoll sein kann. Während die erste Frage in unseren Tagen weitgehend beantwortet scheint⁴, wird letztere auch heute immer wieder von Geschichtsinteressierten und -forschern gestellt: Hat denn der Index überhaupt gewirkt?⁵

Die Vieldeutigkeit der Frage macht es schwer, eine fundierte Antwort zu geben. Spontan mag man zunächst an die mögliche Wirkung des Index als prohibitive Gesetzgebung denken, denn was in ihm enthalten war, durfte von Katholiken nicht gelesen werden. Haben sich die Betroffenen nun an diese Gesetzgebung gehalten, sie ignoriert oder gar bewusst übertreten? Doch wäre jenseits dessen auch eine andere Art denkbar, die Frage nach der Wirkung des Index zu verstehen, der es weniger um die Erfassung »justitierbarer Tatbestände« geht. Stattdessen könnte versucht werden, nach den Formen zu fragen, wie der Index als Bestandteil von Kommunikationsstrukturen in je spezifischen Öffentlichkeiten rezipiert worden ist.

Wurde der Index als Gesetzgebung akzeptiert?

Dass der Index als instrumentelle Gesetzgebung gesehen werden muss, die Gehorsam einforderte, steht außer Frage⁶. Doch wurde dem Index solche Folgsamkeit entgegengebracht? Auf diese Frage sofort verneinend zu antworten, wäre verfehlt. Denn damit würde man sämtliche Bemühungen der Kurie bei der Buchzensur zu ausschließlich symbolischen Handlungen erklären, vielleicht gar zu einer reinen »Selbstvergewisserung des eigenen Wertesystems«⁷. Das Problem liegt auf der Hand und drängt nach einer Lösung; doch verleitet es auch zu vorschnellen plakativen Aussagen, etwa: »Der römische Index der verbotenen Bücher fand in Deutschland nur geringe Resonanz«⁸. Man mag sich bei solchen Aussagen an die Lehren französischer Handbücher für Moralthologie aus dem 19. Jahrhundert erinnern fühlen, in denen die Geltung des Index für Frankreich diskutiert wurde⁹.

4 Vgl. Heribert SMOLINSKY, Wahrheit als Herausforderung oder herausgeforderte Wahrheit? Der Umgang der Kirche mit Abweichlern, in: Wahrheit und Geschichtlichkeit. Ringen um einen lebendigen Glauben, hg. v. Ulrich HORST, Düsseldorf 1989, 55–73.

5 Zur Wirksamkeit von Zensur vgl. auch York-Gothard MIX, Zensur im 18. Jahrhundert. Prämissen und Probleme der Forschung, in: Zensur im Jahrhundert der Aufklärung. Geschichte – Theorie – Praxis, hg. v. Wilhelm HAEFS u. DERS. (Das achtzehnte Jahrhundert; Supplementa 12), Göttingen 2007, 16; in diesem Aufsatz findet auch eine Auseinandersetzung mit jüngeren theoretischen Arbeiten zur Zensur statt.

6 Zu den *symbolischen* Aspekten von Gesetzgebung: Harald KINDERMANN, Symbolische Gesetzgebung, in: Gesetzgebungstheorie und Rechtspolitik, hg. v. Dieter GRIMM u. Werner MAIHOFFER (Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie 13), Opladen 1988, 222–245. – Jürgen SCHLUMBOHM, Gesetze, die nicht durchgeführt werden, in: GuG 23, 1997, 647–663. – Michael STOLLEIS, Was bedeutet Normdurchsetzung bei Policyordnungen der frühen Neuzeit?, in: Grundlagen des Rechts, Festschrift für Peter Landau, hg. v. Richard H. HELMHOLTZ u.a., Paderborn 2000, 739–757.

7 Dominik BURKARD, Die kirchliche Bücherzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert), in: Inquisition – Index – Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation 1), Paderborn ²2003, 306. Burkard untersucht hier die institutionellen Voraussetzungen kirchlicher Buchzensur im Reich.

8 Ebd., 321, wo dieser Satz als Arbeitshypothese formuliert wird.

9 Etwa Jean Pierre GURY, Compendium Theologiae Moralis, 5. Auflage für Deutschland, Bd. 2, Regensburg 1874, 908 (Nr. 968). Vgl. auch Bruno NEVEU, L'Oracle romain au risque de l'interprétation: Benoit XIII (1724–1730) et l'ordre dogmatique, in: Papes et papauté au XVIII^e siècle, hg. v.

Bei solchen Hypothesen darf historische Forschung nicht stehen bleiben; doch welche Möglichkeiten bieten sich ihr, Befolgung oder Nicht-Befolgung des Index nachzuweisen?

Ein erster Gedanke: Katholische Buchhändler durften nach den Bestimmungen der kirchlichen Zensurgesetzgebung keine verbotene Literatur verkaufen¹⁰. Taten sie es doch, verfielen sie einer Strafe, die von der zuständigen Autorität festgelegt wurde. Nun ließe sich anhand von Buchhandelskatalogen überprüfen, welche Buchhändler zu welcher Zeit mit welchen Büchern gehandelt haben. Doch damit fangen die Probleme an. Gerade für die früheren Jahrhunderte müssen Buchhandelskataloge, Rechnungsbücher oder vergleichbare Unterlagen überhaupt überliefert sein und nicht den Weg ins Altpapier gefunden haben. Und wenn sie erhalten sind, dann stellt sich die nächste Frage: Wie repräsentativ ist das Material?¹¹ Denn es würde ja nicht genügen, nur die Praxis eines einzelnen Buchhändlers zu kennen, man müsste die Untersuchung auf seine Stadt und das Umfeld ausdehnen, um wenigstens für eine Region vernünftige Aussagen treffen zu können¹². Es sei aber daran erinnert, dass der Index universale, weltweite Geltung beanspruchte. Zudem wäre in diachroner Perspektive zu berücksichtigen, dass sich die Umstände, unter denen Buchhandel stattfand, im Lauf der Jahrhunderte erheblich ändern konnten: Die freie Reichsstadt Regensburg zum Beispiel bekannte sich 1542 zum evangelischen Glauben und wurde nach der bayerischen Eroberung im Dreißigjährigen Krieg 1634 nur vorübergehend rekatholisiert. Der immerwährende Reichstag aber verschaffte der jeweils anderen Konfession große Handlungsspielräume, nicht zuletzt hinsichtlich des Buchmarktes¹³. Die wichtige Rolle des Buchhandels für die Wirtschaft frühneuzeitlicher Territorien und das daraus resultierende besondere landesherrliche Augenmerk sind ebenfalls zu bedenken¹⁴.

Eine zweite Spur führt zu den Bibliotheken¹⁵. Diejenige des Klosters St. Trudpert im Schwarzwald beispielsweise besaß im 18. Jahrhundert eine recht umfangreiche Sammlung einer sehr beliebten Zeitschrift, der *Acta Eruditorum*¹⁶; eben diese Zeitschrift wur-

Philippe KOEPEL, Paris 1999, 123. – Claude SAVART, *Les catholiques en France au XIX^e siècle*, Paris 1985, 252–281.

10 So die 10. Regel des Index librorum prohibitorum von 1564, vgl. Franz Heinrich REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bd. 1, Bonn 1883, 339.

11 Vgl. etwa Jürgen FROMME, *Kontrollpraktiken während des Absolutismus (1648–1806)*, in: *Deutsche Kommunikationskontrolle des 15. bis 20. Jahrhunderts*, hg. v. Heinz-Dietrich FISCHER, München u.a. 1982, 45–48.

12 Zur disparaten Situation der katholischen Buchzensur im Alten Reich vgl. Martin PAPPENHEIM, *Die katholische kirchliche Zensur im Reich im 18. Jahrhundert*, in: *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung (wie Anm. 5)*, 79–98.

13 Vgl. Alois SCHMID, *Kulturelles Leben im Konfessionellen Zeitalter*, in: *Geschichte der Stadt Regensburg*, hg. v. Peter SCHMID, Bd. 2, Regensburg 2000, 917–928, und Edmund NEUBAUER, *Kulturelles Leben im Zeitalter der Aufklärung (1750–1806)*, in: ebd., 929–939. – Susanne FRIEDRICH, *Drehscheibe Regensburg. Das Informations- und Kommunikationssystem des Immerwährenden Reichstags um 1700 (Colloquia Augustana 23)*, Berlin 2007, 185–190.

14 Vgl. Ernst FISCHER, »Immer schon die vollständigste Preßfreiheit«? *Beobachtungen zum Verhältnis von Zensur und Buchhandel im 18. Jahrhundert*, in: *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung (wie Anm. 12)*, 61–78.

15 Allgemein hierzu: Uwe JOCHUM, *Am Ende der Sammlung. Bibliotheken im frühmodernen Staat*, in: *Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft*, hg. v. Richard VAN DÜLMEN u. Sina RAUSCHENBACH, Köln u.a. 2004, 273–294.

16 Die Bände aus St. Trudpert liegen heute in der Universitätsbibliothek Freiburg i.Br.

de jedoch relativ regelmäßig von der Indexkongregation verhandelt und verboten¹⁷. Wurden die Verbote des Index folglich in diesem Benediktinerkloster missachtet? Wohl kaum, denn zwischen dem Erscheinen eines Jahrgangsbandes der *Acta Eruditorum* und dem Verbot konnten mehrere Jahre liegen. In der Zwischenzeit war es durchaus erlaubt, einen solchen Band zu kaufen und zu lesen, erst danach musste man die Zeitschrift theoretisch wegschließen. Allein der Nachweis des Besitzes, der über Bibliothekskataloge relativ leicht zu führen ist, reicht also nicht aus; vielmehr müsste der Umgang mit verbotener Literatur in einer Bibliothek in einem solchen Fall eingehender untersucht werden. Doch wiederum stellt sich – abgesehen von der großen Zahl der zu untersuchenden Bibliotheken – die Frage, ob überhaupt aussagekräftige Ergebnisse zutage zu fördern wären, oder ob nicht generell die Quellen schweigen.

Ein dritter Ansatzpunkt könnte bei den Lesern gesucht werden¹⁸. Die Bücher-schränke von Lesern der Vergangenheit bleiben uns oft verschlossen, aber es gibt eine hervorragende Quelle, die es ermöglicht, Leseverhalten mit Blick auf den Index zu untersuchen. Jedermann konnte bekanntlich um die Erlaubnis bitten, aus triftigem Grund verbotene Bücher zu lesen. Der beste Grund war immer, man wolle häretische Autoren lesen, um sie wissenschaftlich zu widerlegen. Um die Erlaubnis zur Lektüre bat man schriftlich – und eben diese Bittschriften sind (zumindest in Rom) in großer Zahl erhalten¹⁹.

Nun waren aber nicht nur die römischen Institutionen (Indexkongregation, Inquisition, Magister Sacri Palatii, Papst) für die Vergabe von Leselizenzen zuständig, sondern auch Ortsbischöfe und Nuntien. Wiederum gilt: Um aussagekräftige Ergebnisse zu bekommen, müsste man in mehr als nur einem Archiv forschen. Selbst dann wären jedoch nur diejenigen Leser erfasst, die sich an den Rechtsweg gehalten haben und um Leselizenzen gebeten haben, also die Gesetzgebung des Index akzeptierten. Aber was ist mit denen, die es nicht getan haben? Wir müssen wohl in aller Vorsicht mit einer erheblichen Dunkelziffer rechnen: Menschen, die einfach verbotene Literatur gelesen haben, ohne dass es jemand gemerkt hätte. Neben ihrem Leseverhalten sind uns auch die *Gründe* unbekannt, weshalb sie indizierte Bücher lasen: War es Neugier, der Reiz des Verbotenen? Oder war es vielleicht schlichte Unkenntnis darüber, dass ein Buch auf dem Index stand? War es also ein wissentlicher und willentlicher Akt des Widerstands gegen die Zensur oder reine Unbedarftheit? Wir werden genau dies für die schlagende Mehrheit der Leser vom 16. bis zum 20. Jahrhundert nicht belegen können. Auch die von Dominik Burkard als Quellenart in die Debatte eingebrachten Visitationsakten stoßen meines Erachtens an ähnliche Grenzen. Außerdem dürfte es nicht selten vorgekommen sein, dass der visitierende Bischof oder dessen Stellvertreter sich mit der Aussage des um seine Ruhe besorgten Pfarrers zufrieden gaben, es sei alles in bester Ordnung. Doch müsste sein Vorschlag erst noch umfassend geprüft werden²⁰.

17 Eine ausführliche Darstellung des Verfahrens erfolgt in der Dissertation des Verfassers: Virtuelle Büchersäle. Lektüre und Zensur gelehrter Zeitschriften in Rom 1665–1765 (Römische Inquisition und Indexkongregation 14), Paderborn 2009, 256–271.

18 Einen instruktiven Einstieg in die historische Leseforschung ermöglichen die Aufsätze von Bernhard FABIAN, *Der Gelehrte als Leser. Über Bücher und Bibliotheken*, Hildesheim 1998.

19 Vgl. BURKARD, *Kirchliche Bücherzensur* (wie Anm. 7), 320.

20 Vgl. ebd., 319–321. Eine weitere Überprüfung lohnte auch der in die Diskussion in Weingarten von Christoph Weber eingebrachte Vorschlag, für das 20. Jahrhundert Konferenzbeschlüsse von Gymnasiallehrern zu untersuchen. Wie in dieser Sphäre mit dem Index umgegangen wurde und was den Schülern vermittelt wurde, ist noch völlig unbekannt. Ebenfalls geprüft werden könnten frühneuzeitliche Gerichtsakten aus Kondominien mit gemischt-konfessioneller Obrigkeit. Dazu

Die Frage, ob der Index als prohibitive Gesetzgebung befolgt wurde, stößt also weigerlich auf Probleme bzw. an Grenzen: eine hohe Dunkelziffer, Unmengen an weit verstreuten Archivalien, der jederzeit mögliche Verlust von aufschlussreichen Dokumenten, ja das Fehlen von Quellen überhaupt. Schließlich die Schwierigkeit, dass man, um die Frage wirklich umfassend zu beantworten, rund vier Jahrhunderte und mindestens ganz Mittel- und Westeuropa in den Blick nehmen müsste – von anderen Erdteilen einmal ganz zu schweigen²¹. Es wäre nun äußerst aufwendig, allein das Material zu sammeln und mit quantitativen Methoden auszuwerten – wobei die zu erwartenden Ergebnisse doch eher dürftig und zweifelhaft sein dürften. Nur am Rande sei erwähnt, dass für diese Ausführungen lediglich an den *Index librorum prohibitorum* als Zensur der »römischen Zentrale« gedacht ist und dass die zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Gegenden vorkommende bischöfliche Zensur gänzlich außer acht gelassen wird. Mehr als ein Sammeln von Mosaiksteinen wird kaum möglich sein. Dies gilt auch für den Zugriff auf die Materie durch Zeitzeugenbefragung (oral history), der immerhin für die letzten Jahrzehnte der Indexgeschichte in Frage käme und der bislang noch nicht genutzt worden ist – bedauerlicherweise, da die in Frage kommenden Zeitzeugen mittlerweile betagte Menschen sind.

Nicht um den genannten beträchtlichen Schwierigkeiten auszuweichen, sondern um den Blick zu weiten, sei an dieser Stelle eine andere Frage gestellt:

Wie wurde der Index in einer literarischen Öffentlichkeit wahrgenommen?

»Öffentlichkeit« sei in diesem Kontext ganz pragmatisch definiert als diejenige Personengruppe, die in der Lage war, Publikationen zu einem Thema zu lesen und zu produzieren²². Hinsichtlich des Index wird sie hauptsächlich im kirchlichen und akademischen Milieu der katholischen, lutherischen und reformierten Konfession zu suchen sein.

Will man nun untersuchen, wie der Index bzw. die Praxis des römischen Bücherverbots überhaupt wahrgenommen wurde, bietet es sich an, auf die Veröffentlichungen zu diesem Thema zu schauen. Bereits eine erste Recherche in den großen Bibliotheks- und Verbundkatalogen zeigt eine große Zahl an Büchern, die sich mit dem Index befassen. Aufsätze, Zeitungsartikel und Kapitel in Handbüchern des Kirchenrechts und der Moraltheologie, deren vollständige Ermittlung kaum zu leisten ist, kommen hinzu. Bislang waren rund 60 Titel (meist Bücher) aus dem 16. bis 20. Jahrhundert auffindig zu machen, von denen die meisten aus dem 16. bis 18. Jahrhundert datieren²³.

Hans-Joachim KÖHLER, Obrigkeitliche Konfessionsänderung in Kondominaten. Eine Fallstudie über ihre Bedingungen und Methoden am Beispiel der baden-badischen Religionspolitik unter der Regierung Markgraf Wilhelms (1622–1677) (RST 110), Münster 1975, 218f.

21 Zumindest für die zweite Hälfte des 19. und das 20. Jahrhundert würde wohl auch Nordamerika ein lohnendes Betätigungsfeld abgeben, wie die kürzlich abgeschlossene Dissertation meiner Kollegin Sabine Schratz über den amerikanischen Hintergrund der Enzyklika *Rerum Novarum* zeigt.

22 Zum Begriff vgl. Ernst OPGENOORTH, Publicum – privatum – arcanum. Ein Versuch zur Begrifflichkeit frühneuzeitlicher Kommunikationsgeschichte, in: Kommunikation und Medien in Preußen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, hg. v. Bernd SÖSEMANN, Stuttgart 2002, 22–44. – Maren RICHTER, »Prädiskursive Öffentlichkeit« im Absolutismus? Zur Forschungskontroverse über Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit, in: GWU 59, 2008, 460–475.

23 Die Sammlung und Auswertung des Schrifttums zum Index wird in einem vom Verfasser ini-

Nachdem die Buchzensur, vor allem durch Inquisition und Indexkongregation, als eine Form der Konfessionalisierung spätestens seit dem Konzil von Trient höhere Bedeutung gewonnen hatte als zuvor²⁴, setzte nun auch die publizistische Auseinandersetzung um dieses Thema ein. Es darf kaum verwundern, dass protestantische Autoren gegen den Index schrieben, den sie als tyrannisches Unterdrückungsinstrument der Papisten wahrnahmen. Katholische Theologen mussten darauf dann reagieren und den Index als notwendiges und gottgewolltes Mittel zur Reinhaltung von Lehre und Kirche darstellen.

Indexkritik als konfessionelle Polemik gegen den Index

Der erste, der den Index in verschiedenen Schriften attackiert hat, war offensichtlich Pier Paolo Vergerio (1498–1565)²⁵, zum Luthertum konvertierter Bischof von Capodistria. Seine Angriffe blieben jedoch punktuell und relativ unsystematisch; erst 1684 erschien in Leipzig eine umfassende und gründliche Auseinandersetzung mit dem Index aus der Perspektive der lutherischen Orthodoxie. Ihr Verfasser, Daniel Francke (1641–1729), setzt sich in dieser »Akademischen Untersuchung«²⁶ nicht nur mit Notwendigkeit und Geschichte, sondern auch mit der Praxis des kirchlichen Bucharverbots auseinander. Da er dies zudem in lateinischer Sprache tat, ist es kein Wunder, dass sein Buch in Rom bekannt wurde und bereits vier Jahre nach Erscheinen auf den Index wanderte²⁷.

Doch seien diese beiden Autoren zugunsten eines Indexkritikers aus dem 18. Jahrhundert übergangen, des eingangs erwähnten Johann Georg Schelhorn. Er gab von 1725 bis 1730 eine Zeitschrift mit dem Titel *Amoenitates literariae* heraus, in die er vor allem Beiträge zur Literaturwissenschaft und zur Kirchengeschichte aufnahm. Die Buchzensur bietet sich bei solchen Schwerpunktsetzungen als Thema durchaus an. Schelhorn wollte keineswegs systematische Abhandlungen mit Tiefgang verfassen, eher ging es ihm um galante Unterhaltung auf gelehrtem Niveau, denn der Großteil seiner längeren Artikel besteht aus Anekdoten und Berichten.

tierten und begonnenen Teilbereich »Indexkritik und Indexapologetik, 16.–20. Jahrhundert« im Münsteraner DFG-Projekt »Römische Inquisition und Indexkongregation« von Dr. Ursula Paintner betrieben. Die Erfassung des Schrifttums zum Index steht vor dem Abschluss. Vorläufig allgemein: REUSCH, Index (wie Anm. 10), passim; für das 20. Jh.: Herman H. SCHWEDT, Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher, in: *Censor censorum*. Gesammelte Aufsätze von Herman H. Schwedt, hg. v. Tobias LAGATZ u. Sabine SCHRATZ (Römische Inquisition und Indexkongregation 7), Paderborn 2006, 279–328, bes. 303–310.

24 Vgl. Wolfgang REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, hg. v. DERS. u. Heinz SCHILLING (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198), Gütersloh 1995, 419–451.

25 Zu Vergerio: Erich WENNEKER, Art. Vergerio, Pietro Paolo, in: *BBKL* 12, 1997, Sp. 1242–1256; zu seiner Bewertung der Indices: Ugo ROZZO, Pier Paolo Vergerio Censore degli Indici dei Libri Proibiti, in: *Pier Paolo Vergerio il Giovane. Un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, hg. v. DERS., Udine 2000, 143–177.

26 Daniel Franckes Werk von 1684 ist eine Fortführung der Dissertation von 1666: *Danielis Franci Disquisitio Academica de Papistarum Indicibus Librorum Prohibitorum et Expurgandorum*, Leipzig: Lanckis 1684.

27 Verbot mit Dekret der Indexkongregation, 19. Juli 1688. Vgl. Jesús Martínez de BUJANDA, *Index librorum prohibitorum 1600–1966 (Index des livres interdits XI)*, Montréal/Genf 2002, 358. Das Verbot von Franckes Werk regte sogar weitere Indizierungen an: vgl. REUSCH, Index (wie Anm. 10), Bd. 2, 142 u. 218.

Schelhorn bezweifelt an keiner Stelle, dass Zensur an sich nötig ist; insofern teilt er den Konsens seiner Zeit²⁸. Doch die Prinzipien der römischen Zensur und ihre Wirkungen sind Gegenstand seiner heftigen Kritik und Polemik. Denn die römische Zensur ist – so der Lutheraner Schelhorn – nicht dazu da, die reine christliche Lehre zu bewahren, sondern vor allem dazu, die Stellung und das Ansehen des Papstes zu verteidigen²⁹. Ein kleines Beispiel aus seinem Text: »Vor allem aber werden von den päpstlichen Inquisitoren der – wie sie es nennen – häretischen Verderbtheit alle Werke auf wüsten Plakaten angeschlagen und verboten, die Lehren vertreten, die der römischen Versammlung fremd sind (diese nennen sie nämlich häretisch), selbst wenn sie mit der Heiligen Schrift, der einzigen Glaubensnorm, vollkommen übereinstimmen: Besonders das wird mit spitzem Bleistift angemerkt, was die Majestät des Papstes aufzuheben scheint oder die Laster des Klerus ausbreitet«³⁰.

Häretisch ist also für die römische Zensur nicht das, was der Bibel widerspricht, sondern was der »römischen Versammlung« nicht gefällt. Ihre Abwehrfunktion übt sie vor allem gegen Angriffe auf die kirchliche Hierarchie (Majestät des Papstes und Lebensweise der Kleriker) aus. Zu diesem Zweck, weiß Schelhorn zu berichten, gehen die römischen Zensoren auch gegen die eigenen Leute vor, wie sich im Fall des französischen Jesuiten Théophile Raynaud (1583–1663)³¹ zeigt, und verhängen drakonische Strafen. Der Fall Raynauds wird in der indexkritischen und -apologetischen Literatur immer wieder angeführt, denn dieser hatte sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts für einen maßvollen Umgang mit der kirchlichen Buchzensur ausgesprochen und sein Buch über das Bücherverbot nach den Maßgaben der Indexkongregation überarbeiten müssen.

Johann Georg Schelhorn setzt daher gegen das Zwangssystem der römischen Zensur ein aufklärerisch-protestantisches Verständnis des Austragens von Kontroversen: »Denn mit Vernunftgründen, nicht mit dem Schwert sind Meinungsverschiedenheiten zu entscheiden; mit Argumenten, nicht mit Brandmalen und scharfem Messer ist diese ganze Sache durchzuführen. [...] Man muss nicht verbieten, was mit sehr starken Argumenten mehr als hinreichend zurückgewiesen werden kann«³². Das heißt wiederum: Die Katho-

28 Vgl. Edoardo TORTAROLO, Zensur als Institution und Praxis im Europa der Frühen Neuzeit. Ein Überblick, in: Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit, hg. v. Helmut ZEDELMAIER u. Martin MULSOW (Frühe Neuzeit 64), Tübingen 2001, 277–294.

29 Hierzu SCHMIDT, Virtuelle Büchersäle (wie Anm. 17).

30 Johann Georg SCHELHORN, Schediasma historico-literarium de variis poenis in libris statutis, in: DERS., Amoenitates literariae, quibus variae observationes scripta item quaedam anecdota & rariora Opuscula exhibentur, Bd. 8, Frankfurt/Leipzig 1728, 341: *Maxime vero inter Pontificios ab haereticis, quam vocant, pravvitatibus Inquisitoribus diris programmatibus configuntur atque condemnantur omnia opera, quae dogmata, a Romano coetu aliena (haec enim ipsis haeretica sunt), fovent, licet cum sacra scriptura, unica fidei norma, ex asse conveniant: Praesertim autem ea atro notantur carbone, quae Pontificis majestatem elevare videntur, aut cleri vitia perstringunt.*

31 Théophile RAYNAUD, Erotemata de malis ac bonis libris, deque justa aut injusta eorumdem confixione. Verboten wurde die Ausgabe Lyon 1653, mit Dekret der Indexkongregation vom 20. März 1664 wurde die Ausgabe ad mentem S.C.I. accomodata erlaubt, wie sie sich in den Opera omnia, Bd. XI, Lyon 1665, 197–382 findet. Zu Raynaud: Michael SCHAICH, Art. Raynaud, Théophile, in: BBKL 7, 1994, 1432–1434.

32 *Rationibus enim, non gladio decidendae sunt controversiae; argumentis, non cauteriis & novacula res haec omnis transigenda. [...] Non opus est eorum prohibitione, quae fortissimis argumentis satis superque refelli possunt.* SCHELHORN, Schediasma (wie Anm. 30), 383f.

liken haben keine vernünftigen Gründe für ihre Positionen, also müssen sie alle mögliche Literatur verbieten, weil sie angeblich vor Irrlehren nur so triefe³³.

Folgen wir Schelhorn weiter: Wo die Leseverbote umgesetzt werden, da muss man Mitleid mit den Büchern bekommen. Zwar dürfen sie weiterhin in Bibliotheken stehen, aber kaum zugänglich und unter jämmerlichen Bedingungen: »Heutzutage gibt es bei den Papstanhängern kaum eine berühmtere Bibliothek, ob öffentlich oder Klosterbibliothek, in der sich nicht, im Frieden mit den Inquisitoren, mehrere häretische und verurteilte (wie sie es gern nennen) Bücher finden; doch werden sie in Schande gehalten, inzwischen mit Trauergewändern angetan, abgesondert aufgestellt, und nur den ganz wenigen, denen eine besondere Leseerlaubnis zugestanden wurde, zum Gebrauch zugänglich. Auch wenn sie nicht gefesselt sind, sind sie nicht selten hinter Gittern und in einem speziellen Behältnis so eingeschlossen, dass sie in harter Gefängnishaft gehalten zu sein scheinen«³⁴. Das eigentliche Ziel des Index sei ohnehin, so Schelhorn, Bücher zu zerstören. Dafür müsse man sie nicht zwangsläufig verbrennen, sondern es reiche vollkommen, sie den Händen ihrer potentiellen Leser zu entwinden – die Analogien zu Todesstrafe und lebenslanger Kerkerhaft sind kaum zufällig gewählt. Dass es den Papisten auf eine Zerstörung ankomme, das zeige ja auch das Frontispiz des Index Clemens' XI. von 1711³⁵: Hier sind die Apostel Petrus und Paulus abgebildet, von deren Herzen die Strahlen des Heiligen Geistes reflektiert werden und auf dem Boden liegende Bücher in Brand setzen; es handelt sich wohl um den stärksten symbolischen Ausdruck von Legitimation, den kirchliche Buchzensur je gefunden hat. Für den protestantischen Theologen zeigt dieses Bild nichts anderes als eine physische Zerstörung von Büchern und stellt so einen Offenbarungseid der römischen Zensoren dar, denen es nicht um Verbesserung, sondern Zerstörung gehe.

Die am Beispiel Schelhorns angedeuteten Argumente der Indexkritiker sind über die Jahrhunderte hinweg im Wesentlichen gleich geblieben und lassen sich wie folgt zusammenfassen: Der Index ist ein Instrument zur Unterdrückung von Gedanken, das weder auf der Basis der Bibel noch auf der Grundlage der Vernunft urteilt. Im Gegenteil, der Index will durch seine autoritativen Vorgaben Bücher vernichten, indem er sie den Lesern entzieht. Da dann auch noch die einzelnen Ausgaben des Index *librorum prohibitorum* bibliographische Schwächen aufweisen und z.B. Namen verunstaltet oder Buchtitel nicht mehr identifizierbar sind, dienen sie nicht zuletzt den Spöttern Francke und Schelhorn als ergiebige Materialsammlungen für ihre Polemik.

33 Dass Schelhorn seiner Maxime selbst folgte, deutet seine Korrespondenz mit dem an den deutschen Verhältnissen sehr interessierten Kardinal Angelo Maria Querini an. Vgl. Giulia CANTARUTTI, Angelo Maria Querini e il mondo tedesco. Invito alla ricerca, in: Dalla libreria del vescovo alla biblioteca della città, hg. v. Ennio FERRAGLIO, Brescia 2001, 223–238.

34 *Non facile est hodie inter Pontificios Bibliotheca celebrior, seu publica, seu monastica, in qua non, pace inquisitorum, plures reperiantur libri haeretici & damnati (uti vocare amant) sed ignominiose habiti, lugubri interdum & funesta vesta induti, seorsim positi, nec nisi paucissimorum, quibus specialis impetranda est licentia, usui patentes. Licet autem non sint catenati, clathris tamen ac peculiari capsae nonnunquam ita sunt inclusi, ut rigido carcere constringi videantur.* SCHELHORN, Schediasma (wie Anm. 30), 350f.

35 Die Passage ist ein wichtiges Zeugnis dafür, dass Indexausgaben durchaus auch protestantischen Autoren vorlagen, die somit auf einer ebenso guten Quellenbasis argumentieren konnten wie katholische Verteidiger des Index: vgl. SCHELHORN, Dissertatio (wie Anm. 1), 100. Hierzu Bernward SCHMIDT, La censure dans l'image – des images de la censure, in: Véronique PLESCH u.a. (Hgg.), *Efficacité/Efficacy* (Word and Image Studies), im Druck. Abbildung des erwähnten Frontispizes in: Hubert WOLF, Einleitung 1814–1917 (Römische Inquisition und Indexkongregation; Grundlagenforschung 1814–1917), Paderborn 2005, 12.

Indexapologetik: Die Notwendigkeit kirchlicher Buchzensur

Indem wir uns nun der Gegenseite zuwenden, machen wir gleichzeitig einen zeitlichen Sprung; sowenig die Grundtendenzen der Indexkritik sich geändert haben, so konstant blieben auch die Argumentationen der Verteidiger des Index, der Indexapologeten. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts war der Jesuit Jacob Gretser (1562–1625)³⁶ einer von ihnen, Mitte des 18. Jahrhunderts der Heilige Alfons Maria von Liguori (1696–1787)³⁷. Doch an dieser Stelle soll eine Debatte aus dem Jahr 1865 thematisiert werden, in der in nahezu einmaliger zeitlicher Koinzidenz Kritiker und Apologeten des Index aufeinandertrafen.

Im März dieses Jahres hielt der französische Senator Gustave Rouland (1806–1878) vor dem Senat und in Gegenwart hoher kirchlicher Würdenträger eine Rede, in der er einen Generalangriff auf die katholische Kirche startete³⁸. Es ist bemerkenswert, dass die Rede Roulands, vor allem in ihren Passagen zum Index in zwei Varianten tradiert ist: einer gemäßigteren, die als Separatdruck eines Artikels aus dem *Moniteur universel* erschien und auch die Zwischenrufe und Interventionen enthält (als wäre sie von den Stenographen übernommen) – sowie einer wesentlich schärferen Version, die Jacques-Marie-Joseph Baillès zitiert, der sich dabei auf die Zeitung *L'Union* beruft³⁹.

Hier sei nun die von den Indexapologeten herangezogene scharfe Fassung zitiert, in der es heißt: »Die ultramontane Partei hatte noch ein anderes Mittel, um alles zu ruinieren, was es in der Kirche noch von freien Meinungen gab. Für sie eine wichtige Sache; denn die Kirche, die für die Welt, ausgenommen von wesentlichen Dingen, weder despotisch noch unvernünftig ist, muss nach Meinung der ultramontanen Partei Schweigen und Leere um sich herum verbreiten – in Frankreich wie überall. Was hat sie in dieser Absicht getan? Sie nahm ihre Zuflucht zu der recht häufigen Anwendung von Entscheidungen der Indexkongregation. Was ist die Indexkongregation? Die Inkarnation des Despotismus, ein Tribunal, welches verdammt, ohne zu hören. [...] Unsere Väter hatten recht: Wenn man zu ihrer Zeit verhandelte, dann wusste man direkt mit dem Papst zu verhandeln. Nichts ist gefährlicher und ungerechter als ein Tribunal, das zuschlägt, ohne gehört zu haben; und ein solches Tribunal sollte einen Bischof verurteilen, einen Priester brandmarken dürfen? Nein, nein!«⁴⁰.

36 Jacob GRETSER, *De Iure Et More Prohibendi, Expurgandi Et Abolendi Libros Haereticos Et Noxios. Adversus Franciscum Iunium Calvinistam, & Ioannem Pappum aliosq. Praedicantes Lutheranos*, Ingolstadt 1603. Zu Gretser: Wolfgang BERINGER, Art. Gretser, Jakob, in: LThK³ 4, 1995, 1041f.

37 Alfonso Maria de LIGUORI, *Dissertatio de justa Prohibitione et Abolitione Librorum nocuae lectionis*, Napoli: De Dominicis 1759. Zu Alfons Maria von Liguori vgl. Klaus KIENZLER, Art. Liguori, Alfons Maria di, in: BBKL 5, 1993, 57–61.

38 Discours de M. Rouland, Sénateur, dans la séance du sénat du 11 mars 1865 (Extrait du *Moniteur Universel* du 12 mars 1865), Paris: E. Panckoucke 1865.

39 Es ließ sich bislang nicht eruieren, welche der beiden Fassungen der tatsächlich gehaltenen Rede am nächsten kommt. Die Aufnahme der Interventionen spricht für die Fassung des *Moniteur universel*, der orale Stil eher für die Version von *L'Union*. Beide Fassungen sind jedenfalls deutlich verwandt, verschiedene Formulierungen identisch. Die Existenz der zwei Fassungen ist übrigens auch Franz Heinrich Reusch entgangen, vgl. REUSCH, *Index* (wie Anm. 10), Bd. 2, 903.

40 Auszug aus der Rede Roulands, zit. nach Jacques-Marie-Joseph BAILLÈS, *La Congrégation de l'Index mieux connue et vengée*, Paris 1866, 10: *Il y avait un autre moyen pour ce parti (ultramontain) de continuer à ruiner ce qui restait dans l'Eglise d'opinions libres; chose importante pour lui; car l'Eglise qui, pour le monde, excepté dans les choses essentielles, n'est pas le despotisme, ne brise pas l'indépendance de la raison, l'Eglise, pour le parti ultramontain, doit faire le silence et le*

Eine so heftige Attacke forderte Reaktionen heraus, die auch ziemlich prompt kamen – bezeichnenderweise alle aus Rom. Der schnellste war Francesco Nardi (1808–1877), ein Konsultor der Indexkongregation, der unter dem Datum des 24. März 1865 einen offenen Brief an Rouland publizierte⁴¹. Nardi hatte sich bereits mit der Indexkritik seiner Zeit anhand eines anonym in München erschienenen Werks auseinandergesetzt⁴² und zeigt sich in seiner Schrift bestens beschlagen in den Arten, auf Polemik gegen den Index und seine Kongregation zu reagieren. Der nächste, der seine Reaktion auf die Provokationen des Senators publizierte, war wie Nardi Konsultor der Indexkongregation, Jacques-Marie-Joseph Baillès (1798–1873).⁴³ Bis 1856 Bischof von Luçon, hatte er auf Druck der kaiserlichen Regierung sein Amt niedergelegt und war an der Kurie sesshaft geworden. Seine Entgegnung auf die Rede Roulands umfasst mit über 600 Seiten ein Vielfaches der Schrift Nardis, die mit 15 Seiten eher bescheiden ausgefallen war. Dafür kann Baillès sehr ausführlich und detailliert auf die Vorwürfe eingehen, die der Senator vorgebracht hatte, sie analysieren und systematisch bearbeiten. Schließlich meldete sich wieder ein Jahr später der dritte Index-Konsultor zu Wort, Antonio da Rignano (1804–1880), der ein bescheidenes Schriftchen von elf Seiten veröffentlichte⁴⁴.

An dieser Stelle seien die Kernaussagen der Indexapologeten in einer Zusammenschau präsentiert. Natürlich sind alle Verteidiger des Index von seiner grundsätzlichen Berechtigung überzeugt: Er ist durch göttliches Recht eingesetzt und hat die Funktion, die heilige Lehre der Kirche zu bewahren. Sein Ziel ist es nicht, einzelne Autoren bloßzustellen, sondern die Gläubigen vor den Schäden falscher Glaubens- und Morallehren zu bewahren. Daher hat die Kirche schon seit den Anfängen ihrer Geschichte Bücher verurteilt und verboten. Dieses historische Argument wird bei anderen Indexapologeten wesentlich breiter ausgeführt als in dieser Debatte des 19. Jahrhunderts: Von Jacob Gretser über Alfons Maria von Liguori bis hin zu Joseph Hilgers (1858–1918)⁴⁵ im frühen 20. Jahrhundert dient die Darlegung der Entwicklung des Bücherverbots gleichzei-

vide autour d'elle, en France comme partout. Dans ce but, qu'a-t-il fait ? Il a eu recours à l'usage plus répété des décisions de la congrégation de l'Index. Qu'est-ce que la congrégation de l'Index ? L'incarnation du despotisme, un tribunal qui condamne sans entendre. [...] Nos pères avaient raison ; quand on traitait, de leur temps, on savait qu'on traitait directement avec le pape. Rien de plus dangereux, de plus inique qu'un tribunal qui frappe sans avoir entendu, et c'est un tel tribunal qui pourra atteindre un évêque, flétrir un prêtre ? non, non.

41 Francesco NARDI, Intorno alla S. C. dell'Indice. Lettera al Sig. Rouland Senatore, Rom 1865. Nardi bezieht sich darin auf eine Antwort, die Kardinal Henri-Marie-Gaston Boisnormand de Bonnechose bereits formuliert habe; doch konnte dieses Schriftstück bislang nicht ermittelt werden. Zu Nardi: Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, hg. v. Hubert WOLF, bearb. v. Herman H. SCHWEDT unter Mitarbeit von Tobias LAGATZ (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung III: 1814–1917), Bd. 2, Paderborn u. a. 2005, 1038–1045.

42 Nardi hatte für die Indexkongregation im Jahr 1864 das anonyme Werk »Die römische Index-Kongregation und ihr Wirken«, München 1863, begutachtet. Vgl. Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1814–1917, hg. v. Hubert WOLF, bearb. v. Sabine SCHRATZ, Jan Dirk BUSEMANN und Andreas PIETSCH. Bd. 1: Indexkongregation (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung II: 1814–1917), Paderborn u. a. 2005, 449.

43 BAILLÈS, Congrégation de l'Index (wie Anm. 40). Zu Baillès: Prosopographie (wie Anm. 41), Bd. 1, 96–102.

44 Antonio M. da RIGNANO, Lettera sopra l'Indice, [Rom] : o. N., [1867]. Zu da Rignano: Prosopographie (wie Anm. 41), Bd. 1, 549–555.

45 Joseph HILGERS, Der Index der verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt, Freiburg 1904.

tig der Legitimation des Index in seiner je aktuellen Form. Zu diesem Zweck werden in chronologischer Abfolge bekannte und weniger bekannte Häresien und ihre Vertreter vorgeführt, die zensorische Maßnahmen des Lehramts nötig machten und mit ihrer Hilfe abgewehrt werden sollten. Solche historischen Abrisse reichen in der Regel von der Apostelgeschichte bis in die Gegenwart des Verfassers; die Episode von Paulus und Johannes in Ephesus, deren Predigt eine Bücherverbrennung auslöst (Apg 19,19), wird ebenso gern erwähnt wie das Verbot der Schriften des Arius in Folge des Konzils von Nizäa, die Gefährlichkeit hussitischer Schriften oder das kirchliche Vorgehen gegen den Sozinianismus.

Zentral für die Argumentationen von Nardi, Baillès und da Rignano ist der Vorwurf Roulands, die Indexkongregation verurteile Bücher, ohne die Autoren gehört zu haben – schon frühere Indexkritiker hatten dies angemahnt und Benedikt XIV. (1740–1758) hatte in seiner Konstitution *Sollicita ac provida* von 1753 dazu Stellung genommen⁴⁶. Allgemein sei – so die Kritiker – das Verfahren intransparent, denn weder würden die Verfasser von Büchern angehört, noch würden die Motive einer Publikation veröffentlicht. Doch »unnütze Dinge tut man in der Kongregation nicht«, entgegnet Francesco Nardi⁴⁷. Und unnützlich sei es in der Tat, einen Autor anzuhören, von dem nicht zu erwarten sei, dass er sein Buch überarbeite. Lediglich katholische Autoren würden gehört und informiert, damit sie Korrekturen an ihren Werken vornähmen und von der Kongregation für ihren Gehorsam belobigt werden könnten. Ganz grundsätzlich sei ohnehin zu beachten, dass die Kongregation ja gegen Bücher verhandle, nicht gegen Menschen – was bereits Benedikt XIV. betont hatte. Die Gründe der Verurteilung von Büchern könnten nicht veröffentlicht werden, da sie oft Reaktionen auf Verfluchungen, Verleumdungen, Beleidigungen oder Obszönitäten darstellen, die in den Büchern enthalten sind. Würde man also die Motive für Indizierungen veröffentlichen, dann würde der Index zu einem hochgefährlichen Buch werden, ein Führer zu schlechter Literatur⁴⁸.

Am Verfahren der Indexkongregation ist für die Indexapologeten seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht zu rütteln. Sie alle berufen sich auf die Konstitution *Sollicita ac provida* Benedikts XIV., mit der erstmals das Zensurverfahren schriftlich fixiert wurde⁴⁹. Der darin vorgesehene Prozess der Begutachtung sei so ausgefeilt und durch die Richtlinien, denen die Zensoren unterworfen seien, so ausgewogen und gerecht gestaltet, dass

46 Vgl. *Sollicita ac provida*, § 10. Der Text der Konstitution findet sich in Pietro GASPARRI (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Bd. 2, Vatikanstadt 1948, 414–424. Eine nur vorläufige und stark fehlerbehaftete Übersetzung bietet Hans PAARHAMMER, »*Sollicita ac provida*«. Neuordnung von Lehrbeanstandung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, in: *Ministerium Iustitiae*, Festschrift für Heribert Heinemann, hg. v. André GABRIELS u.a., Essen 1985, 343–361. Eine kritische Edition und Übersetzung der Konstitution wird in einem Buch über die Verfahrensformen der römischen Buchzensur erscheinen, das der Verfasser (gemeinsam mit Hubert Wolf) erarbeitet hat.

47 *No, le cose inutili non si fanno*. NARDI, *Intorno alla S. C. dell'Indice* (wie Anm. 41), 3.

48 Dass diese Befürchtung nicht von der Hand zu weisen war, zeigt das berühmte Beispiel des österreichischen *Catalogus librorum prohibitorum*, der sich 1778 selbst verbieten musste, da er zu einem beliebten pornographischen Handbuch geworden war. Vgl. Hans WAGNER, *Zensur in der Habsburger Monarchie (1750–1810)*, in: *Buch- und Verlagswesen im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert*, hg. v. Herbert G. GÖPFERT, Berlin 1977, 28–44. – Ivona KOLLAROVÁ, *Cenzúra kníh v tereziánskej epoche*, Bratislava 1999.

49 Zur Verfahrensregelung vgl. Bernward SCHMIDT, »*Sollicita ac provida vigilancia*«. Die »Indexreform« Benedikts XIV., in: *Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert*, hg. v. Hubert WOLF (*Römische Inquisition und Indexkongregation* 11), Paderborn 2008, 345–360.

der Vorwurf eines ungerechten Urteils keinen Bestand haben könne. Dank der Verfahrensregelung könne der Index nicht nur als Sprachrohr des Papstes, sondern auch als Manifestation des göttlichen Willens in der Kirche wirken.

Die letzten Gefechte: Matthias Laros und August Zechmeister

Viele Menschen unserer Tage verwundert es zu hören, dass der Index der verbotenen Bücher tatsächlich bis zum Jahr 1966 Gesetzeskraft in der katholischen Kirche hatte. Mit Index und Bücherzensur verbinden sie eher Phänomene längst vergangener Tage als einer noch nicht so lange vergangenen Zeit. Dieses Erstaunen teilen Menschen heute mit den Zeitgenossen um die Mitte des 20. Jahrhunderts. Ihre Aussage: Der Index ist nicht mehr zeitgemäß!⁵⁰

Einer dieser letzten Indexkritiker ist Matthias Laros (1882–1965)⁵¹, Pfarrer des Bistums Trier und wohl einer der besonders fähigen Theologen seiner Zeit. Vor allem um die Erschließung der Werke Blaise Pascals (1623–1663) und John Henry Newmans (1801–1890) hat Laros sich verdient gemacht; als Nachfolger des 1944 ermordeten Max Joseph Metzger (geb. 1887) leitete er die »Una-Sancta«-Bewegung bis 1950⁵². Als im Jahr 1941 sein Manuskriptdruck *Das christliche Gewissen in der Entscheidung*⁵³ (eine Sammlung von Predigten, Vorträgen und Diskussionsbeiträgen dazu) indiziert wurde, sah sich Laros zu einer Stellungnahme veranlasst. Denn sein zuständiges Ordinariat in Trier hatte weder von der Anzeige noch von der Verurteilung des Buches Nachricht bekommen und konnte deswegen keine Auskunft geben. Lediglich über Freunde und aus dem *Osservatore Romano* hatte Laros von der Indizierung erfahren. Bei allem verständlichen Ärger entschied er sich jedoch für eine relativ ruhige Reaktion, die in seiner Publikation *Index und Bücherzensur heute* greifbar wird. Dieser Essay wurde in der heute zugänglichen Form erst 1959 vom österreichischen Theologen und Bibliothekar August

50 Zu den Diskussionsbeiträgen in den Jahren 1940 bis 1965 vgl. Herman H. SCHWEDT, Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher, in: *Censor censorum* (wie Anm. 23), 279–328, hier: 303–310.

51 Zu Laros: Franz GROSSE, Dr. theol. Matthias Laros (1882–1965). Der große geistige Brückenbauer – Werkgeleit und Bibliographie, Koblenz [ca. 1970]. – Viktor CONZEMIUS, Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich u.a. 1972, 193–205. – Martin PERSCH, Art. Laros, Matthias, in: *BBKL* 4, 1992, 1175–1177. – DERS., Art. Laros, Matthias, in: *Trierer Biographisches Lexikon*, hg. v. Heinz MONZ, Trier 2000, 250. – Klaus UNTERBURGER, »Wenn die Bischöfe schweigen...« Eine Denkschrift des Trierer Newman-Forschers und Theologen Matthias Laros an den deutschen Episkopat aus dem Jahre 1934, in: *ZKG* 113, 2002, 329–354 (für Hinweise danke ich Jan Dirk Busemann herzlich). – Dominik BURKARD, Kirchliche Bücherzensur und Indexreform. Zur Genese eines theologischen Problems bei Matthias Laros, in: Jörg SAILER (Hg.), *Matthias Laros (1882–1965). Kirchenreform im Geiste Newmans*, Regensburg 2009, 293–361.

52 Einführend: Josef HÖFER, Art. Una-sancta-Bewegung, in: *LThK*² 10, 1965, 463–466. – Gerhard VOSS, Art. Una sancta, in: *LThK*³ 10, 2001, 373f. Das Sanctum Officium in Rom drängte offensichtlich auf einen Rückzug Laros' aus der Una-sancta-Bewegung, stieß beim Trierer Generalvikariat damit aber auf Widerstand: vgl. Wilhelm HOLTSMANN, Von der Konfrontation zum Miteinander: Zur geschichtlichen Entwicklung der Evangelischen Kirche im Rheinland und zum Verhältnis von Katholiken und Protestanten, in: *Beharrung und Erneuerung 1881–1981*, hg. v. BERNHARD Schneider u. Martin PERSCH (*Geschichte des Bistums Trier* 5), Trier 2004, 500.

53 Matthias LAROS, *Das christliche Gewissen in der Entscheidung*. Ein Werkbuch für religiöse Gemeinschaftsarbeit, Köln 1940.

Zechmeister (1907–1963) publiziert, nachdem der erste Druck offensichtlich keine besonders weite Verbreitung erfahren hatte⁵⁴.

Für Matthias Laros wäre eine offene Konfrontation keine Lösung gewesen. Daher plädierte er zwar für eine grundsätzliche Überprüfung des Index und der kirchlichen Buchzensur überhaupt, doch nur in Übereinstimmung mit der kirchlichen Obrigkeit. Denn am Prinzip einer kirchlichen Zensur wollte Laros festhalten, auch angesichts der Tatsache, dass weite Kreise der gebildeten Laien *sich praktisch nicht mehr um die Indexdekrete kümmern*⁵⁵. Die Betrachtung der Geschichte des Index führt Laros zudem zu der Feststellung: *Man könnte also mit einem gewissen Rechte sagen, dass der heute Indizierte sich nicht in allzu schlechter Gesellschaft befinde*⁵⁶ – denn oft seien Indizierungen nicht aus theologischen Erwägungen, sondern aus reinen Opportunitätsgründen erfolgt; auch deswegen hätten die Reformanträge der französischen und deutschen Bischöfe auf dem I. Vaticanum keinen Erfolg gehabt⁵⁷. Aus vergleichbaren Motiven werde auch die theologische Debatte eingegrenzt: Nur noch die den Zensoren genehmen Lehrmeinungen seien erwünscht, die anderen würden eben indiziert. Dabei könnten sie (ganz im Geiste Benedikts XIV.) in eine offene Diskussion auch mit den Autoren eintreten und am Ende feststellen, welches Urteil das angemessene sei.

Vor allem aber die Tatsache, dass die römische Zensur praktisch im Verborgenen arbeite und so ihre Praxis zum eigenen Recht werden könne, weil ihre Verfahren nicht nachvollziehbar seien, stößt auf Laros' Kritik. Denn auf diese Weise könnten nicht nur viele Verbote ihre Adressaten, die katholischen Laien, überhaupt nicht wirksam erreichen, auch die Legitimität des Verfahrens (und damit seines Ergebnisses) könne in Frage gestellt werden. Knapp ließe sich Laros' Schrift so zusammenfassen: Der Index ist wirkungslos, seine Mechanismen sind moralisch schlecht und ein Anachronismus in der gegenwärtigen Welt.

Ob der Koblenzer Theologe damit ein Wegbereiter der Aufhebung des Index war, kann hier nicht entschieden werden. Erlebt hat Laros das Ende der kirchlichen Buchzensur durch den Index nicht mehr, denn erst ein halbes Jahr nach seinem Tod im Juni 1965 promulierte Papst Paul VI. (1963–1978) sein *Motu proprio Integrae servandae* (6. Dezember 1965), mit dem nicht nur das »Sanctum Officium« seinen neuen Namen »Kongregation für die Glaubenslehre« bekam, sondern auch ganz unauffällig die Praxis des Bücherverbots abgeschafft wurde⁵⁸.

Schlussgedanken in systematischer Absicht

Bei weitem nicht alle Themen, die in der publizistischen Auseinandersetzung um den Index eine Rolle spielten, konnten an dieser Stelle ausgeführt werden. Unter den ausge-

54 Matthias LAROS, Index und Bücherzensur heute, Colmar 1941. – DERS., Index und Bücherzensur heute. Mit einem Anhang »Rogatio quoad reformandas ecclesiae leges circa libros: Entwurf zur Reform d. kirchl. Büchergesetze« von Johannes KLEINHAPPL und August ZECHMEISTER, Wien 1959 (als Manuskript vervielfältigt). Auf das Verbot seiner früheren Schrift geht Laros auf Seite 3 ein.

55 Ebd., 1.

56 Ebd., 5.

57 Zur Debatte im Umfeld des Konzils: Klaus SCHATZ, Vaticanum I, 1869–1870 (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Bd. 1, Paderborn 1992, 224, 227, 234, 242; Bd. 2, Paderborn 1993, 109f.

58 Vgl. SCHWEDT, Papst Paul VI. (wie Anm. 50), 321–326.

klammerten Themen befindet sich beispielsweise die interessante Debatte um die Verfahrensformen der Buchzensur und ebenso diejenige um die Expurgationen von Büchern. Gerade die rezeptionsgeschichtliche Betrachtung des Index lässt aber noch grundlegendere Fragen nach dem Wesen kirchlicher Buchzensur in der Neuzeit zu, die an dieser Stelle wenigstens angedeutet seien.

Ein antithetisches Argumentationsmuster ist grundlegend für die Debatte um den Index: Stets geht es bei den Diskussionen um zwei einander ausschließende Parteien (für die Kritiker z.B. Wir – der Index / Rom), denen moralische Epitheta entsprechen. Angriffe auf den Index erfolgten in aller Regel aus einer Außenperspektive⁵⁹. Dabei kann der Index in verschiedener Hinsicht gewertet werden: Senator Rouland kam es auf die Wirkungen kirchlicher Buchzensur als angewandter Gesetzgebung an, Johann Georg Schelhorn kritisierte die theologischen Urteile des Index.

Diesen zwei Wertungsmöglichkeiten entsprechen nun zwei Wirkweisen des Index: Zum einen kann der Index als instrumentelle Gesetzgebung aufgefasst werden, die das Kursieren bestimmter Bücher durch Verbote und Sanktionsandrohungen zu unterbinden versucht. Zum anderen kann der Index auch als eine Art symbolischer Gesetzgebung verstanden werden. Dies ist nun näher zu erläutern, wobei wichtige Anhaltspunkte in den begrifflichen Überlegungen und Definitionen Pierre Bourdieus (1930–2002) zu finden sind⁶⁰, für den »die soziale Welt eine prinzipielle Doppelnatur [besitzt.] Sie besteht aus gleichbedeutenden Dimensionen: aus ökonomischen, sozialen, politischen Lagen, aus kulturellen Symbolen, Weltdeutungen und Sinninterpretationen. Nirgendwo herrscht ein Primat«⁶¹.

Soziale Akteure konstituieren, soweit sie untereinander in bestimmter Hinsicht in Beziehung stehen, ein Feld, das so als Netz von positionsverbindenden Relationen vorstellbar ist. Insofern lässt sich auch die Indexgesetzgebung als ein Feld beschreiben, in dem kirchliche Zensurinstanzen, weitere kirchliche Institutionen (Papst, Bischöfe, Nuntien etc.) sowie Autoren und Abnehmer von Büchern interagieren. Zu diesem Feld gehören in gewisser Weise auch die von den Zensurorganen verhandelten Bücher und diejenigen Autoren, die sich mit dieser Art kirchlicher Legislation beschäftigen. Jedes Feld aber wird durch vielfältige Formen der Interaktion vom einfachen Sprechen bis hin zu Konkurrenz und Kampf am Leben erhalten. Nicht-Handeln würde letztlich den Tod des Feldes bedeuten.

Im »Feld Index« stehen sich zwei Gruppen gegenüber, die sich bewusst oder unbewusst, berechtigt oder nicht, als Herrschende und Beherrschte wahrnehmen: Auf der einen Seite die Instanzen der römischen Kirche, die mit jedem Buchverbot einen Akt der Herrschaftsausübung über Buch und potentielle Leser vornahmen – auf der anderen Seite die Verfasser und Rezipienten von Literatur, die diese Akte mehr oder weniger wi-

59 Matthias Laros ist eine Ausnahme dabei, ebenso im 18. Jahrhundert Ludovico Antonio Muratori, der sich jedoch wesentlich zurückhaltender als Laros äußerte. Zu untersuchen wäre auch, ob im frühen 18. Jahrhundert fundamentale innerkuriale Kritik am Index von Giusto Fontanini geäußert wurde: Vgl. *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, ed. M. VALÉRY (i.e. Antoine-Claude PASQUIN), Bd. 2, Paris 1846, 292f.

60 Auf eine exakte Umsetzung der Gedanken Bourdieus kommt es nicht an, vielmehr sollen von ihm eingeführte Begriffe auf den Index hin gedacht und angewendet werden. Dabei mag es zu Verschiebungen kommen. Zu Bourdieu u.a.: Werner FUCHS-HEINRITZ/Alexandra KÖNIG, *Pierre Bourdieu. Eine Einführung*, Konstanz 2005. – Boike REHBEIN, *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, Konstanz 2006. Der Verfasser plant, auf die symbolischen Aspekte kirchlicher Zensur, die hier nur angedeutet werden können, in einer eigenen ausgereifteren Studie ausführlicher einzugehen.

61 Hans-Ulrich WEHLER, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998, 25.

derstandslos über sich ergehen ließen. Verbot oder auch Nicht-Verbot eines Buches bedeuteten gleichzeitig, dass die Zensurorgane eben dieses Buch im Feld positionierten: Mit diesem können wir übereinstimmen, mit jenem nicht; dieses gehört auf die »gute Seite«, jenes auf die »häretische«. Zugleich wurden die potentiellen Rezipienten aufgeteilt: Diese folgen dem Verbot und der Meinung der Kirche, jene nicht. Interessant wird es nun, wenn es innerhalb des Feldes zu Konflikten kommt. Das war schon deshalb unumgänglich, weil nicht alle Interakteure die Spielregeln des Feldes zu akzeptieren bereit waren, die von der herrschenden Partei aufgestellt wurden. Zudem agiert niemand in nur einem Feld; ein Autor wie Johann Georg Schelhorn fühlte sich wohl auch dem Feld der lutherischen Kirche oder der Gelehrtenrepublik⁶² zugehörig, Senator Rouland dem französischen Staat und der französischen Kirche. So konnten die Akte der römischen Zensur auch als Übergriffe in andere Felder, wie eben die Gelehrtenrepublik oder das kulturelle Leben eines Staates, gewertet werden – und mussten daher zwangsläufig als tyrannische Handlungen erscheinen. Nicht umsonst taucht die Vokabel »tyrannisch« in so gut wie allen indexkritischen Werken auf – der Index als Unterdrückungsinstrument der kirchlichen Autorität gegenüber der Wissenschaft, gegenüber Andersgläubigen, gegenüber Staaten, ja sogar gegenüber den eigenen Priestern war stets das Grundmotiv der Indexkritik.

Natürlich konnte jeder die Maßgaben des Index schlicht ignorieren – doch hätte er aufgrund solcher Inaktivität möglicherweise das Feld verlassen oder sich zumindest an dessen Rand gestellt. Mit Bourdieu anschaulich formuliert: »Wenn Sie einen Mathematiker ausstechen wollen, muss es mathematisch gemacht werden, durch einen Beweis oder eine Widerlegung. Natürlich gibt es immer auch die Möglichkeit, dass ein römischer Soldat einen Mathematiker köpft, aber das ist ein »Kategorienfehler«, wie die Philosophen sagen. Pascal sah darin einen Akt der Tyrannei [...]«⁶³. Wollte ein Gegner des Index keinen »Kategorienfehler« begehen, musste er nicht nur in dem »Feld Index« bleiben, sondern auch entsprechend theologisch oder wenigstens kirchenpolitisch argumentieren. Dies ist mit ein Grund, weshalb in indexkritischen Werken nicht dazu aufgerufen wird, die römische Buchzensur zu ignorieren. Ein anderer ist mit diesen Gedanken eng verbunden: Indem Inquisition und Indexkongregation durch ihre Zensurtätigkeit nicht nur ganz handfest katholischen Lesern verboten, bestimmte Bücher zu lesen, sondern auch diese Bücher in dem »Feld Index« positionierten und sich zu ihnen in ein Verhältnis setzten, bekam der Index nicht nur eine rein instrumentelle, sondern auch eine symbolische Komponente. Sie ist Voraussetzung für das persönliche Interesse an einer Auseinandersetzung von Protestanten wie Schelhorn oder Francke mit dem Index. Man wird die Gesetzgebung des Index und ihre Rezeption erst dann recht verstehen, wenn man auch diese symbolischen Anteile bedenkt.

62 Dieses »Feld« beschreiben Hans BOTS/Françoise WAQUET, *La République des Lettres*, [Paris] 1997.

63 Pierre BOURDIEU, *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*, Konstanz 1998, 28.

HOLGER ARNING

Zensur und Zensuren

Formen der Kommunikationslenkung in der Moderne*

Ein Begriff für viele Fälle: Die Beeinflussung der Medien im Wahlkampf, die Anschaffungslisten öffentlicher Bibliotheken, die ausbleibenden Subventionen für das alternative Stadtmagazin, die Maßregelung unliebsamer Theologen durch den Papst, die Korrektur studentischer Hausarbeiten, die Vorgaben des Pressekodex, die Entlassung Eva Hermans, die Empörung über satirische Motive auf Karnevalswagen, ja selbst die Missbilligung des Rülpsers beim Mittagstisch: All das könnte man, wie noch zu zeigen sein wird, vielleicht präzise als Public Relations, Kanonisierung, strukturelle Ungleichverteilung von Ressourcen, organisationsinterne Konformierung, Professionalisierung, Protest oder informelle Verhaltensnormierung bezeichnen. Stattdessen ist immer wieder von »Zensur« die Rede.

Die Beliebtheit dieses Terminus dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass er zum Kampfbegriff taugt, mit dem sich Gegner als Verfassungsbrecher denunzieren lassen¹. Schließlich ist das Grundgesetz eindeutig: »Eine Zensur findet nicht statt«². Zensur, so scheint es, ist überall und nirgends. Die enge juristische Definition entspricht der Alltagssprache jedoch kaum. Auch in der Wissenschaft wird »Zensur« manchmal moralisch aufgeladen und in Anlehnung an Michel Foucault³ und Pierre Bourdieu⁴ dertart inflationär verwendet, dass der Begriff seinen heuristischen Wert zu verlieren droht⁵. Dem sollte durch eine pragmatische wissenschaftliche Definition entgegen gewirkt werden. Als Oberbegriff dient im Folgenden »Kommunikationslenkung«⁶, deren Ausprä-

* Für anregende Diskussionen und wertvolle Anmerkungen zu diesem Beitrag danke ich Simon Harrich, Raphael Hülsbömer, Dr. Maria Pia Lorenz-Filograno, Prof. Dr. Norbert Lüdecke, Prof. Dr. Gabriele Müller-Oberhäuser, Judith Schepers, Dr. Bernward Schmidt, Dr. Barbara Schüler, Prof. Dr. Joachim Westerbarkey und Prof. Dr. Hubert Wolf.

1 Die beliebte Strategie, durch einen weiten Zensurbegriff berechnete Kritiken und Korrekturen abzuwehren und sich zum heldischen Kämpfer, Opfer oder Märtyrer zu stilisieren, kritisiert in einem polemischen Essay Peter DITTMAR, *Lob der Zensur. Verwirrung der Begriffe, Verwirrung der Geister*, Köln 1987, v.a. 183–187.

2 Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Stand: Januar 2007), Artikel 5, Absatz 1.

3 Vgl. z.B. Michel FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970, München 1974.

4 Vgl. Pierre BOURDIEU, *Censorship and the Imposition of Form*, in: DERS., *Language and Symbolic Power*, hg. v. John B. THOMPSON, Cambridge 1991, 137–159 u. 269–276.

5 Vgl. z.B. Stephan BUCHLOH, *Überlegungen zu einer Theorie der Zensur. Interessen – Formen – »Erfolgsfaktoren«*, in: *Die Kommunikationsfreiheit der Gesellschaft. Die demokratischen Funktionen eines Grundrechts*, hg. v. Wolfgang L. LANGENBUCHER (Publizistik Sonderheft 4/2003), Wiesbaden 2003, 112–135, hier: 115f.

6 Statt von »Kommunikationslenkung« sprechen viele Zensurforscher auch von »Kommunikationskontrolle«, vgl. z.B. Beate MÜLLER, *Über Zensur: Wort, Öffentlichkeit und Macht. Eine Einführung*, in: *Zensur im modernen deutschen Kulturraum*, hg. v. DIES. (Studien und Texte zur

gungen in der Moderne typologisiert werden sollen. Am Terminus »Zensur« führt dabei kein Weg vorbei, auch wenn es primär darum geht, Möglichkeiten zur Unterscheidung verschiedener Phänomene aufzuzeigen, und die Bezeichnung des Unterschiedenen sekundär ist. »Zensur« ist von verwandten Formen der Kommunikationslenkung begrifflich zu trennen und dann ihrerseits zu differenzieren.

Dieses Vorhaben läuft zwangsläufig auf eine Gratwanderung hinaus: Einerseits muss der Zensurbegriff präzise definiert werden, um ihn überhaupt noch für die Unterscheidung verwandter Phänomene gebrauchen zu können und ihn nicht zu einem unscharfen Oberbegriff verkommen zu lassen, zu einem bloßen Synonym für »Kommunikationslenkung« oder »soziale Kontrolle«. Andererseits sollte »Zensur« nicht so eng gefasst werden, dass damit nur noch Marginales oder Singuläres bezeichnet wird, das sich dem historischen Vergleich entzieht.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass sich selbst ein enger – mit Blick auf konkrete Institutionen definierter – Zensurbegriff je nach Ort und Zeit immer auf sehr Unterschiedliches bezog. Es soll im Folgenden aber keine Geschichte der Begriffsverwendung geboten werden. Die Entscheidung, was als Zensur zu gelten hat, wird nicht aufgrund zeitgenössischer Selbst- und Fremdbenennungen, sondern aus der Perspektive des heutigen Wissenschaftlers gefällt – ein in diesem Sinne ahistorischer, soziologisch-kommunikationswissenschaftlich geprägter Zugang. Wegen der gravierenden Umbrüche in der »Sattelzeit«⁷, wäre allerdings gesondert zu prüfen, ob der so entwickelte Zensurbegriff auch auf die Vormoderne anwendbar ist. Es geht darum, einen begrifflichen Werkzeugkasten zusammenzustellen, mit dem empirisch vorgefundene historische Phänomene aufgrund vergleichbarer Strukturen und Funktionen idealtypisch verstandenen Begriffen zugeordnet werden können⁸, ohne damit gleich Kontinuitäten oder Kausalitäten zu behaupten. Wer als Historiker oder Kommunikationswissenschaftler untersuchen möchte, wie sich das Phänomen »Zensur« über verschiedene Epochen und in ver-

Sozialgeschichte der Literatur 94), Tübingen 2003, 1–30, hier: 6. – Wolfgang L. LANGENBUCHER, Einleitende Überlegungen, in: Kommunikationsfreiheit (wie Anm. 5), 7–24; und Reinhard AULICH, Elemente einer funktionalen Differenzierung der literarischen Zensur. Überlegungen zu Form und Wirksamkeit von Zensur als einer intentional adäquaten Reaktion gegenüber literarischer Kommunikation, in: »Unmoralisch an sich...«. Zensur im 18. und 19. Jahrhundert, hg. v. Herbert G. GÖPFERT u. Erdmann WEYRAUCH (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 13), Wiesbaden 1988, 177–230, hier: 179. Vgl. auch: Deutsche Kommunikationskontrolle des 15. bis 20. Jahrhunderts, hg. v. Heinz-Dietrich FISCHER (Publizistik – Historische Beiträge 5), München u.a. 1982.

7 Vgl. Reinhart KOSELLECK, Einleitung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (Studienausgabe), hg. v. DERS., Otto BRUNNER u. Werner CONZE, Stuttgart 2004, Bd. 1, XIII–XXVIII, hier: XV. Zur Bedeutung dieser Epochenwende, die sich schon früher im 18. Jahrhundert anbahnt, die Beiträge in: Zensur im Jahrhundert der Aufklärung. Geschichte – Theorie – Praxis, hg. v. Wilhelm HAEFS u. York-Gothart MIX (Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 12), Göttingen 2007. – »Unmoralisch an sich...« (wie Anm. 6). – Zensur und Kultur. Zwischen Weimarer Klassik und Weimarer Republik mit einem Ausblick bis heute, hg. v. John A. MCCARTHY u. Werner von der OHE (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 51), Tübingen 1995; als Fallstudie: Christoph GUGGENBÜHL, Zensur und Pressefreiheit. Kommunikationskontrolle in Zürich an der Wende zum 19. Jahrhundert, Zürich 1996.

8 Vgl. das vorsichtige Plädoyer für einen solchen kultur- und epochenübergreifenden Vergleich verschiedener Zensurformen bei MÜLLER, Zensur (wie Anm. 6), 26f. Den Versuch, einen »Rahmen zu skizzieren«, unternimmt auch BUCHLOH, Überlegungen (wie Anm. 5), 112f., 130; und AULICH, Elemente (wie Anm. 6), 183 u. 213, möchte »Zensur als transepocholes Kulturphänomen, das sie ohne Zweifel ist«, beschreiben.

schiedenen Ländern entwickelt hat, kann nicht einfach eine rechtspositivistische oder normative Definition übernehmen, die nur das zur Zensur erklärt, was heute als nicht (mehr) legitim und legal gilt. Wer Zensur nur in Zeiten und Ländern beobachtet, die den hier und heute vertretenen Maßstäben nicht gerecht werden, droht in eine kulturchauvinistische Perspektive zu verfallen. Um historische Entwicklungen aufzuzeigen, um das Bleibende im Wandel zu bezeichnen, ist vielmehr ein Zensurbegriff vonnöten, der nicht von moralischen Wertungen ausgeht

Also: Was ist Zensur? Oder, anders gesagt: Wie kann ein Historiker oder Sozialwissenschaftler diesen Begriff definieren, um ihn zu einem nützlichen Werkzeug zu machen? Mit »Zensur« werden im Folgenden einerseits Kommunikations- und Handlungsprozesse als Formen der Kommunikationslenkung bezeichnet, andererseits soziale Systeme und Institutionen, die sich ausdifferenzieren, wenn sie sich auf diese Kommunikationsformen spezialisieren. Diese Institutionen greifen allerdings häufig auch auf andere Formen der Kommunikationslenkung zurück und sind historisch sehr unterschiedlich ausgeprägt, weswegen zunächst die Beschreibung der Zensur als Form und Prozess im Vordergrund steht. Im Folgenden werden zunächst verschiedene Kriterien zur Eingrenzung des Zensurbegriffs diskutiert. Auf dieser Basis kann dann versucht werden, »Zensur« zu definieren und ihre Spezifika in Moderne und Postmoderne im Allgemeinen sowie in der gegenwärtigen Bundesrepublik Deutschland im Besonderen herauszuarbeiten. Die Beschreibungen sollen dabei nicht nur auf die literarische Zensur⁹ im engeren Sinne, sondern auch auf andere Bereiche anwendbar sein, zum Beispiel auf private und nicht-schriftliche Kommunikationen ohne künstlerischen Anspruch. Abschließend wird dann, *nach* der pragmatisch begründeten Deskription und Definition der Zensur, das mit diesem Begriff Erfasste mit Blick auf seine Legitimität im demokratischen Rechtsstaat bewertet.

I. Eingrenzungen des Zensurbegriffs

Eine Definition der Zensur kann auf die problematische Unterscheidung von primär kommunikativen und primär gegenständlichen Handlungen¹⁰ kaum verzichten. Es dürfte weitgehend unstrittig sein, dass bei Zensur die Regulation von Semantik, von Aussagen, von Kommunikationen im Fokus steht. Selbstverständlich sind diese Kommunikationen aber auch als Sprechakte zu beschreiben, und sie wirken sich noch dazu oft durch ihren normativen Charakter auf gegenständliche Handlungen aus. Von Zensur kann sicherlich gesprochen werden, wenn es um Gesten und gegenständliche Handlungen geht, bei denen der zeichenhaft-symbolische Aspekt überwiegt, wie zum Beispiel beim Hissen einer Flagge. Das Verbot von Handlungen wie Betrug, Diebstahl und Mord ist mit dem Zensurbegriff dagegen nicht mehr zu fassen. Diese Klarstellung mag banal klingen, ist aber notwendig angesichts von Versuchen, unter Zensur »nicht nur die

9 Auf diese beschränken sich viele der zitierten Autoren, z.B. AULICH, Elemente (wie Anm. 6). – Ulla OTTO, Die literarische Zensur als Problem der Soziologie der Politik, Stuttgart 1968. – Armin BIERMANN, »Gefährliche Literatur« – Skizze einer Theorie der literarischen Zensur, in: Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte 13, 1988, 1–28.

10 Zur Komplementarität von Kommunikation und Handlung vgl. z.B. Siegfried J. SCHMIDT, Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus, Reinbek 2003, 78f. – Holger ARNING, Die Macht des Heils und das Unheil der Macht. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – eine exemplarische Diskursanalyse, Paderborn u.a. 2008, 37–43.

staatlichen Maßnahmen zur Kontrolle von Schriftlichkeit und Symbolproduktion«, sondern allgemein »die teils subtile, teils krasse Bevormundung ›kleiner‹ Leute von Seiten ›höherer‹ Autoritätsinstanzen« zu verstehen – eine Definition, die John A. McCarthy gleich wieder auf die »Überwachung symbolischer Sinnstiftung und Wirklichkeitsdeutung«¹¹ enggeführt hat, während Ute Daniel in Anlehnung an die frühneuzeitliche »Kirchenzensur« auch die Kontrolle von Festen und Feiern als Zensur untersucht¹².

Kommunikationen und – zumindest dem Anspruch nach – das dadurch entstehende Wissen können auf ganz unterschiedliche Weisen geregelt und kontrolliert werden, Zensur ist eine spezifische Form der Kommunikationslenkung, zu der zahlreiche funktionale Äquivalente¹³ denkbar sind. Im Folgenden wird sie auf der Basis systemtheoretischer Überlegungen und vor allem literaturwissenschaftlicher Diskussionen in drei großen Schritten zunächst von verwandten Phänomenen unterschieden: Erstens über ihre Negativität, zweitens über den ›Versuch der Umweltsteuerung‹ und drittens über ihre formellen Sanktionsmöglichkeiten – drei Kennzeichen, die sich mehr oder weniger explizit auch in den Begriffsbestimmungen bei Beate Müller¹⁴ und Stephan Buchloh¹⁵ finden lassen.

1. Negativität

Kommunikationslenkung kann durch die Unterdrückung unerwünschter Aussagen oder die Förderung erwünschter Aussagen erfolgen. Der Begriff »Zensur« ist gewöhnlich ersterem Fall vorbehalten: Zensur ist durch ihre Negativität gekennzeichnet, sie dient der Verhinderung von Kommunikation. Sie ist damit, kommunikationswissenschaftlich gesehen, ein seltsames Phänomen: Normalerweise sind Kommunikationen darauf angelegt, Anschlussmöglichkeiten zu eröffnen¹⁶. Die Zensur widmet sich hingegen Aussagen, die gerade *nicht* weiter kommuniziert werden sollen. Oft versucht sie dabei, die Kommunikation nicht nur der indizierten Aussagen, sondern auch der Tatsache der Unterdrückung zu unterbinden¹⁷, um keine unnötige Aufmerksamkeit zu wecken und nicht wie Werbung zu wirken¹⁸.

11 John A. MCCARTHY, Einleitung. Zensur und Kultur: »Autoren nicht Autoritäten!«, in: Zensur und Kultur (wie Anm. 7), 1–13, hier: 1.

12 Vgl. Ute DANIEL, Zensur und Volkskultur im 18. Jahrhundert. Die Feiertagsfrage im Süden des alten Reichs, in: Zensur und Kultur (wie Anm. 7), 14–36.

13 Vgl. v.a. BIERMANN, Literatur (wie Anm. 9), 3, der als funktionale Äquivalente zur Zensur u.a. »Unterlassen von Zensur« und »Abschreckung durch Zensur(gesetze)« angibt, dazu auch Anm. 63; GUGGENBÜHL, Zensur (wie Anm. 7), 29. Zu überlegen wäre, ob nicht eher die hier von der Zensur unterschiedenen Formen der Kommunikationslenkung, wie z.B. PR und Protest, als funktionale Äquivalente beschrieben werden können, mit denen dieselben auftretenden Probleme auf eine alternative Weise zu bewältigen sind.

14 MÜLLER, Zensur (wie Anm. 6).

15 BUCHLOH, Überlegungen (wie Anm. 5).

16 Vgl. z.B. Niklas LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt (Main) 1987, 62.

17 Diese Struktur erinnert an die eines *reflexiven Geheimnisses*, vgl., mit Verweis auf Burkhard Sievers, Joachim WESTERBARKEY, Das Geheimnis. Zur funktionalen Ambivalenz von Kommunikationsstrukturen, Opladen 1991, 23. Das Verbot des Abdrucks von Zensurlücken im Vormärz war daher nur konsequent, vgl. Wolfram SIEMANN, Zensur im Übergang zur Moderne: Die Bedeutung des »langen 19. Jahrhunderts«, in: Zensur im Jahrhundert der Aufklärung (wie Anm. 7), 357–388, hier: 369.

18 Die Strategie des Vatikans scheint in dieser Hinsicht wenig erfolgreich gewesen zu sein. »Der

Natürlich besetzen Public Relations, Werbung, Propaganda, Mission und die ideelle und finanzielle Förderung genehmer »Aussagenproduzenten« einen Raum, aus dem andere mögliche Aussagen verdrängt werden. Dennoch ist die Förderung erwünschter Kommunikation etwas anderes als die Unterdrückung unerwünschter. In Anlehnung an Foucaults Machtbegriff ausgerechnet die »Produktivität« von Zensur zu betonen, wie es Vertreter der »New Censorship« auf der Grundlage eines sehr weit gefassten Zensurbegriffs machen¹⁹, ist daher eine sehr eigenwillige Akzentsetzung. Selbstverständlich ermöglichen erst die Spielregeln, ein (Sprach-)Spiel zu spielen, und selbstverständlich verursacht Zensur Not, die erfinderisch macht. An ihrem primär restriktiven Charakter ändert das allerdings wenig. Auch Approbationen wie das Imprimatur und Privilegien zeichnen zwar das Erlaubte aus, sind häufig mit Lob verbunden und haben daher durchaus eine positive Dimension²⁰ – Instrumente der Zensur sind sie aber nur vor dem Hintergrund einer umfassenden Negativität: Ausgangszustand neuer Werke ist das Verbot.

Einen Sonderfall stellt die Kanonisierung dar, die oft gemeinsam mit der Zensur abgehandelt wird²¹. Dafür gibt es gute Gründe: Zweifellos sind Zensur und Kanon eng verwandt. Wer zum Beispiel ein bestimmtes Lehrbuch für den Unterricht vorschreibt, schließt damit alle anderen Bücher aus. Verständlicherweise sind solche Kanons daher heiß umkämpft. Tatsächlich kann die Äußerung unerwünschter Aussagen unwahrscheinlich gemacht werden, wenn Bücher nicht in den Kanon der Bibel oder in einen Lehrplan aufgenommen oder von einflussreichen Kritikern empfohlen werden. Sicherlich dienen Kanons der Zensur als Referenz, um missliebige Aussagen zu erkennen. Zensur wie Kanon beruhen auf der Unterscheidung zwischen Rezeptionswürdigem und nicht Rezeptionswürdigem; und in gewisser Weise bildet das, was die Zensur passiert hat, den Kanon des Erlaubten²². Insofern gilt: »Zensur bedeutet immer Kanon, aber Kanon nicht immer Zensur«²³. Nur weil der Kanon der Zensur als Mittel dienen kann, sind Zensur und Kanonisierung noch nicht gleichzusetzen. Im Fokus des Kanons steht, was kommuniziert werden soll, im Fokus der Zensur das zu Verhindernde, das der Kanon zumeist, wie Beate Müller feststellt, unangetastet lässt²⁴.

Papst macht Reklame« lautet die Überschrift des Prologs in: Hubert WOLF, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2006, 7–10.

19 Vgl. z.B. Robert C. POST, *Censorship and Silencing*, in: *Censorship and Silencing. Practices of Cultural Regulation*, hg. v. DERS., Los Angeles 1998, 1–12, hier: 2f. – Judith BUTLER, *Ruled Out. Vocabularies of the Censor*, in: Ebd., 247–260, hier: 247. Vgl. auch die zusammenfassende Kritik bei MÜLLER, *Zensur* (wie Anm. 6), 3–6.

20 Ähnliches gilt auch für den »Themenplan« des DDR-Ministeriums für Kultur, vgl. Robert DARNTON, *Zensur im Vergleich. Frankreich 1789, die DDR 1989*, in: *Menschenrechte in der Geschichte*, hg. v. Olwen HUFTON, Frankfurt (Main) ²1999, 111–139, hier: v.a. 115.

21 Aleida und Jan Assmann beispielsweise sehen sowohl die restriktive Zensur als auch die kreative Text- und Sinnpflege als Institutionen zur Wahrung eines Kanons, vgl. Aleida ASSMANN/Jan ASSMANN, *Kanon und Zensur*, in: *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, hg. v. DIESS., München 1987, 7–27, hier: v.a. 11–15, kritisch dazu MÜLLER, *Zensur* (wie Anm. 6), 11f.

22 Vgl. zu diesen Argumenten MÜLLER, *Zensur* (wie Anm. 6), 12–14, die jedoch betont, dass »Genese, Trägerschaft, Adressaten und Autorität« (S. 13) von Kanon und Zensur unterschiedlich sind, Zensur (weit mehr als der Kanon) der Legitimation und der institutionellen Verankerung bedarf und in einer Gesellschaft oft viele verschiedene Kanons nebeneinander existieren können.

23 Ebd., 12.

24 Vgl. ebd., 13.

2. Versuch der Umweltsteuerung

Für eine systemtheoretische Typologie der Kommunikationslenkung ist eine weitere Unterscheidung naheliegend, und zwar zwischen System und Umwelt. Jede Kommunikation basiert auf der Auswahl einer Aussage aus mehreren Möglichkeiten, legt bestimmte Anschlussmöglichkeiten nahe und schließt andere aus²⁵. Immer wenn etwas gesagt wird, bleibt etwas anderes ungesagt, und dabei spielen die Leitunterscheidungen und die differenzierten Entscheidungsprogramme sozialer Systeme und Organisationen eine zentrale Rolle. Jedes soziale System unterscheidet erwünschte und unerwünschte Aussagen. Vereinfacht gesagt: Die Politik wählt Aussagen, die Macht festigen, die Wirtschaft solche, die Gewinn bringen, und die Religion versucht, das Heil zu fördern.

Außerdem begrenzen die Vorgaben von spezifischen Berufs- und Mitgliedsrollen den Bereich des Sagbaren. Wenn jemand auf einer wissenschaftlichen Tagung endlos aus dem Telefonbuch vorliest oder anstößige Witze erzählt, wird er kaum ein zweites Mal eingeladen werden. Er müsste aber mit Widerspruch rechnen, würde er sich daraufhin als Opfer von Zensur gerieren. Wer einen Vortrag hält, hat seine Worte in einer Art und Weise auszuwählen, die der akademischen Rolle und dem Habitus entspricht, die ihm zugewiesen wurde und die der Redner in der Regel auch grundsätzlich akzeptiert hat. Wissenschaftler, Priester, Richter, Ärzte: Alle sind teilweise ritualisierten Kommunikationen verpflichtet, die sie nicht ungestraft sprengen können. Und alle haben gewisse Kanons zu respektieren: Gesetzessammlungen, heilige Bücher, Standardwerke der Lehre. Bibliothekare entscheiden über die Anschaffung oder Nichtanschaffung von Büchern, und auch Journalisten wählen, ihren Berufs- und Mitgliedsrollen entsprechend, bestimmte Informationen aus, andere aber eben nicht²⁶. Selbstverständlich stellen sie dabei die Wünsche der Leser in Rechnung, und sie orientieren sich auch an normativen Vorgaben, wie sie im Pressekodex²⁷ zusammengefasst sind. Solange die Journalisten ihrer alltäglichen Arbeit aber Kriterien anlegen, die ihrer Berufsrolle und ihrem Selbstverständnis entsprechen, wäre »Zensur« – und auch »Selbstzensur« – nicht der angemessene Begriff für diese professionelle Aussagenauswahl aufgrund eigener Entscheidungsprogramme. Auch die Geheimhaltung²⁸ ist, solange sie den systemeigenen Funktionen folgt, mit »(Selbst-)Zensur« nicht treffend bezeichnet. Als Informationsboykott kann sie jedoch zum Sanktionsmittel der Zensur werden²⁹.

25 Mit ganz ähnlichen Argumenten wendet sich auch BIERMANN, *Literatur* (wie Anm. 9), 2f., gegen einen zu sehr ausweiteten Zensurbegriff.

26 Zu journalistischen Rollen vgl. zusammenfassend Siegfried WEISCHENBERG, *Journalistik* (3 Bde.), Bd. 2: Medienkommunikation. Theorie und Praxis, Opladen 1995, 525–536, zu den Programmen der Nachrichtenauswahl v.a. 168–179.

27 Pressekodex des Deutschen Presserats von 1973, Fassung vom 3. Dezember 2008, online unter: <http://www.presserat.info/pressekodex.html> (Stand: 16. März 2009). Von »Zensur« spricht in diesem Zusammenhang Horst PÖTTKER, *Objectivity as (Self-)Censorship. Against the Dogmatization of Professional Ethics in Journalism*, in: *Javnost. The Public* 11/2, 2004, 83–94.

28 Vgl. WESTERBARKEY, *Geheimnis* (wie Anm. 17) – Klaus MERTEN/Joachim WESTERBARKEY, *Public Opinion and Public Relations, Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, hg. v. DIESS. u. Siegfried J. SCHMIDT, Opladen 1994, 188–211, hier: v.a. 192–196. Die Unterscheidung zwischen Geheimhaltung und Zensur wird oft negiert. »What else is censorship?«, fragt mit Blick auf den »*de facto* ban on some information« in Russland z.B. Hedwig de SMAELE, *Limited Access to Information as a Means of Censorship in Post-Communist Russia*, in: *Javnost. The Public* 11/2, 2004, 65–82, hier: 75.

29 So scheiterten Heinrich von Kleists »Berliner Abendblätter« 1811 nicht zuletzt daran, dass ihnen die Polizeiberichte entzogen wurden, vgl. Dieter BREUER, *Geschichte der literarischen Zensur*

In der alltäglichen Routine akzeptiert der Einzelne Rollenvorgaben meistens unhinterfragt. Im Konfliktfall werden die professionellen Standards aber auch durch Sanktionen durchgesetzt und erzwungen: durch Korrekturen, Abmahnungen, Entlassungen. Denn Institutionen und Organisationen können ihre Identität nur wahren und ihre Funktion nur wahrnehmen, wenn sie Programme und Rollen vorgeben, denen ihre Mitglieder gerecht zu werden haben. In jeder Redaktion, Universität oder Schule, im Grunde in jeder Organisation, gibt es Instanzen, die diese system- beziehungsweise organisationsinterne Konformierung durchsetzen: Der Lehrer korrigiert den Schüler und verteilt gegebenenfalls schlechte Noten, der Chefredakteur feuert den freien Mitarbeiter, der ständig nur seinen eigenen Fußballverein lobt; ein Politiker sollte sich das Parteiprogramm durchlesen und sich bewusst sein, dass er nicht ohne Konsequenzen Agitation für die gegnerische Fraktion betreiben kann, und ein Greenpeace-Pressesprecher, der sich für den Walfang ausspricht, dürfte seinen Job schnell los sein. Wer bleiben will, hat die Standards zu verinnerlichen.

Organisationsinterne Konformierung und Zensur, sowie, damit einhergehend, auch erzwungene Rollenwahrnehmung und Selbstzensur, sind sehr ähnliche Phänomene. Die organisationsinterne Konformierung setzt viele Instrumente der Zensur ein, bis hin zu Approbation und Imprimatur. Aber: Was im engeren Sinne unter Zensur verstanden wird, zielt über die Grenzen des jeweiligen Systems hinaus. Zensur ist nicht auf die Kommunikation der je eigenen Institution oder Organisation der Zensoren ausgerichtet, sondern bezieht sich auf *fremde* Kommunikationen, zumeist auf eine breite Öffentlichkeit³⁰ beziehungsweise die gesamte Gesellschaft – so, zumindest dem Anspruch nach, bis weit in die Moderne hinein auch die römische Buchzensur. Eine politische Organisation oder Institution zensiert konkurrierende Organisationen und Bewegungen – oder zum Beispiel die Kunst oder lebensweltliche Äußerungen Einzelner. Die Religion zensiert die Wissenschaft, das Recht den Journalismus. Diese Zensur »von seiten solcher Mächte, die selbst außerhalb der beabsichtigten Kommunikationen stehen«, grenzt auch Beate Müller von selbstregulativen Steuerungsprozessen »eines diskursiven Feldes«³¹ ab. Stephan Buchloh zielt in dieselbe Richtung, wenn er »sachimmanente Qualitätsbewertung« explizit nicht als Zensur auffasst³².

Selbstverständlich sind die Grenzen zwischen organisationsinterner Konformierung und Zensur im engeren Sinne fließend, schon weil Zensur auch auf veränderte Rollenprogramme in den Organisationen zielt. So kann man zum Beispiel durchaus von Zensur des Journalismus durch die Wirtschaft sprechen, wenn Journalisten auf den Druck von Anzeigenkunden hin Nachrichten unterschlagen. Denn dann arbeiten sie nicht mehr nach den Leitunterscheidungen, die der Journalismus ihnen vorgibt und die dessen

in Deutschland, Heidelberg 1982, 151. Beispiele aus der Bundesrepublik liefert Rolf SÜTZER, *Pressezensur*, in: *Zensur in der Bundesrepublik. Fakten und Analysen*, hg. v. Michael KIENZLE u. Dirk MENDE, München 1981, 170–187, hier: 182.

30 Entsprechend argumentiert auch MÜLLER, *Zensur* (wie Anm. 6), 5f.

31 Ebd., 6.

32 BUCHLOH, *Überlegungen* (wie Anm. 5), 116f. Bei Klaus Kanzog erscheint hingegen schon die Prüfung grammatikalischer Regeln als Selbstzensur, später unterscheidet er allerdings »Prüfung und Beurteilung« eines Textes, z.B. durch den Verleger, von Selbstzensur und informeller Zensur; Klaus KANZOG, *Art. »Zensur, literarische«*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte* 4, ²1984, 998–1049, hier: 999 u. 1001. Pierre Bourdieu spricht wiederum auch von »structural censorship«. Diese entsteht durch die Struktur des Feldes, in dem ein Diskurs produziert wird, und begrenzt z.B. Spezialistensprachen. Bourdieu bezeichnet diesen Begriff aber selbst als »metaphor« und warnt vor Missverständnissen, vgl. BOURDIEU, *Censorship* (wie Anm. 4), 138.

spezifischer Funktion entsprechen. Ähnlich verhält es sich mit Lektoren, die auf Druck der Verlagsleitung Bücher ablehnen müssen, die politisch nicht opportun sind³³. Die Abgrenzung von organisationsinterner Konformierung und Zensur wird schließlich besonders schwierig, wenn in einer Person verschiedene Rollen miteinander in Konflikt geraten³⁴. Klassisches Beispiel ist der Theologe, der an der Schnittstelle von Religion und Wissenschaft arbeitet und dessen Aussagen sowohl den Vorgaben der Kirche als auch den Standards der Wissenschaft zu entsprechen haben.

3. Formelle Sanktionsgewalt

Neben der Negativität und dem Versuch der Umweltsteuerung kann noch ein drittes Kriterium als konstitutiv für Zensur im engeren Sinne betrachtet werden: formelle Sanktionsgewalt³⁵, oft verbunden mit einem gewissen Grad der Institutionalisierung³⁶ – nicht notwendigerweise in Form eigener Zensurbehörden, sondern beispielsweise auch durch Zuständigkeit der Polizei oder der Gerichte. Zensur ist mit Macht verbunden, sie kann aber nicht nur mit physischer Gewalt drohen, sondern auch mit formellem Ausschluss aus der Gemeinschaft und Verlust des Seelenheils oder wirtschaftlichen Verlusten. Ihr liegt ein Konflikt zugrunde, der nicht einvernehmlich durch Überzeugung und Akzeptanz oder subtile Manipulationen gelöst wird, sondern eben durch den Einsatz von oder die Drohung mit Sanktionen. Diese stehen auch dann im Hintergrund, wenn Zensierende und Zensierte über die letztlich zu veröffentlichenden Aussagen in einen Aushandlungsprozess eintreten³⁷.

Auch die Moral, die Ästhetik sowie religiöse und wissenschaftliche Wahrheitsansprüche begrenzen den Bereich des Sagbaren in der gesamten Gesellschaft bis hin zum Tabu. Wer gegen sie verstößt, wer etwas Unwahres, Verrücktes, Unverantwortliches, Gefährliches, Unschönes, Heilsgefährdendes oder gar Böses sagt, muss mit Geringschätzung, Isolierung und Missachtung rechnen – informellen Sanktionen, deren Wirksamkeit nicht zu unterschätzen ist. Letztlich ist es Vereinbarungssache, ob in all diesen Fällen von »informeller Zensur«³⁸ zu sprechen ist. Es bietet sich jedoch an, allgemeiner

33 MÜLLER, Zensur (wie Anm. 6), 10f., verweist auf den Fall des Verlegers Rupert Murdoch, der 1998 die Publikation der Memoiren des ehemaligen Gouverneurs von Hongkong verhindern wollte.

34 Ähnlich liegt der Fall bei Eva Herman, die vom NDR entlassen wurde. Dass sie für eine »neue Weiblichkeit« eintrat, war schon problematisch, dass sie die Stellung der Mutter im Nationalsozialismus lobte, war zu viel. Volker Herres, Fernsehprogrammdirektor des NDR, erklärte: »Frau Hermans schriftstellerische Tätigkeit ist aus unserer Sicht nicht länger vereinbar mit ihrer Rolle als Fernsehmoderatorin und Talk-Gastgeberin.« Hier wird also ganz demonstrativ auf systeminterne Konformierung verwiesen, um den Eindruck von Zensur zu vermeiden. Vgl. Aussagen zur Nazi-Zeit. NDR feuert Eva Herman, online unter: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,504684,00.html> vom 9. September 2007 (Stand: 16. März 2009).

35 Das unterstreicht auch Bodo PLACHTA, Zensur, Stuttgart 2006, 22.

36 Zur Institutionalisierung als Kriterium von Zensur vgl. KANZOG, Zensur (wie Anm. 32), 1000f., 1024.

37 Die Möglichkeit von Kompromissen zwischen Literatur und Zensur sowie deren oft »erleckliche Wertgemeinschaft« oder »kollektives Kulturerbe« betont AULICH, Elemente (wie Anm. 6), 184f. – DARNTON, Zensur (wie Anm. 20), 119, 133 u. 138, spricht von »Komplizenschaft«. Vgl. auch SIEMANN, Zensur (wie Anm. 17), 371, und, gegen klischeehafte Täter-Opfer-Dichotomien, KANZOG, Zensur (wie Anm. 32), 1031–1035.

38 Vgl. z.B. ebd., 1001.

von »sozialer Kontrolle«³⁹ oder präziser von »informeller Kommunikationssanktionierung« zu sprechen, die sich beispielsweise auch in »Political Correctness«⁴⁰ äußern kann. Zensur im engeren Sinne findet erst dann statt, wenn sich staatliche, militärische, juristische, wirtschaftliche oder religiöse Organisationen der foucaultschen Ausschließungsmechanismen⁴¹ bemächtigen, um durch konkrete Sanktionen gezielt missliebige Kommunikation zu unterdrücken⁴². Negative Kritik⁴³ und Protest gegen Aussagen können ebenfalls systemübergreifend auf die Verhinderung von Kommunikationen zielen und mit Forderungen nach Zensur verbunden sein. All diese Phänomene gründen sich zunächst einmal nicht auf die dauerhafte Macht über Sanktionsmittel, wie sie dem Staat und dem Recht sowie vielleicht auch der Wirtschaft und der Religion zur Verfügung stehen. Schon deswegen ist der Protest das bevorzugte Mittel sozialer Bewegungen⁴⁴. Protest und Kritik sind Produkt und Schutzgut der Meinungsfreiheit, können sich aber im Extremfall bis zum nicht-staatlichen Terror auswachsen, Selbstzensur zur Folge haben und selbst zur Gefahr für ebendiese Meinungsfreiheit werden.

Von Zensur als Prozess und Institution, die bestimmte Kommunikationen möglicherweise durch Entzug von Ressourcen oder die Drohung damit verhindert, ist schließlich noch die strukturell gegebene Ungleichverteilung von Ressourcen (Zugang zu Medieninstitutionen, Geld) und damit von Äußerungsmöglichkeiten zu unterscheiden. Diese macht eine weite Verbreitung bestimmter Aussagen tatsächlich unwahrscheinlich, wie zum Beispiel Michael Kienzle und Dirk Mende betonen⁴⁵. Aber auch mit der Anwendung auf solche Phänomene wird der Zensurbegriff hoffnungslos inflationär. Zensur sollte deswegen auch nicht, wie Klaus Petersen vorschlägt, ganz allgemein als »Kommunikationsbehinderung«⁴⁶ definiert werden. Stattdessen sind mit einer Engfassung des Zensurbegriffs, wie Beate Müller hervorhebt, »wichtige Bestandteile traditioneller Auffassungen von Zensur«⁴⁷ in Rechnung zu stellen und mit den Differenzierungsmöglichkeiten der heuristische Wert des Begriffs zu sichern.

39 Vgl. BREUER, Geschichte (wie Anm. 29), 9, und GUGGENBÜHL, Zensur (wie Anm. 7), 28.

40 Zum Thema »Political Correctness. Geschichte und Aktualität eines kulturellen Phänomens« fand am 11./12. Dezember 2008 eine Konferenz im Goethe-Institut Amsterdam statt, vgl. die Ankündigung von Laura HOFFMANN unter: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=10419> vom 16. November 2008 (Stand: 16. März 2009). Vgl. z.B. auch Sabine WIERLEMANN, Political Correctness in den USA und in Deutschland, Berlin 2002, sowie die Beiträge in: Debating P.C. The Controversy over Political Correctness on College Campuses, hg. v. Paul BERMAN, New York 1992.

41 Vgl. FOUCAULT, Ordnung (wie Anm. 3).

42 Eng beieinander liegen Zensur und Protest z.B., wenn sich, wie es immer wieder vorkommt, Politiker oder Religionsvertreter als Rundfunkratsmitglieder gegen bestimmte Programminhalte aussprechen.

43 Zur Nähe von Zensur und Kritik vgl. z.B. Wolfram SIEMANN, Normenwandel auf dem Weg zur »modernen« Zensur. Zwischen »Aufklärungspolizei«, Literaturkritik und politischer Repression (1789–1848), in: Zensur und Kultur (wie Anm. 7), 63–98, hier: 79f.

44 Zum Protest als Mittel sozialer Bewegungen vgl. Niklas LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft (2 Bde.), Frankfurt a.M. 1998, 847–865, und DERS., Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt (Main) 2000, 225.

45 Michael KIENZLE, Einleitung, in: Zensur in der Bundesrepublik (wie Anm. 29), 7–13. – Dirk MENDE, Coca-Cola-Zensur. Zensur durch Eigentum, in: Ebd., 51–69.

46 Klaus PETERSEN, Zensur in der Weimarer Republik, Stuttgart 1995, 4.

47 MÜLLER, Zensur (wie Anm. 6), 4. Gegen einen zu weiten Zensurbegriff z.B. auch York-Gothart MIX, Zensur im 18. Jahrhundert. Prämissen und Probleme der Forschung, in: Zensur im Jahrhundert der Aufklärung (wie Anm. 7), 11–24, hier: 20 – GUGGENBÜHL, Zensur (wie Anm. 7), 27f.

II. Ausweitungen des Zensurbegriffs

Ist der Zensurbegriff damit so weit eingegrenzt, dass der im Grundgesetz formulierte Anspruch, eine Zensur finde in der Bundesrepublik Deutschland nicht statt, bestätigt werden kann? Nein, denn dazu wäre es notwendig, den Begriff noch weiter enger zu fassen. Bei genauerem Hinsehen, wird schnell offensichtlich, dass im Grundgesetz nur die Vorzensur gemeint sein kann⁴⁸. In der Tat muss heute kein Schriftsteller oder Journalist seine Texte staatlichen oder kirchlichen Behörden *vor* der Veröffentlichung zur Begutachtung vorlegen⁴⁹. Aber selbstverständlich kann er im Nachhinein für seine Aussagen zur Verantwortung gezogen werden, und selbstverständlich kann nach der Veröffentlichung die Weiterverbreitung dieser Aussagen verboten werden. Meinungsfreiheit bedeutet nicht »Kommunikationsfreiheit« in dem Sinne, dass alle denkbaren Aussagen möglich sind, ohne negative Sanktionen nach sich zu ziehen. Kommunikationen sind als Handlungen zu betrachten⁵⁰, die weitreichende Folgen haben können, für die der Handelnde moralisch und vor allem juristisch verantwortlich ist. Wer im Internet die Namen von Polizeispitzeln, Nacktfotos von Bekannten, urheberrechtlich geschützte Bilder oder Baupläne für Atombomben veröffentlicht, macht sich strafbar. Im Extremfall können Aussagen zwar nicht unmittelbar töten, aber sie können Morde fördern und fordern. So etwas ist in einem pluralistischen Rechtsstaat nicht zu dulden, und Versuche, die Kommunikationsfreiheit völlig uneingeschränkt zu gewähren, haben zum Beispiel 1848/49 zu jüden- und frauenfeindlichen Exzessen geführt, die durch entsprechende Gesetze bald wieder eingedämmt wurden⁵¹. Dem trägt auch das Grundgesetz Rechnung, indem es den Freiheitsrechten mit *den Vorschriften der allgemeinen Gesetze, den gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Jugend und in dem Recht der persönlichen Ehre*⁵² Schranken setzt.

In der juristischen Praxis müssen bei solchen Grundrechtskollisionen immer wieder die konkurrierenden Interessen gegeneinander abgewogen werden⁵³. Wer ein wenig im Strafgesetzbuch blättert, findet etliche Verbote verschiedenster Aussagen: Vom Aufstacheln zum Angriffskrieg (§80a) und Volksverhetzung (§130) über Meineid und Falschaussage (§153f), die Beschimpfung von Religionsgesellschaften (§166), Beleidigung, üble Nachrede und Verleumdung (§185–188) bis hin zum Verrat von Privatgeheimnissen (§203)⁵⁴. Außerdem begrenzen zahlreiche weitere Gesetze den Bereich des Sagbaren – zum Beispiel das Urheberrecht, Datenschutzgesetze oder das Presserecht. Und selbst

48 Vgl. z.B. BUCHLOH, Überlegungen (wie Anm. 5), 113f., zur Diskussion schon der Weimarer Verfassung AULICH, Elemente (wie Anm. 6), 197–199. Zu den juristischen Definitionen ausführlich Christoph FIEDLER, Die formale Seite der Äußerungsfreiheit. Zensurverbot und Äußerungsgrundrechte (Schriften zum Öffentlichen Recht 773), Berlin 1999.

49 Komplizierter ist, wie noch zu zeigen sein wird, die Lage bei Medien, die der Freiwilligen Selbstkontrolle unterliegen.

50 Vgl. Anm. 10.

51 Vgl. SIEMANN, Zensur (wie Anm. 17), 374–379.

52 Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Stand: Januar 2007), Artikel 5, Absatz 2.

53 Ausführlich erläutert wird das am Beispiel der Satire von Mischa Charles SENN, Grundrechtskollisionen im Kontext der Kommunikationsfreiheiten – das Beispiel satirischer Äußerungen, in: Kommunikationsfreiheit (wie Anm. 5), 340–357. Vgl. auch KANZOG, Zensur (wie Anm. 32), 1044–1046. – FIEDLER, Seite (wie Anm. 48), 79–83.

54 Vgl. Strafgesetzbuch (Stand: 31. Oktober 2008). Zahlreiche weitere Beispiele liefert SIEMANN, Zensur (wie Anm. 17), 378f.

mit dem Ordnungsrecht lassen sich unliebsame Aussagen unwahrscheinlicher machen, zum Beispiel, indem Demonstrationen nicht genehmigt werden.

Dem Staat wird also nach wie vor die Aufgabe und das Recht zugesprochen, Äußerungen mit Strafen zu belegen und möglichst durch diese Sanktionsdrohung gar nicht erst aufkommen zu lassen. Sollte man jetzt für diese Eingriffe des Rechtssystems den normativ geprägten Begriff »Zensur« nicht verwenden und ihn stattdessen illegalen und als illegitim betrachteten Phänomenen vorbehalten? Sind die Formen der Kommunikationslenkung in der Bundesrepublik per Definition vom Verdikt »Zensur« auszunehmen? Für eine normative Verwendung des Zensurbegriffs wäre diese Einschränkung notwendig, so empfiehlt sie Wolfram Siemann nachdrücklich, um eine »Verharmlosung durch begriffliche Verwischung«⁵⁵ zum Beispiel mit der Zensur in der DDR zu verhindern. Er beschränkt den Begriff auf Vorzensur und rechtswidrige Nachzensur⁵⁶. Vorzensur kann jedoch durchaus auf gesetzlicher Grundlage erfolgen und durch demokratische Mehrheitsentscheidungen gestützt sein. Und auch, wenn Siemann den Faktor »Wertewandel« berücksichtigt⁵⁷: Eine solche Definition birgt die Gefahr, eigene Normen an vergangene Orte und fremde Kulturen heranzutragen.

Eine weitere Möglichkeit, den Begriff der Zensur einzuschränken, bestünde darin, ihn auf die Unterdrückung von Meinungen zu beschränken, also von Meta-Aussagen, Aussagen über Aussagen, mit normativer Dimension, die besonders vielfältig ausfallen können und ein gegenüber den zugrunde liegenden Aussagen erhöhtes strukturerezeugendes Wirkpotenzial besitzen⁵⁸. Schließlich wird im Grundgesetz auch (nur) die Meinungsfreiheit und nicht grundsätzlich die Aussagen-, Informations- oder Kommunikationsfreiheit garantiert⁵⁹. Deswegen sind die Gerichte immer wieder gezwungen, zwischen Meinungsäußerungen und Tatsachenbehauptungen zu unterscheiden – eine äußerst schwierige Aufgabe⁶⁰. Grundsätzlich ist es aber weder einfach noch üblich, den Zensurbegriff auf die Unterdrückung bestimmter Aussagen- oder Sprechakttypen zu beschränken. Neben assertiven Äußerungen wie Tatsachenbehauptungen und Meinungsäußerungen müssten noch zahlreiche weitere Typen illokutionärer Akte berücksichtigt werden, bei denen auch direktive (Aufstacheln zum Angriffskrieg), kommissive (Drohung mit Gewalt), expressive oder deklarative (Amtsanmaßung) Aspekte im Vordergrund stehen können⁶¹. Die Institutionen und Prozesse der Zensur dürften in der Regel mit allen diesen Aussagen- und Sprechakttypen beschäftigt gewesen sein. Hier begrifflich zwischen Zensur und anderen Phänomenen zu differenzieren, bietet sich daher nicht an – was jedoch ganz und gar nicht ausschließt, bei empirischen Analysen zu un-

55 SIEMANN, *Zensur* (wie Anm. 17), 384.

56 Vgl. ebd., 384–387. Dagegen im gleichen Sammelband z.B. Wilhelm HAEFS, *Zensur im Alten Reich des 18. Jahrhunderts. Konzepte, Perspektiven und Desiderata der Forschung*, in: *Zensur im Jahrhundert der Aufklärung* (wie Anm. 7), 389–424, hier: 391.

57 Vgl. SIEMANN, *Zensur* (wie Anm. 17), 379.

58 Zu dieser Definition von Meinung vgl. MERTEN/WESTERBARKEY, *Opinion* (wie Anm. 28), 201.

59 Zu der Unterscheidung der Meinungs- von einer weiter gefassten Informationsfreiheit, der historischen Entwicklung beider sowie der stärkeren Wertschätzung ersterer in Deutschland und letzterer in Großbritannien vgl. Michael HALLER, *Von der Pressefreiheit zur Kommunikationsfreiheit. Über die normativen Bedingungen einer informationsoffenen Zivilgesellschaft in Europa*, in: *Kommunikationsfreiheit* (wie Anm. 5), 96–111.

60 Vgl. z.B. SENN, *Grundrechtskollisionen* (wie Anm. 53), hier: v.a. 346f.

61 Vgl. zu dieser Kategorisierung illokutionärer Akte John R. SEARLE, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge u.a. 1985, 12–17.

tersuchen, welchen Äußerungstypen die Aufmerksamkeitsschwerpunkte der Zensur gelten.

III. Versuch einer Definition von Zensur

Nach diesen Abgrenzungen des Zensurbegriffs ist eine vorsichtige epochenübergreifende Definition der Zensur möglich: Zensur wäre demnach als ein auf andere Kommunikationen gerichteter Kommunikations- und Handlungsprozess⁶² zu beschreiben, der durch seine Negativität, den Versuch der Umweltsteuerung und seine formelle Sanktionsgewalt gekennzeichnet ist. Manifest wird Zensur letztlich auf zwei Wegen: Erstens setzt sie an der Materialität der Aussagen an: durch Ressourcenentzug (zum Beispiel über Papierzuteilungen), durch Bücherverbrennungen oder Internetfilter oder indem Personen der Zugang zu Kommunikationsmitteln verwehrt wird (Konzessionsverweigerung, Berufsverbote). Zweitens versucht Zensur die an der Aussagenverbreitung Beteiligten durch Verbote, Drohungen und Strafen in Richtung Selbstzensur zu beeinflussen⁶³. Zu diskutieren wäre, wieweit Zensur zudem eine *persuasive* Dimension besitzt und auch darauf abzielt, ihre »Opfer« von der Schädlichkeit möglicher Aussagen und dem Sinn ihrer Unterlassung zu überzeugen sowie durch den Hinweis auf tatsächliche oder vermeintliche Fehler Selbstkorrektur auszulösen. Als machtvolle Kommunikation basiert Zensur aber letztlich darauf, dass Befehle oder Weisungen durch mögliche Sanktionen gedeckt sind, deren Anwendung jedoch in der Regel für keinen Beteiligten, auch nicht für die Mächtigen, von Vorteil ist⁶⁴. Wenn Zensur vor allem auf die Tilgung von Aussagen zielt, bedeutet Öffentlichkeit für sie vor allem kontraproduktive Werbung. Setzt sie dagegen auf die Einschüchterung möglicher Produzenten und Rezipienten, ist sie darauf angewiesen, ihre Drohungen medial zu verbreiten und Strafen zur Abschreckung öffentlich zu inszenieren.

Die Institutionalisierung der Zensur führt immer wieder zur Ausbildung spezifischer Grenzstellen⁶⁵ sozialer Systeme und Organisationen, vor allem der Politik und der Religion, zu den zensierten Systemen. Die jeweiligen Leitunterscheidungen, Funktionen, Normen und Ziele der Muttersysteme – oder vielleicht auch nur die Interessen ihrer Vertreter – sollen durch die Zensur gesamtgesellschaftlich durchgesetzt und vor Konkurrenz geschützt werden. Außerdem kann Zensur nicht nur Funktionen für soziale Systeme erfüllen, sondern auch für die Persönlichkeit einzelner Individuen, die mit

62 Zum Prozess-Charakter vgl. auch MÜLLER, Zensur (wie Anm. 6), 16f; zu Zensur als Prozess und System: AULICH, Elemente (wie Anm. 6), 185f.

63 BIERMANN, Literatur (wie Anm. 9), 3, beschränkt dagegen Zensur auf die faktische »Gegebenheit einer institutionellen Ausübung von Zwang oder physischer Gewalt« und definiert »Abschreckung durch Zensur(gesetze)« als funktionales Äquivalent dazu. Nach Biermanns Definition findet Zensur nur im Falle des Versagens der Macht statt. Seine These, Zensur sei »immer Symptom von zu wenig – und nicht von zuviel – Macht« (S. 13), kann daher nicht mehr überraschen.

64 Vgl. LUHMANN, Gesellschaft (wie Anm. 44), 355f.

65 Vgl. Niklas LUHMANN, Funktionen und Folgen formaler Organisation (Schriftenreihe der Hochschule Speyer 20), Berlin ³1976, 220–239, hier: v.a. 220. Grenzstellen entstehen, wenn »ein System über formal definierte Grenzen verfügt, die Darstellung nach außen problematisch, also Gegenstand besonderer Überlegungen und Leistungen ist, und wenn das System intern so stark differenziert ist, daß der Verkehr mit Außenstehenden nicht in gleicher Weise Sache aller Mitglieder ist, sondern besonderen Stellen aufgetragen wird«. Grenzstellen sind jeweils für den Verkehr mit einem bestimmten Sektor der Umwelt zuständig.

ihr Besitz, Macht sowie nicht zuletzt ihr Selbstwertgefühl und ihre Identität sichern möchten, was häufig zu Intoleranz⁶⁶ führt. Eine einheitliche Funktion oder Leitunterscheidung der Zensur ist daher kaum zu beschreiben, sie richtet sich nach der des übergeordneten sozialen (Funktions-)Systems⁶⁷. Dementsprechend variieren auch die Legitimationsstrategien von Zensur. Häufig werden in der Literatur Integration und Herrschaftssicherung⁶⁸, »Informationskontrolle und soziokulturelle Normierung«⁶⁹ als Funktionen der Zensur angegeben. Das klingt durchaus plausibel, führt den Begriff aber letztlich auf die Zensur politischer Meinungen eng. Doch Zensur kann auch ganz anderen Zwecken dienen⁷⁰. Sie allein als Mittel zur Wahrung politischer Macht oder herrschender Ordnungen durch erzwungene Integration zu definieren⁷¹, greift zu kurz⁷². Mit Blick auf die bischöfliche Zensur im Deutschland der Frühen Neuzeit schreibt beispielsweise Dominik Burkard: »Das Seelenheil der Gläubigen stand im Vordergrund, nicht die Zensurierung von Gelehrtenwissen oder die Exklusivierung von Herrschaftswissen«⁷³. Zu berücksichtigen ist jedoch, dass die von der Hierarchie zu sichernde Integration der Gläubigen in die Institution Kirche deren Lehre zufolge wesentlich für die Wahrung des Seelenheils ist: Gemeinschaft mit der Kirche bedeutet Anteilhabe am Heil⁷⁴ – Zweck und Mittel sind hier oft nicht klar zu unterscheiden.

Wird institutionalisierte Zensur als spezifische Grenzstelle verschiedener Funktionssysteme und Organisationen beschrieben, ist zu berücksichtigen, dass ihre Aufmerksamkeit nicht nur den Zensierten gilt, sondern auch den potenziellen Rezipienten – denen im Extremfall mit Körperstrafen oder, wie beim Index der verbotenen Bücher, mit dem Verlust des Seelenheils⁷⁵ gedroht wird. Der Begriff der Grenzstelle entstammt dem Frühwerk Luhmanns und ist letztlich handlungstheoretisch fundiert. Nach der »auto-poietischen Wende« spielt er in der Theorie der sozialen Systeme keine zentrale Rolle mehr⁷⁶. Er hat jedoch den Vorteil, dass er vergleichsweise konkret definiert und entsprechend leicht operationalisierbar ist. In der Kommunikationswissenschaft hat es durchaus zu fruchtbaren Diskussionen geführt, zum Beispiel Public Relations als soziales System

66 Zur Intoleranz vgl. Stephan BUCHLOH, »Pervers, jugendgefährdend, staatsfeindlich«. Zensur in der Ära Adenauer als Spiegel des gesellschaftlichen Klimas (Campus Forschung 838), Frankfurt a.M. 2002, 320f. Solche Abwehrreaktionen sind jedoch nicht, wie es Buchloh behauptet, per se als irrational zu betrachten, vgl. allgemein zu Bedürfnissen und Motiven individuellen Handelns ARNING, Macht (wie Anm. 10), 44–66.

67 BIERMANN, Literatur (wie Anm. 9), 4, zufolge ist dagegen nur das politische System (mit den Subsystemen Polizei, Militär und Recht) in der Lage, Zensur auszuüben.

68 Vgl. BUCHLOH, Zensur (wie Anm. 66), 319f.

69 MIX, Zensur (wie Anm. 47), 21.

70 Vgl. auch SIEMANN, Normenwandel (wie Anm. 43), 64.

71 In diese Richtung tendiert z.B. BUCHLOH, Überlegungen (wie Anm. 5), 119, wenn er als Motiv der kirchlichen Bücherzensur nur die Herrschaftswahrung anführt; vgl. aber auch KANZOG, Zensur (wie Anm. 32), 999f., sowie OTTO, Zensur (wie Anm. 9), 109–111 und v.a. 137–139.

72 Vgl. auch AULICH, Elemente (wie Anm. 6), 207, 225.

73 Dominik BURKARD, Die kirchliche Bücherzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert), in: Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indekongregation 1), Paderborn u.a. 2003, 305–327, hier: 325.

74 Vgl. Norbert LÜDECKE, Gläubigkeit und Recht und Freiheit. Kanonistische Thesen zum Pontifikat Johannes Paul II. in ökumenischer Absicht, in: Gläubigkeit und Recht und Freiheit. Ökumenische Perspektiven des katholischen Kirchenrechts, hg. v. Wolfgang BOCK, Göttingen 2006, 25–52, hier: 34–37.

75 Vgl. WOLF, Index (wie Anm. 18), 7f.

76 So fehlt das Schlagwort »Grenzstelle« im Register von LUHMANN, Gesellschaft (wie Anm. 44).

an der Grenze zu Öffentlichkeit und Journalismus zu beschreiben⁷⁷. Und auch für die Zensurforschung, vor allem mit Blick auf die »Täter«, besitzen Niklas Luhmanns Ausführungen über Grenzstellen ein beträchtliches heuristisches Potenzial: Trifft es auf Zensoren zu, dass sie eine besondere Sensibilität für Informationen aus der Umwelt und ein von den Normen ihres Systems abweichendes Bewusstsein entwickeln? Sind sie deswegen der »Gefahr einer Diskrepanz zur formalen Organisation oder zur Systemtendenz«⁷⁸ ausgesetzt, und leiden sie oft unter Rollenkonflikten? Dienen sie tatsächlich sowohl als Unruhestifter wie als »Antennen zur Warnung des Systems«?⁷⁹ Besteht ihre Verantwortung »nicht nur in der Richtigkeit der Informationswiedergabe, sondern vor allem in der Negativgarantie: daß nichts weiter los ist«?⁸⁰ Sind sie besonders gefordert, Initiative zu ergreifen? Müssen sie aus Rücksicht auf ihre Außenkontakte von formellen Vorgaben des Muttersystems abweichen – und dies verbergen? Wie wichtig sind persönliche Beziehungen nach außen, die zur Ausbildung spezifischer »Zwischensysteme« führen können? Wieweit ist die Zensur institutionell autonom? Handeln die Zensoren nach Routineprogrammen und erscheinen daher oft taktlos? Besitzen sie das Monopol auf ihren spezifischen Umweltkontakt und laufen dadurch umso mehr Gefahr, von anderen Mitgliedern ihrer Organisation nicht mehr verstanden zu werden? Welchen Status haben die Zensoren in der Hierarchie ihres Muttersystems? Und: Bilden sich auch in den »Zielsystemen« Rollen aus, die mit dem des Zensors korrespondieren? Das sind nur einige der Fragen, die sich aus Luhmanns Überlegungen ergeben.

Die grundlegenden Prämissen der späteren Theorie sozialer Systeme, wie operative Geschlossenheit und Autopoiesis, haben ihren Wert für die Zensurforschung damit keinesfalls verloren. Sie helfen die Tatsache zu beschreiben, dass Zensur allenfalls Aussagen in ihrer Materialität vernichten, ihre »Zielsysteme« aber nicht determinieren kann. Vielmehr muss sie immer deren Eigengesetzlichkeit in Rechnung stellen – möglich sind allenfalls »Irritationen« oder »Interpenetrationen«, also »wechselseitige Durchdringung von Systemen mit fremden Leistungsanforderungen«⁸¹. Die empirisch kaum zu beantwortende und äußerst umstrittene⁸² Frage nach den Wirkungen sowohl von Zensur als

77 Vgl. Joachim WESTERBARKEY, Journalismus und Öffentlichkeit. Aspekte publizistischer Interdependenz und Interpenetration, in: Publizistik 2/40, 1995, 152–162; die Entgegnung von Günter BENTELE, Public Relations und Öffentlichkeit – ein Diskussionsbeitrag – oder: Über einige Fehlinterpretationen von PR. Zu Joachim Westerbarkeys Aufsatz »Journalismus und Öffentlichkeit«, in: Publizistik 4/40, 1995, 483–486. – Matthias KOHRING/Detlef HUG, Öffentlichkeit und Journalismus. Zur Notwendigkeit der Beobachtung gesellschaftlicher Interdependenz – Ein systemtheoretischer Entwurf, in: Medien Journal 21, 1997, 15–33. – Schwierige Verhältnisse. Interdependenzen zwischen Journalismus und PR, hg. v. Klaus-Dieter ALTMPEPPEN, Ulrike RÖTTGER u. Günter BENTELE, Wiesbaden 2004.

78 LUHMANN, Funktionen (wie Anm. 65), 222.

79 Ebd., 224.

80 Ebd.

81 WESTERBARKEY, Journalismus (wie Anm. 77), 154.

82 In der Forschung überwiegen apodiktische Urteile. So marginalisiert BIERMANN, Literatur (wie Anm. 9), 9–11, die Wirkung nicht nur der Zensur, sondern auch der Literatur bis zur Bedeutungslosigkeit. Auch Stephan FITOS, Zensur als Mißerfolg. Die Verbreitung indizierter deutscher Druckschriften in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. u.a. 2000, äußert sich skeptisch über die Möglichkeiten der Zensur. Dagegen betont Robert DARNTON, The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France, New York/London 1995, 169–246, die Bedeutung der Literatur im Vorfeld der Französischen Revolution. Erste Überlegungen zur Wirkung der Zensur auf die Psyche der Opfer finden sich bei SIEMANN, Zensur (wie Anm. 17), 369f., ein kurzer Überblick über den Forschungsstand bei HAEFS, Zensur (wie Anm. 56), 415–422. Eine (stärkere) Be-

auch von Literatur wird durch vermutete Eigengesetzlich- und Wechselseitigkeiten nicht obsolet, aber noch komplexer – so ist auch zu fragen, wie der Kontakt mit dem Zensierten und den Zensierten die Zensierenden verändert⁸³.

Den Begriff der Selbstzensur kann man für den Fall reservieren, dass jemand aus Angst vor Sanktionen seine Aussagenauswahl an Erwartungen und Normen festmacht, die er von außen an sich herangetragen sieht und die nicht mit seinem Rollenselbstverständnis übereinstimmen – das unterscheidet Selbstzensur auch von Selbstkorrektur⁸⁴ und Rücksichtnahme. Abstrakter formuliert: Selbstzensur entsteht, wenn Personen oder Organisationen die Programme, nach denen sie operieren, an erwarteten Erwartungen ausrichten, die nicht als die eigenen markiert sind – und die, aus der Perspektive eines wissenschaftlichen Beobachters zweiter Ordnung, auch tatsächlich nicht den Rollenvorgaben entsprechen⁸⁵. Selbstzensur ist das, was Zensur in der Regel erreichen möchte. Wenn sie nicht an der Materialität der Aussagen ansetzt, hat diese, die Autonomie der Zielsysteme vorausgesetzt, auch gar keine andere Möglichkeit, überhaupt zu wirken. Es ist deswegen oft müßig zu fragen, ob das, was als Zensiertes identifiziert wird, jetzt auf Zensur *oder* Selbstzensur zurückzuführen ist⁸⁶. Entscheidend ist vielmehr, ob die Selbstzensur tatsächlich nach den Vorgaben der Zensur erfolgt. Zu diskutieren wäre, wieweit es Zensursystemen tatsächlich gelingt, das Operieren anderer sozialer Systeme und Personen mit ihren Programmen zu überlagern und vielleicht sogar deren Autonomie vollkommen auszuschalten. In den allermeisten Fällen ist jedoch davon auszugehen, dass die Selbstzensur gerade nicht den Vorgaben der Zensur entspricht – so einfach ist das Handeln der Menschen nicht zu beeinflussen. Schon die Vieldeutigkeit der Sprache verhindert zum Ärger der Zensoren die Möglichkeit, Kommunikation auch nur annähernd zu determinieren – was gegebenenfalls die Zensierten zum kreativen Schreiben animiert und beim Publikum das Gespür zum Lesen zwischen den Zeilen weckt⁸⁷.

IV. Differenzierungen von Zensur

Die Möglichkeiten, die unter dem Dach des hier entwickelten Zensurbegriffs zusammengefassten Phänomene weiter zu kategorisieren, sind äußerst vielfältig. Zunächst

rücksichtigung der kommunikationswissenschaftlichen Medienwirkungsforschung könnte sicher neue Impulse setzen, vgl. den Überblick bei BUCHLOH, Zensur (wie Anm. 66), 35–46. – Michael SCHENK, Medienwirkungsforschung, Tübingen ³2007. – HANS-BERND BROSIUS, Medienwirkung, in: Öffentliche Kommunikation. Handbuch Kommunikations- und Medienwissenschaft, hg. v. DERS., Günter BENTELE u. Otfried JARREN, Wiesbaden 2003, 128–148.

83 Vgl. HOLQUIST, *Corrupt Originals. The Paradox of Censorship*, Introduction in: *Publications of the Modern Language Association of America* 109/1, 1994, 14–25, hier: 16: »The phenomenon viewed as a one way street of simple repression is a kind of folk censorship. But [...] there is another perception of the scope and complexity of censorship, in which relations between censors and victims appear dynamic and multidirectional – and sometimes no less contradictory than those in the world of high energy physics.«

84 Vgl. die ähnliche Definition bei KANZOG, Zensur (wie Anm. 32), 1001.

85 Dieser Zusatz ist zur Unterscheidung von erzwungener Rollenwahrnehmung notwendig.

86 Zum Problem der Nachweisbarkeit von Zensur und Selbstzensur anhand von literarischen Quellen Klaus KANZOG, *Textkritische Probleme der literarischen Zensur. Zukünftige Aufgaben einer literaturwissenschaftlichen Zensurforschung*, in: »Unmoralisch an sich...« (wie Anm. 6), 309–332.

87 Vgl. HOLQUIST, *Originals* (wie Anm. 83).

setzt Zensur an verschiedenen Stationen der medialen Produktion an, bei Autor, Verleger, Buchhändler oder Leser beziehungsweise Produktion, Distribution oder Rezeption; temporal kann zwischen Vor- und Nachzensur unterschieden werden. Zensur widmet sich verschiedenen Medien – Massenmedien wie Buch, Zeitung und Film, aber auch privaten Medien wie Briefen –, sie benutzt unterschiedliche Sanktionsmittel zur Durchsetzung ihrer Entscheidungen und ist unterschiedlich explizit, öffentlich und kritisierbar⁸⁸. Eine Typologie der Zensur kann auch nicht von deren historisch und regional spezifischen, durch Recht, Politik, Wirtschaft sowie Öffentlichkeit und Journalismus geprägten Rahmenbedingungen absehen, welche die »Erfolgs-Chancen« von Zensur entscheidend bestimmen⁸⁹. Schließlich nimmt Zensur ganz unterschiedliche institutionelle Ausprägungen an. Darüber hinaus kann und muss sie nach ihrem sozialen Ort differenziert werden. Damit sind spezifische Leitunterscheidungen verbunden, durch die sie ihre Aufmerksamkeitsschwerpunkte auf ganz unterschiedliche Inhalte richtet. Oft entsprechen dem auch charakteristische Legitimationsstrategien.

Zensur gibt immer vor, den Interessen der Allgemeinheit, der potenziellen Rezipienten und selbst der Produzenten der zensierten Medienangebote zu dienen und sie vor der – implizit immer vorausgesetzten⁹⁰ – schädlichen Wirkung unerwünschter Kommunikation zu schützen. Zensurinstanzen legitimieren ihr Handeln mit Verweis auf Werte, die häufig, aber nicht immer, auf die positive Seite der Leitunterscheidung sozialer Funktionssysteme verweisen: Es geht um Macht und Herrschaft (auf staatlicher Ebene ebenso wie in der patriarchalischen Ordnung der Familie⁹¹), Frieden, Ordnung und Sicherheit, Effizienz und Gewinn, Heil, Wahrheit⁹², Erziehung und Schutz der Jugend, Schönheit und militärischen Erfolg – aber auch um Moral beziehungsweise Sittlichkeit und die Würde der einzelnen Person⁹³. Diese Werte besitzen zu unterschiedlichen Orten und Zeiten ganz unterschiedliche Relevanz und treten in mannigfaltigen Kombinationen auf⁹⁴.

In der empirischen Analyse konkreter Zensurprozesse wird man die verschiedenen Leitunterscheidungen sozialer Systeme, die sich an die gläsernen Dichotomien der luhmannschen Systemtheorie anlehnen, kaum in Reinform auffinden. So sind sowohl die Religion als auch die Politik häufig eng mit der Moral und ihren Unterscheidungen von Gut und Böse verbunden⁹⁵. Die öffentliche Meinung wolle »Politik im Namen der Mo-

88 Vgl. diese und weitere Kriterien bei Siegfried J. SCHMIDT, *Abschied vom Kanon? Thesen zur Situation der gegenwärtigen Kunst*, in: *Kanon* (wie Anm. 21), 336–347, hier: 337. Vgl. auch BUCHLOH, *Überlegungen* (wie Anm. 5), 123–126, und OTTO, *Zensur* (wie Anm. 9), 114–121. Besonders zu den verschiedenen Anknüpfungspunkten im kommunikativen Prozess MÜLLER, *Zensur* (wie Anm. 6), 16–22.

89 Vgl. BUCHLOH, *Überlegungen* (wie Anm. 5), 126–129.

90 Vgl. BIERMANN, *Literatur* (wie Anm. 9), 7–9.

91 Vgl. dazu Barbara BECKER-CANTARINO, *Geschlechtszensur. Zur Literaturproduktion der deutschen Romantik*, in: *Zensur und Kultur* (wie Anm. 7), 87–98.

92 Durchaus in aufklärerischer Absicht kann versucht werden, diese Wahrheit gegebenenfalls gegen die »Manipulation« der Medien durchzusetzen, vgl. BUCHLOH, *Überlegungen* (wie Anm. 5), 119.

93 Vgl. auch die »Hauptargumente« und »Schlagworte« von Zensur, die OTTO, *Zensur* (wie Anm. 9), 92–105, aufführt, oder die »Bestimmungsgründe der Zensur« bei SIEMANN, *Zensur* (wie Anm. 17), 377.

94 Vgl. BREUER, *Geschichte* (wie Anm. 29), 18f., mit Verweis auf OTTO, *Zensur* (wie Anm. 9).

95 Vgl. zur Allianz von Religion und Moral LUHMANN, *Religion* (wie Anm. 44), 95–101, 173–184, 263ff., der allerdings davon ausgeht, dass sich dieses Bündnis im 18. Jahrhundert weitgehend aufgelöst hat. Allgemein zu den vielfältigen Verknüpfungen zwischen Politik, Religion und Moral OTTO, *Zensur* (wie Anm. 9), 72–89.

ral rationalisieren«⁹⁶, schreibt Habermas mit Blick auf das 18. Jahrhundert. Auch Politiker rechtfertigen Zensur mit dem Schutz des Seelenheils, der Moral oder der Sittlichkeit – sie werden dabei allerdings kaum ihre Macht aufs Spiel setzen, was doch wieder auf ein gewisses Primat der genuin politischen Leitunterscheidung hindeutet.

Grundsätzlich ist es nicht ausgeschlossen, dass öffentlich vorgebrachte Legitimationen auch für die Zensierenden selbst handlungsleitend sind und ihre tatsächlichen Motive und Interessen widerspiegeln. Doch selbstverständlich sind, um es in den Worten Ulla Ottos zu sagen, »offizielle Begründungsversuche« und, soweit erschließbar, »eigentliche Motive«⁹⁷ von Zensur zu unterscheiden. Eine Kombination der abstrakten Makroperspektive der Systemtheorie mit handlungstheoretischen Ansätzen erscheint daher auf jeden Fall lohnend. Eigennützige Motive der Zensierenden wie die Ablenkung von Missständen oder die Profilierung über symbolische (Zensur-)Politik⁹⁸ können nicht mit Verweis auf allgemein anerkannte Werte gerechtfertigt werden und dürften daher kaum je explizit angeführt worden sein. Zensur, die im Namen des Guten zur Verhinderung des Bösen ausgeübt zu werden vorgibt, ist schwieriger zu hinterfragen als Zensur, deren ökonomische, religiöse oder politische Funktion offensichtlich ist.

Bedenkenswert ist schließlich noch Reinhard Aulichs Zensurtypologie: Er unterscheidet drei verschiedene Ausformungen der Zensur, die seinem Modell zufolge in Abhängigkeit vom Verbindlichkeitsgrad der gesellschaftlichen Normen an verschiedenen Phasen der literarischen Kommunikation angreift: Sind die Normen konstitutiv, das heißt traditionell begründet und unhinterfragbar verpflichtend, versucht die Zensur gleich die Produktion unliebsamer Literatur zu vermeiden. Verstöße werden als Frevel verfolgt, der Sühne erfordert. »Regulative«, als wahrscheinlich richtig betrachtete Normen gehen mit einer Zensur einher, die unerwünschte Literatur als Verbrechen behandelt und vor allem die Distribution von Medieninhalten und damit deren unerwünschte Auswirkungen zu verhindern sucht. Gelten die Normen einer Gesellschaft hingegen lediglich als funktional, also meist nicht mehr metaphysisch begründet, letztlich frei wähl- und gegebenenfalls durch funktionale Äquivalente ersetzbar, und stehen sie bei mangelnder Effizienz zur Disposition, ahndet die Zensur Verstöße der Literatur als Ordnungswidrigkeiten und greift sonst auf Mittel der positiven Kommunikationslenkung zurück⁹⁹, um die (weitere) Diffusion der Aussagen zu verhindern beziehungsweise ihre Auswirkungen zu entkräften¹⁰⁰. Dahinter dürfte auch ein unterschiedlicher Wahrheitsbegriff stehen: Befürworter einer strengen Zensur sehen die Wahrheit nicht als anzustrebendes, aber kaum je vollkommen zu erreichendes Ziel von Kommunikation, sondern als zu bewahrenden, vor Entwicklung zu schützenden und gesellschaftlich durchzusetzenden Besitz der Herrschenden¹⁰¹. Kritisch anzumerken bleibt, dass viele Zensurphänomene nur schwer in Aulichs Typologie einzuordnen sind. Auch Römische Inquisition und Indexkongregation, die Normen sicher konstitutiv begründeten, nah-

96 Jürgen HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage, Frankfurt a.M. 1990, 178f.

97 OTTO, Zensur (wie Anm. 9), 108–114.

98 Vgl. BUCHLOH, Überlegungen (wie Anm. 5), 121f., zur Ablenkung OTTO, Zensur (wie Anm. 9), 112f.

99 In Aulichs Modell verfügt die Zensur auch über diese Mittel der positiven Kommunikationslenkung, die hier begrifflich von der Zensur unterschieden wurden und allenfalls als »funktionale Äquivalente« der Zensur zu betrachten sind, vgl. auch GUGGENBÜHL, Zensur (wie Anm. 7), 29f.

100 AULICH, Elemente (wie Anm. 6), 215–220.

101 Vgl., mit weiteren Verweisen, OTTO, Zensur (wie Anm. 9), 68, und den Beitrag von Hubert WOLF in diesem Band.

men Bücher zum Beispiel in der Regel erst nach Anzeige in den Index auf, übten also letztlich Nachzensur¹⁰². Und im Falle des Internets sind Vor- und Nachzensur sowieso kaum zu unterscheiden. Man denke nur an die »Great Firewall of China«, an der – auch mit Unterstützung westlicher Unternehmen – angeblich ständig 30.000 Menschen arbeiten¹⁰³.

V. Zensur in der Moderne

Der hier entwickelte Zensurbegriff erlaubt es, Phänomene ganz unterschiedlicher Epochen und Regionen zusammenfassend zu betrachten. Er hilft außerdem dabei, die Frage zu beantworten, warum Zensur in der Moderne ein besonderes Problem darstellt. Wie Niklas Luhmann sehr abstrakt, aber durchaus überzeugend herausgearbeitet hat, kann man die Moderne dadurch charakterisieren, dass die alte, geschichtete Unterteilung der Gesellschaft in Klerus, Adel, Bürgertum und Bauerntum überlagert und größtenteils abgelöst wurde durch eine Differenzierung in sogenannte soziale Funktionssysteme wie Religion, Politik, Wissenschaft, Journalismus und Kunst. Weder die Religion noch die Politik beziehungsweise der Staat können ihr Primat dauerhaft bewahren. Sie funktionieren nach ihren je eigenen Gesetzen und sind im Allgemeinen darauf erpicht, sich von fremdem Einfluss frei zu halten. Das hatte grundlegende Konsequenzen auch für die Entwicklung der Zensur. Jedes sich emanzipierende Funktionssystem geriet in der Regel in Konflikt mit Normen, die gesamtgesellschaftliche Geltung beanspruchten – und damit ins Visier der Zensur.

Erst mit der Ausdifferenzierung der Funktionssysteme, nicht zuletzt der Positivierung und Emanzipation des Rechts von Vorgaben der Moral und der Religion¹⁰⁴, vor allem auch mit der Entfaltung einer »bürgerlichen« Öffentlichkeit¹⁰⁵, sind Zensur, organisationsinterne Konformierung und Selbstzensur deutlich voneinander zu unterscheiden. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass gerade die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts nicht nur funktional, sondern auch segmental in Milieus differenziert war, sodass die neuen Freiheiten zur Enttäuschung der Revolutionäre schon deswegen keine einheitliche *Volonté générale* zur Entfaltung brachten¹⁰⁶.

Der Autonomie der Funktionssysteme entspricht der Begriff der »Freiheit« als »Kategorie subjektiven Erlebens«¹⁰⁷ im Selbstverständnis der Akteure. Gerade für Künstler ist die Unabhängigkeit von den Programmen starrer Rollenvorgaben und systemischer Zwecke essentiell. Aber auch die »Freiheit des Christenmenschen« impliziert, dass die individuelle Religiosität sich letztlich nicht nur der Zensur, sondern auch der

102 Vgl. das Verfahrensschema in: WOLF, Index (wie Anm. 18), 52. Daneben gab es in der Kirche allerdings auch Präventivzensur, die, vor allem in der Frühneuzeit, ebenfalls unter anderem von der Römischen Inquisition ausgeübt wurde.

103 Vgl. Christian STÖCKER, Angst-Strategie. Wie China das Internet zensiert, online unter: <http://www.spiegel.de/netzwelt/web/0,1518,569315,00.html> vom 31. Juli 2008 (Stand: 16. März 2009). Dazu auch: Kay HEARN/Brian SHOESMITH, Exploring the Roles of Elites in Managing the Chinese Internet, in: Javnost. The Public 11/1, 2004, 101–114, sowie die Beiträge in: China aktuell. Journal of Current Chinese Affairs 36/4, 2007.

104 Vgl. dazu auch: BIERMANN, Literatur (wie Anm. 9), 18–20.

105 Vgl. dazu nach wie vor: HABERMAS, Strukturwandel (wie Anm. 96). Kritisch gegen Habermas' Öffentlichkeitsbegriff argumentiert HAEFS, Zensur (wie Anm. 56), 398.

106 SIEMANN, Zensur (wie Anm. 17), 373f.

107 BIERMANN, Literatur (wie Anm. 9), 14.

organisationsinternen Konformierung entzieht. Der spezifische Freiheitsbegriff der Aufklärung machte die Zensur endgültig prekär. Spätestens mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, mit der Proklamation von Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit, besaß die traditionelle Zensurpraxis ein Legitimationsdefizit. Aus mehr oder weniger unmündigen Untertanen waren, zumindest dem Anspruch nach, Bürger geworden, die Vorgaben von Politik, Recht und Religion nicht mehr unhinterfragt übernahmen. Und fast alle modernen Staaten kamen ihnen entgegen. Schließlich verlangten sie immer mehr von immer mehr Bürgern – man denke nur an die Wehr- und Schulpflicht. Seine Legitimation konnte der starke Staat nur bewahren, indem er auch die Partizipationsmöglichkeiten und Freiheitsrechte ausdehnte. Die aufblühenden Wissenschaften brachten zudem einen neuen Wahrheitsbegriff: Die Wahrheit galt nicht mehr als unveränderliches Ergebnis einer einmaligen Offenbarung, sondern als ein Ideal, dem man sich nur durch ständiges Infragestellen und Verwerfen des vorhandenen Wissens annähern konnte. Staatstheoretiker verwiesen schließlich pragmatisch auf die notwendige Kontrolle der Macht, die nur durch Raum für Kritik ermöglicht wird. Nicht zu vernachlässigen sind aber auch demographische, wirtschaftliche und technische Entwicklungen¹⁰⁸.

Das alles hat das Feld des Sagbaren tendenziell deutlich ausgeweitet, im Bereich der Kunst und der Wissenschaft, der Religion und der Politik, und letztlich auch im Bereich der Sexualmoral. Doch sowohl die Aufklärung als auch die Idee der Volkssouveränität stehen in einem durchaus ambivalenten Verhältnis zur Zensur. Bestimmte Formen der Zensur widersprechen unseren Vorstellungen von einem pluralistischen Rechts- und Verfassungsstaat – aber nicht unbedingt der Volkssouveränität. Zensur arbeitet oft *mit* der öffentlichen Meinung und *mit* der Mehrheit des Volkes. »Die Zensur wurde gleichsam demokratisiert«¹⁰⁹, beschreibt Dieter Breuer die Zustände in der Weimarer Republik. Und selbst der Nationalsozialismus beanspruchte, durch die Eingrenzung der Freiheitsrechte nur dem »wahrhaften Willen des Volkes«¹¹⁰ zum Durchbruch zu verhelfen.

Schon in der Frühneuzeit verschärfte sich zudem der Anspruch der Herrschenden, ihre Untertanen und sämtliche Lebensbereiche planmäßig zu lenken. Auch der Aufklärung war die Zensur keineswegs fremd, sie setzte sie ein im Namen des Primates eines effizienten Staates, zur Hebung der Moral und – in gewisser Weise auch eine Schutzmaßnahme für die sich ausformende Wissenschaft – zur Bekämpfung des »Aberglaubens«, kurz: als Mittel des »Projekts der Modernisierung«¹¹¹. Die Reformer waren oft versucht, nicht nur Militär, Landwirtschaft und Verwaltung, sondern gleich auch Kunst und Religion für den Staat nützlich zu machen. In dieser Epoche kämpfte, wie Reinhard Aulich betont, die Literatur oftmals Seite an Seite mit der Zensur¹¹². Der Aufklärer Louis-Sébastien Mercier (1740–1814) träumte 1771 davon, sämtliche missliebige Literatur auf einen riesigen Scheiterhaufen zu werfen. Die Bücherverbrennung kommentiert er in seinem utopischen Roman mit den Worten: »Diesen ungeheuren Haufen

108 Vgl. zusammenfassend Siegfried WEISCHENBERG, *Journalistik* (3 Bde.), Bd. 1: *Mediensysteme, Medienethik, Medieninstitutionen*, Opladen 1992, 123–127.

109 BREUER, *Geschichte* (wie Anm. 29), 220. Auf die breite Basis der Sittlichkeitsvereine im Bürgertum und ihre Bedeutung für die Zensur verweist z.B. PETERSEN, *Zensur* (wie Anm. 46), 280.

110 FRANZ STEGMÜLLER, *Das Recht der Meinungsäußerung im nationalsozialistischen Staat*, Gießen 1938, 22.

111 HAEFS, *Zensur* (wie Anm. 56), 392. Vgl. auch SIEMANN, *Normenwandel* (wie Anm. 43), 72–77. Eine spannende Frage ist, wieweit auch die kirchliche Zensur an diesem Projekt beteiligt war.

112 Vgl. AULICH, *Elemente* (wie Anm. 6), 191. – MIX, *Zensur* (wie Anm. 47), 22.

haben wir angezündet, als ein Sühneopfer, das wir der Wahrheit, dem gesunden Verstande und dem guten Geschmack brachten«¹¹³. Die Mainzer »Franken-Republik« verkündete zwar die *Preßfreiheit*, kannte aber zahlreiche Ausnahmen, zum Beispiel für »volksfeindliche Schriften«¹¹⁴. Der »Aufklärungs-Hygiene«¹¹⁵ widersprachen zudem Volkslieder, Sagen, Legenden, Mirakelberichte und Erotika¹¹⁶. In Bayern kam es 1803 unter dem Druck Napoleons gar zu einer »Kulturrevolution«: Die voraufklärerische Literatur der Stifte und Klöster wurde systematisch vernichtet¹¹⁷. Zensur kann Bestehendes gegen Neues zu schützen¹¹⁸, aber, was oft übersehen wird, auch Neues durch Unterdrückung des Alten durchzusetzen versuchen.

Die persönlichen Freiheitsrechte, Voraussetzung für die Selbstverwirklichung des Individuums wie für eine funktionierende Demokratie¹¹⁹, werden und wurden auch in der Moderne immer wieder grundsätzlich negiert, weil sie angeblich das Interesse des Einzelnen über das Gemeinwohl stellten. Nicht umsonst wurde und wird »Liberalismus« immer wieder zum Schimpfwort. Autoritäre Regime zeichnen sich nicht zuletzt dadurch aus, dass sie den Medien die Aufgabe zuweisen, die Effizienz des Staates zu steigern¹²⁰ – häufig im Namen des Volkes, das in Zeiten der Krise offenbar recht schnell bereit ist, seine Freiheiten zu opfern. Tatsächlich ist kaum zu verkennen, dass autoritäre und auch totalitäre Regime zumindest zeitweise eine erschreckende Produktivität entwickeln können¹²¹. China zum Beispiel scheint es bisher gut zu verkräften, dass es die »spezifische Produktivkraft«¹²² Kommunikation nicht frei entfaltet. Langfristig dürfte aber gelten, dass sich weitreichende Einschränkungen der Kommunikationsfreiheit auf vielfältige Weise dysfunktional auf die gesamte Gesellschaft auswirken: durch ein eingeschränktes Innovationspotenzial, durch die Stilllegung von Produktivkräften und durch das Ausblenden von Risiken¹²³ – gerade im Zeitalter konkurrierender Nationalstaaten haben die Herrschenden dies in Rechnung zu stellen.

Einerseits war in der Moderne, schon wegen der immer umfangreicheren Buchproduktion, eine umfassende Kommunikationskontrolle mit den Methoden, wie sie zum Beispiel dem Index der verbotenen Bücher zugrunde lagen, letztlich zum Scheitern verurteilt¹²⁴. Andererseits wurde die Kommunikationslenkung durch das Aufkommen neuer Massenmedien begünstigt, die eine aufwändige Technik erforderten und daher vor

113 Louis-Sébastien MERCIER, *L'an deux mille quatre cent quarante. Réve s'il en fût jamais*. Nouvelle éd. avec figures (3 Bde.), o.O. 1787, Bd. 1, 218. Vgl. auch Hans J. SCHÜTZ, *Verbotene Bücher. Eine Geschichte der Zensur von Homer bis Henry Miller* (Beck'sche Reihe 415), München 1990, 11, und HAEFS, *Zensur* (wie Anm. 56), 390f.

114 Verordnung im Namen der Franken-Republik vom 19. Januar 1793, zitiert nach: BREUER, *Geschichte* (wie Anm. 29), 166.

115 SCHÜTZ, *Bücher* (wie Anm. 113), 94.

116 Vgl. ebd., 93f.

117 Vgl. BREUER, *Geschichte* (wie Anm. 29), 126f.

118 Das gilt in extremer Form für die Abwehr jedes Entwicklungsdenkens durch die römische Buchzensur, vgl. den Beitrag von Hubert WOLF in diesem Band.

119 Vgl. BUCHLOH, *Überlegungen* (wie Anm. 5), 114.

120 Vgl. zu den unterschiedlichen Auffassungen von der Aufgabe der Medien in der Gesellschaft und den damit verbundenen spezifischen Freiheiten und Einschränkungen zusammenfassend WEISCHENBERG, *Journalistik*, Bd. 1 (wie Anm. 108), 77–123.

121 Zum Nationalsozialismus vgl. das Kapitel »Der Nationalsozialismus als Diskurs: Die Effizienz des Wahns« in: ARNING, *Macht* (wie Anm. 10), 468–480.

122 LANGENBUCHER, *Überlegungen* (wie Anm. 6), 8.

123 Vgl. ebd., v.a. 7–11, 18.

124 Vgl. zum Ende der römischen Buchzensur WOLF, *Index* (wie Anm. 18), 239–249.

allem *für* die Massen, aber nicht *von* den Massen produziert wurden. Sie stellten in den Augen der Zensierenden daher aufgrund ihres Verbreitungsgrades eine besondere Gefahr dar, waren aber auch vergleichsweise leicht unter Kontrolle zu bringen, indem die Zensur bei den »Sendern« ansetzte. Im Nationalsozialismus und in der DDR wurde die Kommunikationslenkung vor allem durch die Kontrolle des Berufszugangs und der Medieninstitutionen, der Sender und Verlage, gewährleistet. Dem Internet, das jedem erlaubt, seine Texte und Filme weltweit und mehr oder weniger anonym zu verbreiten, kommt auch in dieser Hinsicht ein revolutionäres Potenzial zu – es bedeutet aber ganz und gar nicht das Ende jeder staatlichen Kommunikationskontrolle¹²⁵.

Die Moderne erweist sich letztlich auch mit Blick auf die Zensur als Zeitalter der Extreme: So frei wie hier und heute wurde vielleicht nie zuvor kommuniziert, aber zu bestimmten Zeiten und Orten der Moderne wurde die Kommunikation auch so total kontrolliert wie nie zuvor. Der Nationalsozialismus zum Beispiel propagierte gegen die funktionale Differenzierung ganz offen das Primat der Politik auch gegenüber der »Kultur«¹²⁶. Wieweit »der Stand der Zensurverhältnisse in einer Gesellschaft als Indikator für den erreichten Grad gesellschaftlicher Modernisierung gelten kann«¹²⁷, wie Wilhelm Haefs vorsichtig angeregt hat, ist sicher noch eine Diskussion wert. Zum »Ausnahmefall politischen Handelns«¹²⁸ ist Zensur jedenfalls nicht geworden. Auch Reinhard Aulich verwirft eine lineare und einmalige Entwicklung: Wenn funktional begründete Normen ihre Funktionalität verlieren, ist nicht nur ihre Ersetzung durch ebensolche Äquivalente, sondern bis heute auch ein grundsätzliches Zurück zur regulativen oder konstitutiven Begründung der Normen möglich¹²⁹.

VI. Zensur hier und heute

Was zeichnet jetzt die Zensur des 21. Jahrhunderts in der Bundesrepublik Deutschland aus? Allgemein ist festzustellen, dass ihre Bedeutung gegenüber letztlich positiven Mitteln der Kommunikationslenkung abgenommen hat: Die Autonomie des Journalismus ist eher durch eine Übersteuerung durch wirtschaftliche Erwägungen¹³⁰ sowie durch Public Relations und Öffentlichkeitsarbeit gefährdet als durch direkte Zensureingriffe des Staates¹³¹.

In der Moderne verlagerte sich die Zuständigkeit für die Zensur außerdem tendenziell von der Polizei und von spezifischen Zensurbehörden zu den Gerichten. In einer pluralistischen Gesellschaft stellt, wie Reinhard Aulich betont hat, die zensierte Äußerung keinen Frevel mehr da, den es zu tilgen gilt, sondern schlicht ein Vergehen, für das

125 Vgl. z.B. Daniel W. DREZNER, *The Global Governance of the Internet*, in: *Media Power in Politics*, hg. v. Doris A. GRABER, Washington 2007. – Yulia TIMOFEEVA, *Censorship in Cyberspace. New Regulatory Strategies in the Dial Age on the Example of Expression* (Schriften zur Governance-Forschung 6), Baden-Baden 2006.

126 Vgl. STEGMÜLLER, *Recht* (wie Anm. 110), 21.

127 HAEFS, *Zensur* (wie Anm. 56), 391.

128 BIERMANN, *Literatur* (wie Anm. 9), 9, vgl. aber auch die Ausführungen zur Ideologie 20–22.

129 Vgl. AULICH, *Elemente* (wie Anm. 6), 199, 210f., 220ff.

130 Vgl. z.B. Robert L. CRAIG, *Advertising, Democracy and Censorship*, in: *Javnost. The Public* 11/2, 2004, 49–64. Craig empfiehlt als Mittel gegen die wirtschaftliche Zensur einen umfangreichen Katalog von (staatlichen) Regulationen der Werbung.

131 Vgl. z. B. WESTERBARKEY, *Journalismus* (wie Anm. 77).

letztlich die Justiz zuständig ist¹³². Die entsprechenden Gesetze beschränken nicht nur die Möglichkeiten der freien Kommunikation, sondern auch die Möglichkeiten der Zensur¹³³. Diese findet heute, in der BRD, öffentlich statt, zum Beispiel vor Gericht, sie wird öffentlich diskutiert, und der Angeklagte kann sich verteidigen. Außerdem ist sie berechenbarer und beständiger geworden. Ein demokratischer Regierungswechsel bringt heute zumeist viel weniger Änderungen der Zensurpraxis mit sich als früher der Tod eines Monarchen¹³⁴. Zudem geht die Tendenz von der Vor- zur Nachzensur, schon wegen des kaum mehr zu bewältigenden Umfangs der Kommunikationsangebote. Allenfalls das Angebot an professionell gemachten Kinofilmen und Computerspielen, zum Teil auch an Fernsehprogrammen, ist noch überschaubar, weil ihre Produktion einen erheblichen finanziellen und technischen Aufwand voraussetzt und nur wenigen möglich ist. Sie sind denn auch Gegenstand der »Freiwilligen Selbstkontrolle«.

Auffällig ist, dass es, dem Grundgesetz und der negativen Konnotation des Zensurbegriffs entsprechend, keine Institution gibt, die sich offiziell mit Zensur beschäftigt, wobei häufig das Kriterium der Selbstreferenz herangezogen wird, um Zensurvorwürfe schon durch institutionelle Strukturen zu entkräften. Ob aber die Einrichtungen der »Freiwilligen Selbstkontrolle« oder auch der Deutsche Presserat nicht letztlich doch Kriterien folgen, die von außen an sie herangetragen werden, sei dahingestellt¹³⁵. Auch die »Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Medien« und die 2003 gegründete »Kommission für Jugendmedienschutz« der Landesmedienanstalten ähneln durchaus den Zensurbehörden vergangener Zeiten – obwohl durch die Einbindung diverser gesellschaftlicher Großgruppen beziehungsweise das Konzept der »regulierten Selbstregulierung«¹³⁶ der Eindruck einer unmittelbar politisch begründeten Zensur vermieden werden soll.

Auch die Sanktionsmittel der Zensur sind heute nicht mehr dieselben wie einst. Aber ob jetzt Mönche Seiten aus handgeschriebenen Büchern reißen oder der chinesische Staat mit hochkomplexen Computerprogrammen das Internet durchsiebt, ist für die Unterscheidung verschiedener Formen der Zensur gar nicht wesentlich. Charakteristisch sind vielmehr die Felder, auf denen die Zensur kämpft, und die damit einhergehenden Legitimationsstrategien, mit denen sie diese Kämpfe jeweils rechtfertigt und die den tatsächlichen Motiven und Interessen der Zensurierenden¹³⁷ entsprechen können, aber nicht müssen.

132 Vgl. AULICH, Elemente (wie Anm. 6), 217.

133 Vgl. PETERSEN, Zensur (wie Anm. 46), 276.

134 Auf die Personengebundenheit der früheren Zensurpraxis verweist MIX, Zensur (wie Anm. 47), 18.

135 Zur juristischen Bewertung: ANNE SUFFERT, Recht- und Verfassungsmäßigkeit Freiwilliger Selbstkontrolle bei Film und Fernsehen unter besonderer Beachtung des Zensurverbotes (ungedruckte Dissertation), Jena 2002, hier: 185; Sie attestiert der FSK bei der Erwachsenenfilmprüfung sowie der Titel- und Werbeunterlagenprüfung verfassungswidrige Zensur. Vgl. auch GERIT BINZ, Filmzensur in der deutschen Demokratie. Sachlicher Wandel durch institutionelle Verlagerung von der staatlichen Weimarer Filmprüfung auf die Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft in der Bundesrepublik?, Trier 2006.

136 Gemeinsame Richtlinien der Landesmedienanstalten zur Gewährleistung des Schutzes der Menschenwürde und des Jugendschutzes (Jugendschutzrichtlinien – JuSchRiL) vom 8./9. März 2005, online unter: http://www.lfk.de/gesetzeundrichtlinien/jugendmedienschutzstaatsvertrag/download/JMStV_Jan_09.pdf (Stand: 16. März 2009), hier: Punkt 1.5 der Präambel.

137 Zu Motiven und Interessen vgl. v.a. BUCHLOH, Überlegungen (wie Anm. 5), 118–123.

Seit dem 11. September 2001 hat Sicherheit als Legitimationsstrategie der Kommunikationskontrolle an Bedeutung gewonnen¹³⁸. Um der Meinungs- und Pressefreiheit grundsätzliche Grenzen zu setzen, werden heute aber vor allem die Persönlichkeitsrechte und der Jugendschutz angeführt¹³⁹. Dieser ist ein uraltes Argument: Schon Sokrates wurde bekanntlich als Verderber der Jugend angeklagt¹⁴⁰, und Platon wollte die Schriften Homers für Heranwachsende verbieten¹⁴¹. Heute geht es vorrangig um Gewalt und Drogen verherrlichende Medien sowie um Pornographie. Nicht nur im Interesse der Allgemeinheit, sondern vor allem im eigenen, soll der (potenzielle) jugendliche Rezipient vor Medienprodukten geschützt werden, die seine Persönlichkeitsentwicklung stören, ihn zum Drogenkonsum, zur Magersucht¹⁴² oder zum Selbstmord¹⁴³ animieren oder einfach nur Alpträume verursachen könnten. Im Grunde ist der Verweis auf den Schutz der Jugend eine Meta-Legitimation, mit der diverse Zensurlegitimationen mit Blick auf einen begrenzten Personenkreis angewandt werden können. Die Unterscheidung von »mündigen« und »unmündigen« Rezipienten ist zentral für die Zensur ebenso wie für ihre wissenschaftliche Beschreibung¹⁴⁴. Die Argumente zur Legitimation des Jugendschutzes lassen sich in Rechtfertigungen einer allgemeinen Zensur wiederfinden, wenn die Unmündigkeit der Massen behauptet wird, die paternalistisch geleitet werden sollen¹⁴⁵. Überspitzt könnte man sagen: Die Dispens, die in vergangenen Epochen nur für mündig gehaltenen Eliten zugestanden wurde¹⁴⁶, wird inzwischen allen Erwachsenen gewährt.

Wenn der Staat beziehungsweise die Justiz heute zu Sanktionen greifen, um Aussagen zu verhindern, wird außerdem häufig auf individuelle Persönlichkeitsrechte verwiesen. Zu beachten ist hier der grundlegende Wandel des Ehrbegriffes¹⁴⁷. Wenn heute jede Beleidigung juristisch verfolgt würde, die noch im 19. Jahrhundert ein Duell nach sich gezogen hätte, könnte sich die Justiz um sonst nichts anderes mehr kümmern. Gerade die Prominenz fühlt sich aber nach wie vor berufen, ihre Persönlichkeitsrechte gegen Satiriker, Paparazzis und Klatschjournalisten zu verteidigen¹⁴⁸. Und auch große Weltli-

138 Vgl. z.B. Bruce E. GRONBECK, *The USA Patriot Act. Coming to terms with silenced voices*, in: *Javnost. The Public* 11/2, 2004, 37–48. – Jill HILLS, *What's new? War, Censorship and Global Transmission. From the Telegraph to the Internet*, in: *International Communication Gazette* 68/3, 2006, 195–216. – Greg SIMONS/Dmitry STROVSKY, *Censorship in Contemporary Russian Journalism in the Age of the War Against Terrorism. A Historical Perspective*, in: *European Journal of Communication* 21/2, 2006, 189–211.

139 Diese beiden Argumente stellt z.B. auch BUCHLOH, *Überlegungen* (wie Anm. 5), 117, zur Diskussion.

140 Schwerer wog allerdings der Vorwurf, die Götter der Polis nicht zu verehren und neue Götter einzuführen, vgl. Günter FIGAL, *Sokrates*, München³2006, 31.

141 Vgl. SCHÜTZ, *Bücher* (wie Anm. 113), 27.

142 Vgl. den viel diskutierten Beitrag: Bundesprüfstelle setzt Magersucht-Blog auf den Index, online unter: <http://www.heise.de/newsticker/meldung/mail/122207> vom 22. Januar 2009 (Stand: 16. März 2009).

143 Vgl. KANZOG, *Zensur* (wie Anm. 32), 1048.

144 Vgl. mit weiteren Belegen AULICH, *Elemente* (wie Anm. 6), 203f., Anm. 60.

145 BUCHLOH, *Überlegungen* (wie Anm. 5), 120. – KANZOG, *Zensur* (wie Anm. 32), 1007.

146 Diverse Beispiele in: Hans-Christoph HOBOTH, *Jede Macht ist selbst die Nächste. Zur personalen und sozialen Dimension von Zensur*, in: »Unmoralisch an sich...« (wie Anm. 6), 105–118.

147 Vgl. AULICH, *Elemente* (wie Anm. 6), 207–211; allgemeiner Ute FREVERT, »Mann und Weib, und Weib und Mann«. *Geschlechterdifferenzen in der Moderne* (Beck'sche Reihe 1100), München 1995, v.a. 166–222.

148 Vor allen anderen sind Caroline und Ernst August von Hannover zu nennen, vgl. z.B. Volker

teratur konnte und kann mit Verweis auf Persönlichkeitsrechte verboten werden: Gegen die 1964 geplante Neuauflage von Klaus Manns »Mephisto« klagte Gustav Gründgens Stiefsohn durch alle Instanzen, bis 1981 schließlich eine unautorisierte Ausgabe im Fischer-Verlag erschien¹⁴⁹.

Die heutige Zensur erschöpft sich allerdings nicht im Schutz der Jugend und der Persönlichkeitsrechte. Nach wie vor ist sie auch auf den Erhalt des politischen Systems ausgerichtet. Untergegangen sind die alten Systeme und deren spezifische Legitimationen der Zensur, aber nicht die politische Zensur an sich. Immerhin dürfen die Regierenden heute offen kritisiert werden. Ein grundsätzliches Infragestellen des gegenwärtigen, demokratischen Systems ist jedoch äußerst heikel und der Aufruf zum Umsturz eindeutig verboten, wie schon ein Blick ins Strafgesetzbuch zeigt. Zur Bekämpfung der RAF und ihrer Sympathisanten wurde 1976 sogar das Strafrecht geändert. Verboten waren jetzt auch die verfassungsfeindliche Befürwortung von Straftaten, die Störung des öffentlichen Friedens durch Androhen von Straftaten, die Anleitung zu Straftaten sowie die Belohnung und Billigung von Straftaten¹⁵⁰.

Schließlich kennt das Gesetz der Bundesrepublik Deutschland noch den Zensurgrund »Schutz der Menschenwürde«¹⁵¹, der vor allem aus den Erfahrungen im »Dritten Reich« resultiert. Während jedoch die Justizminister der Europäischen Union ein einheitliches Verbot der Holocaustleugnung beschlossen¹⁵², forderten namhafte Historiker, den entsprechenden Paragraphen¹⁵³ auch in Deutschland abzuschaffen¹⁵⁴. Zugleich wird darüber gestritten, ob »Mein Kampf« als kommentierte Ausgabe wieder frei verkäuflich

MESSING, Das Caroline-Urteil. Auswirkungen der Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte auf die deutsche Presse, Saarbrücken 2007. – Daniel ECKSTEIN/Christian W. ALTENHOFEN, Das »Caroline«-Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte. Eine Untersuchung der Auswirkungen auf das Spannungsfeld zwischen Pressefreiheit und allgemeinem Persönlichkeitsrecht unter Berücksichtigung der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs und des Bundesverfassungsgerichts, Nierstein 2006.

149 Vgl. BREUER, Geschichte (wie Anm. 29), 249–251.

150 Vgl. Werner KLUGHARDT, Die Gesetzgebung zur Bekämpfung des Terrorismus aus strafrechtlich-soziologischer Sicht (Rechtswissenschaftliche Forschung und Entwicklung 50), München 1984. Die Bestimmungen des 14. Strafrechtsänderungsgesetzes wurden später zum Teil wieder aufgehoben.

151 Auch die Kommission für Jugendmedienschutz in Erfurt bezeichnet sich als Koordinationsstelle nicht nur für Jugendschutz, sondern auch für Menschenwürde.

152 Zum aktuellen Stand vgl.: Streit um Holocaust-Leugner. EU-Justizminister prüfen Schritte gegen Piusbruder Williamson, online unter: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,610266,00.html> vom 27. Februar 2008 (Stand: 16. März 2009).

153 Strafgesetzbuch (Stand: 31. Oktober 2008), § 130, Absatz 3.

154 Vgl. Götz ALY (im Interview mit Alexander SCHWABE), Aggression gegen Israel. »Iran erhebt Irrsinn zum Staatsprogramm«, online unter: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,395954,00.html> vom 20. Januar 2006. – Eberhard JÄCKEL (im Interview mit Gaby WUTTKE), Holocaust-Leugner mit Ignoranz strafen, online unter: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kulturinterview/588968/> vom 1. Februar 2007. Eher pro Leugnungsverbot Hans-Ulrich WEHLER (im Interview mit Anna REIMANN), »Mitleid mit Irving ist verfehlt«, online unter <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,402284,00.html> vom 21. Februar 2006. Zusammenfassend Sabine SEIFERT, Soll die Leugnung des Holocaust verboten werden?, online unter: http://www.eurotopics.net/de/magazin/gesellschaft-verteilerseite/holocaust_leugnung_2007_04/debatte_holocaustleugnung/ vom 8. April 2007 (Stand aller angeführten Seiten: 16. März 2009). Vgl. auch Lawrence DOUGLAS, Policing the Past. Holocaust Denial and the Law, in: Censorship (wie Anm. 19), 67–88.

sein sollte¹⁵⁵. Hier wird das alte Paradox der Intoleranz gegenüber Intoleranz berührt. Wie immer man solche Verbote zum Schutz der Freiheit bewerten mag: Ihre Durchsetzung ist als Zensur zu bezeichnen.

Religiöse Legitimationen von Zensur, die in der Frühen Neuzeit häufig noch dominierten, haben in Mitteleuropa seit der Aufklärung dagegen erheblich an Bedeutung verloren¹⁵⁶. Die katholische Kirche erfasst heute nicht mehr selbstverständlich und unentrinnbar alle Menschen im Land, aus kirchlicher Zensur wurde organisationsinterne Konformierung. Der Staat betrachtet es nicht mehr als seine Aufgabe, die Wahrheit des Glaubens gegen Häresien zu verteidigen und das ewige Seelenheil der Einzelnen zu schützen. Um ihre Wahrheiten und ihre Moralvorstellungen vor Angriffen zu bewahren, bleibt den Religionsgemeinschaften vor allem das Mittel des Protests, von dem sie auch reichlich Gebrauch machen. Schon Kurt Tucholsky spottete einst: *Die Kirche rollt durch die neue Zeit dahin wie ein rohes Ei. So was von Empfindlichkeit war überhaupt noch nicht da. Ein scharfes Wort, und ein ganzes Geheil bricht über unsereinen herein: Wir sind verletzt! Wehe! Sakrileg! Unsre religiösen Empfindungen...*¹⁵⁷. Die Kongregation für die Glaubenslehre verbietet zwar keine Bücher mehr, nach wie vor maßregelt sie jedoch eigensinnige katholische Autoren und missbilligt deren Werke¹⁵⁸. Auch kirchenkritischer Belletristik begegnen hochrangige Würdenträger unter Umständen mit Protest bis hin zum Boykottaufruf¹⁵⁹. Besorgte Christen waren schnell zur Stelle, als die ebenso respekt- und geschmack- wie harmlose Satire »Popetown« des Musikersenders MTV auf Sendung ging¹⁶⁰. In den letzten Jahren waren es aber nicht zuletzt Muslime, die von sich Reden machten, weil sie andere verstummen lassen wollten¹⁶¹.

Zwischen religiös motiviertem Protest und Zensur gibt es nach wie vor ein wichtiges Bindeglied: den Paragraphen 166 des Strafgesetzbuches. Die Beschimpfung von religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen, Religionsgemeinschaften und Weltanschau-

155 Vgl. Horst MÖLLER (im Interview mit Matthias HANNEMANN), Soll man »Mein Kampf« edieren?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 162 vom 16. Juli 2007, 33.

156 Vgl. Ulrich EISENHARDT, Wandlungen von Zweck und Methoden der Zensur im 18. und 19. Jahrhundert, in: »Unmoralisch an sich...« (wie Anm. 6), 1–36, hier: 19, 23f. – SIEMANN, Normenwandel (wie Anm. 43).

157 Kurt TUCHOLSKY, Brief an eine Katholikin, in: Die Weltbühne vom 4. Februar 1930, wieder abgedruckt in: DERS., Briefe an eine Katholikin 1929–1931, Reinbek bei Hamburg 1970, 25–33, hier: 27.

158 Vgl. WOLF, Index (wie Anm. 18), 244.

159 Vgl. z.B. Kreuzzug gegen Dan Brown. Vatikan sperrt »Illuminati«-Team aus, online unter: <http://www.spiegel.de/kultur/kino/0,1518,559934,00.html> vom 16. Juni 2006 (Stand: 16. März 2009).

160 Nach heftiger Kritik zog MTV eine Anzeige zurück, die einen lachenden Jesus vor einem leeren Kreuz im Fernsehsessel zeigte und mit »Lachen statt rumhängen« überschrieben war. CSU-Generalsekretär Markus Söder forderte daraufhin eine Verschärfung des Blasphemie-Strafrechts. Vgl. Debatte um Papstsatire. MTV wirbt nicht weiter für »Popetown«, online unter: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,410972,00.html> vom 11. April 2006. Die Erzdiözese München-Freising zog gegen die Ausstrahlung sogar – letztlich erfolglos – vor Gericht, vgl. Ralf HANSEN, Zu dumm, um beleidigend zu sein? Popetown: Viel Rummel um eine fade TV-Serie, online unter: <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/22/22624/1.html> vom 8. Mai 2006 (Stand beider angeführten Seiten: 16. März 2009).

161 Verwiesen sei auf den Karikaturenstreit und die Diskussion um die Idomeneo-Aufführung an der Deutschen Oper in Berlin im Jahr 2006. Vgl. z.B. Silvia NAEF, Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit, München 2007. – Daniel HAAS, »Idomeneo«-Oper. Bombenstimmung in Berlin, online unter: <http://www.spiegel.de/kultur/musik/0,1518,455346,00.html> vom 19. Dezember 2007 (Stand: 16. März 2009).

ungsvereinigungen steht unter Strafe, wenn sie »geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören«¹⁶². Hier wird also nicht mehr genuin religiös, sondern letztlich politisch-pragmatisch argumentiert¹⁶³. Aber noch 2006 hat Edmund Stoiber drei Jahre Haft auf Blasphemie gefordert¹⁶⁴.

VII. Fazit

Die hier vorgestellte Differenzierung von Kommunikationslenkung und Zensur erlaubt es, soziale Phänomene der Moderne und Postmoderne in ihrer Entwicklung zu beschreiben – zu prüfen bleibt, ob dieses Werkzeug auch auf die Untersuchung vormoderner Epochen passt. Die Unterschiede der Zensur in absolutistischen, totalitären, autoritären und rechtsstaatlich-demokratischen Staaten sind gravierend¹⁶⁵, sie sollen hier in keiner Weise verwischt werden. Grundsätzlich ist die Verrechtlichung der Zensur seit den Zeiten der Aufklärung positiv zu beurteilen¹⁶⁶: Zensurinteressen werden immer häufiger nicht direkt über institutionalisierte Grenzstellen durchgesetzt, sondern vermittelt über den Gerichtsweg und Gesetze, die Produkt eines demokratischen Aushandlungsprozesses im rechtsstaatlichen Rahmen sind. Das ist in der Tat ein großer Fortschritt. Doch selbst wenn man Zensur eng definiert, lässt sie sich in der heutigen Bundesrepublik noch in mannigfaltiger Form und mit vielerlei Legitimation finden¹⁶⁷ – vor allem als Prozess, aber auch als »Bundesprüfstelle« institutionalisiert. Wie ist diese Zensur zu bewerten? Sie hat viel Leid und Ungerechtigkeit verursacht und verursacht sie immer noch, weswegen sie so sparsam wie möglich eingesetzt und sorgfältig gegen die Freiheitsrechte abgewogen werden sollte. Aber sie zieht auch Grenzen, auf die nicht verzichtet werden kann. Sie schützt einen Kernbestand von Werten und Normen, der erst die Freiheit sichert und ermöglicht. Deswegen gab es immer das, was hier als Zensur definiert wurde, und es wird es auch immer geben¹⁶⁸. Selbst der Wert der Freiheit kann *pro* Zensur gewendet werden: Wenn im rechts-, das heißt: zensurfreien Raum bestimmter Medien »das Faustrecht des Stärkeren, Lauteren oder Mächtigeren obsiegen« würde, wäre die »Äußerungsfreiheit von Minderheiten oder finanziell Schwächeren«¹⁶⁹ gefährdet. Überraschenderweise sind es heute oft gerade die »liberalen Linken«, die mithilfe staatlicher Zensur die Stimme der Reichen beschränken, frauenverachtende Pornographie bekämpfen und die Political Correctness befördern wollen¹⁷⁰.

162 Strafgesetzbuch (Stand: 31. Oktober 2008), § 166, Absatz 1.

163 Vgl. die Beiträge in: Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen, hg. v. Josef ISENSEE (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 42), Berlin 2007.

164 Vgl. Sebastian FISCHER, Religion. Stoibers Glaubensgipfel, online unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,419948,00.html> vom 6. Juni 2006 (Stand: 16. März 2009).

165 Vgl. nur OTTO, Zensur (wie Anm. 9), 32–67.

166 Vgl. SIEMANN, Zensur (wie Anm. 17), v.a. 375–387. – MIX, Zensur (wie Anm. 47), 19. – EISENHARDT, Wandlungen (wie Anm. 156). – PETERSEN, Zensur (wie Anm. 46), 276.

167 Vgl. auch MÜLLER, Zensur (wie Anm. 6), 8.

168 Vgl. ebd., 2. – Roland SEIM, »Das gehört verboten!« Kultur und Zensur zwischen Zeitgeist und Wertewandel, in: Kommunikationsfreiheit (wie Anm. 5), 323–339, hier: 336f., und, auf der Basis eines weiten Zensurbegriffs, HOLQUIST, Originals (wie Anm. 83), 16.

169 SEIM, Kultur (wie Anm. 168), 337.

170 Vgl. POST, Censorship (wie Anm. 19), v.a. 1f.

Fraglich ist, welche Formen die Kommunikationskontrolle im Zeitalter grenzüberschreitender und multimedialer Kommunikation annehmen wird, ob die Tendenz zu Laissez-faire und Deregulierung im Internet tatsächlich ein Mehr an Freiheit schafft oder letztlich zu einer weiteren Kommerzialisierung und Vermachtung der Kommunikation führt, ob bisher im nationalen Recht formulierte Grenzen internationalisiert, durch gesellschaftliche Selbststeuerung ersetzt oder von rücksichtsloser Anarchie abgelöst werden¹⁷¹.

Per se ist Zensur weder gut noch schlecht, es kommt ganz darauf an, wie und in welchem Umfang sie angewandt wird und vor allem, welchen Zwecken sie dient. Entscheidend ist, dass sie auf Gesetzen basiert, die demokratisch und in einem rechtsstaatlichen Rahmen zustande gekommen sind. Es ist jedoch naiv zu glauben, dass die »guten« Zwecke der Zensur ein für alle Mal formuliert werden könnten. Deswegen muss Zensur öffentlich thematisierbar sein und Zensierten die Möglichkeit zur Verteidigung bieten. Zumindest die Kommunikation über Zensur darf keiner Zensur unterliegen.

171 Vgl. z.B. DREZNER, Governance (wie Anm. 125). – HALLER, Pressefreiheit (wie Anm. 59).

NORBERT LÜDECKE

Kommunikationskontrolle als Heildienst

Sinn, Nutzen und Ausübung der Zensur nach römisch-katholischem Selbstverständnis

Werkzeug und Programm

Ein kirchenrechtlicher Beitrag zum Tagungsabschnitt »Kirchliche Zensur in der Moderne«? Der Index ist doch abgeschafft. Im katholischen Kirchenrecht meint »Zensur« eine bestimmte Sorte von Strafen, sogenannte Beugestrafen. Sie beschränken den Straftäter so lange in seinen Rechten, bis er sich wieder unter die Rechtsordnung beugt¹. Grundgesetzlich verbotene Zensur (Art. 5 Abs. 3 S. 1 GG) ist nach gängigem juristischem Verständnis dann gegeben, wenn eine Äußerung nicht ohne *vorheriges* formelles Prüfungsverfahren verbreitet werden darf². Damit fällt auch das (nachträgliche) kirchliche Lehrprüfungsverfahren aus dem Lichtkegel eines historisch, fachlich und rechtssystematisch verengten Zensurbegriffs. Einen verbindlichen gibt es nicht, eine konsensfähige Zensurtheorie wird für unmöglich gehalten³.

Ein besseres Arbeitsinstrument, um nach Zensurphänomenen im geltenden kanonischen Recht zu suchen, ist daher der historisch wie aktuell alltagssprachlich weitere Zensurbegriff. Seine Grundbedeutung ist: eine Kontrolle (durch Internalisierung und/oder Verhaltensüberwachung) von beabsichtigten oder erfolgten Meinungsäußerungen, um deren potentielle Gefährlichkeit für bestimmte Schutzgüter auszuschließen oder mindestens zu minimieren. Zensur meint Kommunikationskontrolle⁴.

1 Vgl. Wilhelm REES, Beugestrafe, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht Bd. 1, hg. v. Axel Frhr. v. CAMPENHAUSEN, Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Reinhold SEBOTT, Paderborn u.a. 2000, 247f., sowie Wilhelm REES, Zensur, in: ebd., 901–903, hier: 902.

2 Vgl. etwa Hans D. JARASS, Bodo PIEROTH, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar, München 2007, 196 Rdnr. 63. – Herbert BETHGE, Meinungsfreiheit, in: Grundgesetz. Kommentar, hg. v. Michael SACHS, München 2003, 284–361, hier: 332 Rdnr. 131. Der liberale Kampf um die Pressefreiheit richtete sich im 19. Jahrhundert gegen die dominante Gegenerfahrung des alten ekklesiogenen, zur staatlichen Zensur verweltlichten Imprimatursystems. Zensur als Gegenpart der Pressefreiheit wurde so zur *Vorzensur*, vgl. Thomas NESSEL, Das grundgesetzliche Zensurverbot (Schriften zum Öffentlichen Recht 73), Berlin 2004, 74–108, bes. 96f. sowie ebd., 214–216, mit Kritik an dieser Engführung.

3 Vgl. in diesem Band den instruktiven Überblick von Holger ARNING, Zensur und Zensuren. Formen der Kommunikationslenkung in der Moderne, sowie Bodo PLACHTA, Zensur (Reclam 17660), Stuttgart 2006, 1–25.

4 Vgl. NESSEL, Zensurverbot (wie Anm. 2), 75–79. – PLACHTA, Zensur (wie Anm. 3), 23f. – Christoph FIEDLER, Die formale Seite der Äußerungsfreiheit. Zensurverbot und Äußerungsgrundrechte (Schriften zum Öffentlichen Recht 773), Berlin 1999, 29–31, 38–40. – Herbert KALB, Index librorum prohibitorum, in: RGG⁴ 4, 2001, 78.

Gibt es in der römisch-katholischen Kirche Kommunikationskontrolle, und wenn ja, aus welchen Motiven, zu welchem Zweck, in welchen Formen, mit welchen Schranken und Effekten? Die Antwort muss genaue *analytische Deskription* sein⁵. Sie braucht, wer darüber hinaus eine *normative Diskussion* über das Für und Wider von Zensur in der Kirche sinnvoll führen will. Eine Landkarte der Zensur in der römisch-katholischen Kirche soll daher das Ziel sein⁶.

I. Ekklesiobasics

Kommunikationsraum und Kommunikationsart bedingen einander. Um den Raum und die spezifische Form kirchlicher Kommunikation auszuleuchten, genügt ein Blitzlicht. Es geht um Basics römisch-katholischen Selbstverständnisses.

A. Der römisch-katholische Kommunikationsraum⁷

Nach dem Glauben der Kirche hat Gott den Menschen in seinem Sohn die Wahrheit geschenkt. Sie befreit zum wahren Menschsein in der Gemeinschaft mit Gott⁸. Damit

5 Für hilfreiche Analyse Kriterien vgl. ARNING, Zensur (wie Anm. 3), sowie Stephan BUCHLOH, Überlegungen zu einer Theorie der Zensur. Interessen – Formen – »Erfolgsfaktoren«, in: Die Kommunikationsfreiheit der Gesellschaft. Die demokratische Funktion eines Grundrechts, hg. v. Wolfgang R. LANGENBUCHER (Publizistik Sonderheft 4/2003), Wiesbaden 2003, 112–135.

6 Es geht um mündliche und gedruckte Kommunikation. Die Kontrolle künstlerischer Ausdrucksform verdiente eine eigene Untersuchung. Für Hinweise vgl. etwa Ambrosius Karl RUF, Fernsehen – Rundfunk – Christentum (Der Christ in der Welt XIII/8), Aschaffenburg 1966. – Stefan BAMBERGER, Christentum und Film (Der Christ in der Welt XIII/9), Aschaffenburg 1968. – Walter ZAHNER, Kunst, Freiheit der, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht Bd. 2 (wie Anm. 1), Paderborn u.a. 2002, 657–659, sowie DERS., Kunst, sakrale. II. Kath, in: ebd., 661f. – Michaela KRONTHALER, Bischöfliche Weisungen für kirchliche Kunst, in: Gott – Bild. Gebrochen durch die Moderne, hg. v. Gerhard LARCHER, Graz u.a. 1997, 259–272. – Frank WALSH, Sin and Censorship. The Catholic Church and the Motion Picture Industry, New Haven-London 1996. – Christian KUCHLER, Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern, 1945–1965 (VKZG.B 106), Paderborn u.a. 2006. – Attraverso lo Schermo. Cinema e cultura cattolica in Italia 1–3, hg. v. Ruggero EUGENI, Dario E. VIGANÒ, Rom 2006. Für frühere kirchenamtliche Erwartungen an katholische Schriftsteller vgl. etwa das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur katholischen Literatur der Gegenwart, in: Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 95, 1955, 259–262, Nr. 405. Kirchenrechtliche Hinweise zu Film, Funk und Fernsehen bietet Wilhelm REES, Kirchliche Kommunikation und (Neue) Medien. Kirchenrechtliche Grundlagen und Aspekte, in: Flexibilitas Iuris Canonici. Festschrift Richard Puza, hg. v. Andreas WEISS u. Stefan IHLE (Adnotationes in Ius Canonicum 28), Bern u.a. 2003, 261–287, hier: 279–286.

7 Vgl. zum Folgenden im Überblick Norbert LÜDECKE, Die Rechtsgestalt der römisch-katholischen Kirche, in: Handbuch der Religionen, München (16. Ergänzungslieferung 2007), hg. v. Michael KLÖCKER u. Udo TWORUSCHKA, II-1.2.3.0, 1–17, sowie mit ausführlichen Belegen DERS., Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, in: Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, hg. v. Christoph GRABENWARTER u. Norbert LÜDECKE (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 33), Würzburg 2002, 177–215.

8 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Donum veritatis« über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990, in: AAS 82, 1990, 1550–1570, hier: 1550f., nn. 1–3, sowie PAPST JOHANNES PAUL II., Enzyklika »Veritatis Splendor« über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre vom 6. August 1993, in: AAS 85, 1993, 1133–1228, hier: 1200–1203, nn. 84–87.

Christi erlösendes Wirken den Menschen in Wort und Zeichen zugänglich bleibt, hat Christus seine Kirche als Glaubens- und Rechtsgemeinschaft gestiftet. In Gestalt des *depositum fidei* hat er ihr alles hinterlassen, was zur Erfüllung dieses Zwecks erforderlich ist. Dazu gehört die dreisäulige sakrosankte Kernkonstruktion (*ius divinum*) des Kirchengebäudes.

Die *erste Säule* besteht in der (staatsanalogen) Rechtsmächtigkeit der Kirche, ihrer Souveränität und Autonomie nach außen. Die *zweite Säule* umfasst die sakramentalen Heilmittel einschließlich der die Würdegleichheit aller Gläubigen verbürgenden Taufe und der ontologisch wie rechtlich Ungleichheit begründenden Weihe. Die *dritte Säule* meint die Scheidung von männlich-klerikalem Führungs- und gemischtgeschlechtlich-laikalem Gefolgschaftsstand einerseits sowie andererseits die Leitung durch den Papst als dem klerikalen, absoluten, d.h. zwar moralisch an den göttlichen Willen gebundenen, nicht aber irgendeinem Menschen rechenschaftspflichtigen Wahlmonarchen und den von ihm abhängigen Bischöfen.

Bedeutsamster Teil dieser Leitungskompetenz ist es, in der Autorität Christi diese Heilswahrheiten über den Kirchenaufbau zusammen mit den übrigen Wahrheiten des Offenbarungsschatzes weiterzutragen, auszulegen und zu behüten (cc. 747–755⁹). So wird vor allem der Papst zum »sozialen Substrat« dieses – inhaltlich abgeschlossenen, aber vertiefter Erkenntnis zugänglichen – Deutungssystems »katholische Glaubenstradition«¹⁰. Der Stifterwille wirkt durch besonderen Geistbeistand im kirchlichen Lehramt fort.

In der Taufe wird der Mensch durch die hoheitliche Aufnahme in die Kirche Christi lebenslang ihrer Rechtsordnung unterworfen und so zur Wahrheit befreit. Diese geistliche Freiheit ist nicht individuelle Autonomie, sondern communiale Ekklesionomie¹¹. Zu tun, was man will, ist illusorische Freiheit. Geistliche Freiheit, *libertas sacra*¹² als *vera libertas*, bedeutet zu tun, was recht und würdig, was wahrheitsgemäß ist. Das wird nicht subjektiv erfunden, sondern ist objektiv vorgegeben. Es wird den Gläubigen von den kirchlichen Hierarchen vermittelt in Lehre und Recht mit Anspruch auf einen Gehorsam wie gegenüber Christus¹³.

9 Canonesangaben ohne Zusatz beziehen sich jeweils auf den Codex Iuris Canonici von 1983.

10 Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg u.a. 1979, 147.

11 Die in der Taufe gewonnene »communio« bildet eine »neue Soziabilität«, ein christliches Leben im Sinne eines »Einheitserlebnis[es], das imstande sein soll, vom Glauben als neuer Urteilsmöglichkeit aus und von der »Communio« als einem Befreiungserlebnis des Menschen her alle Sektoren und alle Interessen der Person in Beschlag zu nehmen und so zu einer Einheit zusammenzufügen«, so: Eugenio CORECCO, Winfried AYMANS, Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre, in: IKZ Communio 3, 1974, 150–170, hier: 152.

12 Vgl. Rudolf Michael SCHMITZ, Freiheit zum Heil. Zur Grundlegung der »libertas sacra«, in: Communio in Ecclesiae mysterio. Festschrift Winfried Aymans, hg. v. Karl-Theodor GERINGER u. Heribert SCHMITZ, St. Ottilien 2001, 573–591.

13 Vgl. Interdikasterielle Instruktion »Redemptionis Sacramentum« über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind, vom 25. März 2004, in: AAS 96, 2004, 549–601, hier: 551, n. 7 mit Bezug auf PAPST JOHANNES PAUL II., Enzyklika »Veritatis splendor« (wie Anm. 8), 1161f., n. 35 sowie DERS., Apostolische Konstitution »Sapientia Christiana« über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten vom 15. April 1979, in: AAS 71, 1979, 469–499, Art. 39 § 1 nn. 1 u. 2 [im Folgenden: SapChr]. Die *vera libertas* der (akademischen) Lehre könne es notwendigerweise nur geben innerhalb der Grenzen des Wortes Gottes, wie es vom lebendigen *magisterium* der Kirche beständig gelehrt wird. Vgl. auch Jean BEYER, Loi et liberté dans la vision

Jedem Stand und jedem Geschlecht wird positive Teilhabe am geschlossenen sinnhaften Ganzen der kirchlichen Gemeinschaft zugesprochen. Zugleich muss sich jede und jeder in das präfigurierte Geflecht einfügen, ohne Aussicht auf Änderung der spezifischen Rollenzuweisung. Auszufüllen ist die vorgegebene Rolle. Vom autonomen Selbstentwurf sind die Gläubigen entlastet.

Grundrechte in der Kirche als individuelle Freiheitspositionen gegen die Hierarchie, deren Bestand und Führungsfunktion zu der von ihr zu schützenden befreienden Wahrheit gehört, sind ekklesio-unlogisch. Gläubigenrechte sind Gliedschaftsrechte. Sie gelten nur, soweit die Pflichten gegenüber der *communio* erfüllt werden, und sind auszuüben nach den Regeln der kirchlichen Autorität¹⁴.

Die hierarchischen Glaubenswächter sind damit als solche Freiheitshüter. In der Verteidigung ihrer hierarchischen Position gegen jede Relativierung schützen sie die (eben nicht formale, sondern materiale, wahrheitsgefüllte) Freiheit der Gläubigen. Mit anderen Worten: Hierarchische Positionssicherung ist Freiheitsengagement für die Gläubigen. Hierarchieschutz ist Garantie kirchlicher, wahrer Freiheit. Kirchenlogisch gilt: Je unbestrittener die Hierarchie, desto freier die Gläubigen.

B. Die Kommunikationsart

Diese Unveränderlichkeits- und Identitätsmarker prägen das kirchliche Sozialgebilde auch als Kommunikationsgemeinschaft. Oft wird von innerkirchlichem Dialog, dialogi-

post-conciliaire du droit de l'Eglise, in: «Lex et iustitia» nell'utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali. Atti del VII. Colloquio Internazionale Romanistico-Canonistico (12–14 maggio 1988), hg. v. Americo CIANI u. Giovanni DIURNI (Utrumque Ius 20), Vatikanstadt 1989, 136f., 140f. Entsprechend lässt die Kongregation für die Glaubenslehre ihre Instruktion *Donum veritatis* über die kirchliche Berufung des Theologen (wie Anm. 8), 1569, n. 41 die Verhältnisbestimmung von Lehramt und Theologie einmünden in die Feststellung: »Christus als solcher ist die Wahrheit, die frei macht (vgl. Joh 8, 36; 14, 6). Akte der Anhänglichkeit und Zustimmung zum Wort, das der Kirche unter der Leitung des Lehramtes anvertraut ist, gelten ihm und führen in den Raum wahrer Freiheit ein.« Ähnlich bereits Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation vom 11. März 1985 zu dem Buch »Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie« von Pater Leonardo Boff, in: AAS 77, 1985, 756–762. Kardinal Ratzinger erklärte amerikanischen Bischöfen auf einem für sie von den Kolumbusrittern veranstalteten Workshop, Christusgehorsam werde konkret im Gehorsam gegenüber der konkreten Kirche. In der persönlichen Schriftelektüre finde man nur sich selbst. Der Gehorsam gegenüber dem sprechenden Gott, gegenüber Jesus, sei notwendig Gehorsam hier und jetzt gegenüber seinem Leib, der Kirche mit ihren konkreten Hirten. Jesus und Kirche zu unterscheiden oder zu trennen, sei nur ein Manöver, um sich vor einem als zu konkret und schwierig empfundenen Gehorsam zu drücken, vgl. Dialogue with Cardinal Ratzinger, in: Catholic Conscience. Foundation and Formation. Proceedings of The Tenth Bishop's Workshop, Dallas, Texas, hg. v. Russell E. SMITH, New Haven, Connecticut 1992, 279–289, hier: 281f.

14 Vgl. die treffende Beschreibung der Konzeption *de lege lata* bei Winfried AYMANS, Vom Grundstatut zum Gemeinstatut aller Gläubigen, in: Iuri Canonico Promovendo. Festschrift Heribert Schmitz, hg. v. Winfried AYMANS u. Karl-Theodor GERINGER, Regensburg 1994, 3–22. Für Kritik an kanonistischen Legitimierungen dieses Rechtszustands und Desiderate *de lege ferenda* vgl. Helmuth PREE, Esercizio della potestà e diritti di fedeli, in: Ius Ecclesiae 11, 1999, 7–39, 29f. Zu Optionen für die Rezeption von Menschenrechten, zu kanonistischen Grundrechtstheorien und zur Kritik an der klerikalen Regulierung der Rechtsausübung nach c. 223 § 2 vgl. Felix HAFNER, Kirchen im Kontext der Menschenrechte (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 36), Freiburg/Schweiz 1992, 173–292, bes. 249–252.

scher Wahrheitsfindung oder dialogischer Kirche¹⁵ gesprochen. Das ist missverständlich und sollte vermieden werden, solange dabei nicht ein spezifisch kirchlich-communiales Dialogverständnis garantiert ist¹⁶. Kirchliche Kommunikation muss der Eigenart der spezifisch römisch-katholischen Architektur der *communio hierarchica* entsprechen. Sie ist unaufgebar asymmetrische Kommunikation, *communicatio hierarchica*.

Zum Vollzug der göttlichen Sendung der Kirche gehört die Weitergabe jener Offenbarungswahrheiten, die Christus den Aposteln mitgeteilt hat¹⁷. Sie ist eine »öffentliche Aufgabe« unabhängig von den gewählten geschichtlich sich wandelnden Transportmitteln. Jeder freien Erstannahme der Botschaft (c. 748) hat die lebenslange und lebensumfassende Weitergabe zu folgen (c. 210f. CIC). Dabei bildet sich die Wesensverschiedenheit der kirchlichen Kommunikationsteilnehmer ab in der unterschiedlichen Geltungskraft ihrer Äußerungen: Verbindlicher Maßstab aller Kommunikation in der Kirche und Herr der Kommunikationsform ist das Lehramt. Ihm kommt es zu, die Dialogpartner zu bestimmen, über den Beginn und das Ende eines Dialogs, die Themen, Prioritäten und Relevanzen, über Ziel und Verfahren des Dialogs zu entscheiden und sein Gelingen oder Scheitern unter dem Gesichtspunkt der Heilsdienlichkeit zu beurteilen¹⁸. Runde Tische berühren rechtliche Kanzelpositionen nicht¹⁹.

Dem entspricht: Ein Gläubigenrecht auf Information kennt das kirchliche Gesetzbuch nicht. Das Recht auf Meinungsäußerung ist ein Recht auf Mitteilung – primär an die Hierarchie, sekundär an die übrigen Gläubigen. Das Mitteilungsrecht ist durch Maßstäbe beschränkt, die von der kirchlichen Autorität bestimmt und angewendet werden: entsprechendes Wissen, Zuständigkeit und Stellung. Es bezieht sich nur auf Inhalte, die das Wohl der Kirche betreffen; die allgemeine Mitteilung muss Glaube und Sitte ebenso wahren wie die Ehrfurcht gegenüber den Hirten und die Personwürde; zudem muss sie nützlich sein (c. 212)²⁰. Es gilt: Die Kategorien der Richtigkeit und Wichtigkeit bestimmt auch informatorisch die Obrigkeit.

15 Vgl. exemplarisch: Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, hg. v. Annette SCHAVAN, Kevelaer 1994.

16 Peter NEUNER, Das Dialogmotiv in der Lehre der Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, hg. v. Gebhard FÜRST (QD 166), Freiburg u.a. 1997, 47–70, kann dafür sensibilisieren. Er sieht in lehramtlichen Dokumenten den Ausdruck »Dialog« für die innerkirchliche Kommunikation sorgfältig vermieden, vgl. ebd., bes. 58 und 69. Zum amtlichen Verständnis von »communio« passe der Begriff »Dialog« nicht, vgl. ebd., 70.

17 Kongregation für das katholische Bildungswesen, Leitlinien für die Ausbildung der künftigen Priester in den Medien der sozialen Kommunikation v. 19. März 1986, Typis Polyglottis Vaticanis 1986, n. 2.

18 Auf die diesbezügliche Probleblindheit bei Forderungen nach innerkirchlichem Dialog hat hingewiesen Michael N. EBERTZ, Dialog und Dialogprobleme – im Kontext der pluralisierten Gesellschaft, in: Dialog als Selbstvollzug (wie Anm. 16), 284–308, hier: 300–308, bes. 302f.

19 Vgl. Dietrich WIEDERKEHR, Von der Kanzel an den runden Tisch. Vorwort, in: Benno BÜHLMANN, Kirche und Medien im Konflikt. Der »Fall Drewermann« als Beispiel mangelnder Kommunikationskultur in der Kirche, Luzern 1997, 11–14, hier: 11f.

20 Vgl. etwa Rudolf Michael SCHMITZ, Das Recht der Laien auf die Verkündigung der göttlichen Heilsbotschaft. Seine Verankerung in der Rechtsordnung des CIC, in: Kirche und Recht. Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1998« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., hg. v. Franz BREID, Steyr 1998, 66–100, hier: 77–81.

II. Kommunikationskontrolle zum Heil

A. Legitimatorische Evidenz und Zensurgebot

Katholisch gilt: Von der Annahme und der Bewahrung der göttlichen Glaubens- und Sittenwahrheiten – so wie sie einem bestimmten, sich durch Kooptierung durch die Zeiten legitim erhaltenden Kreis von Männern, den Nachfolgern der Apostel, mitgeteilt und zu Schutz und Verbreitung übergeben wurden (c. 747) – hängt das ewige Heil ab (cc. 204 § 1, 849). Von daher ist die Notwendigkeit der Kontrolle von Meinungsäußerungen evident²¹. Weichen sie von der lehrämtlich verbürgten Wahrheit ab, kann das – vor allem einfache²² – Gläubige in ihrer Glaubensgewissheit beeinträchtigen (c. 748 § 1), sie in ihrer Überzeugung verwirren oder schwächen und so bei der Erfüllung ihrer heilsrelevanten Pflicht, die erkannte Wahrheit zu bewahren, behindern (c. 748 § 2). Solche communiale Desintegration beschädigte nicht nur das irdische Leben, sondern gefährdete – bei weitem schlimmer – das ewige Leben²³. Der Teufel freut sich über jeden Schwankenden²⁴. Es geht nicht um irgendein partikuläres Gut, sondern in kirchlicher Sicht ums Ganze: um die Fülle wahren Menschseins, um Heil oder Hölle. Der göttlich-rechtlichen Pflicht zum Schutz der Glaubenslehre entspricht das Recht der Gläubigen

21 Vgl. José A. BETTENCOURT, *The Imprimatur: Ecclesial Tradition, Canonical Basis and Contemporary Function* (Excerpta ex Dissertatione ad doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregoriana), Rom 1999, 1–17, sowie klassisch Joseph HILGERS, *Der Index der verbotenen Bücher in seiner neuen Fassung*, Freiburg i.Br. 1904, 15–25.

22 So betont Joseph Kardinal RATZINGER, *Theologie und Kirche*, in: *IKZ Communio* 15, 1986, 515–533, hier: 530f.: »Das erstrangige Gut, für das die Kirche Verantwortung trägt, ist der Glaube der Einfachen«. Wer ihnen Anstoß zum Verlust des Glaubens gibt, sei an das unerbittliche Herrenwort in Mk 9,42 zu erinnern. Dort wird für solche Anstößige die mülsteinbeschwerte Versenkung ins Meer als angemessen gesehen. Vor allem »die Stimme des einfachen Glaubens und seiner einfachen Ureinsichten« verdiente es nach DERS./BENEDIKT XVI., *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Freiburg u.a. 2007, 66, auch durch die Bischöfe zur Sprache gebracht zu werden. Vgl. auch Louis de NAUROIS/Audomar SCHEUERMANN, *Der Christ und die kirchliche Strafgewalt*, München 1964, 105: »Der einfache gläubige Christ vermag im allgemeinen nicht zu beurteilen, ob eine Lehre glaubenswidrig oder sittengefährdend ist. Darum sagt es ihm die Kirche«.

23 RATZINGER, *Lage* (wie Anm. 22), 22f., hat darauf hingewiesen, in der erforderlichen religiösen Sichtweise, verstehe man, »daß der Glaube das höchste und kostbarste Gut ist – einfach deshalb, weil Wahrheit ein grundlegendes Lebenselement für den Menschen ist. Deshalb müßte die Sorge darum, daß der Glaube unter uns nicht verdirbt, – zumindest von den Gläubigen – als höher angesehen werden als die Sorge um Gesundheit des Leibes«.

24 Vgl. die Mahnungen schon von PAPST PAUL VI. bezüglich Satans Rauch, der in den Tempel Gottes eingedrungen sei und »Zweifel, Ungewißheit, Problematik, Unruhe und Unzufriedenheit« gesät habe, vgl. *Ansprache v. 29. Juni 1972*, in: *L'Osservatore Romano* 112, 1972, Nr. 150 v. 30. Juni 1972, 1f., sowie DERS., *Ansprache bei der Generalaudienz v. 15. November 1972*, in: *L'Osservatore Romano* 112, 1972, Nr. 265 v. 16. November 1972, 1f. (dt.: *L'Osservatore Romano* [dt.] 2, 1972, Nr. 47 v. 24. November 1972, 1f.), an die RATZINGER, *Lage* (wie Anm. 22), 140–142, zustimmend erinnert hat.

auf deren Unversehrtheit und rechte Vermittlung (cc. 213, 217)²⁵. Mit anderen Worten: Wo Wahrheitsverlust Freiheitseinbuße bedeutet, ist Zensur ein Freiheitsrecht²⁶.

Besonders wichtig ist die Wachsamkeit gegenüber Äußerungen von Personen, die unterhalb des Papstes selbst verbindlich lehren oder aber sonst als Kleriker oder aufgrund eines klerikalen Auftrags bei der offiziellen Verkündigung der Kirche mithelfen. Sie sind Multiplikatoren und genießen den Vertrauensbonus der übrigen Gläubigen. Äußern sie irrige Meinungen, ist die Gefahr der Verwirrung und des Ärgernisses potenziert²⁷.

B. Kontrollinstanzen

Oberster Wächter über die Reinheit des Glaubens in der ganzen Kirche ist der Papst (cc. 333, 823 § 2). Er nimmt sie persönlich oder durch Stellvertretungsorgane wahr, insbesondere durch die Kongregation für die Glaubenslehre²⁸. Die ihm unterstehenden Oberhirten der Teilgemeinschaften überwachen die Lehre in ihrem Sprengel (cc. 386, 392, 823; vgl. auch c. 772 § 2)²⁹. Dabei sollen sie der Kongregation für die Glaubenslehre alle Fragen vorlegen, die deren Eingreifen nicht erst erfordern, sondern schon angeraten sein lassen. Zudem sollen sie alles mitteilen, was sie in puncto Lehre positiv oder negativ für bedeutsam halten, und ggf. ein Eingreifen des Apostolischen Stuhls empfehlen³⁰. Unabhängig davon kann der Papst als Universalbischof³¹ jederzeit primatial eingreifen, wenn ihm das gut dünkt (c. 331)³².

25 Vgl. so bereits Struktur, Verfahren und Aufgaben der Glaubenskongregation. Fragen an ihren Sekretär, Erzbischof Jérôme Hamer, in: HerKorr 28, 1974, 238–246, hier: 241: »Die kirchliche Gemeinschaft hat ein Recht darauf, die Lehre des Glaubens unverfälscht zu empfangen. Zu diesem Ziel muß es in der Kirche jemanden geben, der sagt, was der wahre Glaube ist und was nicht.«

26 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Il Concilio« v. 30. März 1992, in: Communicationes 24, 1992, 18–27, hier: 19. Wo der Gläubige frei nur innerhalb und als Teil der *communio* ist und der Papst Stellvertreter Christi (c. 331), kann der/die Einzelne »ohne Widersprüche zur göttlichen Ordnung nur über die Befolgung« seiner »Anordnungen frei sein«, vgl. so für vorliberales Herrschaftsdenken allgemein NESSEL, Zensurverbot (wie Anm. 2), 87. Bei den Gläubigen ist die Wertschätzung dieser Garantie nicht durchgehend ausgeprägt, vgl. Josef WAGNER, Kirche und Buch, in: Gerhard HARTMANN, Josef WAGNER, Das Buch und die Kirche. Kirche und Buch. Der Schutz des geistigen Eigentums. Kirchliche Publikationen, Stuttgart 1992, 9–20.

27 So mahnen CORECCO und AYMANS, Lehramt (wie Anm. 11), 158, »daß jeder Gläubige das Grundrecht besitzt, vom Lehramt über die theologischen Zusammenhänge seines Glaubens richtig belehrt zu werden, aber auch darauf, nicht von einer intellektualistischen, abstrakten theologischen Produktion um die Möglichkeit gebracht zu werden, die zentralsten Geheimnisse des christlichen Daseins im Alltag zu leben«.

28 Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution »Pastor Bonus« v. 28. Juni 1988, in: AAS 80, 1988, 841–934, Art. 48–52 u. 54f., sowie Georg GÄNSWEIN, Glaubenskongregation, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht Bd. 2 (wie Anm. 6), 150f.

29 Die Funktion des Bischofs als Lehrer mit Disziplinargewalt hat Joachim Kardinal Meisner in der für ihn – nach seinem Generalvikar Dominik Schwaderlapp – »typischen bildreichen Sprache« in das öfter angewendete Dictum gebracht: »Der Hirtenstab ist kein Spazierstock«, vgl. Dominik SCHWADERLAPP, Wer ist Joachim Kardinal Meisner?, in: Spes Nostra Firma. Festschrift Joachim Kardinal Meisner, Münster 2009, 7–16, hier: 10.

30 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Il Concilio« (wie Anm. 26), 21, n. 3, sowie Norbert LÜDECKE, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Verlautbarungen in päpstlicher Autorität (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 28), Würzburg 1997, 497–503.

31 Vgl. Gesicht und Aufgabe einer Glaubensbehörde. Ein Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger

C. Landkarte der Zensur

Nach dem Zeitpunkt der Kontrolleinwirkung im Kommunikationsvorgang wird die *Vor-* oder *Präventivzensur* von dem Versuch unterschieden, die weitere Verbreitung oder Rezeption einer bereits öffentlichen Äußerung durch *Nach-* oder *Repressivzensur* zu verhindern.

1. Prävention

Am besten ist es, wenn Autoren derart zu doktrинeller Konformität disponiert sind, dass lehrabweichende Äußerungen von vornherein unterbleiben oder wenigstens erfolgte Äußerungen nicht zur Verbreitung gelangen.

a. Konformitätsdisponierung der Autoren

(1) Allgemeine rechtliche Inpflichtnahme

Papst Johannes Paul II., dessen Seligsprechungsverfahren voranschreitet, hat in der kodikarischen Konzilstransformation³³ das Mitteilungsrecht der Gläubigen unter den Vorbehalt ihrer rechtlichen Gehorsamspflicht gegenüber dem Lehramt (c. 212) gestellt. Er hat die Gläubigen mit dem CIC von 1983 gesetzlich verpflichtet, alle lehramtlichen Äußerungen mindestens mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes zu beantworten, d.h. auf öffentlichen Widerspruch zu verzichten, bis das Lehramt sich selbst korrigiert (cc. 750–753)³⁴. Das gilt auch für Äußerungen als Staatsbürger (c. 227)³⁵ oder

über die römische Glaubenskongregation, in: HerKorr 38, 1984, 360–368, hier: 363. Zum Selbstverständnis der Päpste als *Episcopus universalis* vgl. Georg MAY, Ego N. N. Catholicae Ecclesiae Episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftenformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes (Kanonistische Studien und Texte 43), Berlin 1995, sowie Georg BIER, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32), Würzburg 2001, 148, 278.

32 Vgl. *Nota explicativa praevia* zur Konzilskonstitution »Lumen Gentium«, in: AAS 57, 1965, 72–75, hier: 74, n. 3.

33 Vgl. zum Zusammenhang von Codex und Konzil exemplarisch die Diskussion zwischen Bernd Jochen HILBERATH, Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums? und Norbert LÜDECKE, Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht, in: RJKG 26, 2007, 39–46 u. 47–69. Für Michael NOVAK, The »Open Church« 40 Years Later: A Reckoning, in: *Unfinished Journey. The Church 40 Years after Vatican II*. Festschrift John Wilkins, hg. v. Austen Ivereigh, New York-London 2003, 32–48, hier: 45f., hat dieser Papst das II. Vatikanum durch seine sorgfältige und verbindliche Interpretation vor einem Desaster gerettet, zu der auch eine nachkonziliare »Neodoxie« gehört habe, in der Neues um seiner selbst willen als richtig gegolten habe.

34 Zum allenfalls zulässigen schweigenden Gehorsam vgl. LÜDECKE, Grundnormen (wie Anm. 30), 320–332, 486–490, sowie NOVAK, »Open Church« (wie Anm. 33), 38f. Er erläutert als den noblen Christenweg in Konfliktsituationen mit dem Lehramt, nachdem man nach bestem Können seine Position vertreten hat, sich dem Papst zu unterwerfen und in Ruhe und Frieden die Entscheidung der Geschichte abzuwarten. Nicht selten seien Intellektuelle schneller als der Heilige Geist. Wenn sich eines Tages die Ansicht des Papstes als falsch herausstellen sollte, werde die bereitwillige Unterwerfung des Autors um des Wohls der Gesamtgemeinschaft willen umso mehr honoriert. Seine ursprüngliche Meinung erhalte so die unbezahlbare Bestätigung als eine Position, an der er trotz hoher Kosten festgehalten habe. Für jene, die Gott lieben, füge sich alles zum Guten. Auch Zusammenschlüsse von Laien können nur dann als kirchlich gelten, wenn ihr Gehorsam gegenüber dem Lehramt und ihre kindliche Anhänglichkeit an den Papst außer Frage steht, vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Christifideles laici« vom 30. Dezember 1988, in: AAS 81, 1989, 393–521, hier: 446f., n. 30.

privat Theologie Treibende (c. 218). Nach kirchenamtlicher Auffassung machen wissenschaftliches Forschen *und* Glaubensleben einen Theologen aus. Wer außerhalb der *communio hierarchica* steht, ist demnach kein Theologe³⁶.

(2) Äußere Motivation durch allgemeine Strafdrohung

Um schwachen Gewissen aufzuhelfen und die Selbstzensur³⁷ zu stützen, hat der Papst Strafen aufgestellt. Wer mindestens eine vom Lehramt definitiv vorgelegte Offenbarungswahrheit (z.B. die Primatsdogmen) hartnäckig leugnet (Häresie, Apostasie), den trifft die Höchststrafe der völligen Entrechtung (Exkommunikation mit der Tat) (c. 1364). Bei hartnäckiger und auch nach Verwarnung nicht widerrufener Ablehnung einer vom Lehramt definitiv vorgelegten Offenbarungsnahen Lehre und jeder anderen authentischen Lehre hat die zuständige Autorität eine gerechte Strafe zu verhängen (c. 1371 n. 1)³⁸. Das Gleiche gilt, wenn jemand öffentlich wegen einer kirchenamtlichen Maßnahme – etwa einer Lehrbeanstandung – Streit der Untergebenen oder Hass gegen den Apostolischen Stuhl oder den Ordinarius hervorruft oder zum Ungehorsam gegen sie auffordert (c. 1373).

(3) Internalisierung von Selbstzensur durch Gesinnungsertüchtigung und -sicherung

Der Gesetzgeber hat auch rechtliche Vorkehrungen für die Internalisierung der Selbstzensur getroffen.

(a) Gesinnungsertüchtigung

– Eltern sind gesetzlich streng verpflichtet, ihre Kinder nach der Lehre der Kirche zu erziehen (cc. 226 § 2, 1136). Die Eltern werden ihren Kindern den nötigen Lehrgehorsam vorleben und vermitteln, damit ihr privates Weitersagen der Glaubensbotschaft immer lehrkonform geschieht. Sie tragen damit ihren Teil bei, dass die Gläubigen zu ihrem Recht auf eine christliche Erziehung nach der verbindlich ausgelegten Lehre des Evangeliums kommen, so angemessen zu personaler Reife gelangen und die

35 Vgl. dazu Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24. November 2002, in: AAS 96, 2004, 359–370.

36 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Donum veritatis« (wie Anm. 8), 1553, n. 8 sowie 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 (Münsterischer Kommentar zum CIC. Beiheft 40), Essen 2004, 1–44, hier: 11f. Ein Profil des katholischen Theologen aus Äußerungen Papst Johannes Pauls II. bietet Jorge RODRÍGUEZ, *Volto e missione del teologo*, in: *Fede di studioso e obbedienza di pastore. Atti del convegno sul 50° del dottorato di K. Wojtyła del 20° del pontificato di Giovanni Paolo II*, hg. v. Edward KACZYNSKI, Rom 1999, 303–329.

37 Bei der Selbstzensur nimmt der Autor unter der Vorstellung der Kontrolle und der Sanktionsandrohung Konformitätskorrekturen an seiner Äußerung vor, die sich von anderen Korrekturen aufgrund sachlicher Selbst- oder Fremdkritik durch andere Autoren, Kollegen oder Verleger unterscheiden. Als Auslöser selbstzensurierender Prozesse gilt Angst, vgl. PLACHTA, *Zensur* (wie Anm. 3), 19–21, sowie ARNING, *Zensur* (wie Anm. 3). Insofern sie helfen soll, eine Gefährdung des eigenen Heils zu vermeiden, ist dies in kirchlicher Sicht eine wahrhaft heilsame Angst.

38 Dass sie es selten tut, sagt nichts über den Charakter der objektiven Rechtsordnung. Diese muss nach den Grundsätzen der rechtlichen Regelungen, nicht nach ihrer abschwächenden Anwendung erfasst werden, vgl. Hans BARION, *Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts*, in: DERS., *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Werner BÖCKENFÖRDE, Paderborn u.a. 1984, 285–322, hier: 319.

Heilsgeheimnisse nicht nur kennenlernen, sondern auch danach leben können (c. 217). Katholische Eltern, die die nichtkatholische Erziehung ihrer Kinder veranlassen, sollen mit einer Beugestrafe oder einer anderen gerechten Strafe belegt werden (c. 1366)³⁹. Die Eltern haben solche Mittel und Einrichtungen für ihre Kinder zu wählen, die besser für die katholische Erziehung ihrer Kinder sorgen (c. 793). Sie können nur Paten für ihre Kinder wählen, die sich auch durch ein glaubensgemäßes Leben in Wort und Tat als geeignet erweisen, die Eltern bei der Erfüllung ihrer Pflichten zu unterstützen (cc. 872, 874 § 1 n. 3). Da der Kirche ein besonderes Erziehungsrecht zukommt, müssen Seelsorger alles tun, damit alle Gläubigen eine katholische Erziehung erhalten (c. 794). Insbesondere die Pfarrer haben für die Unterrichtung der Laien in den Glaubenswahrheiten durch Homilie und Katechese zu sorgen und sich vor allem um die katholische Erziehung der Kinder und Jugendlichen zu kümmern (c. 526). Auch bei der Erfüllung ihrer Erziehungspflichten haben die Pfarrer die Eltern zu stützen und die Vertiefung ihres christlichen Familienlebens zu fördern (cc. 528 § 2, 529 § 1, 768 § 2).

- Zu den Ausbildungszielen der Aspiranten des Führungsstandes gehört, dass sie den Papst und den eigenen Bischof demütig und kindlich lieben (c. 245) und unter Führung des Lehramtes theologisch befähigt werden, die katholische Doktrin zu verkündigen und zu schützen (c. 252).
- Die vor der Priesterweihe verpflichtende – seit 1997 nach jedem Ausbildungsabschnitt zur Wiederholung empfohlene⁴⁰ – Eignungsprüfung (Skrutinium) eines Weihebewerbers umfasst auch seine Rechtgläubigkeit (*recta doctrina*) (c. 1051 n. 1).

(b) Gesinnungssicherung

Über die Gesinnungsertüchtigung durch Sozialisation hinaus versucht der Papst, die Lehrkonformität auch auf andere Weise für die Zukunft sicherzustellen, vor allem beim Führungsstand.

- Bei der Weihe zum Diakon und erneut bei der Priesterweihe haben die Kandidaten ihrem Bischof und seinen Nachfolgern Ehrfurcht und Gehorsam zu versprechen⁴¹.
- Mit Erteilung der Diakonenweihe wird der verstärkte Gehorsam gegenüber dem Papst und dem eigenen Ordinarius zur ersten Klerikerpflicht (c. 273)⁴².
- Im geheimen Informativprozess, den der Apostolische Nuntius über die Eignung eines Bischofskandidaten führt, wird dessen treue Anhänglichkeit an Lehre und Lehr-

39 Ausgenommen sind konfessionsverschiedene und religionsverschiedene Ehen, in denen rechtskonform eine nichtkatholische Erziehung praktiziert wird, vgl. Klaus LÜDICKE, Kommentar zu c. 1366 Rdnr. 3, in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz (Loseblattwerk), hg. v. Klaus LÜDICKE, Essen seit 1984 (Stand 44. Erg.–Lfg. Feb. 2009).

40 Vgl. Kongregation für den Gottesdienst, Rundbrief (Prot. N. 589/97), in: Notitiae 33, 1997, 507–518. Die einzelnen Ausbildungsabschnitte bzw. Weihestufen sind Admissio, Lektorat, Acolythat, Diakonat, Presbyterat. Vgl. auch Josef GEHR, Skrutinium, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht Bd. 3 (wie Anm. 1), Paderborn u.a. 2004, 554.

41 Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconum, Vatikanstadt ²1990, 61f., n. 125 u. 110, n. 201.

42 Papst Johannes Paul II. hat bei seiner persönlichen Überprüfung des Codextentwurfs 1982 in Castelgandolfo den Klerikergehorsam an die Spitze der Klerikerpflichten gerückt, vgl. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Codex Iuris Canonici. Schema Novissimum, Vatikanstadt 1982, c. 276.

- amt sowie insbesondere an die Lehren über die Familienplanung und die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen geprüft⁴³.
- Bei seiner Weihe muss der künftige Bischof versprechen, das Evangelium treu zu verkünden, das Glaubensgut rein und unverkürzt weiterzugeben und die Einheit mit dem Bischofskollegium und dem Papst zu wahren⁴⁴. Vor Antritt seines Amtes bekundet der Diözesanbischof seine aktuelle hierarchische Gemeinschaft mit dem Papst in der *Professio Fidei* als Totalidentifikation mit dem Gesamtbestand an lehramtlichen Vorlagen und sagt eidlich für die Zukunft seinen besonderen Lehr- und Leitungsgehorsam bei der Amtsführung zu. Unter anderem schwört er: »Die Einheit der ganzen Kirche werde ich schützen und mich sorgfältig darum kümmern, dass das von den Aposteln überlieferte Glaubensgut rein und vollständig bewahrt wird und dass die festzuhaltenden Wahrheiten und anzuwendenden Sitten so, wie sie vom Lehramt der Kirche vorgelegt werden, allen weiter gegeben und erläutert werden. Die im Glauben Irrenden werde ich mit väterlichem Geist korrigieren und alle Mühe anwenden, dass sie zur Fülle der katholischen Wahrheit zurückkehren«⁴⁵.
 - Ähnlich haben Diakone vor der Weihe und alle anderen Kandidaten für ein Amt, das in einer besonderen formalen (qualitativ) und multiplikatorischen (quantitativ) Beziehung zur Verkündigung steht, einschließlich der Theologieprofessoren, vor der Amtsübernahme eine Kautelenkomposition abzuleisten: In der *Professio Fidei* bekennen auch sie ihre gegenwärtige Totalidentifikation mit allen kirchlichen Lehräußerungen, im anschließend abzuleistenden Treueid schwören sie u.a., auch bei der künftigen Ausübung ihres Amtes lehrgehorsam zu sein⁴⁶. Die Formelkomposition dient wie früher der Antimodernisteneid der präventiven Loyalitätsvergewisserung und -sicherung⁴⁷.
 - Akademische Grade in Katholischer Theologie (Diplom bzw. dessen Nachfolger Magister Theologiae, Lizentiat, Doktorat) verleihen in kirchlicher und staatlicher Öffentlichkeit den Status eines kirchlich geprüften und approbierten Theologen⁴⁸. Nach

43 Vgl. BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 31), 86–95, bes. 90–92.

44 Vgl. Pontificale Romanum (wie Anm. 41), 40f. Das Versprechen gilt neben dem päpstlichen Auftrag zur Bischofsweihe als zweites Kennzeichen der für einen legitimen Bischof erforderlichen *communio hierarchica* mit dem Papst, vgl. BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 31), 41f.

45 Ebd., 266 Abs. IV (eig. Übers.).

46 Vgl. LÜDECKE, Grundnormen (wie Anm. 30), 416–452.

47 Zur Analogie zwischen dieser Formelkomposition und dem Antimodernisteneid vgl. Umberto BETTI, Professione di fede e giuramento di fedeltà. Considerazioni dottrinali, in: Notitiae 25, 1989, 321–325, hier: 323. Bekenntnis und Schwur disziplinarischen Gehorsams wurden sauber getrennt, gleichzeitig aber, weil die Treue auch zu den lehrrechtlichen Gehorsamsforderungen zu schwören war und Bekenntnis wie Eid zum selben Anlass zu leisten sind, wurde die Verklammerung beider Akte beibehalten. Zu den innerkurialen Auseinandersetzungen, ob der Antimodernisteneid »Glaubensbekenntnis« oder disziplinarischer Eid sei, und zur Position des Sanctum Officium, er sei letzteres, auch wenn er als ersteres konzipiert war, vgl. jetzt auf der Grundlage neu zugänglichen Archivmaterials Judith SCHEPERS, »So viel und so rasch wie in der Modernistenverfolgung hat die Kurie lange nicht gearbeitet...«. Zur kurialen Interpretation des Antimodernisteneides, in: »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem!«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Judith SCHEPERS u. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), Paderborn u.a. 2009, 337–367.

48 Vgl. Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Dekret über die Katholisch-Theologischen Fakultäten in den staatlichen Universitäten im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz zur ordnungsgemäßen Anpassung und Anwendung der Vorschriften der Apostolischen Konstitution »Sapientia Christiana« und der ihr beigefügten »Ordinationes« vom 1. Januar 1983,

universalkirchlichem Hochschulrecht ist daher für die Einschreibung an einer kirchlichen Fakultät ein Zeugnis über die sittliche Lebensführung erforderlich⁴⁹. Auf dieser Grundlage verlangt das kirchliche Hochschulrecht auch für Katholisch-Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten in Deutschland vor jeder Graduierung mindestens ein Zeugnis des eigenen Ordinarius über Glaube und sittliche Lebensführung⁵⁰.

- Wer Theologie nicht nur aus Neigung betreibt, sondern eine theologische Disziplin an einer Hochschule im Namen der Kirche unterrichten will, benötigt dazu ein Mandat, d.h. die Ermächtigung seitens der kirchlichen Obrigkeit (cc. 812, 818). Sie darf nur jenen erteilt werden, die sich durch fachliche Eignung sowie durch Rechtgläubigkeit und untadeliges Leben auszeichnen (cc. 810 § 1, 818). Deshalb wird die anlässlich der Graduierung erfolgte Konformitätsprüfung erneuert. Kandidaten, die nach Einschätzung der zuständigen Autorität nicht erwarten lassen, dass sie den rechtlichen und lehramtlichen Anforderungen auf Dauer entsprechen, können abgelehnt werden. Das erhöht bei einem künftigen Mandatstheologen die Wahrscheinlichkeit seiner Loyalität und mindert die Gefahr, dass er seine *iusta libertas* der Forschung und Meinungsäußerung (cc. 218, 386 § 2) überschreitet. Entscheidend sind der Basisgehorsam (cc. 212, 750-754) in Wort und Tat und – mindestens solange nicht die Priesterquote von 50% pro Fakultät erreicht ist – die Zugehörigkeit zum Priesterstand. Erst danach kann die wissenschaftliche Qualität zum Zuge kommen. In Deutschland erfolgt diese präventive Selektion, einschließlich der Geltendmachung der Priesterquote, im Zusammenhang mit der Erteilung des bischöflichen Nihilobstat⁵¹.

in: AAS 75, 1983, 336–341, Art. 16 [im Folgenden: AkkDekr] sowie Heribert SCHMITZ, Kirchliches Recht für staatliche Katholisch-Theologische Fakultäten. Akkomodation kirchlichen Hochschulrechts an die deutschen Verhältnisse, in: DERS., Studien zum kirchlichen Hochschulrecht (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 8), Würzburg 1990, 231–246, hier: 245.

49 Vgl. Art. 31 SapChr (wie Anm. 13) und Kongregation für das katholische Bildungswesen, Ordinationes vom 29. April 1979 zur Apostolischen Konstitution »Sapientia Christiana«, in: AAS 71, 1979, 500–521, Art. 24 § 1 n. 1.

50 Vgl. Art. 20 AkkDekr (wie Anm. 48) sowie Heribert SCHMITZ, Katholische Theologie und Kirchliches Hochschulrecht. Kommentar zu den Akkomodationsdekreten zur Apostolischen Konstitution »Sapientia Christiana«. Dokumentation der kirchlichen Rechtsnormen (Arbeitshilfen 100), Bonn 1992, 157–162. Für Kleriker, Priester- und Diakonatskandidaten sowie Religiöse ist auch eine Empfehlung des eigenen Ordinarius erforderlich, weil sie in einer besonderen status- bzw. dienstrechtlichen Beziehung zu ihm stehen (Inkardinations-, Ausbildungs- oder Mitgliedschaftsverhältnis), vgl. Art. 19 AkkDekr. Bisweilen ist kraft Sonderrechts sogar die Zustimmung des Oberen gefordert, vgl. SCHMITZ, Theologie (wie oben), 159 Anm. 191.

51 Vgl. Heribert SCHMITZ, Mandat und Nihil obstat des Theologieprofessors, in: DERS., Neue Studien zum kirchlichen Hochschulrecht (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 35), Würzburg 2005, 50–63, sowie Rafael M. RIEGER, Communiter sint sacerdotes. Standesanforderungen für Dozenten an den staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland nach Kirchen- und Staatskirchenrecht (Münsterischer Kommentar zum CIC. Beiheft 41), Essen 2005, und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Bereich Glaube und Bildung, Handreichung für die kirchliche Mitwirkung bei der Berufung von Professoren und Professorinnen der Katholischen Theologie (Stand 1. August 2007), in: http://www.katholische-theologie.info/Portals/0/docs/NO_Handreichung_8_2007.pdf (15. Juli 2009) sowie jetzt: Kongregation für das katholische Bildungswesen, Dekret vom 25. März 2010. Normen zur Erteilung des *Nihil obstat* bei der Berufung von Professoren der Katholischen Theologie an den staatlichen Universitäten im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg vom 6. Mai 2010, Nr. 285, 263–267. Zum amtlichen Verständnis der »communiter«-Formel als 50%-Quote vgl. auch: Zenon GROCHOLEWSKI, Das kirchliche »Nihil obstat«. Die Berufung des Professors für katholische Theologie, in: Seminarium 41, 2001, 255–274, hier: 264f., 274. Als theologischen Grund führt er an,

- Um auch die weitere Entwicklung solcher Theologen zu umhegen und um ihre innere Bindung sicher zu stellen, müssen auch Theologieprofessoren zusätzlich Kautelen leisten, d.h. ihre Lehrkonformität vor Amtsantritt bekennen (*Professio Fidei*) und eidlich versprechen (Treueid)⁵². Damit »das Recht der Studenten und der Gläubigen auf sichere und zuverlässige Lehre und Verkündigung« garantiert ist,⁵³ sollen Mandats-theologen die kirchliche Reflexions- und Konformitätselite sein⁵⁴.
- Auch für die Ermächtigung zur Erteilung von Religionsunterricht werden Rechtgläubigkeit und entsprechende Lebensführung geprüft⁵⁵.
- Im Rahmen ihrer Aufgabe, die Glaubens- und Sittenlehre nicht nur zu überwachen, sondern auch zu fördern, setzt die Kongregation für die Glaubenslehre orientierende und stimulierende Akzente für den theologischen Diskurs durch zusammenfassende und anwendungsorientierende Verlautbarungen zu aktuellen Lehrfragen. Sie sind als Wegmarken gedacht, an denen sich die Theologen orientieren können⁵⁶. Außerdem kann sie Kongresse organisieren, Katholische Universitäten veranlassen, ihre Kapazitäten themenzentriert einzusetzen oder die Internationale Theologenkommission⁵⁷ oder die Bibelkommission⁵⁸ befassen. Die Mitglieder dieser Beratungsgremien der Kongregation sind vom Papst auch wegen ihrer vorbildlichen Treue zum Lehramt,

dass Priester die vorrangigen Mitarbeiter in der Ausübung des *munus docendi* sind, d. h. nach LG 28 u. a. »sich im Wort und in der Lehre [mühen] ..., glauben, was sie im Gesetz des Herrn meditierend gelesen haben, lehren, was sie glauben, verwirklichen, was sie lehren« (ebd., 264 mit Anm. 18). Deshalb sei es auch Pflicht bereits der berufenden Fakultät, auf die Kirchlichkeit des Kandidaten zu achten (ebd., 265). Vgl. zu Kritik und Desiderata Marianne HEIMBACH-STEINS, Erfahrungen mit dem Nihil-Obstat-Verfahren aus der Sicht der Betroffenen, in: Bulletin. European Society of Catholic Theology 12, 2001, 65–72.

52 Vgl. dazu und zur Beschränkung in Deutschland auf die *Professio Fidei* BIER, Verhältnis (wie Anm. 36), 35–37.

53 Vgl. GROCHOLEWSKI, Nihil obstat (wie Anm. 51), 269.

54 Vgl. Näheres bei BIER, Verhältnis (wie Anm. 36), 32–35. Dabei meint »Reflexion« weniger die freie Genialität philosophisch-theologischen Selbstdenkertums. Vielmehr wird der Theologe amtlich wegen seiner reflektorischen Streuung lehramtlicher Vorgaben geschätzt.

55 Vgl. Bernhard Sven ANUTH, Aufgabe und »Sendung« von ReligionslehrerInnen in kirchenrechtlicher Sicht, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 52, 2009, 133–138.

56 Vgl. Gesicht und Aufgabe (wie Anm. 31), 363f., 366. Dass dies nicht nur inhaltliche Hilfen sein sollen, sondern auch Vorlagen für eine geeignete Ausdrucksweise, zeigt Joseph Kardinal RATZINGER in einem Brief vom 15. Mai 1984 an Leonardo Boff: »Wer die Kirche aufbauen und ihre innere Gemeinschaft stärken will, muß eine Sprache sprechen, die zugleich abgeklärt und maßvoll ist wie auch mehr mit dem Sprachgebrauch übereinstimmt, der dem Lehramt der Kirche eigen ist«, vgl. Der Fall Boff. Eine Dokumentation, hg. v. Brasilianische Bewegung für Menschenrechte, Düsseldorf 1986, 60–67, hier: 61. Die lehramtlichen Vorgaben können nicht nur für die Erziehung, sondern insbesondere für im Namen der Kirche sich äußernden Theologen als Wörterbuch und Grammatik fungieren und so eine sprachliche Loyalometrie ermöglichen.

57 Vgl. ihr Statut im Motu Proprio PAPST JOHANNES PAULS II., »Tredicim anni« vom 6. August 1982, in: AAS 74, 1982, 1201–1205, sowie aktuell ihr Dokument »A la recherche d'une éthique universelle: Nouveau regard sur la loi naturelle« (2009), in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html (15. Juli 2009).

58 Vgl. ihre Organisation durch PAPST PAUL VI., Motu Proprio »Sedulo cura« vom 27. Juni 1971, in: AAS 63, 1971, 665–669, sowie als neuestes Dokument »Bibbia e morale. Radice bibliche dell'agire cristiano« (11. Mai 2008). Vgl. außerdem Jacques BRIEND, La Commission Biblique Pontificale, in: Responsabilité, La responsabilité des théologiens, Festschrift Joseph Doré, hg. v. Francois BOUSQUET u.a., Paris 2002, 473–479.

ihrer Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit berufene Wissenschaftler⁵⁹ und tagen unter dem Vorsitz des Präfekten. Dass »Auftragsforschung« und gezielte, wissenschaftliche Kongresse ausgerechnet in der Hand der Überwachungsbehörde« institutionalisiert sind⁶⁰, gehört zu jenen Besonderheiten der Theologie als Wissenschaft, die der heutigen »scientific community« nicht immer leicht zu vermitteln sind.

b. Vorzensur der Produkte

Der sich in biblischer Tradition (Apg 19, 18–20) sehende mittelalterliche Kontrolldreiklang aus Rezeptionslenkung, Verbreitungsbehinderung und Bestrafung verlor aus verschiedenen Gründen seine Wirkungskraft: zeitweilige Amoralisierung des Papsttums, Lese- und Schreibfähigkeit der Gläubigen unabhängig von theologischer Zweckbindung, konkurrierende Wahrheitssuche durch Naturwissenschaften und Reformation und nicht zuletzt die pyrotechnische Überforderung durch den Buchdruck⁶¹. Im so beschleunigten und verdichteten öffentlichen Kommunikationsprozess konzentrierte sich die Kirche auf die Vorzensur und entwickelte ein ausgebautes Imprimatursystem⁶². Die Verbreitung missliebiger Bücher sollte durch die Verweigerung der Druckerlaubnis planmäßig unterbunden werden. Was daran Doktrin, was praktischer Erfolg war, beschäftigt die Forschung⁶³. Historiker meinen: Für Deutschland ist die »pianische Ära« (1847–1958) »das eigentliche Jahrhundert der kirchlichen Zensur«⁶⁴, und: mit der Abschaffung des Index 1966⁶⁵ sei die direkte kirchliche Vorzensur der Vergangenheit über-
eignet worden. Also: Alles Geschichte?

Nach geltendem Recht müssen die Diözesanbischöfe das Bücherwesen sowie die übrigen Print- und sonstigen Massenmedien überwachen, um Schaden für das Seelenheil

59 Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., *Motu proprio* »Tredecim Anni« (wie Anm. 57), 1203, n. 3, und PAPST PAUL VI., *Motu Proprio* »Sedulo cura« (wie Anm. 58), 667, n. 3, sowie Struktur (wie Anm. 25), 246, und Gilles LAGEVIN, *Le travail de la Commission Théologique Internationale*, in: *Responsabilité* (wie Anm. 58), 463–478, hier: 465. Aus Deutschland gehören zu diesen Vorbildern derzeit der Regensburger Alttestamentler Christoph Dohmen (Bibelkommission), die in Fribourg/Schw. lehrende Ökumenikerin Barbara Hallensleben (Theologenkommission), der emeritierte Mainzer Moralthologe Johannes Reiter (Theologenkommission) und der Wuppertaler Neutestamentler Thomas Söding (Theologenkommission), vgl. *Annuario Pontificio per l'anno 2009*, Città del Vaticano 2009, 1299 bzw. *L'Osservatore Romano* 149, 2009, Nr. 170 v. 26. Juli 2009, 1.

60 Johannes NEUMANN, *Zur Problematik lehramtlicher Beanstandungsverfahren*, in: *ThQ* 149, 1969, 259–281, hier: 264.

61 Vgl. NESSEL, *Zensurverbot* (wie Anm. 2), 82–86, sowie HILGERS, *Index* (wie Anm. 21), 15: »Solange noch vor Erfindung der Buchdruckerkunst neue Bücher nur durch Abschreiben vervielfältigt werden konnten, war es leicht, durch Verbrennen alsbald eine neu erscheinende gefährliche Schrift fast vollständig unschädlich zu machen« und ebd., 25: »Nicht von ungefähr solidierte sich die kirchliche Gesetzgebung über das Bücherwesen und nahm ein festes System an, als nach Erfindung der Buchdruckerkunst und mit der Glaubensspaltung eine früher nicht gekannte Flut von Schriften und Büchern gefahrdrohend alles überschwemmte«.

62 Vgl. NESSEL, *Zensurverbot* (wie Anm. 2), 80–86. Zum Zusammenhang von Zensur und medialer Entwicklung vgl. auch PLACHTA, *Zensur* (wie Anm. 3), 82–87, 92.

63 Vgl. Dominik BURKARD, *Repression und Prävention. Die kirchliche Bücherzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert)*, in: *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation 1), Paderborn u.a. 2001, 305–327.

64 Ebd., 327.

65 Vgl. dazu Georg MAY, *Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote*, in: *Ecclesia et Ius. Festschrift Audomar Scheuermann*, hg. v. Karl SIEPEN, Joseph WEITZEL, Paul WIRTH, München u.a. 1968, 547–571.

abzuwehren. Schriften, die Glauben und Sitte auch nur berühren, haben sie nach den anschließenden Konkretisierungsnormen ihrem Urteil zu unterwerfen, solche, die dem rechten Glauben oder den guten Sitten schaden, haben sie zurückzuweisen⁶⁶ (c. 823 § 2)⁶⁷. Zu den Aufgaben der Kongregation für die Glaubenslehre gehört es, die Vorzensur von Schriften über Glaube und Sitte durch die zuständige Autorität zu verlangen. Und sie *hat* die Bischöfe gemahnt, die geeigneten gesetzlichen Mittel nicht erst zu ergreifen, wenn es notwendig ist, sondern schon, wenn es opportun ist⁶⁸. Universalkirchenrechtlich konkretisiert wird die Vorzensur nur für die weiterhin als Schlüsselmedium geltenden Druckwerke, vor allem Bücher⁶⁹.

Universalkirchenrechtlich ist die Vorzensur nicht mehr für alle Schriften mit Bezug zu Glaube und Sitte vorgeschrieben. Ein Diözesanbischof könnte sie aber partikularrechtlich fordern. Den nachkonziliaren Überarbeitungen der Büchergesetze⁷⁰ entsprechend, differenziert der Codex bei der Vorzensur nach Schriftgattung und Beurteilungsart:

Herausgabebewehalte und verpflichtende Vorzensur gibt es nur noch für die Heilige Schrift, Sammlungen amtlicher Dokumente sowie liturgische, katechetische oder unterrichtlich verwendete Texte (cc. 825f., 827 §§ 1f.).

Allgemeine theologische Literatur der bischöflichen Vorzensur zu unterwerfen, ist nicht mehr vorgeschrieben, gleichwohl empfohlen (c. 827 § 3)⁷¹. Wer die Druckerlaubnis von sich aus beantragt, bekundet Loyalität und Demut gegenüber der kirchlichen Ob-

66 Am 21. Dezember 2004 verurteilte die französische Bischofskonferenz zwei mariologische Bücher: Jacques DUCHESNE, *Marie*, Paris 2004 (dt.: *Maria. Die Mutter Jesu*, München 2005), und Dominique CERBELAUD, *Marie – un parcours dogmatique*, Paris 2003, vgl. Christoph WEBER, Die Bücherzensur der römischen Inquisition und der Indexkongregation im 19. Jahrhundert, in: HZ 285, 2007, 111–122, hier: 112f. Anm. 2.

67 Im CIC und in der Lehrverkündigung der Päpste werden die Medien unter dem Gesichtspunkt ihrer instrumentellen Funktion für die Lehrübermittlung gewürdigt, als Mittel der Einwirkung auf die Gläubigen, vgl. André H. u. Cornelia I. RUSZKOWSKI, Die soziale Kommunikation. Stiefkind des kanonischen Rechts (cc. 822–832), in: *Communicatio Socialis* 23, 1990, 3–15, hier: 4f. sowie Albert STEUER, »Publizistisches Apostolat«. Das Bild des (katholischen) Journalisten bei Johannes Paul II, in: ebd., 261–275, bes. 269.

68 Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution »Pastor Bonus« (wie Anm. 28), Art. 51 n. 1, sowie Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Il Concilio« (wie Anm. 26), 21, n. 3 sowie zur Instruktion insgesamt LÜDECKE, Grundnormen (wie Anm. 30), 497–503.

69 Vgl. Winfried AYMANS, Klaus MÖRS DORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch* aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. 3: Verkündigungsdienst und Heiligungsdienst, Paderborn 2007, 166. Zu den übrigen Medien gemäß c. 772 § 2 und den Partikularnormen der DBK vgl. 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, 762–765. In enger Zusammenarbeit mit dem Staatssekretariat hat der Päpstliche Rat für die sozialen Kommunikationsmittel vor allem um die Lehramts-treue katholischer Tageszeitungen, Periodica, Radio- und Fernsehsender zu sorgen, vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution »Pastor Bonus« (wie Anm. 28), Art. 169f.

70 Vgl. MAY, *Aufhebung* (wie Anm. 65), 553–567. – Heribert HEINEMANN, *Sicherung und Schutz der Glaubens- und Sittenlehre*, in: *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, hg. v. Joseph LISTL, Hubert MÜLLER, Heribert SCHMITZ, Regensburg 1979, 441–448, hier: 441–444.

71 Im Erzbistum Paris mit Paris als verlegerischem Ballungsraum nahmen die Imprimaturgesuche von über 200 im Jahre 1968 auf unter 50 im Jahr 2000 ab, vgl. Maurice VIDAL, *Signification acutelle de l'imprimatur*, in: *Responsabilité* (wie Anm. 58), 479–483, hier: 482.

rigkeit⁷². Und weil die Gläubigen ein Recht auf die rechte Lehre haben, *muss* ein Diözesanbischof eine freiwillig vorgelegte Schrift prüfen und das Imprimatur samt Namen des Gewährenden, Zeit und Ort der Gewährung im Werk abdrucken⁷³. Das Fehlen des Imprimatur berechtigt nicht zu Verdächtigungen⁷⁴. Selbstverständlich kann der Ortsordinarius jederzeit im Einzelfall, für bestimmte Gruppen (Kleriker, Ordensleute, Verlage) oder Materien (z. B. Empfängnisverhütung, Homosexualität oder Frauenfragen) durch Verwaltungsbefehl die Vorlage anordnen (c. 823 § 1)⁷⁵.

Die »einfache« Druckerlaubnis ist die Bescheinigung akuter Unbedenklichkeit⁷⁶, attestiert die Freiheit von Irrtümern in Bezug auf die Glaubens- und Sittenlehre. Fachliche oder pädagogische Mängel sind dadurch nicht ausgeschlossen. Die Billigung (*approbatio*) qualifiziert den Text als inhaltlich lehrgemäß und kirchlich akzeptiert. Die belobigende oder empfehlende Druckerlaubnis bekundet, die authentische Lehre sei gut ausgedrückt (c. 661 CCEO). Für die Verweigerung der Druckerlaubnis reicht eine summarische Begründung (cc. 830 § 3, 51). Dagegen ist die hierarchische Beschwerde möglich.

Katholische Verleger sollen Schriften nicht veröffentlichen, denen ein obligatorisches Imprimatur fehlt. Bei von katholischen Institutionen abhängigen Verlagen hat die zuständige kirchliche Autorität in geeigneter Weise die Lehrkonformität der Produktpalette zu sichern⁷⁷.

72 Vgl. Richard J. BARRETT, *The Pitfalls of the Imprimatur: A Gloss on Canon 827 § 2*, in: *Angelicum* 77, 2000, 165–202, hier: 201, sowie exemplarisch Reinhard MARX, *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder* (AMATECA 21), Paderborn 2002: »Imprimatur. Paderbornae, d. 26. M. Novembris 2001 Nr. A 58–21.00.2/644. Vicarius Generalis . V. Dr. Schmitz«. So auch die übrigen AMATECA-Lehrbücher zur katholischen Theologie. Gerade bei Lehrbüchern wird die Einholung als sinnvoll erachtet, vgl. AYMANS, MÖRSDORF, *Recht* (wie Anm. 69), 169.

73 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Il Concilio« (wie Anm. 21), n. 8 § 1 u. n. 10 § 1, 12 § 4. Vgl. Eduardo BAURA, *Il permesso per la pubblicazione di scritti*, in: *Ius Ecclesiae* 1, 1989, 249–256. Für BETTENCOURT, *Imprimatur* (wie Anm. 21), 106f., markiert das Imprimatur die Beziehung des Werks zur Kirche. Es erinnere konkret an die moralische Autorität der Kirche, ihre Eigenschaft als Lehrerin und so an die Berufung und Verantwortung der Gläubigen. Er fürchtet, der Verzicht auf die Imprimaturpraxis könne die Idee fördern, jeder habe ein Recht zu lesen, zu schreiben oder anzuschauen, was er möchte ohne Rücksicht auf die Morallehre der Kirche.

74 Vgl. John M. HUELS, *The Law of Imprimatur*, in: *Modern Liturgy* 21, 1994, 20–22, hier: 22. Er erklärt, bei seinen bis dahin über 100 Publikationen, darunter sechs Bücher habe er nur zwei Mal mit Zensoren (den vom Ortsordinarius ggf. beauftragten Begutachtern einer Schrift) Erfahrungen gemacht, und die seien negativ gewesen. Sie hätten mit ihren Auflagen ihre Beschränkung auf Glaubens- und Sittenangelegenheiten überschritten. Seither habe er nie mehr um ein Imprimatur nachgesucht, sofern es nicht erforderlich war.

75 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Il Concilio« (wie Anm. 21), n. 8 § 2.

76 Es ist eine Momentaufnahme. Sie schützt nicht vor späterer Beanstandung. BARRETT, *Pitfalls* (wie Anm. 72), 192–200, berichtet von erfolgreichen Elternbeschwerden, die zur Rücknahme eines bereits erteilten Imprimaturs durch den zuständigen Diözesanbischof auf Geheiß der eingeschalteten Kleruskongregation führten. Nicht erfolgreich war der »Arbeitskreis Theologie und Katechese e. V.« (Gründungsmitglied des »Forum Deutscher Katholiken e.V.«, vgl. dazu Anm. 122) mit seinem bis zur Klage bei der Apostolischen Signatur vorgetriebenen Engagements für eine Rücknahme der kirchlichen Zulassung von Religionsbüchern Hubertus Halbfas' durch die deutschen Bischöfe, vgl. die Dokumentation einschließlich des Urteils der Apostolischen Signatur, obwohl diese eine Veröffentlichung untersagt hatte, bei Reinhard DÖRNER, »Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben?« (Röm 10, 14b). Der Kampf um den Religionsunterricht. Dokumentation, Münster 2002, 33–86.

77 Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion »Il Concilio« (wie Anm. 21), n. 15 §§ 1f. Der

2. *Repression, insbesondere das Lehrprüfungsverfahren bei der Kongregation für die Glaubenslehre*

Rezeptionslenkung durch totale Verbreitungs- und Wahrnehmungsunterdrückung ist der Kirche heute nicht möglich. Ob sie es je war, ist zweifelhaft und wird noch erforscht⁷⁸. Das Bücherverbot war der an die Gläubigen gerichtete Befehl, ein bestimmtes, inhaltlich zu beanstandendes Buch nicht zu lesen, aufzubewahren oder weiterzugeben⁷⁹. Sein Denkmal ist der 1966 abgeschaffte Index geworden. Schon vorher hinkte er der Produktionsflut hinterher und wurde von den Gläubigen nicht mehr befolgt⁸⁰.

Das geltende Recht hat die Umstellung der nachkonziliaren Büchergesetzgebung auf die formelle Verwerfung (Missbilligung, Verurteilung) von Äußerungen übernommen. Frühere Verurteilungen gelten moralisch weiter. Von der naturrechtlichen Pflicht, die einmal erkannte Wahrheit zu bewahren und folglich alles zu meiden, was den eigenen Glauben oder den anderer gefährden könnte, kann nicht dispensiert werden (c. 748 §1)⁸¹.

Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre Nicola BUX, *Gli editori cattolici e le tentazioni mondane*, in: *L'Osservatore Romano* 148, 2008, Nr. 223 v. 24. September 2008, 7, mahnt katholische Verleger, ihren Beitrag zur Wächteraufgabe des Bischofs zu leisten und etwa Thesen wie die, die Aufrechterhaltung sein kein historisches Ereignis, nicht zu publizieren. Klaus NIENTIEDT, *Polarisierung: Französische Verlage und das innerkirchliche Klima*, in: *HerKorr* 47, 1993, 60–62, berichtete, der Dominikanerverlag »Les Éditions du Cerf« habe die Übersetzungsrechte für das Buch »Kleriker« von Eugen Drewermann an den deutschen Verlag zurückgegeben mit der Begründung: »Eine solche Veröffentlichung könne allzu leicht gegen die »Éditions du Cerf« verwendet werden, zu Lasten anderer verlegerischer Aktivitäten dieses Hauses«. 1998 wurde die Kongregation für die Glaubenslehre aufmerksam auf das – vor der durch Papst Johannes Paul II. hergestellten Offenkundigkeit der Unfehlbarkeit der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen – für die Frauenordination argumentierende Buch »Woman at the altar. The ordination of women in the Roman Catholic Church« (London 1994) von Lavinia BYRNE. Noch während der Korrespondenz mit der Autorin (über ihren Ordensoberen) wurde der Verlag »Liturgical Press of St. John's Abbey«, Collegeville, Minnesota, veranlasst, das Buch aus dem Verkehr zu ziehen. Auf ihre Nachfrage, was mit den bereits gedruckten Exemplaren geschehe, habe sie die Auskunft erhalten, die seien verbrannt worden, vgl. den Bericht der Betroffenen in: *From Inquisition to Freedom. Seven prominent Catholics and their struggle with the Vatican*, hg. v. Paul COLLINS, London–New York 2001, 167. In Bezug auf das Internet hat der Päpstliche Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, Kirche und Internet, in: *Päpstliche Rat für die sozialen Kommunikationsmittel, Ethik im Internet. Kirche und Internet*, 22. Februar 2002, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 163), Bonn 2002, 21–36, 32, n. 11 empfohlen: »Wie wir gesehen haben, betrifft ein besonderer Aspekt des Internets die manchmal verwirrende Ausbreitung der inoffiziellen Seiten, die als »katholisch« etikettiert werden. Ein System der freiwilligen Zertifikation auf lokaler und nationaler Ebene unter der Überwachung von Vertretern des Lehramtes könnte hilfreich sein in Bezug auf Inhalte doktrinärer oder katechetischer Natur. Die Idee ist nicht, eine Zensur einzuführen, sondern den Internetbenutzern eine verlässliche Führung anzubieten zu dem, was der authentischen Position der Kirche entspricht.«

78 Vgl. BURKARD, *Repression* (wie Anm. 63).

79 Vgl. MAY, *Aufhebung* (wie Anm. 65), 554f.

80 Vgl. ebd., 569–571, sowie Hubert WOLF, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2006, 13–65 u. 239–249.

81 Papst Paul VI. hatte bereits am 30. November 1963 den Diözesanbischöfen erweiterte Vollmachten zur Vergabe von Indexerlaubnissen erteilt, vgl. MAY, *Aufhebung* (wie Anm. 65), 553. Für das Bistum Aachen wurde daraufhin bekannt gegeben, dass aus Gründen des Studiums, der Berufsausbildung oder der Weiterbildung die Erlaubnis zur Lektüre und Aufbewahrung von kirchlich verbotenen Schriften gewährt werden kann. Geistliche Religionslehrer konnten für Laienkolleginnen und -kollegen Sammelanträge stellen und selbst Erlaubnisse an Schüler und Schülerinnen geben – unter der Auflage »in religiösen Fragen auftretende Schwierigkeiten mit ihm oder einem

Die Ortsordinarien sind verpflichtet⁸², für den rechten Glauben oder die guten Sitten schädliche Schriften zu verwerfen (*reprobare*) (c. 823 § 1). Papst Johannes Paul II. hat für alle Gläubigen die Rechtspflicht bestätigt, Verwerfungsanordnungen zu befolgen (c. 754), und die neue Pflicht aufgestellt, sorgfältig alles zu meiden, was definitiven Offenbarungslehren widerspricht (c. 750 § 1) und anderen lehramtlichen Äußerungen nicht entspricht (c. 752).

Ein Verfahren ist für die Repressivzensur auf diözesaner Ebene nicht festgelegt. Der Diözesanbischof hat die Unversehrtheit und Einheit der Lehre mit ihm geeignet erscheinenden Mitteln in fester Haltung zu schützen (c. 386 § 2)⁸³. Dabei ist er an das geltende Recht gebunden. Er kann strafrechtlich auf dem Verwaltungs- oder Gerichtsweg vorgehen. Dort, wo rechtliche und oder materielle Abhängigkeitsverhältnisse bestehen, sind disziplinarische oder arbeitsrechtliche Maßnahmen wirkungsvoll. Er kann die *Mis-sio canonica* für den Religionsunterricht oder das Mandat/*Nihil obstat* für die theologische Lehre an der Hochschule verweigern⁸⁴ oder entziehen⁸⁵.

Für die Deutsche Bischofskonferenz gilt seit 1981 eine Ordnung für Lehrbeanstandungsverfahren. Ihr Ausgang bindet den zuständigen Diözesanbischof rechtlich nicht. Es wurde bisher nicht in Anspruch genommen und ist allenfalls rechtsvergleichend interessant⁸⁶.

anderen Priester zu besprechen«. Zudem wurde klargestellt: »Mit dieser Erlaubnis ist natürlich nicht das göttliche Gebot aufgehoben, das jedem die Lektüre solcher Bücher verbietet, die ihm zu einer ersten Gefahr für Glaube und Sitte werden«, Dokumente zu den Diözesanstatuten des Bistums Aachen, 2. Ergänzungsband, hg. v. Hermann MÜSSENER, Aachen 1966, 518 Nr. IV, 47 (Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen 34, 1964, 57f., Nr. 88).

82 Ortsordinarien sind gemäß c. 134 Diözesanbischöfe, andere Vorsteher von Teilkirchen oder quasi-diözesanen Teilkirchen sowie General- und Bischofsvikare.

83 Dies hat in Anerkennung der gerechten Freiheit (*iusta libertas*) für die weitere Erforschung der Wahrheiten zu geschehen. Ob und inwiefern die gerechte Freiheit überschritten ist, entscheidet die zuständige kirchliche Autorität, vgl. zu c. 218 o. Anm. 36.

84 So hat der frühere Bischof von Münster, Reinhard Lettmann, dem Theologen Norbert Mette 1998 das *Nihil obstat* für die Übernahme eines Lehrstuhls am Katholisch-Theologischen Institut der Hochschule Vechna verweigert, u. a. weil dessen Verständnis des Priestertums nicht der kirchlichen Tradition entspreche, vgl. die Information der Redaktion von *Diakonia* 29, 1998, 286f. Zur Verweigerung des *Nihil-obstats* für die Alttestamentlerin Silvia Schroer durch den damaligen Bischof von Rottenburg, Walter Kasper, vgl. *Gott, die Taube und die Liebe. Materialien und Dokumente zur Verweigerung des »Nihil-obstat«* für die Theologin Silyia Schroer, hg. v. Hartmut MEESMANN, Bayreuth 1992.

85 Vgl. Werner BÖCKENFÖRDE, Lehrbeanstandungen in der röm.-kath. Kirche und das Verfahren der Kongregation für die Glaubenslehre. Anmerkungen aus juristischer Sicht, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 32, 1987, 258–279, hier: 266. Zu spektakulären Fällen vgl. Die Bannbulle aus Münster oder Erhielte Jesus heute Lehrverbot? Eine Dokumentation zum Fall Hermann/Tenhumberg, hg. v. Peter RATH (Pressedienst Demokratische Initiative – konkret 3), München–Hamburg 1976. – Eugen DREWERMANN, Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung, München 1992.

86 Vgl. Heribert HEINEMANN, Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik einer Verfahrensordnung (Canonistica 6), Trier 1981, 44–80, hier: 50. Zu Geltungsproblemen der Ordnung vgl. Reinhard WENNER, Das Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz. Gesetzgeber und Gesetzgebungsverfahren, in: *AfkKR* 160, 1991, 102–109. Für die daran angelehnte »Verfahrensordnung für das Lehrprüfungsverfahren bei der Schweizer Bischofskonferenz« von 1985 vgl. Paul HINDER, Das neue Lehrprüfungsverfahren – ein Schritt zur besseren Wahrung der Grundrechte in der Kirche, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 153, 1985, 582–584, hier: 583.

Universalkirchlich gibt es informelle Verwerfungen durch Buchbesprechungen im *Osservatore Romano*⁸⁷, einem dem päpstlichem Denken und der Zusammenarbeit mit der Römischen Kurie verpflichteten Organ⁸⁸. Manchmal sind diese anonym und durch drei Sterne als offiziös gekennzeichnet⁸⁹. Für die formelle Verwerfung gilt die »Verfahrensordnung zur Überprüfung von Lehrfragen«⁹⁰. Sie ist das zentrale Mittel kirchlicher Repressivzensur⁹¹.

a. Rechtsbindung der Kongregation?

Das Verbot von Büchern an ein eigenes Verfahren zu binden, wurde erst Ende des 17. bzw. Anfang des 18. Jahrhunderts gefordert. Es waren regelmäßig die Päpste, die Kritik an der undurchsichtigen Vorgehensweise ihrer Zensurbehörden aufgriffen und verbesserte Verfahrensweisen anregten – gegen Widerstand und zögerliche Umsetzung der Kongregationen. Dieselben Päpste sahen über ihre praktische Nichteinhaltung hinweg und unterließen eine konsequente Rechtsbindung der Kongregation⁹². Den Gründen dafür wäre nachzugehen. Vorgeschichte und Eigenart der heutigen Regelung veranschaulichen das.

Die erste Verfahrensordnung Papst Benedikts XIV. (1740–1758) von 1753 (Konstitution *Sollicita ac provida*) blieb lange prägend und war selbst für den alten CIC eine wichtige Rechtsquelle⁹³. Papst Paul VI. brachte ihre Anliegen, darunter das Anhörungs- und Verteidigungsrecht des Autors, in Erinnerung, als er 1965 der Kongregation für die

87 So wurde dort etwa dem Professor der Philosophischen Fakultät des Päpstlichen Athenäums vom Heiligen Kreuz, das der Personalprälatur »Opus Dei« anvertraut ist, Angel RODRIGUEZ LUNO, Gelegenheit zu einer Besprechung gegeben zu: Geschieden wiederverheiratet abgewiesen? Antworten der Theologie, hg. v. Theodor SCHNEIDER (QD 157), Freiburg u.a. 1995. Der Rezensent attestiert große Sensibilität für die pastorale Not und für die kulturellen und sozialen Veränderungen, vermisst aber das Bemühen, »die geltenden lehrmäßigen und pastoralen Gründe der Lehre der Kirche zu verstehen und positiv darzulegen [...] Desgleichen scheint die Bereitschaft zu fehlen«, das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen »anzunehmen«. Exegetische und theologische kritische Anfragen an das Schreiben seien »fehl am Platz«. Es gestatte »nur eine grundlegende Frage: Ist darin die Lehre der Kirche ... treu und genau wiedergegeben?«, so in: *L'Osservatore Romano* (dt.) 26, 1996, Nr. 29 vom 19. Juli 1996, 10f.

88 Vgl. *Annuario Pontificio* 2009 (wie Anm. 59), 1931, sowie Fabrizio ROSSI, *Der Vatikan. Politik und Organisation*, München ²2005, 84–87.

89 Vgl. etwa zur Alberigo-Ausgabe der Dekrete der allgemeinen ökumenischen Konzilien in der Reihe *Corpus Christianorum* sowie Heribert SCHMITZ, *Notificationes Congregationis pro Doctrina Fidei uti decisiones, in quibus exitus doctrinarum examines secundum normas contentas in Ordine nuncupato »Agendi ratio in doctrinarum examine« pervulgentur*. Kanonistische Anmerkungen zu den Notifikationen über den Abschluß eines Lehrprüfungsverfahrens, in: *AfkKR* 171, 2002, 371–399, hier: 387 mit Anm. 53 u. 390.

90 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Agendi ratio in doctrinarum examine* vom 29. Juli 1997, in: *AAS* 98, 1997, 830–835 [im Folgenden: *AgDocEx*].

91 Für eine geschichtliche Hinführung und knappe Würdigung vgl. Eric W. STEINHAEUER, *Von der Inquisition zur Lehrbeanstandung – ein historischer Rückblick*, in: »Die Hand des Herrn hat diesen Weinberg angelegt und gepflegt«. Festschrift Karl Josef Rivinius, hg. v. Reimund HAAS u. Eric W. STEINHAEUER (Theologie und Hochschule 1), Münster 2006, 289–305.

92 Vgl. WOLF, *Index* (wie Anm. 80), 43–53.

93 Vgl. die Übersetzung und Würdigung bei Hans PAARHAMMER, »*Sollicita ac provida*«. Neuordnung von Lehrbeanstandung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, in: *Ministerium Iustitiae*. Festschrift Heribert HEINEMANN, hg. v. André GABRIELS u. Heinrich J. F. REINHARDT, Essen 1985, 343–361.

Glaubenslehre den Auftrag erteilte, sich eine neue Verfahrensordnung zu geben. Nach zwei Jahren wiederholte er den Auftrag anlässlich der Kurienreform. Nach sechs Jahren kam die Verfahrensordnung von 1971. An ihr wurde vielfältige Kritik geübt, insbesondere was den mangelnden Schutz des Autors und die Beteiligung des Ordinarius angeht⁹⁴. 1984 erklärte Kardinal Ratzinger, eine Revision der Ordnung sei beschlossene Sache, brauche aber noch Zeit, 1986, man warte noch die Kurienreform Papst Johannes Paul II. ab. Bis zur heute geltenden Ordnung dauerte es weitere elf Jahre. Sie ist seit dem 5. März 1998 in Kraft⁹⁵.

Nach der allgemeinen Geschäftsordnung der Römischen Kurie beschützt die Kongregation die Glaubens- und Sittenlehre auch, indem sie ggf. erklärt, schriftliche oder mündliche Äußerungen⁹⁶ von Autoren stünden der kirchlichen Lehre entgegen, und indem sie ggf. geeignete Maßnahmen ergreift. Der Papst hat ihr außerdem zugestanden, ihre Sanktionsmacht in bestimmten Fällen ohne Bindung an das allgemeine Recht anzuwenden. So kann sie nach der Feststellung, der Autor sei Häretiker, Schismatiker oder Apostat, sofort den Eintritt der zugezogenen Tatstrafe selbst feststellen und im Falle anderer Irrtümer in »völliger Wahlfreiheit«⁹⁷ nach dem allgemeinen oder dem eigenen Recht vorgehen⁹⁸. Die Bezeichnung Lehrprüfungsverfahren ist unvollständig. Es geht um eine sonderrechtliche Vermischung von verwaltungsmäßigem Feststellungs- und Strafverfahren⁹⁹.

Zum Eigenrecht der Kongregation gehört auch eine interne Geschäftsordnung. Sie ist in der Verfahrensordnung als *Regolamento proprio della Congregazione per la dottrina della fede* ohne weitere Angaben erwähnt¹⁰⁰.

94 Vgl. etwa BÖCKENFÖRDE, Lehrbeanstandungen (wie Anm. 85). – Hansjörg Herbert SAILER, Die Rechtsstellung des Angeklagten. Eine rechtsvergleichende Betrachtung der Verfahrensordnung der römischen Glaubenskongregation in Lehrfragen, in: ThQ 129, 1981, 230–247. Vgl. außerdem bei Bernhard HÄRING, Meine Erfahrung mit der Kirche, Freiburg u.a. 1989, 132–188, die Dokumentation seines Schriftwechsels mit der Kongregation für die Glaubenslehre anlässlich eines gegen ihn 1975 begonnenen Verfahrens.

95 Vgl. zur Vorgeschichte und zum Folgenden Werner BÖCKENFÖRDE, Die Verfahrensordnung zur Überprüfung von Lehrfragen durch die Kongregation für die Glaubenslehre von 1997, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 1998, 810–814, 810. Die Ordnung war am 30. Mai 1997 von Papst Johannes Paul II. *in forma specifica* approbiert worden und ist somit in seiner Autorität erlassen, vgl. AgDocEx (wie Anm. 90), 835.

96 Vgl. Regolamento generale della Curia Romana, in: AAS 91, 1999, 629–699 [im Folgenden: RegGenCurRom]. Es geht nicht mehr nur um »Schriften«, sondern um Äußerungen jeder Art und in jedem Medium, vgl. José A. FUENTES, Nuevo reglamento de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el examen de las doctrinas, in: Ius Canonicum 38, 1998, 301–341, hier: 307.

97 Vgl. FUENTES, Regolamento (wie Anm. 96), 305.

98 Vgl. AgDocEx (wie Anm. 90), Art. 28f. – BÖCKENFÖRDE, Verfahrensordnung (wie Anm. 95), 811f.

99 Vgl. ebd., 811.

100 Im Folgenden: RegCDF. Vgl. Anm. 2 AgDocEx (wie Anm. 90). So auch zitiert bei Velasio DE PAOLIS, La collocazione della Congregazione della fede nella curia romana e la *Ratio Agendi* per l'esame delle dottrine, in: Periodica 87, 1997, 571–613, hier: 596 Anm. 42. Nach PAPST JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution »Pastor Bonus« (wie Anm. 28), Art. 38, muss sie in der beim Apostolischen Stuhl üblichen Form publiziert sein. Es handelt sich um eine von der Kongregation redigierte und in der Vatikanstadt unter dem 22. Oktober 1995 gedruckte Ordnung, die dem Verfasser als Kopie vorliegt. Das Päpstliche Staatssekretariat hatte sie zuvor geprüft, in informellen Beratungen mit der Kongregation einige Modifizierungen veranlasst, und schließlich am 27. Juli 1995 auf fünf Jahre approbiert (Schreiben des Staatssekretariats, Sezione per gli affari generali N. 350.419). Ob und wann sie unverändert verlängert oder entfristet oder an die spätere Lehrprü-

Die Kongregation erklärt zu Beginn der Verfahrensordnung, sie werde sich daran halten¹⁰¹. Wie stark sie diese Bindung empfindet, ist schwer einzuschätzen. Es gibt Hinweise, dass die Kongregation Verfahrensordnungen rechtlich keine sehr hohe Bedeutung beimisst und dass sie Lehrprüfungsordnungen bereits vor ihrer Geltung angewendet hat¹⁰². Äußerungen von Präfekten der Kongregation können den Eindruck erwecken, alles, was nicht Strafprozessordnung ist, seien nur interne Regeln der Kongregation, die man sozusagen auch bei laufendem Betrieb optimieren kann¹⁰³. Im Übrigen sieht die Kongregation ihr Vorgehen auch gar nicht als ein strikt rechtliches, sondern als ein pastorales, hirtliches¹⁰⁴. Forderungen nach prozessrechtlichen Garantien verfehlen so die Eigenart dieses kurialen Handelns¹⁰⁵. Nicht die Freiheit des einzelnen Lehrenden sei das höchste Rechtsgut, sondern der Glaube der Einfachen¹⁰⁶. Intern überwacht ein *Promotor Iustitiae* (wieder)¹⁰⁷ die Einhaltung der Verfahrensnormen¹⁰⁸. Von der (bloß) moralischen Bindung der Kongregation im 18. Jahrhundert zu der aktuellen moderaten Rechtsbindung besteht eine beträchtliche Kontinuität¹⁰⁹.

b. Ablauf

Auch in Bezug auf den Verfahrenslauf zeigt sich eine starke Kontinuität zur ersten Regelung von 1753. Die Grundstruktur ist erhalten geblieben: Auffallen/Denunziation –

funktionsordnung angepasst werden musste, ist unklar. Antonio SILVESTRELLI, *La Congregazione della dottrina della fede*, in: *La Curia Romana nella Cost. Ap.* »Pastor Bonus«, hg. v. Piero Antonio BONNET u. Carlo GULLO, Vatikanstadt 1990, 225–237, hier: 235, erwähnt eine *Lex et Ordo Sacrae Congregationis pro Doctrina Fidei*, *Typis Polyglottis Vaticanis* 1966, deren Nachfolgerin in Umsetzung des erwähnten Art. 38 in Vorbereitung sei.

101 Vgl. *AgDocEx* (wie Anm. 90), Art. 2.

102 Vgl. SCHMITZ, *Notificationes* (wie Anm. 89), 376, mit Bezug auf das Vorgehen gegen Tissa Balasuriya. Die offiziellen Informationen geben nicht an, ob ein und welches Verfahren eingehalten wurde. Die Feststellung des Eintritts der Tatstrafe der Exkommunikation erfolgte im Vorgriff auf Art. 28 *AgDocEx* (wie Anm. 90). Balasuriyas eigene Schilderung vgl. bei: COLLINS, *Inquisition* (wie Anm. 77), 85–108.

103 Vgl. *Gesicht* (wie Anm. 31), 361, und *Struktur* (wie Anm. 25), 239f. Vgl. auch RATZINGER, *Lage* (wie Anm. 22), 68: »Mir sagt auch jene lateinische Mentalität zu, die der einzelnen Person selbst im notwendigen Netzwerk von Gesetzen und Codices immer einen Spielraum lässt. Das Gesetz ist für den Menschen da und nicht der Mensch für das Gesetz: Die Struktur hat ihre Berechtigung, aber sie darf die Person nicht ersticken«.

104 Vgl. *AgDocEx* (wie Anm. 90), Art. 2 sowie BÖCKENFÖRDE, *Verfahrensordnung* (wie Anm. 95), 812.

105 Vgl. FUENTES, *Regolamento* (wie Anm. 96), 308. Das gilt auch für Unparteilichkeitsforderungen. Insofern das kanonische Recht der von den Trägern des Lehramts vermittelten Wahrheit dient, kann es nur parteiische Konfliktregelungsverfahren geben. Zum Grundsätzlichen vgl. Georg BIER, *Kirchliche Rechtskultur. Vom Umgang mit dem Recht in der Kirche*, in: *Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?*, hg. v. Thomas BÖHM, Freiburg u.a. 2009, 203–228.

106 Vgl. RATZINGER, *Theologie* (wie Anm. 22), 530f. Lehrverfahren gehören für ihn zur »Prägnanztendenz«, die bereits Görres als Spezifikum des Christentums ausgemacht hat, vgl. DERS., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln 1993, 79. Es geht bei Theologen ums Ganze: Theologenfehler sind wie Arztfehler vitale Gefährdungen (vgl. ebd., 83f.).

107 BÖCKENFÖRDE, *Verfahrensordnung* (wie Anm. 95), 814, hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Amt in den 1990er Jahren zeitweilig im *Annuario Pontificio* nicht verzeichnet war.

108 Vgl. Art. 27 § 2 *RegCDF* (wie Anm. 100).

109 Von Lehrprüfungen durch die Kongregation Betroffene geben den Eindruck wieder, die Kongregation »does not play by any rules, even its own«: COLLINS, *Inquisition* (wie Anm. 77), IX.

Vorprüfung, ob ein Verfahren eingeleitet werden soll – Untersuchung – Einstellung oder Verwerfung – neuerdings etwaige Strafen. Die einzelnen Phasen sind gleichwohl differenzierter ausnormiert worden. Offiziös gelobt wurden die Einbeziehung des Ordinariums und die verbesserte Stellung des Autors¹¹⁰.

(1) Die Kongregation wird aufmerksam

Die Aktivierung der Kongregation ist nicht geregelt. Jeder kann sie auslösen¹¹¹. Ins Visier der Kongregation gerät ein Autor entweder klassisch durch Denunziation oder als Gegenstand einer Regelanfrage. Wird bei der Bildungskongregation das Nihil-obstat für eine/n Theologielehrende/n beantragt, muss erstere bei der Kongregation für die Glaubenslehre prüfen lassen, ob der oder die Betreffende in puncto Lehre vertrauenswürdig und zuverlässig ist¹¹².

Denunziation ist im deutschen Sprachgebrauch seit dem 19. Jahrhundert¹¹³, vor allem aber durch ihren Missbrauch als politisch motivierte Falschanzeige im Dritten Reich negativ-pejorativ besetzt¹¹⁴. Davon müssen Katholiken sich frei machen. Denunziation ist katholisch nichts Ehrenrühriges¹¹⁵. Das Recht und bisweilen die Pflicht, der kirchli-

110 Vgl. Belege und Kritik bei BÖCKENFÖRDE, Verfahrensordnung (wie Anm. 95), 811.

111 Vgl. Art. 51 RegCDF (wie Anm. 100) sowie FUENTES, Regolamento (wie Anm. 96), 314.

112 Zu Spannungen und Ungeklärtheiten zwischen beiden Kongregationen, ob etwa die sachlich unmittelbar zuständige Bildungskongregation nur als »Briefträger« an den Diözesanbischof funktiert, vgl. Heribert SCHMITZ, Das kirchliche Nihil-obstat-Verfahren im hochschulrechtlichen Bereich. Wege zur Behebung der Mängel, in: DERS., Neue Studien (wie Anm. 51), 197–205, hier. 203f. Für die Befassung mit Nihil-obstat-Angelegenheiten vgl. RegCDF (wie Anm. 100), Art. 10 und 66 § 1. Nach GROCHOLEWSKI, Nihil obstat (wie Anm. 51), 268, ist »die Kongregation für die Glaubenslehre für die lehrmäßige Überprüfung eines Kandidaten zuständig«. Vgl. die Chronik der Verweigerung des römischen Nihil-obstats für Teresa BERGER, in: DIES., Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie, Würzburg 1999, 150–158.

113 Kontext ist der Kampf gegen die Karlsbader Beschlüsse im deutschen Vormärz, vgl. PLACHTA, Zensur (wie Anm. 3), 100–120. Zum geflügelten Wort wurde: »Der größte Lump im ganzen Land, das ist und bleibt der Denunziant« (1843) von August Heinrich Hoffmann von Fallersleben (1798–1874).

114 Vgl. Arnd KOCH, Denunziation, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 4. Lieferung, hg. v. Albrecht CORDES, Heiner LÜCK, Dieter WERKMÜLLER, Berlin 2006, 951–953. – Achim LANDWEHR, Friso ROSS, Denunziation und Justiz: Problemstellungen und Perspektiven, in: Denunziation und Justiz. Historische Dimensionen eines sozialen Phänomens, hg. v. Achim LANDWEHR u. Friso ROSS, Tübingen 2000, 7–23, hier: 17, sowie ausführlich und zu den Rahmen- und Begünstigungsbedingungen politischer Denunziation im Nationalsozialismus Gisela DIEWALD-KERKMANN, Politische Denunziation im NS-Regime oder Die kleine Macht der »Volks-genossen«, Bonn 1995, 9–24 u. 33–50. Zur Grundlage nationalsozialistischer Kommunikationskontrolle vgl. Franz STEGMÜLLER, Das Recht der Meinungsäußerung im nationalsozialistischen Staat, Diss. Gießen 1938: Eine Neutralität des Weltanschauungsstaates könne es nicht geben. Auch die Kultur sei nach der Weltanschauung zu gestalten. Entsprechend seien Presse, Theater, Film und Rundfunk »geistige Einwirkungsmittel« und »Erziehungsmittel« (ebd., 23). Zur Reinerhaltung und weiteren Ausgestaltung der nationalsozialistischen Idee übte daher die parteiamtliche Prüfungskommission zum Schutze des NS-Schrifttums Zensur aus. Ihre Tätigkeit »besteht in der Durchsicht und Überprüfung des Schrifttums; sie entscheidet, was nationalsozialistisch ist und was nicht« (ebd., 143), um dann einen Unbedenklichkeitsvermerk zu erteilen. Die Kommissionsmitglieder blieben geheim. Mitteilungen an Verleger durften diese nicht in der Öffentlichkeit verwenden (vgl. ebd., 141).

115 Abgelehnt und sanktioniert wird – wie im Staat (vgl. KOCH, Denunziation [wie Anm. 114], 951) – die »falsa« *denuntiatio* (Falschanzeige, c. 1390 § 1) oder »calumniosa« *denuntiatio* (verleum-

chen Autorität Gemeinwohlrelevantes mitzuteilen¹¹⁶, umfasst auch die Anzeige von Glaubensgefährdungen¹¹⁷. Die Geschäftsordnung betont das Recht jedes Gläubigen, sich an die Kongregation zu wenden¹¹⁸. Die Denunzianten bleiben geheim. Andernfalls wäre – so der früherer Präfekt Kardinal Ratzinger – das »Vertrauen vieler einfacher Menschen [...] die zunächst einmal nur einfach ihre Sorge ausdrücken wollten«, gestört¹¹⁹. An-

derische Anzeige, c. 1390 § 2), vgl. Paul WIRTH, Falschanzeige in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht Bd. 1 (wie Anm. 1), 679f., sowie Herbert LINENBERGER, The False Denunciation of an Innocent Confessor. A Commentary with Historical Notes on the Manner of Making Judicial Denunciations (Canon Law Studies 236), Washington 1949. Vgl. auch Joachim Kardinal MEISNER, Einführung zum Schwerpunktthema 2: Die Rolle der Dechanten im Hinblick auf die Weitergabe von Überlegungen und Beschlüssen des Priesterrates am Beispiel des Themas »Missionarische Pastoral«, in: Der Priesterrat im Erzbistum Köln, Protokoll. Tagung vom 18.–20. Mai 2005 in Bad Honnef, Köln 2005, 108–110, hier: 110: Bei manchen »Priesterkatastrophen« stelle sich heraus, der zuständige Dechant hätte darauf bereits hindeutende Beobachtungen für sich behalten, um niemanden zu »verpfeifen« oder zu »denunzieren«. Dazu stellte der Kardinal klar: »Lassen Sie mich dazu ausdrücklich bemerken, dass hier Vokabeln wie »verpfeifen« oder »Denunziant« völlig unangebracht sind. Denunziation bedeutet das Hinterbringen von Informationen gegenüber einer feindlichen Macht. Wenn ich also den Bischof auf irgendwelche Missstände oder Fehlentwicklungen aufmerksam mache, um ihm zu helfen, seine Heilssorge an seiner Diözese über die Priester zu sichern, dann sind Begriffe wie »Denunziation« und »verpfeifen« völlig unangemessen. Wir sollten das im Hinblick auf den Umgang mit dem Bischof aus dem Vokabelheft radikal ausstreichen. Hier werden wir einer gnadenhaften Kirchenstruktur nicht gerecht, sondern stellen sie gleichsam auf den Kopf.« Auch hier geht es um einen pejorisierten Denunziationsbegriff, der von dem des kanonischen Rechts zu unterscheiden ist.

116 Vgl. c. 212 § 3. Die Interdikaterielle Instruktion »Redemptionis Sacramentum« (wie Anm. 13), Nr. 183 betont, jeder Gläubige habe das Recht Beschwerden oder Klagen (hier bezogen auf liturgische Missbräuche) auch direkt beim Apostolischen Stuhl vorzubringen (c. 1417 § 1). Der Metropolitan ist verpflichtet, Missbräuche in Sachen des Glaubens und der Disziplin dem Apostolischen Stuhl zu melden (c. 436 § 1 n. 1), ebenso der Diözesanbischof, wenn er den Oberen eines Ordensinstituts vergeblich auf die Notwendigkeit hingewiesen hat, gegen eines seiner Mitglieder vorzugehen (c. 679). Gläubige haben dem Pfarrer Mitteilung zu machen, wenn sie von Weihe- oder Ebehindernissen wissen (cc. 1043, 1069). Paul WIRTH, Anzeige, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht Bd. 1 (wie Anm. 1), 125f., hier: 126, nennt die Pflicht der zuständigen kirchlichen Autorität, das Einschleichen von Missbräuchen in die kirchliche Ordnung zu vermeiden, sei es in kirchlichen Vereinen (c. 305 § 1), in der Diözese (c. 392 § 1), der Pfarrei (c. 528 § 2) oder beim Ordensapostolat (c. 683 § 2) als mögliche Anlässe für Anzeigen. Dies kann die Anzeige durch die zuständige Autorität selbst sein, etwa um nicht selbst als »Inquisitor« auftreten zu müssen, aber auch die Schaffung eines anzeigefreundlichen Milieus, indem etwa die Autorität ihre Hörbereitschaft signalisiert.

117 In der Gemeinpflicht zur Mitteilung nach c. 212 § 3 lebt der als Spezialnorm gestrichene c. 1397 § 1 CIC 1917 über die Rechtspflicht der Gläubigen zur Anzeige verdächtiger Bücher fort.

118 Vgl. Art. 51 RegCDF (wie Anm. 100).

119 Gesicht (wie Anm. 31), 361. Das ist die klassische Begründung für die schon von Papst Benedikt XIV. von 1743 und c. 1397 § 3 CIC 1917 statuierte Pflicht, die Namen der Denunzianten nicht preiszugeben. Die Denunzianten sollen vor Unannehmlichkeiten geschützt und in ihrer Anzeigebereitschaft nicht gehemmt werden, vgl. PAARHAMMER, Neuordnung (wie Anm. 93), 357. Wer den absoluten Vorrang der freimachenden Wahrheit realisiert hat, den wird das Prinzip »Denunziantenschutz vor Autorenschutz« nicht befremden. Art. 48 § 1 RegCDF (wie Anm. 100) schärft die Einhaltung des Amtsgeheimnisses und des besonderen päpstlichen Geheimnisses ein (der dortige Bezug auf Art. 38 RegGenCurRom [wie Anm. 96] ist falsch, gemeint ist Art. 36). Niemand darf ohne Ermächtigung der Oberen Erklärungen oder Interviews über Personen, Aktivitäten oder Ausrichtung der Kongregation geben. Insbesondere wird verboten, mit Bischöfen auf Besuch bei der Kongregation zu reden (§ 2). Zum päpstlichen Geheimnis vgl. Hugo SCHWENDEN-

onyme oder pseudonyme Anzeigen werden laut Ordnung nicht angenommen¹²⁰ – im Unterschied zu diözesaner Praxis¹²¹.

Die amtliche Kommunikationskontrolle ist heute nicht mehr durch ein allgemeines katholisches Milieu gestützt. Zunehmend wahrnehmbar sind aber katholische Gruppenmilieus. Sie erfreuen sich amtlicher Beliebtheit und Unterstützung¹²². Sie sind sich

WEIN, *Secretum Pontificium*, in: *Ex aequo et bono*. Festschrift Willibald Plöchl, hg. v. Peter LEISCHING (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte 10), Innsbruck 1977, 295–307. – Joseph Kardinal RATZINGER, *Das Archiv der Glaubenskongregation. Überlegungen anlässlich seiner Öffnung 1998*, in: WOLF, *Inquisition* (wie Anm. 63), 17–22, hier: 17, verwies für die nötige Diskretion der Kongregation auf die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG): Wer dort mitgearbeitet habe, wisse, »dass man kritische und verlässige Gutachten nur erhalten kann, wenn der Gutachter auf eine hinlängliche Diskretion zählen kann, weil es sehr leicht ist, öffentliche Kampagnen gegen jemanden einzuleiten, der sich kritisch zu anderen Autoren und ihren Projekten geäußert hat.« Unabhängig davon, ob diese Gefahreinschätzung konsensfähig ist, geht es bei der DFG um die Überprüfung der Förderungswürdigkeit von wissenschaftlichen Vorhaben und nicht um sanktionsbewehrte doktrinale Konformitätsprüfung. Zudem unterstellen sich Antragsteller dem Prüfungsverfahren freiwillig.

120 Vgl. Art. 51 RegCDF (wie Anm. 100) anders als in der früheren Bücherzensurpraxis, vgl. exemplarisch zur anonymen Denunziation Hubert WOLF, *Karl May und die Inquisition*, in: *Zwischen Himmel und Hölle. Karl May und die Religion*, hg. v. Dieter SUDHOFF, Bamberg-Radebeul 2003, 333–436, hier: 351–356.

121 Vgl. etwa Joachim Kardinal MEISNER, *Ordnung für den Umgang mit Beschwerden über Priester und Diakone sowie Pastoral- und Gemeindefereferent(inn)en* v. 25. Juli 1993, in: *Amtsblatt des Erzbistums Köln* 133, 1993, 143 Nr. 141: »Anonyme Beschwerden werden in der Regel sofort vernichtet. Über Ausnahmen entscheidet der Erzbischof«. Paul WIRTH, *Anzeige* (wie Anm. 116), 126, von 1976 bis 1999 *Offizial des Bischofs von Augsburg und intimer Kenner kirchlicher Rechtsanwendungspraxis*, formuliert grundsätzlich: »Anonyme A.(n)zeigen von Delikten sollten i.d.R. nicht beachtet werden. Sie können aber Anlaß für weitere, allerdings diskrete Ermittlungen sein, um den Wahrheitsgehalt zu prüfen.«

122 So bereits David SEEBER, *Mehr als Restauration*, in: *HerKorr* 39, 1985, 245–249, 248. Vgl. derzeit etwa den gemeinnützigen Verein »Forum Deutscher Katholiken e.V.«. Er will »papst- und kirchentreu Katholiken [...] zusammenschließen« und die »Verkündigung des katholischen Glaubens nach der Lehre der Kirche, entsprechend dem Katechismus der Katholischen Kirche (Weltkatechismus/KKK) von 1992« fördern. Dessen »uneingeschränkte Anerkennung« muss einem Antrag auf Mitgliedschaft schriftlich beiliegen, vgl. Statuten des »Forum Deutscher Katholiken e. V.«, in: <http://forum-deutscher-katholiken.de/?item=constitution> (15. Juli 2009). Zum Kuratorium gehören Joachim Kardinal Meisner, Paul Josef Kardinal Cordes, Paul Augustin Kardinal Mayer sowie die Bischöfe Heinz Josef Algermissen und Gerhard Ludwig Müller. Kritisch Peter HERTEL, *Die neue »Initiative Kirche von oben« (Ikvo). Das Forum Deutscher Katholiken*, in: <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2001/imp010505.html> (15. Juli 2009) sowie in weiterem Rahmen DERS., *Glaubenswächter. Katholische Traditionalisten im deutschsprachigen Raum. Allianzen – Instanzen – Finanzen*, Würzburg 2000. John L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger. The Vatican Enforcer of the Faith* London-New York 2000, 86f., berichtet von der erfolgreichen Denunziation abweichender Bußpraktiken in Australien durch das »Australian Catholic Advocacy Centre« unter dem Rechtsanwalt Paul Brazier und ihrer anschließenden Abstellung durch den Apostolischen Stuhl. Gudrun SCHMIDT, *7 Tage mit dem Kardinal. Joachim Meisner, Erzbischof von Köln*, Köln ²2008, 17, berichtet von sieben Beschwerden am ersten Morgen. Eine »betrifft, wie der Schreiber es formuliert, »katastrophal schlechten« Religionsunterricht an der Schule. Gehe das so weiter, dann brauche sich die Kirche nicht zu wundern, wenn ihr die Menschen davon liefen«. Der Kardinal habe dazu bemerkt: »Wir nehmen jede Eingabe ernst und gehen ihr natürlich nach«. Außerdem gab es Beschwerden von Gläubigen, die meinten, ihr Priester wandle die Liturgie nach eigenem Gutdünken ab (vgl. ebd., 21). Am nächsten Tag ist es die Beschwerde einer Elterninitiative über den Sexualekundeunterricht an katholischen Schulen, die den Kardinal empört: »Auf jeden

des typisch katholischen Zusammenhangs von Glaubensstärke und Papsttreue und ihres Rechts auf Denunziation bewusst. Hier können denunziatorische Biotope entstehen, die manche auf verbesserte Teilerfolge in Sachen Kommunikationskontrolle hoffen lassen¹²³.

(2) Erstwürdigung (Lehrabteilung) – Prüfauftrag (Congresso)

Nach einer Anzeige oder Vorlage unterziehen in der Lehrabteilung der Kongregation¹²⁴ Studienassistenten (*Aiutanti di Studio*) die Äußerungen einer sorgfältigen Lektüre¹²⁵. Auf dieser Grundlage entscheidet der *Congresso* aus Präfekt, Sekretär, Untersekretär und Promotor in der Regel freitags, ob die Sache wichtig ist, d.h. ob Zweifel an der Lehrkonformität bestehen¹²⁶ und die Lehrabteilung sie weiter verfolgen soll¹²⁷.

Fall müssen wir der Sache nachgehen« (ebd., 26). Konkrete Anregungen zu einer systematischeren Hilfe bei der Kommunikationskontrolle meldete der KNA-Informationsdienst Nr. 30/22. Juli 1998, 4: Zu ihr habe Claus Peter Clausen mit einem »Aufruf« in »Der Schwarze Brief« (Nr. 28 v. 8. Juli 1998) motivieren wollen. »In seinen »Informationen aus Kirche und Politik« heißt es wörtlich: »Es ist jetzt Sache der glaubenstreuen Katholiken, sofort ein deutsches Dokumentationsbüro »Zur Verteidigung des Glaubens« einzurichten. Das wäre Aufgabe z.B. des neuen Verbandes der romtreuen Vereinigungen bzw. Initiativkreise kath. Laien und Priester in den deutschen Diözesen (Anm. d. Red.: vgl. ID Nr. 8528 v. 1.7.98/Nr. 5821 v. 6.5.98). Alle Gläubigen könnten dem Büro sauber dokumentierte (Tonaufnahmen, Protokolle, Predigt- und Rede-Texte) Materialien vorlegen, die dann zur Anzeige dem Ortsbischof zugestellt werden. Kopien davon müssen der Glaubenskongregation vorgelegt werden. Da die Bischöfe und die Bischofskonferenz als zumeist von den Anklagen selbst Betroffene nicht reagieren werden, wird Rom aufgrund der fundierten Beweise handeln müssen. Das heißt im Klartext: Bischöfen, die solche Anzeigen künftig mehrfach ignorieren, droht die Suspendierung. Theologen und Lehrer, die wiederholt Glaubenswahrheiten leugnen, werden suspendiert und auch exkommuniziert. Die Kirchen in Deutschland, Österreich und der Schweiz werden bald zu spüren bekommen, wie ernst es Rom mit diesem Schritt ist.«

123 Dass und wie solche Biotope »umkippen« können, zeigt das Phänomen des vom Heiligen Papst Pius X. unterstützten innerkirchlichen Geheimdienstes des »Sodalitium Pianum« unter seinem Generaldirektor Umberto Benigni. Er wurde unter Papst Benedikt XV. aufgelöst, als er sich zu einem Spionageverein »neben und über der Hierarchie« entwickelt und selbst Hierarchen ins Visier genommen hatte, vgl. Roland GÖTZ, »Charlotte im Tannenwald«. Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische »Sodalitium Pianum«, in: Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift Friedrich Kardinal Wetter, hg. v. Manfred WEITLAUFF u. Peter NEUNER, St. Ottilien 1998, 389–438. Zur Denunziation als Kampfmittel und ihrer Tendenz, ein Klima der gegenseitigen Bespitzelung und Angst zu generieren vgl. aus historischer Sicht Lothar KOLMER, Die *denunciatio canonica* als Instrument im Kampf um den rechten Glauben, in: Denunziation. Historische, juristische und psychologische Aspekte, hg. v. Günter JEROUSCHEK, Inge MARSSOLEK, Hedwig RÖCKELEIN (Forum Psychohistorie 7), Tübingen 1997, 26–47, und Amalie FÖSSEL, Denunziation im Verfahren gegen Ketzer im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert, in: ebd., 48–63. Eine Typologie von Denunziantenpsychogrammen aus zeitgenössischen Fällen bietet Hans-Joachim MAAZ, Das verhängnisvolle Zusammenspiel intrapsychischer, interpersoneller und gesellschaftlicher Dynamik am Beispiel der Denunziation in der DDR, in: ebd., 241–257, hier: 244–257. Vgl. auch die literarischen Charakterzeichnungen von Elias CANETTI: »Der Hinterbringer« und »Der Ohrenzeuge«, in: DERS., Der Ohrenzeuge. Fünfzig Charaktere, Frankfurt a. M. 192005, 11 u. 42f.

124 Nach RATZINGER, Lage (wie Anm. 22), 69, die wichtigste.

125 Vgl. Art. 3 AgDocEx (wie Anm. 90) sowie Art. 37 e) RegCDF (wie Anm. 100).

126 Maßstab sind die Lehrtypen gemäß cc. 750 und 752, auf die auch die *Professio Fidei* verpflichtet, vgl. Art. 13 AgDocEx (wie Anm. 90) und FUENTES, Regolamento (wie Anm. 96), 315f.

127 Vgl. ebd. sowie Art. 65 § 1 und 66 § 2 b) RegCDF (wie Anm. 100).

(3) Untersuchung (Lehrabteilung) – *Congresso* als Verfahrensweiche

Dort wird die Authentizität nach nicht bekannten Kriterien festgestellt¹²⁸. Die Autorisierung durch den Autor gehört nicht dazu. So war Pater Anthony de Mello SJ bereits zehn Jahre tot, als die Kongregation 1998 (1.) posthum (2.) ihm zum Teil nur zuge-schriebene Werke (3.) in Übersetzung verurteilt hat¹²⁹.

Nun studiert die Lehrabteilung sorgfältig mit Konsultoren der Kongregation oder anderen Fachleuten die fraglichen Äußerungen¹³⁰. Anschließend stellt der *Congresso* die Weiche für das weitere Vorgehen: Er kann die Sache dem Ortsordinarius übertragen. Dieser hat ggf. den Autor um Klarstellungen zu bitten¹³¹. Die Kongregation beurteilt, ob sie genügen. Bezieht sich der Verdacht auf in den Augen der Kongregation schwere Irrtümer, die nur mit einem besonderen Unterscheidungsvermögen aufzudecken sind, wird der Ordinarius mit dieser komplexen Materie nicht belastet. Die Kongregation selbst wird dann im ordentlichen oder dringlichen Verfahren tätig¹³².

(4) Interne Phase des ordentlichen Verfahrens

(a) Begutachtung

Mindestens zwei vom *Congresso* bestimmte Fachleute begutachten die *Übereinstimmung* mit der kirchlichen Lehre¹³³. Außerdem bestimmt dieses Gremium einen *Relator pro auctore*. Dieser hat ohne Kontakt zum Autor die positiven Seiten seiner Äußerungen und seiner Person darzulegen. Dieser Relator hat das Recht zur Einsicht in alle den Fall betreffenden Akten¹³⁴. Hintergrundakten und die Namen der Denunzianten gehören nicht dazu¹³⁵. Der *Relator pro auctore* agiert nicht als Anwalt¹³⁶. Er hat nicht zu verteidigen, sondern mit besonderer Perspektive seinen Anteil an der Klärung, ob die Äußerungen mit der Kirchendoktrin übereinstimmen¹³⁷. Die Kongregation geht davon aus, dass zwischen den objektivierten Äußerungen und dem Autor eine strikte Trennung möglich ist¹³⁸.

(b) Diskussion und Abstimmung über die Irrtümer (*Consulta*)

Der gewöhnlich montags unter dem Vorsitz des Sekretärs tagende Sachverständigenrat (*Consulta*) erhält mit einem Bericht der Lehrabteilung alle *nützlichen* Unterlagen, einschließlich der Stellungnahmen. An der Sitzung von Konsultoren nehmen außerdem teil der Untersekretär, der *Relator pro auctore*, eventuell die Gutachter und der Ordinarius

128 Art. 4 AgDocEx (wie Anm. 90).

129 Vgl. SCHMITZ, *Notificaciones* (wie Anm. 89), 376–378, 394.

130 Vgl. Art. 4 AgDocEx (wie Anm. 90).

131 Vgl. Art. 7 AgDocEx (wie Anm. 90). Für Andreas WEISS, *Lehre im Brennpunkt von Freiheit und Beanstandung. Bemerkungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. Juni 1987*, in: *Communio in Ecclesiae Mysterio* (wie Anm. 12), 669–697, hier: 681, ist der Ordinarius hier mehr »Postbote und Interpret der römischen Sicht«. Ein Beispiel ist abgedruckt bei COLLINS, *Inquisition* (wie Anm. 77), 217.

132 Vgl. Art. 5 und 7 AgDocEx (wie Anm. 90).

133 Vgl. Art. 9 AgDocEx (wie Anm. 90).

134 Vgl. Art. 10 AgDocEx (wie Anm. 90).

135 Vgl. BÖCKENFÖRDE, *Verfahrensordnung* (wie Anm. 95), 813.

136 Vgl. die betonten Hinweise der ehemaligen Präfekten Hamer und Ratzinger: *Gesicht* (wie Anm. 31), 361 und *Struktur* (wie Anm. 25), 242.

137 Vgl. FUENTES, *Regolamento* (wie Anm. 96), 319f.

138 Dazu steht in Spannung, dass der Relator pro auctore auch die »Verdienste des Autors« vor-tragen soll, Art. 10 AgDocEx (wie Anm. 90) sowie SAILER, *Rechtsstellung* (wie Anm. 94), 243.

des Autors¹³⁹. Dieser kann sich – auch wenn er sich sprachlich und fachlich überfordert fühlen sollte – nicht vertreten oder begleiten lassen und muss auch dem Autor gegenüber schweigen. Früher wurde der Ordinarius nur informiert. Jetzt steht er zusammen mit der Kongregation dem Autor gegenüber¹⁴⁰.

In der *Consulta* stellt nun der *Relator pro auctore* die Sache vor. Darauf geben der Ordinarius, die Fachleute und die Konsultoren mündlich und schriftlich ihre Stellungnahme zu den verdächtigten Äußerungen ab. Die Fachleute und der *Relator pro auctore* können auf Einwände antworten und Klarstellungen vorschlagen. Nach der Diskussion verlassen alle außer den Konsultoren den Raum, auch der Ordinarius¹⁴¹.

Die Konsultoren stimmen ab, ob die Schrift Irrtümer über unfehlbare Offenbarungslehren (z. B. Papstprimat) und/oder unfehlbare offenbarungsnahen Lehren (z. B. die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen) und/oder gegen eine nicht definitive lehramtliche Äußerung (z. B. über die sittliche Verwerflichkeit homosexueller Handlungen) enthält.

Das daraus erstellte Gesamtdossier mit der Beschlussvorlage geht an die Ordentliche Kongregationsversammlung, das entscheidende Gremium der Kongregation.

(c) Vor-Urteil (*Sessio ordinaria*)

An ihr nehmen stimmberechtigt mindestens die in Rom residierenden Kardinalsmitglieder der Kongregation teil, ggf. weitere, sowie der Sekretär, ohne Stimmrecht der Promotor und der protokollierende Untersekretär. Hier wird, gewöhnlich mittwochs, entschieden¹⁴², ob und in welchen Punkten eine Beanstandung vorzunehmen ist¹⁴³. Der Präfekt oder Sekretär der Kongregation unterbreiten die Angelegenheit dem Papst (*considerationi Summi Pontificis submittuntur*)¹⁴⁴. Er entscheidet zu diesem Zeitpunkt nicht in der Sache, sondern nur darüber, ob im Verfahren fortgeschritten werden soll¹⁴⁵. Im Falle einer Beanstandung werden auch alle zuständigen Dikasterien und der Ordinarius des Autors informiert¹⁴⁶. Insidern zufolge macht dies den Autor, selbst wenn das weitere Verfahren für ihn günstig endet, bei den Behörden zur *persona mortua*.

In der internen Phase wird nicht nur der Sachverhalt ermittelt. Es kann zu dem Vor-Urteil kommen, die Äußerungen seien zu beanstanden. Es enthält besonderes Gewicht durch die Vorlage beim Papst. Insoweit besteht für alle, die bisher votiert oder entschied-

139 Vgl. Art. 12 AgDocEx (wie Anm. 90). Nach Art. 69 RegCDF (wie Anm. 100) kann auch der Promotor iustitiae teilnehmen. Art. 73 RegCDF ermöglicht die Kooptierung anderer Personen, vor allem Experten, ohne Stimmrecht.

140 Vgl. BÖCKENFÖRDE, Verfahrensordnung (wie Anm. 95), 812.

141 FUENTES, Regolamento (wie Anm. 96), 322, lobt die Beteiligung des Ordinarius als unmittelbar Verantwortlichen für die Lehrkontrolle. Warum er dann aber nur in die Beratungsphase einbezogen wird und vor den Experten der Kongregation sprechen, nicht aber das Beratungsergebnis beschließend mitbestimmen darf, bleibt offen.

142 Vgl. Art. 60f RegCDF (wie Anm. 100).

143 Vgl. Art. 14 AgDocEx (wie Anm. 90).

144 Ebd. Anm. 13 verweist auf Art. 16 § 1 RegCdF. Dort ist als Regelfall die Vorlage durch den Präfekten vermerkt. Nach Art. 77 § 1 RegCDF (wie Anm. 100) kann sie auch durch den Sekretär geschehen.

145 Vgl. FUENTES, Regolamento (wie Anm. 96), 324f. u. 332f.

146 Vgl. Art. 16 AgDocEx (wie Anm. 90). Vorgesehen ist die Information nur im Falle der Beanstandung. FUENTES, Regolamento (wie Anm. 96), 325, hält es für zwingend, dass er auch informiert werden muss, wenn die Lehrkonformität der Äußerungen des Autors das Ergebnis der Prüfung ist. Es mache keinen Sinn, den unmittelbaren Hirten des Betroffenen in das Verfahren einzubeziehen und ihn über den positiven Ausgang im Ungewissen zu lassen.

den haben, die Gefahr der Befangenheit im weiteren Verfahren. Das kann der Autor aber nicht geltend machen. Die Bezeichnung dieser Phase als »intern« erklärt sich angesichts der verschiedenen potentiell von außen beteiligten Personen aus der Nichtbeteiligung des Autors.

(5) Externe Phase

(a) Information des Autors über den Ordinarius

Erst jetzt *muß* der Autor informiert werden. Er darf sich einen vom Ordinarius genehmigten Berater (nicht Anwalt!) nehmen. Über den Ordinarius erhalten beide die beanstandeten Äußerungen mit Begründungen sowie die Unterlagen, die für seine Verteidigung – in der Sicht der Kongregation – notwendig sind, ohne Namensnennungen¹⁴⁷. Die Anonymität der Gutachter und des *Relators pro auctore* entlastet sie »von dem Druck, ihre Objektivität von Fachkreisen überprüft zu sehen«¹⁴⁸.

(b) Reaktion des Autors

Der Autor muss innerhalb von drei Monaten Stellung nehmen¹⁴⁹. Fristen gibt es nur für ihn¹⁵⁰. Ein Begleitgutachten des Ordinarius sei angebracht¹⁵¹. Unmittelbarer Kontakt zwischen dem Autor mit seinem Berater und Mitgliedern der Kongregation ist nicht vorgeschrieben. Eine Begegnung in der Form eines Kolloquiums *kann* die Kongregation gewähren. Es wird aber mit »Delegierten« der Kongregation, die vom *Congresso* bestimmt werden, geführt¹⁵². So bleibt der hierarchische Abstand gewahrt¹⁵³. Und es wird

147 Vgl. Art. 17 AgDocEx (wie Anm. 90). Kritisch dazu WEISS, Lehre (wie Anm. 131), 688.

148 Vgl. BÖCKENFÖRDE, Verfahrensordnung (wie Anm. 95), 813. – WEBER, Bücherzensur (wie Anm. 66), 120, merkt zu Recht an: »Wer selbst je ein Gutachten (z.B. im Wissenschaftsbereich) abgefaßt hat, weiß, wie disziplinierend das Wissen darum wirkt, daß es letzten Endes vor die Augen der Beurteilten gelangen wird«. Dieses Gegengewicht fehlt heute wie ehemals bei den kirchlichen Zensurbehörden.

149 RATZINGER, Lage (wie Anm. 22), 70f., versteht das Vorgehen der Kongregation als »kritischen Dialog« mit dem Autor: »Zunächst teilen wir ihm unsere Stellungnahme mit, die aufgrund der Prüfung seiner Werke zusammen mit Gutachten von verschiedenen Experten erarbeitet ist. Er hat die Möglichkeit, uns zu korrigieren und uns zu sagen, wenn wir da oder dort sein Denken nicht richtig interpretiert haben. Nach einem Briefwechsel (und bisweilen einer Reihe von Gesprächen) antworten wir ihm, in dem wir ihm eine definitive Einschätzung mitteilen und ihm vorschlagen, alle aus dem Dialog hervorgegangenen Klärungen in einem geeigneten Artikel darzulegen«.

150 Auf die mitunter lange Ungewissheit von Verdächtigten angesprochen, antwortete Kardinal RATZINGER, Lage (wie Anm. 22), 70: Die sprichwörtliche vatikanische Langsamkeit könne auch von Vorteil sein. Er habe gelernt, dass die »Kunst des *soprassedere* (Hinausschiebens), wie die Italiener sagen [...] einer Situation die Gelegenheit geben [kann], sich zu entkrampfen, zu reifen und sich folglich zu klären. Vielleicht liegt auch hierin eine alte lateinische Weisheit: Zu schnelle Reaktionen sind nicht immer wünschenswert; bisweilen respektiert eine nicht zu übertriebene Schnelligkeit in den Reaktionen besser die Personen«.

151 Vgl. ebd.

152 Vgl. Art. 18 AgDocEx (wie Anm. 90). Sie nehmen die Meinungen des Autors und ggf. seines Beraters nur entgegen und protokollieren sie. Nach welchen Kriterien diese »Vertreter« ausgewählt werden, bleibt offen. WEISS, Lehre (wie Anm. 131), 686 mit Anm. 95f. meint, sie sollten ansonsten nicht am Verfahren beteiligt und selbstverständlich wissenschaftlich kompetent sein. Vorgeschrieben ist das nicht.

153 Die Kongregation vermeidet auch im Schriftverkehr den direkten Kontakt mit dem Autor. An ihn adressierte Schreiben werden über den Ordinarius übermittelt, vgl. COLLINS, Inquisition (wie Anm. 77), 67.

dem Missverständnis vorgebeugt, es gehe um eine Disputation mit dem Autor, in der die Kraft der Argumente zählte¹⁵⁴. Antwortet der Autor nicht, entscheidet die Kardinalsversammlung sofort.

(c) Prüfung der Antwort durch den *Congresso*

Antwortet er, prüft der *Congresso* die Antwort sowie das Protokoll des etwaigen Kolloquiums. Sollten sich daraus »wirklich neue« (*vera nova*) lehrmäßige Elemente ergeben, kann die Sache erneut dem Konsultorenkreis (*Consulta*) vorgelegt werden, der durch weitere Fachleute und den Berater des Autors ergänzt werden kann. Das Ergebnis wird direkt der ordentlichen Kongregationsversammlung vorgelegt¹⁵⁵.

(d) Entscheidung der *Sessio ordinaria*

Gilt die Antwort als ausreichend, wird das Verfahren eingestellt. Eine Rehabilitierung ist nicht vorgesehen¹⁵⁶. Was am Autor »hängen bleibt«, ist als Kollateralschaden des kapitalen Sicherheitsgewinns für die einfachen Gläubigen hinzunehmen.

Befriedigt die Antwort nicht, werden zum Wohl der Gläubigen die angemessenen Maßnahmen ergriffen. Das Arsenal gravierender Eingriffe in die Rechtssphäre des Autors¹⁵⁷ enthält etwa:

- Disziplinarmaßnahmen wie Verweigerung (z. B. im Fall Meßner¹⁵⁸) oder Entzug des Mandats bzw. in Deutschland des Nihil obstats,
- Korrekturaufgaben oder das Verbot, bestimmte Bücher weiterhin in der theologischen Ausbildung zu verwenden (z. B. im Fall Vidal¹⁵⁹),
- Strafen, einschließlich der Exkommunikation (z. B. im Fall Balasuriya¹⁶⁰).

154 Vgl. FUENTES, Regolamentoo (wie Anm. 96), 327. Zum Ablauf einer derartigen, wengleich als informell bezeichneten Begegnung zwischen dem verdächtigten Charles Curran in Begleitung von Bernhard Häring mit Kardinal Ratzinger und drei Begleitern vgl. COLLINS, Inquisition (wie Anm. 77), 70f., sowie aus der Sicht von HÄRING, Erfahrung (wie Anm. 94), 123–125.

155 Vgl. Art. 20 AgDocEx (wie Anm. 90).

156 Vgl. WEISS, Lehre (wie Anm. 131), 689 Anm. 112. Auch hier lebt die Indextradition fort, Freisprechungen eines angezeigten Buches nicht zu publizieren, vgl. WEBER, Bücherzensur (wie Anm. 66), 114. Bisher einmalig ist die offizielle Rücknahme einer Verurteilung, nämlich die des im 19. Jahrhundert wirkenden Theologen Antonio Rosmini Serbati (1797–1885). Die Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre konzidiert einerseits, dass die postum zusammengestellten Sätze in einem vom Autor nicht gemeinten Sinn verurteilt worden seien, betont aber andererseits, die Verurteilung bleibe objektiv im Recht, insofern sie die Sätze eben in jenem Sinn treffe, vgl. SCHMITZ, Notificationes (wie Anm. 89), 391–393, sowie ausführlich und mit deutlicher Kritik Karl-Heinz MENKE, Lehramtliche Selbstkorrektur. Zur Rehabilitierung von Antonio Rosmini, in: HerKorr 55, 2001, 457–460.

157 Dass auch danach noch gelten soll, die Beanstandung treffe nur die Äußerungen eines Autors, nicht diesen selbst, ist nicht leicht nachvollziehbar. Ladislaus ÖRSY, Gerechtigkeit in der Kirche und die Rechtskultur unserer Zeit, in: StZ 216, 1998, 363–374, hier: 364, meint: »in Wirklichkeit führt der Prozeß zum Urteil über eine Person und endet damit.« Eric W. STEINHAUER, Das kanonische Bücherrecht in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Überblick, in: Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen: Jahrbuch 5, 2004, 149–164, hier: 157, hält die Trennung für »zutiefst lebensfremd«, weil die Beanstandung »natürlich in den Augen der Gläubigen und Fachgenossen immer auch auf seine Person und die öffentliche Meinung über seine Kirchlichkeit und Gläubigkeit zurückfällt.«

158 Vgl. SCHMITZ, Notificationes (wie Anm. 89), 381f.

159 Vgl. ebd., 386–391.

160 Vgl. ebd., 373–376.

Außerdem wird entschieden, ob und welcher Form das Ergebnis veröffentlicht wird¹⁶¹. Es gibt weiterhin die Möglichkeit, zu verurteilen ohne zu veröffentlichen. Nach der Billigung durch den Papst werden der Ordinarius, die Bischofskonferenz und die zuständigen Dikasterien informiert¹⁶².

(6) Eilverfahren (Congresso – Sessio ordinaria)¹⁶³

Hält die Kongregation, wie in den Fällen Sobrino¹⁶⁴ oder Gramick/Nugent¹⁶⁵ die Angelegenheit für dringlich, die Irrtümer für evident oder die Auffassungen für schwer schädlich, macht sie kurzen Prozess: Ordinarius und Dikasterien werden sofort informiert. Eine (vom Congresso bestellte) nicht näher qualifizierte Kommission stellt ohne *Relator pro auctore* die Mängel fest¹⁶⁶. Sieht die Kardinalsversammlung in der *Sessio ordinaria* das ebenso, fordert sie nach Genehmigung des Papstes den Autor über den Ordinarius auf, innerhalb von zwei Monaten eine Richtigstellung vorzunehmen. Sollte der Ordinarius nach Anhörung des Autors für nötig halten, dass dieser auch eine Erklärung abgeben darf, muss er seine eigene Stellungnahme beifügen¹⁶⁷.

(7) Veröffentlichung

Wird die Beanstandung veröffentlicht, geschieht dies meist als *Notificatio*. So kann herkömmlich jedwede kurialbehördliche Bekanntmachung heißen. Durch die Praxis der Kongregation ist sie nun der »Akt, mit dem der »offizielle Abschluss« eines Lehrprüfungsverfahrens dokumentiert wird«¹⁶⁸. Die Notifikationen seit 1998 enthalten – zunehmend ausführlicher – Angaben über den Verlauf, den Sachverhalt, die beanstandeten Äußerungen sowie Maßnahmen und ggf. Strafen sowie einen belegenden Anmerkungs- teil.

Publiziert werden sie zunächst immer im *Osservatore Romano*, meistens auch in den *Acta Apostolicae Sedis*. Im *Osservatore* sind sie oft begleitet von unterschiedlich benannten und meist ungezeichneten Erklärungen (Note, Kommentar, Anmerkungen). Die *Notificatio* will die Glaubenslehre klar- oder richtigstellen und »irrige und gefährliche Meinungen zurückweisen, zu denen der Leser unabhängig von der Absicht des Autors, auf Grund zweideutiger Formulierungen oder unzureichender Erklärungen [...] gelangen kann«¹⁶⁹. Bei einem Theologen geht es nicht darum, was er hat ausdrücken *wollen*, sondern wie die Formulierung in der Sicht der Kongregation schädlich hätte verstanden werden *können*¹⁷⁰. Nicht was gemeint war, ist entscheidend, sondern wel-

161 Vgl. Art. 21 AgDocEx (wie Anm. 90).

162 Vgl. Art. 22 AgDocEx (wie Anm. 90).

163 Das Eilverfahren ist hier nicht im streng chronologischen Sinne eingereiht, sondern als eine Option, die der Kongregation zu jedem Zeitpunkt zur Verfügung steht und insoweit auch nicht als reine Alternative zum ordentlichen Verfahren gelten kann.

164 Vgl. dazu Dokumentation und Auseinandersetzung in: Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino, hg. v. Knut WENZEL, Ostfildern 2008.

165 Vgl. SCHMITZ, *Notificationes* (wie Anm. 89), 380, sowie die Interviews mit Schwester GRAMICK und Pater NUGENT, in: COLLINS, *Inquisition* (wie Anm. 77), 143.

166 Wie das geschieht, ist nicht angegeben, vgl. FUENTES, *Regolamento* (wie Anm. 96), 329f.

167 Vgl. Art. 23–27 AgDocEx (wie Anm. 90).

168 SCHMITZ, *Notificationes* (wie Anm. 89), 393. Vgl. zum Folgenden ebd., 371–399.

169 Ebd., 395 mit Bezug auf den Fall Dupuis (ebd., 384f.) [Hervorhebung N.L.].

170 Das entspricht der allgemeinen Logik von Kommunikationskontrollen an vorgegebenen Überzeugungsmaßstäben. So wurden Manuskripte des St. Benno-Verlages in der ehemaligen DDR von der Hauptabteilung »Verlage und Buchhandel« im Ministerium für Kultur danach beurteilt,

chen schädlichen Einfluss auf die Geschlossenheit der Kirche gezeitigt werden kann, nicht die vom Autor intendierte Gefährdung, sondern die von der Kongregation geschätzte. Der Autor muss die Notifikation als Ganze unterzeichnen und sich verpflichten, alle Auflagen zu erfüllen und sein künftiges Wirken an diesem verbindlichen Maßstab auszurichten. Dabei sieht die kirchliche Autorität nicht die Intimsphäre des Autors verletzt, da ja auch seine Äußerungen öffentlich sind. Auch gilt sein guter Ruf nicht als rechtswidrig beschädigt, denn die Beanstandung gewährleistet das Recht der Gläubigen auf die rechte Lehre¹⁷¹. Dass die Kongregation Rechtsbehelfsbelehrungen nicht für nötig hält, wird als rechtlich bedenklich eingeschätzt¹⁷².

ob sie Aussagen enthielten, die für den Krieg, gegen Friede und Völkerverständigung hätten »gedeutet werden können, auch wenn sie für diese Deutung aus dem Zusammenhang gerissen werden müssen; »es könnte sie ja einer so verstehen«. Auf diese Weise entdeckten und durchschauten die Kontrolleure verschleierte »Tiefenschichten« eines Textes, vgl. den Erfahrungsbericht von Peter KOKSCHAL, Veröffentlichungen unter staatlicher Zensur, in: Theologisches Jahrbuch 1991, 16–22, hier: 17f. Dass es sich um exemplarische Erfahrungen im DDR-Literaturbetrieb handelt, wird deutlich bei Beate MÜLLER, Stasi – Zensur – Machtdiskurse. Publikationsgeschichten und Materialien zu Jurek Beckers Werk (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 110), Tübingen 2006, 10–44. Der entscheidende Unterschied besteht aber darin, dass in der DDR die Wahrheit unterdrückt und die Bevölkerung systematisch überwacht wurde, während in amtlicher Sicht die Kirche lediglich irrig oder gefährliche Lehren beanstandet. Dass die vage Bezeichnung des Fehlverhaltens eines Autors (irrig, gefährlich) zu einer großen Bandbreite möglicher Beschuldigungen führt und eine Verteidigung von vorneherein schwierig macht, wenn nicht ausschließt, weil die »Wahrnehmung einer Gefahr [...] subjektiv sein und daher täuschen [kann]« und »viele vom Denken und Meinen des Beobachters [abhängt]«, so ÖRSY, Gerechtigkeit (wie Anm. 157), 369, nimmt die kirchliche Autorität zum Wohle der übrigen Gläubigen und im Vertrauen auf den Heiligen Geist in Kauf. So erklärte Kardinal Ratzinger: »Kein Autoritätsträger ist vor Versuchungen geschützt. Was wir erhoffen dürfen, ist, daß irgendwann am Schluß doch der Heilige Geist die Autoritätsträger an zu großem Unfug hindern wird«, in: Gesicht (wie Anm. 31), 366. Der Verzicht auf institutionelle Vorkehrungen gilt nur im Binnenraum. Nach außen mahnen auch katholische Kirchenrepräsentanten: »Wenn Menschen Macht anvertraut wird, kann man sich nicht lediglich auf ihre Tugend verlassen. Gerade das christliche Verständnis vom Menschen nimmt seine Fehlbarkeit im Hinblick auf den Gebrauch von Freiheit und Macht ernst. Diesem Verständnis entspricht es, dass freiheitliche Ordnungen die Begrenzung und die Kontrollierbarkeit von Macht institutionell gewährleisten. Auch Sanktionen bei Fehlverhalten sind mit dem öffentlichen Amt notwendig verbunden. Darin äußert sich kein Misstrauen gegen Politikerinnen und Politiker, sondern Einsicht in die besonderen Versuchungen, die mit Macht einhergehen«. Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens (Gemeinsame Texte 19), hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland u. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006, 17f.

171 Vgl. cc. 220 und 213 sowie FUENTES, Regolamentoo (wie Anm. 96), 334.

172 Vgl. ebd., 398f. Eine Erklärung für das Schweigen ist: Stellt die Kongregation den Eintritt der Tatstrafe der Exkommunikation wegen Häresie, Schismas oder Apostasie fest, ist nach Art. 28 AgDocEx (wie Anm. 90) ein Rekurs ausdrücklich ausgeschlossen. Das gilt nicht für Sanktionen, die nach Art. 29 AcDcEx verhängt werden. FUENTES, Regolamentoo (wie Anm. 96), 340, hält im letzteren Fall einen hierarchischen Rekurs an die Kongregation wie auch an die Zweite Sektion der Apostolischen Signatur für möglich. Wie ein Autor ohne volle Akteneinsicht und Kenntnis der internen Verfahrensweisen und ohne Angabe der Rechtsgrundlage in Schriftstücken der Kongregation im Verfahren oder bei der Verhängung von Sanktionen faktisch Verfahrensfehler geltend machen soll, bleibt offen, vgl. kritisch und mit Beispielen dazu SCHMITZ, Notificaciones (wie Anm. 89), 380, 398f. – WEISS, Lehre (wie Anm. 131), 693f. – COLLINS, Inquisition (wie Anm. 77), 217.

Die Notifikationen werden als wichtiges Ereignis im Leben der Kirche verstanden. Fachkolleginnen und die übrigen Gläubigen werden – möglichst nur¹⁷³ – offiziell und gezielt über zu vermeidende Gefahren informiert. Die Notifikationen sind so eine Art modernisierte *Bandi*¹⁷⁴: Sie verbieten nicht mehr ausdrücklich die Lektüre, machen aber das Gewissen wachsam und erziehen zu heilsförderndem Vermeidungsverhalten. Gerade in ihrer Unberechenbarkeit können die Notifikationen als exemplarisch gesetzte Warnsignale fungieren¹⁷⁵. Sie halten die Sanktionsgefahr, die nichtkonformes Verhalten zeitigen kann, im Bewusstsein fortwährend wach und präsent. Sie mahnen die Teilnehmer an der *communicatio hierarchica* zur gebotenen Zurückhaltung. So können sie zugleich ein weiteres Mittel der Gesinnungsertüchtigung zur Selbstzensur sein – womit sich der Kreislauf der die Gläubigen und ihr Seelenheil umhегenden kirchlichen Kommunikationskontrolle schließt.

Ausblick

Die sich organisch auf den Primat aufbauende römisch-katholische Kirche erkennt sich amtlich am besten im biblischen Bild vom Leib Christi wieder¹⁷⁶. Als sein Knochenbau kann die hierarchische Struktur der Kirche verstanden werden, als sein Muskel- und Sehnenapparat vor allem der Lehrgehorsam, der konkreten Form des Gehorsams gegenüber der Wahrheit¹⁷⁷. Er verhindert, dass der Leib Christi hyperton demokratisch-rechtsstaatlicher Schwerekraft erliegt. Zensur im vorgestellten Sinne systematischer Kommunikationskontrolle kann so als eine Art Training oder Physiotherapie zur Erhaltung oder Wiedererlangung der Spannkraft des Leibes Christi und der von ihm vermittelten Freiheit verstanden werden. Und, so wird ein im amtlichen Sinne aufrechter Katholik nicht anstehen hinzuzufügen, das ist gut so!

173 Betroffenen ist untersagt worden, sich über das Verfahren oder seine Inhalte öffentlich zu äußern, vgl. COLLINS, *Inquisition* (wie Anm. 77), XII f., 161. Auch die Apostolische Signatur verzieht Entscheidungen mit einem Veröffentlichungs- bzw. Thematisierungsverbot, vgl. DÖRNER, *Kampf* (wie Anm. 76), 78 u. 83.

174 Vgl. dazu WOLF, *Index* (wie Anm. 80), 53f.

175 Getroffen werden können damit mitunter ganze Richtungen, vgl. COLLINS, *Inquisition* (wie Anm. 77), X.

176 Vgl. zum rechten Verständnis der »communio« als Leib Christi: Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben »*Communio in notio*« vom 25. Mai 1992, in: AAS 85, 1993, 838–850. Kritisch aus exegetischer Sicht Helmut MERKLEIN, *Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens*, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, hg. v. Michael BÖHNKE u. Hanspeter HEINZ, Düsseldorf 1985, 115–140.

177 Vgl. RATZINGER, *Theologie* (wie Anm. 22), 525f.

ALBRECHT BEUTEL

Zensur und Lehrzucht im Protestantismus

Ein Prospekt¹

Lehrzucht und religiöse Zensur: Die Begriffe sind weithin konfessionell konnotiert – als vermeintliche Spezifika der römisch-katholischen Kirche. Nachdrücklich gilt es demgegenüber elementare protestantische Partizipationsansprüche zu reklamieren. Als Instrumente der kirchlichen Identitätswahrung haben beide, Lehrzucht und Buchzensur, den reformatorischen Gemeindeaufbau nicht nur konstruktiv begleitet, sondern als disjunktives Ursprungswiderfahrnis – man denke an die *Causa Lutheri* – im Grunde überhaupt erst ermöglicht.

Die Geburt des Protestantismus aus dem Ungeist der Inquisition: Diese Entstehungserfahrung machten sich die aus der Reformation hervorgetretenen Kirchen auf vielfache Weise zu Eigen. Lehrzucht- oder, wie man seit Beginn des 20. Jahrhunderts moderater zu sagen pflegt, Lehrbeanstandungsverfahren stellen eine durchgehende *nota ecclesiae evangelicae* dar² – fast möchte man sagen: von Martin Luther (1483–1546) bis Gerd Lüdemann (*1946). Und auch die Vor- und Nachzensur religiöser Schriften war keineswegs, wie die einschlägigen Artikel des über jeden Verdacht kontroverstheologischer Borniertheit erhabenen evangelischen Handwörterbuchs »(Die) Religion in Geschichte und Gegenwart« von der ersten (1913) bis zur jüngsten, vierten Auflage (2005) suggerieren³, ein Monopol der katholischen Kirche, sondern wurde im Protestantismus seinerseits ausgreifend, freilich mehr angst- denn effektiv, exekutiert⁴. Selbst regelrechte *Indices librorum prohibitorum* halten die Archive der evangelischen Kirchengeschichte bereit, beispielsweise in Sachsen und Brandenburg-Preußen. Protestantische Zensur und Lehrzuchtverfahren: Sie sind, kurzum, noch kaum bemerkte, aber höchst bemerkenswerte Indizien einer realgeschichtlich funktionierenden Ökumene!

Obschon sich die beiden kirchenrechtlichen Selbstschutzmaßnahmen in Absicht und Ausführung mannigfach überlagern, dürfte es sachdienlich sein, ihre geschichtliche Konkretion nicht integrativ, sondern diskursiv zu rekonstruieren. Dass es dabei über eine holzschnittartige, zudem notgedrungen im deutschen Sprachraum verbleibende Skizze kaum hinausgehen kann, ist doppelter Dürftigkeit geschuldet: dem beschränkten Vortragsformat ebenso wie dem noch ungleich beschränkteren Forschungsstand.

1 Vorgetragen am 21. September 2007 auf der Studientagung »Die Moderne vor dem Tribunal der Inquisition. Zensur abweichender Meinungen und ihre Geschichte« in Weingarten.

2 Für erste Sach- und Literaturübersicht vgl. Martin DAUR, Art. Lehrverpflichtung, in: TRE 20, 1990, 628–638. – Eilert HERMS u.a., Art. Lehrbeanstandungs-/Lehrzuchtverfahren, in: RGG⁴ 5, 2002, 195–200.

3 Johann Karl F. FRIEDRICH, Art. Zensur, kirchliche, in: RGG¹ 5, 1913, 2203. – Albert Michael KOENIGER, Art. Zensur, in: RGG² 5, 1931, 2096. – Hans BARION, Art. Zensur, in: RGG³ 6, 1962, 1895f. – Anselm SCHUBERT, Art. Zensur I. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 8, 2005, 1836.

4 Für erste Sach- und Literaturübersicht vgl. Siegfried BRÄUER/Heiner LÜCK, Art. Zensur, in: TRE 36, 2004, 633–644.

1. Protestantische Zensur

a) Wittenberg

Mit der Erfindung und Perfektionierung des Buchdrucks wurde das spätmittelalterliche Zensurwesen vor ganz neue, in ihrem Ausmaß unabsehbare Herausforderungen gestellt. Trotz einer immer engermaschiger werdenden juristischen Reglementierung – so wurde beispielsweise 1523 in Nürnberg eine jährliche Vereidigung der Drucker beschlossen – blieb angesichts der rasant fortschreitenden Drucktechnik oft nur noch die Möglichkeit der *censura repraesiva*, also des nachträglichen Verkaufs-, Besitz- und Lektürevverbots bereits publizierter Druckerzeugnisse bis hin zu deren obrigkeitlicher Konfiszierung und Makulierung.

Auch die am 15. Juni 1520 gegen Luther ergangene Bannandrohungsbulle *Exsurge Domine* verfügte eine entsprechende Nachzensur: Die inkriminierten Texte des abtrünnigen Augustinermönchs sollten »alle sogleich nach ihrer Veröffentlichung, wo immer sie sich befinden, durch die zuständigen Bischöfe und andere [...] Personen gesucht, öffentlich und feierlich in Gegenwart der Geistlichkeit und des Volkes bei allen und jeder angedrohten Strafe verbrannt werden«⁵. Hieronymus Aleander (1480–1542), dem die Veröffentlichung und Vollstreckung der Bulle im Reich oblag, organisierte bereits im Oktober 1520 in Löwen, Köln und Lüttich die ersten antilutherischen Bücherverbrennungen, deren Erfolg allerdings, will man einem entsprechenden Augenzeugenbericht glauben, teils auch auf sachwidrigen Motiven beruhte: Weil die Dominikaner offenbar Prämien aussetzten, trugen die Studenten nicht allein Lutherschriften herbei, sondern auch andere, ihnen entbehrlich scheinende Bücher, »jener Reden eines Lehrers, der andere das so einschläfernd abgefaßte Werk des Petrus Tartaretus und andere von dieser Art, so daß mehr Werke von ihren Autoritäten verbrannt wurden als von den Werken Martin Luthers«⁶.

Die in der Öffentlichkeit hervorgerufene Verunsicherung war gleichwohl beträchtlich. Um ihr zu wehren, entschlossen sich Luther und Philipp Melanchthon (1497–1560) zu einem entsprechenden Autodafé. Für den Morgen des 10. Dezember 1520 luden sie ihre Studenten ein, zu einer »Verbrennung gottloser Bücher des päpstlichen Rechts« vor das östliche Stadttor zu kommen. Der Zulauf war durchaus enorm. Von anderen unbenutzt, hat Luther dort auch sein Exemplar der Bannandrohungsbulle in die Flammen geworfen.

Nach Abschluss des Wormser Reichstags 1521 ließ Karl V. (1519–1555/6) das Wormser Edikt ausgehen, das über Luther die Reichsacht verhängte, seine Schriften auszuliefern, zu konfiszieren und zu verbrennen gebot und überdies für das gesamte Reichsgebiet eine Vorzensur religiöser Schriften einführte. Indem diese Zensurpflicht dem Aufgabenbereich der landesherrlichen Organe überstellt wurde, war ein erster Schritt auf die konfessionskonforme Lenkung der territorialen Publizistik getan. Als Rechtsinstrument der kaiserlichen Religionspolitik hatte das Wormser Edikt bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555) eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, auch wenn es sich längst nicht flächendeckend durchsetzen ließ. In Mainz war es bereits Ende 1520 zu öffentlichem Aufruhr gekommen, als Aleander in der rheinischen Domstadt ein

5 Der Originaltext findet sich am bequemsten in: Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), 2. Teil: Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521, hg. v. Peter FABISCH u. Erwin ISERLOH (Corpus Catholicorum 42), Münster 1991, 394.

6 Die Reformation in Augenzeugenberichten, hg. v. Helmar JUNGHANS, München ²1980, 93.

antilutherisches Autodafé zu organisieren versuchte⁷. Und aus Straßburg gab es ein knappes Jahr später zu berichten: »Luthers Bücher werden auf dem Markt an Tischen feilgehalten, während unmittelbar daneben die kaiserlichen und päpstlichen Erlasse angeschlagen sind, die den Verkauf dieser Bücher verbieten«⁸.

In den Anfangsjahren der 1502 gegründeten Leucorea gab es in Wittenberg keine ortsansässige Buchproduktion. Der erste Druckbetrieb eröffnete 1508, noch elf Jahre später mussten die Wittenberger Theologen ihren Kurfürsten bitten, das heimische Druckergewerbe zu expandieren, um nicht länger auf den umständlichen Produktionsort Leipzig angewiesen zu sein⁹.

Friedrich der Weise (1486–1525) schien die Buchzensur anfangs nur sporadisch wahrgenommen zu haben. So verbot er unter Verweis auf den öffentlichen Frieden, den es zu wahren gelte, im Herbst 1521 eine gegen Albrecht von Mainz (1513–1545) gerichtete Schrift Luthers. Als in Wittenberg die vom Nürnberger Reichsregiment 1523 verfügte allgemeine Vorzensur übernommen wurde, stimmte der Reformator dieser Auflage ausdrücklich zu; allein seine Übersetzung des Neuen Testaments wollte er davon ausgenommen wissen¹⁰.

Der erste bekannte Zensurvermerk aus Wittenberg findet sich am Ende der wohl im August 1523 erschienenen Schrift Luthers *Das siebend Capitel S. Pauli zu den Corinthern*¹¹ und lautet wie folgt:

*Am end soll yderman auff eyn mal wissen, das alles, was mit meynem wissen und willen aus gehet, das solchs zuvor durch die, so sich gepürt, besichtigt ist, wie nicht alleyn Keyserlichs, sondern auch unser Universitet befelh und ordnung ynnhelt. Was aber hynder myr anderswo ausgehet, soll myr billich nicht zu gerechnet werden*¹².

Dieser Zensurvermerk ist in mindestens vierfacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen stammt er vom Autor und noch nicht, wie dann später, von einem Zensor. Zum andern dokumentiert er die vorbehaltlose Bereitschaft Luthers, sich dem kaiserlichen Zensurgebot zu unterwerfen. Ferner betont er die nahtlose Übereinstimmung von universitärer Aufsicht und reichsrechtlicher Ordnung. Schließlich deutet der letzte Satz des Vermerks an, dass Luther die Zensuraufgabe offenbar nicht als Beschränkung, sondern im Gegenteil als eine den Autor schützende Authentizitätsgarantie ansah.

Im weiteren Verlauf der 1520er Jahre ist die Zensur in Wittenberg selbstverständlich geworden und scheint, gemäß der thematischen Ausrichtung einer Schrift, jeweils von einer der vier Fakultäten vollstreckt worden zu sein. Hauptgutachter auf theologischer Seite war zunächst Johannes Bugenhagen (1485–1558), später Melanchthon. Das in jenem frühesten Zensurvermerk aufscheinende Identitätsbewusstsein hielt an; in der gutachterlichen Empfehlung eines auswärtigen Manuskripts schrieb Bugenhagen 1524: *Es ist von unser muntze, das ist, wie wyr pflegen zu leren und schreyben*¹³. Wer nicht von

7 Ebd., 94.

8 Zitat nach Hans J. SCHÜTZ, *Verbotene Bücher. Eine Geschichte der Zensur von Homer bis Henry Miller*, München 1990, 39. (Der Rückverweis des Verfassers auf JUNGHANS, Augenzeugenberichte [wie Anm. 6], ließ sich nicht verifizieren.)

9 Hans-Peter HASSE, *Bücherzensur an der Universität Wittenberg im 16. Jahrhundert*, in: 700 Jahre Wittenberg. Stadt [-] Universität [-] Reformation. Im Auftrag der Lutherstadt Wittenberg, hg. v. Stefan OEHMIG, Wittenberg 1995, 187–212, hier: 189.

10 Ebd., 189–193.

11 WA 12; 92–142.

12 WA 12; 142, 8–12 (1523).

13 HASSE, *Bücherzensur* (wie Anm. 9), 195.

unser muntze war, wurde in Wittenberg auch nicht verlegt. Die frühen reformatorischen Seitenabspaltungen bekamen diese Gesinnungswacht unnachsichtig zu spüren; Thomas Müntzer (1489–1525) und seine Gefährten hatten sogar Mühe, in auswärtigen Druckereien unterzukommen¹⁴.

Irgendwann zwischen 1529 und 1539 wurde Luther mit kurfürstlicher Billigung von der universitären Zensuraufgabe befreit. Indessen sah sich der Landesherr etliche Male veranlasst, dem kräftig austeilenden Reformator gegenüber Georg von Sachsen (1500–1539) wie überhaupt gegen fürstliche Personen strikte Mäßigung aufzuerlegen. Am 10. Mai 1539 beauftragte er seinen Rat Gregor von Brück (1485–1557), er möge mit dem prominenten Polemiker *fuglich reden*, auf dass *vnser lieber andechtiger Er [Herr] Martin Luther, doctor, [...] was ausserhalb gotlicher schrift(en) ist vnd priuat sachen sind an [ohne] vnser vorwissen im druck nichts ausgehen lasse*¹⁵.

b) Kursachsen

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unterlag die Ausgestaltung der reichsrechtlichen Zensurbestimmungen den jeweiligen territorialen Gegebenheiten. Für Kursachsen¹⁶ eröffnete das kurfürstliche Mandat vom 10. Januar 1549 einen neuen Abschnitt der Zensurgeschichte. Unter ausdrücklicher Berufung auf die kaiserlichen Gesetze verbot es alle Druckerzeugnisse, in denen Personen geschmäht oder herabgesetzt werden und machte jeder Veröffentlichung die Nennung von Verfassernamen und Druckort zur Pflicht. Dass in den folgenden 30 Jahren mindestens sechs weitere sinnentsprechende Befehle ausgingen, dürfte einen gewissen Zweifel an der Effizienz der kursächsischen Zensuraufgaben erlauben. Gleichwohl betrieb Kurfürst August (1553–1586) einen konsequenten Ausbau des konfessionskonformen landesherrlichen Zensurrechts. Seit 1569 sind entsprechende Indices aktenkundig, 1574 wurde das Zensurwesen im Konsistorium zentralisiert.

Die Konkordienformel (1577) verlangte eine lückenlose Vorzensur aller theologischen Schriften¹⁷, flankierende Bestimmungen lieferten die jeweiligen Kirchenordnungen. Neben politisch verdächtigen Titeln gerieten vor allem die Werke von heterodoxen Autoren wie Valentin Weigel (1533–1588), Jacob Böhme (1575–1624) oder der Schwenckfeldianer in das Fadenkreuz der Zensur¹⁸. Die kursächsischen Buchhändler wurden unter Eid darauf verpflichtet, keine Druckerzeugnisse zu vertreiben, die *der waren lautteren reinen lehre dieser kirchen vndt schulen lehre zu wider* sind¹⁹, und ihre Einkäufe auf der Frankfurter Buchmesse am jeweils aktuellen *Index librorum prohibitorum* zu orientieren²⁰. Allein den Theologieprofessoren blieb zugestanden, zum Zweck der eigenen Orientierung auch als häretisch verworfene Druckerzeugnisse zu beziehen.

14 BRÄUER/LÜCK, Zensur (wie Anm. 4), 637, 5–9.

15 HASSE, Bücherzensur (wie Anm. 9), 211f.

16 DERS., Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569 bis 1575 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 5), Leipzig 2000.

17 BSLK 761, 36–42.

18 BRÄUER/LÜCK, Zensur (wie Anm. 4), 637, 44–46.

19 HASSE, Bücherzensur (wie Anm. 9), 208.

20 Bemerkenswerterweise enthielten die (nicht gedruckten, sondern nur handschriftlich verbreiteten) kursächsischen Sperrverzeichnisse lediglich Werke von dissentierenden Protestanten, dagegen keine Titel von altgläubigen Autoren – ob deren Ächtung als selbstverständlich vorausgesetzt war? (vgl. HASSE, Zensur [wie Anm. 16], 53–55).

Neben der landeskirchlichen Aufsicht hielt die Wittenberger theologische Fakultät an der eingespielten Zensurpraxis fest und avancierte damit zur Wächterin über die lutherische Orthodoxie. Mindestens zwei gegen Melanchthon gerichtete Bücher wurden 1560 verboten²¹, und selbst die Nachdrucke von Schriften der ersten Reformatorengeneration unterlagen strikter Kontrolle, *damit nicht neue leren vndt opinionones eingeflickett vndt die Rechtschaffene Original vndt heuptbucher durch solchs flickwergk entweder zerstupffeldt oder gantz vndt gar verderbet werden*²².

Für Kursachsen als dem Mutterland der Reformation ist das frühabsolutistische protestantische Zensurwesen einstweilen am besten erforscht. Dass die Verhältnisse in anderen protestantischen Territorien davon nicht wesentlich unterschieden waren, legen entsprechende Untersuchungen zu Württemberg, näherhin zur zensurpraktischen Kooperation zwischen Regierung und Theologischer Fakultät nahe²³.

c) Zeitalter der Aufklärung

Im Zeitalter der Aufklärung hat sich die Zensurzuständigkeit zusehends säkularisiert. Die neuen protestantischen Frömmigkeitsbewegungen, namentlich der kirchliche Pietismus und die Neologie, trugen nachhaltig dazu bei, den lutherisch-reformierten Antagonismus zu entschärfen und das protestantische Pluralitätsbewusstsein zu fördern. Dadurch konnten sich in Kursachsen die Zensurmaßnahmen nun vorzugsweise gegen die rückwärtsgewandten Pluralitätsverweigerer richten wie beispielsweise gegen das Rezensionsorgan *Unschuldige Nachrichten* des spätorthodoxen Dresdner Superintendenten Valentin Ernst Löscher (1673–1749). Weiterhin verboten wurden noch bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts anonyme Publikationen, so 1736 das Lustspiel *Die Pietistey im Fischbein-Rocke* der Gottschedin (1713–1762)²⁴. Pietistische Autoren waren in der Regel erst dann zensurfähndet, wenn sie sich, wie Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) oder Philipp Matthäus Hahn (1739–1790)²⁵, in mystische oder gar separatistische Richtung bewegten. Doch selbst radikalpietistische Publikationen wie die *Historie Der Wiedergebhornen* (1698ff.) von Johann Henrich Reitz (1655–1720) oder die *Berleburger Bibel* (1724) fanden, bevorzugt in kleinen Grafschaften, ihre Verleger.

Unmittelbar nach seinem Regierungsantritt hob Friedrich der Große (1740–1786) die Zeitungs-Zensur auf. Doch die neue preußische Toleranz zog sich schon bald ihre

21 HASSE, Bücherzensur (wie Anm. 9), 207.

22 Ebd., 208.

23 Gunther FRANZ, Bücherzensur und Irenik. Die theologische Zensur im Herzogtum Württemberg in der Konkurrenz von Universität und Regierung, in: Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät, hg. v. Martin BRECHT (Contubernium 15), Tübingen 1977, 123–194. – Wolfgang WÜST, Censur als Stütze von Staat und Kirche in der Frühmoderne. Augsburg, Bayern, Kurmainz und Württemberg im Vergleich. Einführung – Zeittafel – Dokumente (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 57), München 1998. – DERS., Kirche, Stadt und Staat im Schatten frühmoderner Censur, in: Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, hg. v. Anselm DÖRING-MANTEUFFEL u. Kurt NOWAK, Stuttgart 1999, 89–111.

24 Luise Adelgunde Victorie GOTTSCHED, Die Pietistey im Fischbein-Rocke. Oder die Doctormäßige Frau, hg. v. Wolfgang MARTENS, Stuttgart 1986. Zu diesem Zensurkonflikt vgl. Bodo PLACHTA, Damnatur – Toleratur – Admittitur. Studien und Dokumente zur literarischen Zensur im 18. Jahrhundert (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 43), Tübingen 1994, 88–94.

25 Walter STÄBLER, Pietistische Theologie im Verhör. Das System Philipp Matthäus Hahns und seine Beanstandung durch das württembergische Konsistorium (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte 11), Stuttgart 1992.

Grenzen: 1742 wurde den Berliner Druckern verboten, unzensurierte Bücher zu produzieren, 1749 verfügte ein »Allgemeines Zensuredikt« wieder die grundsätzliche Vorzensur, von der freilich die Publikationen der Universitäten sowie der Akademie der Wissenschaften freigestellt blieben²⁶. Diese Zensurmaßnahmen wurden insgesamt vergleichsweise liberal angewandt, der religiöse Diskurs war von ihnen allenfalls am Rande tangiert: Die *Wolfenbütteler Fragmente* konnten in Preußen ebenso ungehindert erscheinen wie die freisinnigen Schriften Carl Friedrich Bahrdts (1740–1792), und selbst die anonyme Veröffentlichung theologischer und religiöser Druckwerke erregte längst keinen Anstoß mehr.

Der kirchenpolitische Klimawandel, den Friedrich Wilhelm II. (1786–1797) herauf führte, war nur von episodischer Dauer. Er personifizierte sich in Johann Christoph Woellner (1732–1800)²⁷, den der neue König sogleich zum Chef des geistlichen Departements berief und überdies nobilitierte. Das von Woellner erlassene *Religionsedikt* (3. Juli 1788), das die theologische Aufklärung in Preußen eindämmen sollte, zog alsbald weitere restriktive Maßnahmen und Verordnungen nach sich, allen voran das berüchtigte »Zensuredikt« (19. Dezember 1788), das erstmals wieder eine flächendeckende Zensur anwies, deren Einhaltung durch die 1791 installierte, Woellner direkt unterstellte Geistliche Immediat-Examinationskommission überwacht werden sollte. Jedoch anders, als die Freunde der Aufklärung verständlicherweise befürchtet hatten, blieben die durch das Edikt veranlassten Disziplinarmaßnahmen auf Einzelfälle beschränkt²⁸. Als einziger Pfarrer in Preußen verlor Johann Heinrich Schulz (1739–1823), der sich durch seine modische Haartracht den Beinamen »Zopfschulz« zugezogen hatte, nach einem verwickelten Zensurprozess im September 1793 sein geistliches Amt. Mit dem Tod Friedrich Wilhelms II. 1797 endete auch die kirchenpolitische Reaktion. Friedrich Wilhelm III. (1797–1840) setzte die bisherigen Maßregeln sogleich außer Kraft und gab Woellner, dem letzten protestantischen Zensor, ungnädigen Abschied.

d) Neuzeit und Moderne

Seitdem fand in den deutschen protestantischen Kirchen eine kirchlich verantwortete oder beeinflusste Zensur nicht mehr statt. Die staatliche Zensur aber setzte sich fort, nun freilich außerhalb jeder kirchlichen Zuständigkeit, und trieb in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts noch einmal hässliche Blüten. Von der nationalsozialistischen Zensurpolitik waren auf evangelischer Seite vornehmlich Karl Barth (1886–1968) und Emil Brunner (1889–1966) betroffen, die geplante Neuauflage des »Calwer Kirchenlexikons« wurde erst nach empfindlichen Zensureingriffen genehmigt²⁹. Die in der DDR lückenlos zentralistisch geregelte Vorzensur überwachte alle religiösen und theologischen Publi-

26 Vgl. PLACHTA, *Damnatur* (wie Anm. 24), 94–106.

27 Vgl. die komprimierte, mit weiterführenden Literaturhinweisen versehene Darstellung von Albrecht BEUTEL, *Aufklärung in Deutschland* (Die Kirche in ihrer Geschichte 4/O2), Göttingen 2006, 398–402.

28 So trug dem reformierten Prediger Andreas Riem (1749–1814) die Publikation der *Fragmente über Aufklärung* einen Verweis, dem in Berlin anwesenden Hamburger Philosophen Heinrich Würtzer (1751–1835), der *Bemerkungen über das Preußische Religionsedikt* hatte ausgehen lassen, einen sechswöchigen Gefängnisarrest ein. Aus der zweijährigen Festungshaft, die er wegen eines das Religionsedikt verspottenden Lustspiels (Carl Friedrich BAHRDT, *Das Religionsedikt. Lustspiel in fünf Aufzügen. Eine Skizze*. Von Nicolai dem Jüngeren, Thenakel 1789) verbüßen musste, wurde Bahrdt vorzeitig entlassen.

29 BRÄUER/LÜCK, *Zensur* (wie Anm. 4), 640, 5–24.

kationen, auch in den sogenannten Kirchenverlagen (Evangelische Verlagsanstalt, Evangelische Hauptbibelgesellschaft, St. Benno-Verlag). Wie grotesk diese Zensuraufgaben mitunter ausfallen konnten, zeigt schon das kleine, mir vom Verfasser mündlich mitgeteilte Exempel, das sich, zumindest in der unbehelligten Position eines Westeuropäers, herzlich gut finden ließ. Als Gerhard Ebelings (1912–2001) »Dogmatik des christlichen Glaubens« (1979) in einer ostdeutschen Lizenzausgabe erscheinen sollte, inkriminierte der anonyme DDR-Zensor unter anderem die plakative Bemerkung, der Christus praesens sei selbst in Pentagon und Kreml allgegenwärtig. Jedoch was den Zensor verstimmte, war keineswegs die – ja in der Tat diskussionswürdige – Applikation der Ubiquitätslehre, sondern einzig die darin vorausgesetzte Gleichwertigkeit der russischen und amerikanischen Militärzentrale.

e) Diskurszensur

Neben den üblichen Zensurvollzügen wurde in der Frühen Neuzeit noch eine andere, offenbar nur auf protestantischer Seite geübte Indizierungsmethode praktiziert. Diese Methode, die, in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, vielleicht unter *Diskurszensur* geführt werden kann, bestand, kurz gesagt, darin, dass ein missliebiger Text unverändert, jedoch im Verbund mit einer aburteilenden Kommentierung zum Abdruck gebracht wurde. An zwei prominenten Exempeln sei dieses Verfahren rasch illustriert.

Im Februar 1520 erschien, als erste offizielle Lehrzensur, die von Theologen der Universitäten Köln und Löwen angefertigte *Condemnatio doctrinalis librorum Martini Lutheri*³⁰. Auf der Grundlage der im Herbst 1518 bei Froben veröffentlichten Basler Sammelausgabe seiner lateinischen Schriften wurden darin einzelne Lehraussagen Luthers, namentlich zu den Themen Buße, Ablass, Fegefeuer, Glaube und Werke, diskussionslos verurteilt und eine öffentliche Verbrennung der herangezogenen Schriften gefordert. Bereits im Folgemonat besorgte Luther einen Nachdruck dieser *Condemnatio* und fügte ihr eine geharnischte *Responsio* bei³¹. In schärfstem Ton weist er darin die angemäße Lehrkompetenz der Kollegen zurück: In den Fällen Wilhelm von Ockham (1285–1347), Laurentius Valla (1407–1457), Pico della Mirandola (1463–1494), Faber Stapulensis (1455/60–1536), Erasmus von Rotterdam (1466/9–1536) und anderer Theologen habe sich die Fragwürdigkeit universitärer Lehrzensur bereits vielfach erwiesen. Hinsichtlich der ihn betreffenden Aburteilung beklagt Luther, seine selbsternannten Richter seien, indem sie ihn ohne jeden Schriftbeweis verketzerten, weder der vom natürlichen Recht geforderten *via charitatis* noch, da sie im Vorfeld der öffentlichen Beschuldigung keine persönliche Verständigung gesucht hätten, der in Mt 18 gebotenen *via iuris christiani* gefolgt. An den eigenen Positionen hält Luther, einzelnes präzisierend, unbeirrt fest; seine Gegner, kontert er abschätzig, verstünden weder Christus noch Aristoteles (385–322 v. Chr.), ja nicht einmal ihre eigenen Meinungen. Der publizistische Erfolg dieser Diskurszensur war beträchtlich: In humanistischen Kreisen verspottete man das aus Köln und Löwen ergangene Lehrurteil, am kursächsischen Hof hatte man es zunächst gar für eine Satire der Erasmianer gehalten. Crotus Rubeanus (um 1480–1545) übermittelte seinen Beifall direkt an Luther³², der vorsichtige Erasmus

30 WA 6; 174–180. – Zu diesem Vorgang vgl. Martin BRECHT, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, 322–324. – Reinhard SCHWARZ, Luther (Die Kirche in ihrer Geschichte 3/I), Göttingen 1986, 74f.

31 WA 6; 181–195.

32 WAB 2; 87–91 (28. April 1520).

schrieb immerhin an Melanchthon, die Antwort Luthers habe ihm außerordentlich gefallen³³. Zumindest in propagandistischer Hinsicht dürfte diese Form der Zensur den klassischen Buchverboten an Effizienz kaum etwas schuldig geblieben sein³⁴.

Das andere Beispiel stammt aus der Mitte des 18. Jahrhunderts und damit aus der einsetzenden Kulminationsphase der Neologie³⁵. Im Mai 1748 erschien in Greifswald die zunächst anonym publizierte *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* aus der Feder Johann Joachim Spaldings (1714–1804). Das schmale Heft avancierte zu einem Erfolgsbuch der Aufklärungstheologie; der Aufschwung, den die philosophische Anthropologie im 18. Jahrhundert genommen hatte, verdankte ihm einen wesentlichen Impuls. Vor der Veröffentlichung hatte Spalding das Manuskript an Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719–1803) übersandt und ihn um Weitergabe im anakreontischen Freundeskreis sowie um kritische Durchsicht gebeten. Auf Wegen, die sich nicht mehr erhellen lassen, ist das Manuskript auch in die Hände Johann Melchior Goezes (1717–1786) gelangt. Zwei Monate vor dem Erscheinen der Erstauflage verfasste dieser eine streitbare Entgegnung, die er dann im Herbst 1748 zusammen mit einem Wiederabdruck des inkriminierten Textes in Halle erscheinen ließ³⁶. Sein Gutachten goss der selbsternannte Zensor in die Form einer – fiktiven – Auftragsarbeit: Ein namenlos bleibender *Hochedelgeborne* [...] Herr habe ihn zu öffentlicher Stellungnahme verpflichtet. Gegen den popularphilosophischen Text Spaldings machte Goeze im wesentlichen vier kapitale Einwände geltend: Er beklagte die darin aufscheinende *Undankbarkeit gegen die göttliche Offenbarung*, attestierte unverhohlenen Pelagianismus, konstatierte eine Bagatellisierung der menschlichen Angst vor dem Tod und kritisierte die von ihm gründlich missverstandene Figur der regulativen Idee, als die Spalding, auf Kant vorausweisend, den Gottes-, Freiheits- und Unsterblichkeitsgedanken entwickelt hatte. Aus den Initialen des Verfasser- und Ortsnamens konnte Spalding den Autor der gegen ihn gerichteten Zensurschrift sogleich erraten. In seiner ersten Empörung entwarf er einen an Goeze adressierten Verteidigungsbrief, von dessen Absendung ihn dann aber die Freunde abhalten konnten. Stattdessen fügte er der 1749 erschienenen Neuauflage einen »Anhang« hinzu, in dem er den Fehdehandschuh aufnahm, jedoch den Angriff nicht direkt erwiderte, sondern in die konstruktive Erläuterung der eigenen Position überführte. Damit suchte Spalding zu zeigen, dass der offenbarungstheologische Rahmen, den Goeze eingeklagt hatte, für seine popularphilosophische Betrachtung die selbstverständliche und darum stillschweigende Voraussetzung war. Indem Spalding den Druck von 1749 als die dritte Auflage zählte, hat er die Goeze-Edition als zweite Auflage seiner *Bestimmung des Menschen* nostrifiziert. Der zumal als Lessing-Zensor in Erinnerung gebliebene Goeze konnte den Jahrhundertenerfolg der *Bestimmung des Menschen* nicht schmälern. Vielfach erweitert, gab Spalding das Buch 1794 in elfter Auflage heraus, einschließlich

33 *Mire placuit haec Responsio Lutheri adversus Condemnationem Coloniensium et Lovaniensium*, in: MBW 1, 218, 30f. (Nr. 97; kurz vor 21. Juni 1520).

34 Luther machte von dieser Maßnahme häufig und heftig Gebrauch, besonders schroff etwa in der durchgehenden, überaus derben Marginalkommentierung zweier päpstlicher Bullen zum Jubeljahr 1525, in: WA 18; 255–269.

35 Zu diesem Abschnitt, auch die einzelnen Nachweise anlangend, vgl. Albrecht BEUTEL, Spalding und Goeze und »Die Bestimmung des Menschen«. Frühe Kabbalen um ein Erfolgsbuch der Aufklärungstheologie, in: DERS., *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 2007, 186–209.

36 [Johan Melchior GOEZE]: *Gedanken über die Betrachtung von der Bestimmung des Menschen*, in einem Sendschreiben entworfen von G*** nebst dem Abdruck gedachter Betrachtung selbst, Halle 1748.

der Raubdrucke und Übersetzungen lassen sich für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts mindestens 29 Auflagen nachweisen³⁷.

2. Protestantische Lehrzuchtverfahren

a) Reformationszeit

Die Reformation ist nicht nur, wie eingangs erwähnt, aus einem Lehrzuchtverfahren erwachsen, sondern hat sich zugleich ihrerseits als ein umfassendes Lehrbeanstandungsverfahren gegen die Irrlehre, die Luther in der römischen Kirche erkannt zu haben glaubte, konstituiert. Nach reformatorischem Verständnis ist die Amtsausübung eines evangelischen Pfarrers an der Lehrverpflichtung, die er – in der Regel mit seinem Ordinationsversprechen³⁸ – abgelegt hat, zu messen und widrigenfalls auch auf dieser Grundlage kirchenrechtlich zu regulieren. Während sich – wie man pointierend vielleicht wird sagen können – auf katholischer Seite die rechte kirchliche Lehre in der Übereinstimmung mit dem *Dogma* erweist, gilt im evangelischen Raum das *Bekenntnis* als das aus der Bibel gezogene und im konsensualen Glauben angeeignete sachgemäße Verständnis kirchlicher Lehre, wodurch sich die Ordinationsverpflichtung nicht allein auf den Bestand, sondern stets auch auf den verantwortlichen Vollzug der Lehre erstreckt³⁹.

Als die einzige Norm kirchlicher Lehre erkannte Luther die auf das Christuszeugnis fokussierte Heilige Schrift. In dieser Bindung an das biblische Wort Gottes gründete für ihn die Unabhängigkeit gegenüber allen darüber hinaus von Menschen erdachten Lehr- und Glaubensvorschriften. Demgemäß erhob er 1523, durch aktuelle Nöte veranlasst, für das kursächsische Städtchen Leisnig *Grund und Ursach aus der Schrift, Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen*⁴⁰. Im selben Jahr erklärte er unmissverständlich, dass evangeliumswidrige Irrlehre nicht mit äußerer Gewalt, sondern allein mit den Waffen des Geistes zu bekämpfen sei: *Ketzerey ist eyn geystlich ding, das kan man mitt keynem eyßen hawen, mitt keynem fewr verbrennen, mitt keynem wasser er-trencken. Es ist aber alleyn das Gottis wort da, das thutts*⁴¹. Bereits 1518 hatte er, im Kontext seines eigenen Ketzerprozesses, aber zugleich an Jan Hus (um 1369–1415) erinnernd, festgestellt, Ketzer und Irrende zu verbrennen widerspreche dem Willen des Heiligen Geistes⁴² – ein Satz, den die gegen ihn gerichtete Bannandrohungsbulle denn auch kurz darauf als häretisch verdammt⁴³. In den Auseinandersetzungen mit Müntzer

37 Im Herbst 2006 ist erstmals eine den Text aller rechtmäßigen Ausgaben integrativ darbietende kritische Edition der »Bestimmung des Menschen« erschienen, vgl. Johann Joachim SPALDING, *Die Bestimmung des Menschen* (1748–1794), hg. v. Albrecht BEUTEL u.a. [Johann Joachim Spalding – Kritische Ausgabe I/1], Tübingen 2006.

38 Vgl. die neue, bahnbrechende Arbeit von Martin KRARUP, *Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation* (Beiträge zur historischen Theologie 141), Tübingen 2007.

39 Wolfgang HÜBER, *Die Schwierigkeit evangelischer Lehrbeanstandung. Eine historische Erinnerung aus aktuellem Anlass*, in: *Evangelische Theologie* 40, 1980, 517–536, hier: 518.

40 WA 11; 408–416.

41 WA 11; 268, 27–29 (1523).

42 WA 1; 624, 31–625, 2 (1518).

43 Vgl. *Reformationszeit 1495–1555*, hg. v. Ulrich KÖPF (Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung 3), Ditzingen 2001, 159.

riet Luther den Fürsten, den reformatorischen Abweichlern das öffentliche Wort nicht zu verwehren: *Man lasse die geyster auff eyinander platzen und treffen*⁴⁴. Erst wenn sie zur äußeren Gewalt übergangen, sei die Obrigkeit befugt, ja verpflichtet, dem Aufruhr zu wehren, den Frieden zu schützen und die Unruhestifter zu strafen.

Doch dieses anfängliche Vertrauen in die Selbstdurchsetzungskraft des Wortes Gottes wurde durch die Geschichtserfahrung zusehends erschüttert. Zwar missbilligte Luther noch 1528 die reichsrechtlich legitimierte Hinrichtung von Täufern – sie aus dem Lande zu weisen sei Strafe genug⁴⁵. Doch spätestens seit 1530 neigte er dazu, nicht erst den öffentlichen Aufruhr, sondern bereits den aktiven Verstoß gegen die kirchliche Glaubenslehre als öffentliche Gotteslästerung und damit als ein von der obrigkeitlichen Strafgewalt zu ahndendes Verbrechen anzusehen. Als erster unter den Wittenberger Reformatoren sah Melanchthon 1531 bei Irrlehre die Todesstrafe legitimiert⁴⁶. Nach den Schrecken, die das Täuferreich zu Münster verbreitet hatte, bezog auch Luther die von Melanchthon vertretene Position.

Im evangelischen Genf war die Lehr- und Lebenszucht schon immer die gemeinsame Angelegenheit von Kirchenleitung und Magistrat. Hier kam es auch zum ersten evangelischen Ketzerverfahren: Am 27. Oktober 1553 wurde Michel Servet (1511–1553), der sich aufgrund seiner antitrinitarischen Lehre dem Vorwurf der Ketzerei – keinesfalls aber des Aufruhrs! – ausgesetzt sah, von den obrigkeitlichen Behörden zum Tode verurteilt und öffentlich verbrannt. Melanchthon zögerte nicht, seinem Genfer Kollegen reformatorische Solidarität zu bekunden: »Ich erkläre auch, daß eure Obrigkeit recht gehandelt hat, indem sie diesen gotteslästerlichen Menschen der Ordnung gemäß verurteilen und hinrichten ließ«⁴⁷. Namentlich durch den Einspruch von Sebastian Castellio (1515–1563)⁴⁸ ist der Fall Servet dann aber zum Anstoß einer bedeutenden, bis in das Zeitalter der Aufklärung fortwirkenden toleranztheologischen Debatte geworden⁴⁹. Tatsächlich hatte Johannes Calvin (1509–1564) in jenem Prozess eine wenig rühmliche Rolle gespielt: Er war der Initiator des gegen Servet angestrengten Lehrzuchtverfahrens, er brachte es vor den Magistrat und hat, als Hauptankläger und theologischer Gutachter, dessen Entscheidung maßgeblich bestimmt. Bereits 1546, nach den ersten Lehrstreitigkeiten mit Servet, hatte Calvin gedroht: »Wenn er [sc. Servet] hierher kommen sollte, dann lasse ich ihn, wenn meine Autorität noch etwas gilt, nicht lebend wieder hinausgehen«⁵⁰.

Aber auch in Kursachsen verschärften sich die Lehrzuchtmaßnahmen. So musste der in die antinomistischen Streitigkeiten verstrickte Johann Agricola (1492/94/95–1566) im Sommer 1540 fluchtartig aus Wittenberg weichen⁵¹. Nach dem Sturz des als Kryptocalvinismus perhorreszierten Wittenberger Philippismus wurde Kaspar Peucer (1525–1602), der Schwiegersohn Melanchthons, 1574 vom Torgauer Landtag zu zwölfjähriger

44 WA 15; 219, 1 (1524).

45 WAB 4; 498 (1528).

46 CR 4, 737–740 (Nr. 2425; Ende Okt. 1531 [in der Ausgabe fälschlich auf 1541 datiert]).

47 *Affirmo etiam, vestros magistratus iuste fecisse, quod hominem blasphemum, re ordine iudicata, interfecerunt*, vgl. CR 8, 362 (Nr. 5675; 14. Okt. 1554).

48 [Sebastian CASTELLIO], *De haereticis an sint persequendi ...*, Magdeburg 1554.

49 Albrecht BEUTEL, *Der frühneuzeitliche Toleranzdiskurs. Umriss und Konkretionen*, in: *Fundamentalismus und Toleranz*, hg. v. Tim UNGER (Bekennnis 39), Hannover 2009, 28–48.

50 *Si venerit, modo valeat mea autoritas, vivum exire nunquam patiar*, vgl. CR 40, 283 (Nr. 767; Febr. 1546).

51 Ernst KOCH, Art. Agricola, Johann, in: RGG⁴ 1, 1998, 191.

Kerkerhaft verurteilt⁵². Und Nikolaus Crell (1552–1601), dessen Kryptocalvinismus wegen seiner Kontakte nach Genf als Staatsverbrechen firmierte, wurde nach zehnjähriger Haft in einem juristisch fragwürdigen Verfahren zum Tode verurteilt und 1601 in Dresden enthauptet⁵³.

b) Der Fall Paul Gerhardt

Nach Abschluss des Augsburger Religionsfriedens (1555) verstärkten sich im deutschen Luthertum die Bemühungen um eine klare, bekennnishafte, die konfessionelle Identität sichernde Lehrgrundlage. Sie mündeten schließlich in die *Konkordienformel*, die kurz darauf, zusammen mit anderen altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnistexten, in die Lehrnorm des *Konkordienbuches* (1580) eingebunden wurde. Die meisten lutherischen Territorien machten das *Konkordienbuch* rechtsverbindlich und ließen nicht allein die Pfarrer, sondern sämtliche Staatsbeamten darauf verpflichten. Es ist ein aparter Gedanke, dass selbst Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), als er in den weimarischen Staatsdienst eintrat, das *Konkordienbuch* unterschriftlich bekräftigen musste⁵⁴ – leider hat damals kein Johann Peter Eckermann (1792–1854) die Empfindungen und Gedanken des Olympiers protokolliert.

Die Geschichte der frühneuzeitlichen protestantischen Lehrzucht ist noch nicht geschrieben, ja nicht einmal ansatzweise erforscht. So mag es erlaubt sein, für diese Periode der von Hieronymus formulierten *Maxime fac de necessitate uirtutem*⁵⁵ zu folgen und lediglich das bekannteste Beispiel eines absolutistischen Lehrzuchtverfahrens, nämlich den Fall des Berliner Dichter-Pfarrers Paul Gerhardt (1607–1676)⁵⁶, kurz und exemplarisch zu inspizieren.

Die religionspolitischen Verhältnisse in Kurbrandenburg waren insofern besonderer Art, als das dortige Herrscherhaus seit 1613 der reformierten Konfession angehörte, das landsässige Luthertum hingegen in seinem Bekenntnisstand zwar durch einzelne Maßnahmen tangiert, jedoch grundsätzlich nicht in Frage gestellt war. Immerhin lag nun auch für die brandenburgischen Lutheraner das Summepiskopat in den Händen der reformierten Territorialfürsten.

Friedrich Wilhelm (1640–1688), der Große Kurfürst, betrieb eine gemäßigte, modernitätsträchtige Toleranzpolitik. Der »evangelische Kirchen-Frieden«, den er erstrebte, schien ihm nur unter Verzicht auf jedwede Kanzelpolemik erreichbar zu sein. Indessen wollte man auf lutherischer Seite dieses Mediums der konfessionellen Identitätswahrung nicht entbehren. Schlechterdings inakzeptabel schien insbesondere die vom Kurfürsten 1656 erlassene Verfügung, die lutherischen Pfarramtsanwärter zwar weiterhin auf das Augsburger Bekenntnis (1530), jedoch nicht mehr auf die *Konkordienformel*, die ihrem Selbstverständnis nach lediglich die aktuelle – nämlich anticalvinistische – Präzisierung des Bekenntnisses von Augsburg sein wollte, zu verpflichten.

Mit einem 1662 erlassenen *Toleranzedikt* suchte der Kurfürst die Lage zu klären. In ihm schärfte er die Eckpfeiler seiner religionspolitischen Toleranzpolitik ein und drohte den »Eiferern und Zeloten« Amtsenthebung und Landesverweis an. Gleichzeitig lud er

52 DERS., Art. Peucer, Kaspar, in: RGG⁴ 6, 2003, 1183.

53 DERS., Art. Crell, Nikolaus, in: RGG⁴ 2, 1999, 492.

54 HUBER, Lehrbeanstandung (wie Anm. 39), 521.

55 HIERONYMUS, Epistula LIV.6, in: CSEL LIV, 472,10f.

56 Vgl. dazu, einschließlich der einzelnen Nachweise, Albrecht BEUTEL, Kirchenordnung und Gewissenszwang. Paul Gerhardt im Berliner Kirchenstreit, in: DERS., Reflektierte Religion (wie Anm. 35), 84–100.

die protestantischen Parteien zu einem *amicablen* Religionsgespräch ein, das freilich, nach insgesamt 17 Konferenzen, im Mai 1663 endgültig gescheitert ist.

Im Sommer 1664 erließ der Kurfürst ein weiteres *Toleranzedikt*. Damit verbunden war die Verfügung, alle lutherischen Pfarrer hätten, bei drohendem Amtsentzug, ihre Zustimmung zu den kirchenleitenden Weisungen – also auch dazu, dass der lutherische Bekenntnisstand um die Konkordienformel verkürzt wurde – unterschriftlich zu hinterlegen. Etliche Pfarrer hielten, mit unterschiedlichem Ausgang, an ihrer Verweigerung fest: Es kam zu Landesverweisen, jedoch auch zu Separatfriedensschlüssen – bei Georg Lilius (1596–1666), Propst an St. Nikolai, wurde schließlich ein selbst formulierter Revers akzeptiert.

Gerhardt wurde auf den 6. Februar 1666 zur Unterschrift einbestellt. Dass der Privaterevers von Lilius akzeptiert worden war, implizierte nun auch für Gerhardt unübersehbar die Möglichkeit eines Separatfriedens. Gleichwohl weigerte er sich zu unterschreiben, ja auch nur zu verhandeln; die ihm eingeräumte Bedenkzeit schlug er kurzerhand aus. Seine Amtsenthebung war die rechtsnotwendige Folge. Indessen rang sich der Kurfürst, nachdem Bürger, Magistrat und märkischer Adel nachhaltig interveniert hatten, zu einer veritablen Sonderregelung durch. Er baute dem renitenten Pfarrer eine wahrhaft goldene Brücke: Von Gerhardts Person habe er keine weiteren Klagen vernommen, und weil dieser offenbar das Anliegen der Edikte nur nicht richtig verstanden und allein deshalb mit seiner Unterschrift gezögert (!) habe, sei er willens, ihn wieder einzusetzen, ohne fernerhin auf eine Unterschrift zu bestehen.

Gerhardt, dem dieses kurfürstliche Entgegenkommen am 9. Januar 1667 übermittelt wurde, zeigte sich erfreut und nahm die Amtsgeschäfte sogleich wieder auf. Dann aber, nach drei Wochen, ließ er den Magistrat wissen, bis zu einer vollständigen Klärung der Bedingungen, unter denen er restituiert worden sei, gedenke er sein Amt mit sofortiger Wirkung ruhen zu lassen. Vergeblich drängten ihn Kollegen und Freunde, sein Amt weiterzuführen, anstatt durch notorische Halsstarrigkeit die ihm gebotene Chance zu verspielen. Allein Gerhardt bewegte sich nicht. Seine Einkünfte liefen weiter, die Amtswohnung blieb verfügbar, als seine Frau bald darauf erkrankte, hat sich der kurfürstliche Leibarzt um sie gekümmert.

Anders als es die bis heute gepflegte hagiographische Verklärung wahrhaben möchte, wurde Gerhardt also keineswegs das Opfer eines konfessionalistischen Lehrzuchtverfahrens. Vielmehr hat er sich selbst ohne jede äußere Not zum Märtyrer stilisiert. Sein eigener, knochenharter Konfessionalismus hinderte ihn daran, das Entgegenkommen seines Landesherrn, der das zunächst angestrengte Lehrzuchtverfahren aus toleranztheologischen Gründen suspendiert hatte, zu akzeptieren. Dass er aufgrund von beharrlicher Dienstverweigerung am Ende entsetzt wurde, lag also außerhalb jeder Lehrkontroverse und stellte nur noch die Konsequenz eines banalen Disziplinarzuchtverfahrens dar.

c) 19. Jahrhundert

Während das Zeitalter der Aufklärung auch über die Kirchen ein mildes Klima gebracht hatte, nahmen im 19. Jahrhundert, als die Konsistorien immer stärker von restaurativer Theologie bestimmt wurden, die Lehrbeanstandungen wieder nachhaltig zu. Im letzten Drittel des Jahrhunderts konzentrierten sich die Auseinandersetzungen auf die Frage nach der theologischen Bedeutung und kirchlichen Geltung des Apostolikums. Der so-

genannte Apostolikumsstreit⁵⁷ umfasste ein ganzes Bündel von Konflikten, die um 1870 einsetzten und deren Spätausläufer sich bis in die 1920er Jahre erstreckten.

Die Strittigkeit des Apostolikums hatte mehrere Gründe. Zum Einen hatten die innerprotestantischen Unionsbestrebungen dazu geführt, dass die lutherischen und reformierten Bekenntnisse der Reformationszeit an kirchlichem Gebrauchswert verloren und statt ihrer – zumal der von Karl Immanuel Nitzsch (1787–1868) 1846 unternommene Versuch, dem unierten Protestantismus ein eigenes, zeitgemäßes Bekenntnis zu geben, gescheitert war – das Apostolikum als ein überkonfessionelles, biblisch geprägtes und theologisch vergleichsweise offenes Bekenntnis zusehends zentrale Bedeutung gewann. Zugleich fand die sich immer stärker durchsetzende historisch-kritische Bibelwissenschaft gerade im Apostolikum eine provozierende Herausforderung, die sich vornehmlich an den realitätsträchtigen Aussagen des zweiten und dritten Artikels, namentlich an den Vorstellungen der Jungfrauengeburt, Höllenfahrt und leiblicher Wiederkunft Christi sowie der Auferstehung des Fleisches entzündeten. Im Übrigen führte auch die feste liturgische Verankerung des Apostolikums zu einem wachsenden Problembewusstsein, sahen sich doch die evangelischen Pfarrer in vielen Gottesdiensten dazu verpflichtet, dieses in der Sprach- und Vorstellungswelt der Spätantike verankerte Symbol als Inbegriff ihres eigenen christlichen Glaubens zusammen mit der Gemeinde öffentlich zu bekennen.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert häuften sich die gegen evangelische Pfarrer aufgrund von Lehrabweichungen angestregten Disziplinarverfahren in ungeheurem Maße⁵⁸. Spektakuläre Folgen zeitigte der Fall des württembergischen Pfarrers Christoph Schrempf (1860–1944)⁵⁹, der, von unüberwindlichen Gewissensnöten bedrängt, in einem Taufgottesdienst am 5. Juli 1891 das Apostolikum durch eine selbst formulierte Tauffrage ersetzte, den Vorgang anschließend dem Konsistorium anzeigte und damit ein Lehrzuchtverfahren auslöste, das ein Jahr später, nachdem sich auch seine Gemeinde gegen ihn gestellt hatte, mit seiner Amtsenthebung endete. Dieser bald in ganz Deutschland diskutierte Fall löste dadurch die entscheidende Phase des Apostolikumsstreits aus, dass er eine Gruppe von Studenten zu der an Adolf von Harnack (1851–1930) gerichteten Frage veranlasste, ob er ihnen raten würde, beim Evangelischen Oberkirchenrat die Entfernung des Apostolikums aus der Dienstverpflichtung der Geistlichen und aus dem liturgischen Gebrauch zu beantragen.

Harnack antwortete mit einem Artikel in der *Christliche[n] Welt*⁶⁰. Er räumte ein, dass »ein gebildeter Christ« an verschiedenen Äußerungen des Apostolikums Anstoß

57 Agnes ZAHN-HARNACK, *Der Apostolikumsstreit des Jahres 1892 und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Marburg 1950. – Hanna KASPARICK, *Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der preußischen Agende (1892–1895)* (Unio und Confessio 19), Bielefeld 1996. – Daniela DUNKEL, *Art. Apostolikumsstreit*, in: RGG⁴ 1, 1998, 650f.

58 Vgl. die Übersicht bei Heinrich HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Bd. 3: Nationalismus und Sozialismus, Tübingen 1955, 551–568.

59 Hans Martin MÜLLER, *Persönliches Glaubenszeugnis und das Bekenntnis der Kirche. »Der Fall Schrempf«*, in: *Der deutsche Protestantismus um 1900*, hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF u. Hans Martin MÜLLER, (Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 9), Gütersloh 1996, 223–247. – DERS., *Art. Schrempf, Christoph*, in: RGG⁴ 7, 2004, 1003f.

60 ChW 6, 1892, 768–770 (18. August 1892). Erweiterter Wiederabdruck in: Adolf HARNACK, *Das apostolische Glaubensbekenntnis, ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort* (1892), in: DERS., *Reden und Aufsätze*, Bd. 1, Gießen ²1906, 219–264.

nehmen müsse, lehnte jedoch eine Annullierung des Bekenntnisses ab und empfahl stattdessen, bis zur Formulierung eines neuen, zeitgemäßen Bekenntnisses den liturgischen Gebrauch des Apostolikums freizustellen. Diese Äußerung führte zu einer breiten Protestwelle, die sich in heftigen publizistischen Debatten, aber auch in kirchenparteilichen Erklärungen und theologischen Denkschriften (unter anderem von Wilhelm Herrmann [1846–1922], Theodor von Zahn [1838–1933], Martin Rade [1857–1940]) entlud. Schließlich suchte der Berliner Evangelische Oberkirchenrat in einem Zirkularerlass die aufgeheizte Situation zu entschärfen, indem er dazu anhielt, *nicht aus jedem Einzelstück* des Apostolikums ein *starres Lehrgesetz* zu machen, den insgesamt normativen Charakter des Bekenntnisses allerdings nicht in Frage gestellt wissen wollte⁶¹.

d) Das Preussische Irrlehregesetz und der Fall Carl Jatho

Im Umfeld des Apostolikumsstreits zog das Unbehagen an der bestehenden Lehrzuchtpraxis immer weitere Kreise. Anstoß erregte insbesondere der disziplinarrechtliche Charakter des Verfahrens, der jede Lehrabweichung als ein schuldhaftes und damit moralisch verwerfliches Vergehen brandmarkte. Unter Federführung des Berliner Kirchenjuristen Wilhelm Kahl (1849–1932) kam es erstmals in der altpreußischen evangelischen Kirche, in der etwa die Hälfte aller Evangelischen in Deutschland zusammengefasst war, zu einer grundlegenden Novellierung des Lehrzuchtverfahrens. Programmatisch stellte das sogenannte *Preussische Irrlehregesetz*⁶², im November 1909 von der Generalsynode einstimmig verabschiedet und im März 1910 vom König ratifiziert, in seinem Eröffnungssatz fest: *Wegen Irrlehre eines Geistlichen findet fortan ein disziplinarisches Verfahren nicht statt*⁶³. Vielmehr regelte die Verordnung, wie künftig bei einer Lehrbeanstandung zu verfahren und notfalls eine Amtsenthebung zu vollziehen sei, ohne dabei dem Betroffenen den Makel eines Disziplinarvergehens anzulasten und das Recht auf persönliche Meinungsfreiheit zu bestreiten. Ziel des Verfahrens waren denn auch weder Anklage noch Schuld- oder Freispruch, sondern lediglich die Feststellung, ob *eine weitere Wirksamkeit des Geistlichen innerhalb der Landeskirche mit der Stellung, die er in seiner Lehre zum Bekenntnisse der Kirche einnimmt, unvereinbar ist*⁶⁴. Darin kommt die in der reformatorischen Unterscheidung von *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis* gründende Auffassung zu ihrem Recht, dass die verfasste Kirche dem Irrlehrer zwar sein Amt, aber keineswegs die als Gemeinschaft mit Gott verstandene Seligkeit absprechen kann.

Das Gesetz provozierte eine intensive öffentliche Diskussion. Rudolf Sohm (1841–1917) reagierte in dezidierter Ablehnung: Einen durch die Kirchenleitung ausgeübten Lehrzwang hielt er für zutiefst unevangelisch, allein der betroffenen Gemeinde obliege die Kompetenz eines Lehrurteils. Damit berührte Sohm in der Tat den auch von anderen namhaften Kirchenjuristen monierten neuralgischen Punkt, den man später durch eine stärkere Verfahrensbeteiligung der Gemeinde zu korrigieren suchte. Gründlich gerirrt hatte sich Sohm allerdings mit der Prognose, *das neue Verfahren [werde] die Zahl der Lehrprozesse vermehren, d.h. die Handhabung des Lehrzwanges steigern*⁶⁵.

61 DUNKEL, Apostolikumsstreit (wie Anm. 57), 650.

62 Kirchengesetz, betreffend das Verfahren bei Beanstandung der Lehre von Geistlichen, in: *Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung*, Bd. 2: Kirchenrechtliche Dokumente, hg. v. Wilfried HÄRLE u. Heinrich LEIPOLD, Gütersloh 1985, 110–117.

63 Ebd., 110.

64 Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung (wie Anm. 62), Bd. 2, 112.

65 Rudolf SOHM, Der Lehrgerichtshof, in: *Preussische Blätter* 44, 1909, 1252–1254, hier: 1252; Wiederabdruck in: *Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung*, Bd. 1: Theologische Texte, hg. v. Wilfried

Tatsächlich ist auf der Grundlage des Irrlehregesetzes nur ein einziges Amtsenthebungsverfahren durchgeführt worden. Im Fall Immanuel Heyn (1859–1919), der 1912 als Pfarrer an die Berliner Gedächtniskirche und zugleich als Kandidat der Fortschrittlichen Volkspartei in den Reichstag gewählt wurde, entschied das Spruchkollegium positiv⁶⁶. Dagegen kam es im Fall des seit 1891 in Köln amtierenden Pfarrers Carl Jatho (1851–1913)⁶⁷ zur Dienstentlassung. Durch seine eindringliche Predigtweise und seelsorgerliche Zuwendung hatte Jatho eine große Personalgemeinde um sich versammelt. Doch schon bald riefen seine pantheistische Gottesvorstellung wie überhaupt seine modernistische, die klassischen Lehrstücke anthropologisch umformende Bildungsreligion Proteste aus Gemeindekreisen und erste konsistoriale Maßnahmen hervor. Nachdem Jatho auch noch die liturgische Verwendung des Apostolikums verweigert hatte, wurde im März 1911 ein förmliches Lehrbeanstandungsverfahren eröffnet und vier Monate später mit der Feststellung, Jatho sei zu weiterem Dienst in der Landeskirche ungeeignet, geschlossen. Das Verfahren war von großem öffentlichen Interesse begleitet, in welchem sich Zustimmung und Protest annähernd die Waage hielten. Harnack, der das Irrlehregesetz noch ausdrücklich begrüßt hatte, bedauerte die Entscheidung im Fall Jatho: Zwar hielt er dessen Theologie für indiskutabel, doch meinte er zugleich, dass die Lehre eines Pfarrers, den seine Gemeinde dankbar verehere, zu tolerieren sei. Deshalb hätte für Harnack der Entscheidungsspruch eigentlich lauten sollen: »Deine Theologie ist unerträglich – aber dein Same ist aufgegangen, also *müssen* wir dich ertragen – wir werden dich ertragen«⁶⁸. Übrigens ist im Nachgang des Falles Jatho auch dessen Verteidiger Gottfried Traub (1869–1956)⁶⁹ vom Dienst suspendiert worden, freilich nicht aufgrund einer Lehrbeanstandung, sondern eines Disziplinarvergehens: Der Vorwurf lautete auf Beleidigung der kirchlichen Behörden⁷⁰.

e) Die Fälle Richard Baumann und Paul Schulz

Nach Abschluss des Falles Jatho gab es bislang in den deutschen evangelischen Kirchen lediglich zwei weitere Lehrbeanstandungsverfahren, die zu der Amtsenthebung eines Geistlichen führten⁷¹. Das eine betraf den württembergischen Pfarrer Richard Baumann⁷² (1899–1997), der seit 1946 in seiner Möttlinger Gemeinde sowie in Publikationen öffentlich die – für einen evangelischen Amtsträger recht abenteuerliche – Lehrmeinung

HÄRLE u. Heinrich LEIPOLD, Gütersloh 1985, 118–120, hier: 118.

66 HERMELINK, *Christentum* (wie Anm. 58), 573.

67 Vgl. zuletzt, mit Verweisen auf die wichtigste Literatur, Thomas M. SCHNEIDER, *Der Fall Jatho: Opfer oder Irrlehrer?*, in: *Kerygma und Dogma* 54, 2008, 78–97.

68 Zit. nach HUBER, *Lehrbeanstandung* (wie Anm. 39), 330.

69 Klaus-Gunther WESSELING, *Art. Traub, Gottfried*, in: *BBKL* 12, 1997, 417–424. – Willi HENRICH, *Gottfried Traub (1869–1956). Liberaler Theologe und extremer Nationalprotestant* (Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft 8), Waltrop 2001.

70 HUBER, *Schwierigkeit* (wie Anm. 39), 330f.

71 Theologische und kirchenrechtliche Grundlagenorientierung bietet Hans Martin MÜLLER, *Bindung und Freiheit kirchlicher Lehre*, in: *DERS., Bekenntnis – Kirche – Recht. Gesammelte Aufsätze zum Verhältnis Theologie und Kirchenrecht (Jus ecclesiasticum 79)*, Tübingen 2005, 29–48. – *DERS., Lehrverpflichtung und Gewissensfreiheit. Zur Frage der Bekenntnisbindung in der deutschen evangelischen Kirche* (ebd., 49–63).

72 Martin HECKEL, *Zur Lehrordnung in der evangelischen Kirche. Ein Fall*, in: *Kirche, Recht und Wissenschaft. Festschrift für Albert Stein*, 1995, 161–175. – Ekkehard KAUFMANN, *Glaube – Irrtum – Recht. Zum Lehrzuchtverfahren in der evangelischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Falles Richard Baumann*, Stuttgart 1961.

vertrat, das Amt der obersten Kirchenleitung (das so genannte Petra-Amt) *werde nach dem Willen Christi durch den Primat des römischen Papstes als des heutigen Petrus nach göttlichem Recht verwaltet* [...]. Ziel einer evangelischen Kirchenleitung müsse es daher sein, die evangelische Kirche Schritt für Schritt einer von Rom geleiteten universalen Kirche durch Union anzugliedern⁷³.

Nachdem trotz intensiver Lehrgespräche eine Verständigung nicht erzielt werden konnte, wurde Baumann auf Antrag seines Kirchengemeinderats und unter Bezugnahme auf ein Gutachten der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen 1947 in den Wartestand versetzt. Indessen beharrte Baumann darauf, einem förmlichen Irrlehreverfahren, für das es damals in der Württembergischen Landeskirche noch keine Rechtsordnung gab, unterzogen zu werden. Auf Grundlage der – durch Baumann angestoßenen – Württembergischen Lehrzuchtordnung von 1951⁷⁴ kam es 1953 zu der Verhandlung des Falles, die, kaum überraschend, in dessen Absetzung bzw. Dienstentlassung mündete. Das Verfahren war von diversen Problemen beschattet. So hatte Baumann darauf bestanden, dass Landesbischof Martin Haug (1948–1962), den er als den eigentlichen Träger des Lehramts in seiner Kirche ansah, in entscheidender Weise an dem Lehrzuchtverfahren mitwirke. Nun war Haug allerdings bereits an den vorangegangenen seelsorgerlichen Bemühungen erheblich beteiligt gewesen. Dadurch kam es zu einer unglücklichen Vermengung von seelsorgerlicher Ermahnung, theologischer Belehrung und kirchenamtlicher Entscheidung⁷⁵. Außerdem hatte sich Baumann erboten, seine Lehre zu widerrufen, falls der Landesbischof kraft seiner Vollmacht eine die Auslegung von Mt 16 fixierende Lehrentscheidung träfe. Diesem Ansinnen konnte die Kirchenbehörde unmöglich entsprechen, zumal dies bei Baumann nicht eine freie Glaubenseinsicht, sondern nur die Unterwerfung unter ein äußeres Lehrgesetz zur Folge gehabt hätte. Misslich erschien auch der Umstand, dass Baumann in dem Verfahren ohne Beistand geblieben war – einen juristischen Beistand hatte er abgelehnt, und der von ihm als theologischer Beistand gewünschte Kieler Propst Hans Christian Asmussen (1898–1968) blieb, da er kein Mitglied der Württembergischen Landeskirche war, außer Betracht. Der Fall Baumann hatte zwar kurzfristig einige öffentliche Aufmerksamkeit erregt, fiel aber, wohl weil er in seinem Grundgehalt so eindeutig war, alsbald dem Vergessen anheim. Erstaunlicherweise konvertierte Baumann erst 1982, im Alter von 83 Jahren, zur römischen Kirche.

Der andere Fall betraf den seit 1970 an St. Jacobi in Hamburg bestellten Pfarrer Paul Schulz⁷⁶ (*1937). Verschiedene Äußerungen in seinen Predigten und Publikationen, die einen deutlichen Abstand von christlichen Glaubensauffassungen offenbarten, führten schon bald zu Konflikten mit Kirchenvorstand, Hamburger Amtsbrüdern und Bischof Hans-Otto Emil Wölber (1964–1983). Nachdem die Konflikte in einer Serie von seelsorgerlichen Gesprächen nicht beigelegt werden konnten, kam es 1975 zu einem förmlichen Lehrgespräch mit Schulz, das einen einjährigen bezahlten Studienurlaub zur Folge hatte. Auf Beschluss des Hamburger Kirchenrats wurde im Oktober 1976 ein Feststellungsverfahren angebahnt, das, im November 1977 eröffnet, in seinem Spruch vom 21.

73 Entscheid des Spruchkollegiums im Lehrzuchtverfahren betreffend Pfarrer i.W. Richard Baumann (zit. nach KAUFMANN, Glaube [wie Anm. 72], 229).

74 In der Fassung vom 10. Juli 1971 abgedruckt in: *Lehrfreiheit* (wie Anm. 62), Bd. 2, 124–133.

75 Dietrich KELLER, Verantwortung der Kirche für rechte Verkündigung. Ein Vergleich dreier Lehrzuchtordnungen, Düsseldorf 1972, 101f.

76 Lutz MOHAUPT, Pastor ohne Gott? Dokumente und Erläuterungen zum »Fall Schulz«, Gütersloh 1979. – Der Fall Paul Schulz. Die Dokumentation des Glaubensprozesses gegen den Hamburger Pastor, hg. v. Haug von KUENHEIM, Köln 1979.

Februar 1979 auf Dienstentlassung entschied. Anders als im Fall Baumann hält das öffentliche Interesse an diesem Lehrbeanstandungsverfahren bis heute an, übrigens unter lebhafter Beteiligung des Betroffenen, der zuletzt im Sommer 2007 in verschiedenen Fernseh-Talkshows (*Menschen bei Maischberger*, 19. Juni 2007; *Nina Ruge-Talkshow*, 23. August 2007) den Atheismus als »die Weiterentwicklung der Religion« propagierte. Mochten darum einzelne Verfahrensschritte auch als kritikwürdig erscheinen, so wird doch die prinzipielle Legitimität der gegen Schulz vollzogenen Maßnahme von niemandem ernstlich bestritten.

Seitdem sind weitere evangelische Lehrbeanstandungsverfahren nicht mehr zum Abschluss gelangt. Durch ihren freiwilligen Verzicht auf die Ordinationsrechte (1993) beendete die württembergische Pfarrerin Jutta Voss (*1942) das 1990 gegen sie angestrebte Verfahren⁷⁷. Und der noch immer schwebende Fall Lüdemann ist im wesentlichen staatskirchenrechtlicher Natur, da in seinem Zentrum die Frage steht, ob sich das bei der Berufung eines Hochschullehrers erforderliche Votum der zuständigen Landeskirche auch auf dessen sukzessive Lehrentwicklung erstreckt und mit welchen Konsequenzen es gegebenenfalls revoziert werden kann⁷⁸.

f) Sachstand

Mittlerweile verfügen fast alle⁷⁹ evangelischen Landeskirchen über ein das Muster des *Preußischen Irrlehregesetzes*⁸⁰ fortschreibendes Lehrbeanstandungsverfahren. Für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) und ihre Gliedkirchen gilt die *Lehrordnung* vom 16. Juni 1963 in der Fassung vom 3. Januar 1983⁸¹, für die Union Evangelischer Kirchen (UEK) und ihre Gliedkirchen die *Lehrbeanstandungsordnung* vom 27. Juni 1963⁸². Diese Ordnungen sehen jeweils ein langwieriges, zweigeteiltes Verfahren vor. Zunächst sollen eingehende theologische Lehrgespräche mit dem Ziel, eine Übereinstimmung in den zentralen Lehrfragen wiederherzustellen, geführt werden, denen sich ein – in der Regel einjähriger – Studienurlaub anschließen kann. Widrigenfalls kommt es danach zur Einleitung eines ordentlichen Feststellungsverfahrens, das am Ende darüber zu befinden hat, ob die *öffentlich und beharrlich vertretene Lehre eines Ordinierten bei dem unverzichtbaren Bemühen um den Gegenwartsbezug des Evangeliums mit dem entscheidenden Inhalt der biblischen Botschaft nach reformatorischem Verständnis unvereinbar ist*⁸³. Wird solche Unvereinbarkeit festgestellt, verliert der Betroffene seine Ordinationsrechte und sein kirchliches Amt, er-

77 Jörg BAUR/Notger SLENCZKA, Hat die Kirche das Evangelium verfälscht? Jutta Voss und ihr Buch »Das Schwarzmond-Tabu«. Das theologische Gutachten im Lehrverfahren, Stuttgart 1994.

78 Für freundliche, sachkundige Belehrung, weit über den Fall Lüdemann hinaus, danke ich Prof. Dr. Hans Martin Müller (Tübingen/Burgdorf).

79 Ausnahmen bilden lediglich noch die Kirchen von Bremen, Oldenburg und der Pfalz (Lehrfreiheit [wie Anm. 65], Bd. 1, 13).

80 Im deutschsprachigen Bereich sieht lediglich noch die Evangelische Kirche von Österreich eine *disziplinarrechtliche* Ahndung von gravierenden Lehrabweichungen vor, vgl. Albert STEIN, Ein Lehrgesetz auf dem Prüfstand. Rechtstheologische und kirchenrechtliche Gegenwartsprobleme des evangelischen Lehrverfahrens, dargestellt insbesondere an dem Lehrverfahren Dr. Paul Schulz, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 68, 1979, 505–522, 508.

81 Abgedruckt in: Lehrfreiheit (wie Anm. 62), Bd. 2, 147–153.

82 Abgedruckt in: Ebd., 154–162.

83 Arnoldshainer Konferenz, Muster einer Ordnung für Lehrverfahren (17. Dezember 1975); zit. nach: Lehrfreiheit (wie Anm. 62), Bd. 2, 167–177, hier: 167.

fährt aber zugleich, gemäß dem nichtdisziplinarischen Charakter des Verfahrens, eine möglichste Abmilderung der damit verbundenen persönlichen Folgen, etwa in Gestalt von Ermessenszahlungen oder der Finanzierung einer zweiten Berufsausbildung.

Bedenkt man diese ausdifferenzierten kirchenrechtlichen Vorsichtsmaßnahmen, so stellt sich unabweisbar die Frage, weshalb die evangelischen Kirchen in der Moderne ein Lehrbeanstandungsverfahren nur derart selten eingeleitet und zum bitteren Ende geführt haben – lediglich dreimal, wie sich gezeigt hat, innerhalb der letzten einhundert Jahre. Soll man den Umstand als Ausweis einer lupenreinen lehrmäßigen Integrität des Protestantismus verstehen? Indiziert er das Purifizierungspotential evangelischer Glaubensfreiheit und kirchlicher Liberalität? Oder macht er im Gegenteil schonungslos offenbar, dass es den evangelischen Kirchenleitungen nur an Mut und Entschlossenheit mangelt, der Irrlehre in ihren Reihen wirkungsvoll entgegenzutreten? Oder sind Lehrbeanstandungsverfahren gar überhaupt ein untaugliches Mittel im Kampf gegen Irrlehre und Häresie? Jedenfalls boten sie vor dem Abweg, den die Deutschen Christen einschlugen, keinerlei Schutz: Das Instrument des Lehrverfahrens musste unbrauchbar bleiben, solange Kirchenleitungen ihrerseits die Irrlehre repräsentierten, und eine rückwirkende Anwendung nach 1945 hätte dem Selbstverständnis des Instruments, das nicht zu nachträglicher Bestrafung, sondern zur Abwehr einer aktuellen notorischen Lehrabweichung geschaffen ist, widersprochen.

Wie hoch man in den erwogenen Antworten den Wahrheitsanteil auch immer veranschlagen mag – zu hoffen ist allemal, dass dabei zugleich das Vertrauen in die freie Selbstdurchsetzungskraft des Evangeliums eine ausschlaggebende Rolle spielt. So blieben die protestantischen Kirchen auch darin dem Erbe Martin Luthers verpflichtet, der, in bedrängter Zeit, den orthodoxen Eiferern neben ihm zurief: *Also würckt got mit seinem wort meer, wenn wan du und ich allen gewalt auff einen hauffen schmelzen*⁸⁴.

84 WA 10, 3; 16, 11f. (2. Invocavit-Predigt, 10. März 1522).

GABRIELE MÜLLER-OBERHÄUSER

»Wicked, seditious and traitorous books«

Buchzensur im reformatorischen England im Spannungsfeld von Religion und Politik

Einleitung

»The *liberty of the press* is the birth-right of a Briton, and is justly esteemed the firmest bulwark of the liberties of this country«¹. Diese Äußerung des engagierten englischen Politikers John Wilkes (1727–1797) aus dem Jahr 1762 spiegelt die positive Selbsteinschätzung des aufgeklärten Englands im 18. Jahrhundert, die auch in der Folgezeit insbesondere im europäischen Vergleich das Selbstbild prägte. Eine weitgehende Freiheit von Zensurmaßnahmen wurde im 18. Jahrhundert zum vorrangigen Indikator für alle anderen Freiheitsrechte, die vor allem mit dem Ende der Vorzensur im Jahr 1695 verbunden wurde und in der englischen Zensurgeschichte² als wichtiger Wendepunkt gilt.

Mit dem Blick auf frühere Epochen der englischen Zensurgeschichte wie Spätmittelalter und Reformationszeit stellt sich jenseits eines übermäßig scharfen Kontrastes zwischen fortschrittlichen modernen Gesellschaften und ihren errungenen Freiheitsrechten und den Vorstellungen von einer durchgehenden und systematischen Zensur mündlicher wie schriftlicher Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit³ die Frage nach den komplexen Zusammenhängen von Trägern der Zensur, normativen Vorgaben, konkreten Zensurmaßnahmen und Reichweiten der Zensur in der Vormoderne. Dies gilt insbesondere für den Bereich der religiösen Literatur und für die auf sie bezogenen Zensurmaßnahmen im Spannungsfeld von Religion und Politik, die angesichts der Entwicklung in England in Form der anglikanischen Kirche als Staatskirche seit den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts im europäischen Raum eine Besonderheit darstellen.

Im Folgenden wird einleitend die Zensur im Zusammenhang buchwissenschaftlicher Konzeptionen (I) skizziert, um auf diesem Hintergrund zunächst am Beispiel der Lollardenbewegung die spätmittelalterliche Buchzensur im religiösen Feld in England zu behandeln, die noch unter den Bedingungen einer Manuskriptkultur stattfindet (II). Im

1 John WILKES, *The North Briton*, Nr. 1, 5.6.1762, 1.

2 Frederick SIEBERT, *Freedom of the Press in England, 1476–1776*, Chicago 1952.– Donald THOMAS, *A Long Time Burning. The History of Censorship in England*, London 1969. – Christopher HILL, *Censorship and English Literature*, in: *Collected Essays*, Bd. 1: *Writing and Revolution in 17th Century England*, hg. v. DEMS., Brighton 1985, 32–71. – Viktor LINK, *Literatur und Zensur in England: Die Geschichte ihrer Wechselbeziehungen (I/II)*, in: *Englisch-amerikanische Studien* 6, 1984, 309–320, 454–469.

3 Vgl. z.B. Cyndia Susan CLEGG, *Press Censorship in Elizabethan England*, Cambridge 1997, XII–XV mit einer kritischen Sicht zu der am Fortschrittsgedanken (*Whig*-Interpretation) orientierten postmodernen Zensurforschung und mit einem Plädoyer für eine »Rehistorisierung der Zensurforschung«.

Hauptteil (III) wird die Buchzensur mit Blick auf die Besonderheiten der englischen Reformation (III) vorgestellt und diskutiert, die unter medienhistorischen Aspekten unter den Bedingungen eines etablierten Buchdrucks und religiös-politisch im Rahmen der Herausbildung einer nationalen anglikanischen Staatskirche einzuordnen ist. Den Abschluss soll ein kurzer Ausblick auf die weitere Zensurgeschichte Englands seit dem 17. Jahrhundert bilden (IV).

I. Buch und Zensur

Ausgehend von einem engen oder weiten Buchbegriff⁴ ist die Buchwissenschaft durch eine Untersuchungsperspektive bestimmt, in der die Materialität des Buches sowie der Aspekt der Medialität im Mittelpunkt stehen⁵ und zugleich soziale, ökonomische, kulturelle, rechtliche und institutionelle Kontexte und Bedingungen der Buchherstellung, Buchverbreitung und Buchrezeption einbezogen werden. Im Unterschied zu einer eher inhalts- und textbezogenen Literaturwissenschaft, in der es vor allem um die Beziehungen zwischen Autor, Text und Leser geht, kommt dem vermittelnden Literatursystem⁶, das über eine Materialisierung des Textes im Buch als Artefakt und als physisches Objekt zwischen Autor und Leser tritt, eine bevorzugte Rolle zu. Dies gilt schon für den Schreiber in der mittelalterlichen Manuskriptkultur (und noch lange darüber hinaus), aber um so mehr für den Drucker, Verleger und Buchhändler in der Buchdruckkultur der frühen Neuzeit und der Moderne. Diese Vermittler werden in den Prozessen der schriftlichen Kommunikation aus buchwissenschaftlicher Sicht keineswegs als neutrale Instanzen gesehen, sondern als aktiv Handelnde mit eigenen Motiven, Intentionen und Strategien und in ihren jeweiligen situativen, durch Rollen und Institutionen geprägten Kontexten. Dabei bestimmt die immer gegebene Spannung zwischen dem Buch als Ware, die auf einem Markt unter Konkurrenzbedingungen zu einem bestimmten Preis und möglichst mit Profit an den Kunden gebracht werden muss, und dem Buch als Träger von Inhalten, vor allem als Mittel der geistigen Auseinandersetzung, die Handlungsmöglichkeiten der Vermittler in besonderem Maße.

Die Zensur, die besonders in der älteren Forschung meist als institutionell abgesicherte Kommunikationskontrolle im Sinne von Behinderung, Verhinderung oder auch Steuerung bzw. Manipulation von Kommunikation (etwa durch geforderte Textänderungen) verstanden wurde, stellt für alle an der literarischen Kommunikation Beteiligten eine besondere Rahmenbedingung dar – auch für die Vermittler. Im Anschluss an die Arbeiten von Ulla Otto⁷ steht allerdings dieser enge Zensurbegriff einem neueren und weiteren Verständnis gegenüber, bei dem angesichts der auch in den modernen Gesellschaften immer gegebenen Einschränkungen der Freiheiten in der Meinungsäußerung,

4 Vgl. dazu das engere (und ältere) Buchverständnis mit der Betonung der Kodexform und des Einbands, in: Lexikon des gesamten Buchwesens, hg. v. Severin CORSTEN u.a., 2., völlig neubearb. Aufl. Stuttgart 1985ff., 568, mit dem weiteren Verständnis von Buch, das nicht zuletzt angesichts der neuen elektronischen Medien fast gleichbedeutend mit Schriftlichkeit im allgemeinen wird, so in Ursula RAUTENBERG/Dirk WETZEL, Buch, Tübingen 2001, 4–21, bes. 6.

5 *Literary Cultures and the Material Book*, hg. v. Simon ELIOT u.a., London 2007, bes. 1–29. – Susanne WEHDE, *Typographische Kultur. Eine zeichentheoretische und kulturgeschichtliche Studie zur Typographie und ihrer Entwicklung*, Tübingen, 2000, bes. 3–19.

6 Siegfried J. SCHMIDT, *Grundriss der empirischen Literaturwissenschaft. Teilband 1*, Braunschweig 1980, 227–242, Teilband 2, Braunschweig 1982, 87–90, 113f.

7 Ulla OTTO, *Die literarische Zensur als Problem der Soziologie der Politik*, Stuttgart 1968.

etwa zum Jugendschutz oder zum Schutz von Persönlichkeitsrechten, eher Konzeptionen einer Kommunikationskontrolle und kulturellen Regulierung angesetzt werden⁸.

Angesichts der Konzentration der Zensur auf Bücher richtet sich der Blick auf die schriftliche statt auf die in der Zensurgeschichte nicht weniger bedeutsame mündliche Kommunikation⁹. In ihrer Einordnung von Kanon und Zensur als unterschiedliche »Wächter der Überlieferung« betonen Aleida und Jan Assmann, dass beide, Kanon und Zensur, aus »dem Geist der Schrift entstanden«¹⁰ sind. Allerdings schreiben sie der Zensur wegen der Verfahren der Herabminderung und Verhinderung eine größere Wirkung zu.

Ausgehend von Robert Darntons Ansatz zur Neuorientierung der buchwissenschaftlichen Forschung vom Beginn der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts kann man die Zensur in sein Modell vom Buch im *communications circuit*, in seinem *life course* vom Autor und Verleger über die Drucker und Buchhändler bis zu den Lesern, unter den politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen verorten, den »political and legal sanctions«¹¹. Die Frage mit Blick auf die verschiedenen Formen der Zensur wie Selbstzensur, Vorzensur und Nachzensur, ist die, wo im Kreislauf jeweils die Zensur greift, bzw. woran die Zensur auf normativer Ebene mit entsprechenden Begründungen festgemacht wird und bei wem sie faktisch auf der Ebene der Umsetzung und der konkreten Maßnahmen ansetzt, zu welchen Mitteln gegriffen wird und inwieweit sie am Ende ihre Ziele erreicht, also wie wirksam sie ist: Setzt sie beim Autor an? Kann sie z.B. die geistige Produktion schon im Vorfeld verhindern durch Selbstzensur oder durch Genehmigungspflicht und Vorzensur? Kann sie die Materialisierung durch Zugriff auf den Schreiber, Drucker, Verleger, Buchhändler verhindern, und wenn ja, inwieweit? Und wie erfolgreich kann sie schließlich beim Buchbesitzer (privat wie kollektiv durch Eingriffe in Bibliotheksbestände) und Leser ansetzen?

Neben den zentralen Fragen nach den Trägern der Zensur ist mit Blick auf die faktischen Eingriffe gerade bei Bestrafung zum einen die Person zu sehen, die z.B. mit Geldstrafen belegt wird, ins Gefängnis kommt, körperlich bestraft oder gar hingerichtet wird. Zum anderen geht es um das Buch bzw. das Schriftstück selbst in seiner Materialität, das zum Angriffspunkt von Zensurmaßnahmen wird, und zwar in Akten intentionaler Bücherzerstörung bzw. Beschädigung durch Herausreißen, Durchstreichen und Schwärzen von Texten zum Zweck der »Reinigung« (*expurgatio*) oder durch Zerkratzen von Bildern¹² bis hin zur völligen und endgültigen Vernichtung in der meist öffentlichen

8 »To be for or against censorship as such is to assume a freedom no one has. Censorship *is*. One can only discriminate among its more or less repressive effects.« Michael HOLQUIST, Introduction: Corrupt Originals: The Paradox of Censorship, in: Publications of the Modern Language Association 109, 1994, 14–25, hier: 16. – Censorship & Cultural Regulation in the Modern Age, hg. v. Beate MÜLLER, Amsterdam/New York 2004.

9 Vgl. David CRESSY, Dangerous Talk. Scandalous, Seditious and Treasonable Speech in Pre-modern England, Oxford 2010, bes. IX–XIII, u.a. zu den mit diesem Forschungsansatz verbundenen methodischen Problemen.

10 Kanon und Zensur, hg. v. Aleida ASSMANN u. Jan ASSMANN, München 1987, bes. 7–27, hier: 19.

11 Robert DARNTON, What is the History of Books?, in: Books and Society in History, hg. v. Kenneth E. CARPENTER, New York/London 1983, 3–26, bes. 6. – DERS., »What is the History of Books?: Revisited, in: Modern Intellectual History 4, 2007, 495–508.

12 Verbergen – Überschreiben – Zerreißen. Formen der Bücherzerstörung in Literatur, Kunst und Religion, hg. v. Mona KÖRTE u. Cornelia ORTLIEB, Berlin 2007, bes. 9–30; zur Geschichte vgl. Wolfgang SPEYER, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen, Stuttgart 1981. – Johannes HEIL, Text, Wahrheit, Macht. Bücherverbrennungen in Altertum und Mittelalter: eine Skizze, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 51, 2003, 407–420.

Bücherverbrennung, deren hohe symbolische Bedeutung Hermann Rafetseder¹³ mit Blick auf die Funktion der Reinigung und Befreiung der Gemeinschaft von Ausgegrenztem dargestellt hat. In Bezug auf das Mittelalter hat in neuester Zeit Thomas Werner die Bücherverbrennungen umfassend neu gesichtet¹⁴.

In diesen allgemeinen Rahmen kann die Buchzensur im religiösen Feld und vorzugsweise zur religiösen Literatur¹⁵ im spätmittelalterlichen und reformatorischen England eingeordnet werden, zum einen unter den Bedingungen der Manuskriptkultur, zum anderen unter denen der Buchdruckkultur.

II. Buchzensur im englischen Spätmittelalter: John Wyclif und die Lollardenbewegung

Als eine Besonderheit der englischen Religionsgeschichte ist hervorzuheben, dass England schon lange vor der Reformation eine einflussreiche Ketzerbewegung mit Auswirkungen bis in die eigentliche Reformationszeit hinein hatte¹⁶, die Anne Hudson deshalb als »premature reformation« bezeichnet hat¹⁷. Da diese Bewegung ausgesprochen buchorientiert war, in ihr also die gruppenspezifische Identität nicht nur über das bedeutsame Predigeramt und die mündliche Kommunikation, sondern in besonderem Maße über die Schriftlichkeit, d.h. anhand der geistigen (Autoren) wie materiellen Produktion (Schreiber) im Sinne von Brian Stock als »textual community« hergestellt wurde¹⁸, war sie schnell Ziel der kirchlichen Zensur und mit dem Ketzervorwurf konfrontiert, wobei sich allerdings die kirchlichen Instanzen im Falle der Hinrichtung der weltlichen Macht bedienten.

Der Auslöser der Bewegung am Ende des 14. Jahrhunderts ist John Wyclif (ca. 1330–1384)¹⁹ in Oxford, und sie ist zunächst angesichts der Wahl der Gelehrtensprache, des Lateinischen, eine rein innerakademische Angelegenheit. Die Reformvorstellungen John Wyclifs und seines Kreises betreffen vor allem das Bibelverständnis: Die vollständige Bibel in ihrem Wortlaut ist *Lex Dei*, so Wyclif 1377/1378 in *De Veritate Sacrae Scriptu-*

13 Hermann RAFETSEDER, Bücherverbrennungen. Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel, Wien u.a. 1988.

14 Thomas WERNER, Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter, Göttingen 2007.

15 Margaret BALD, Banned Books. Literature Suppressed on Religious Grounds, überarb. Auflage, New York 2006.

16 J.E. DAVIS, Lollardy and the Reformation in England, in: The Impact of the English Reformation, 1500–1640, hg. v. Peter MARSHALL, London 1997, 37–54. – Anne HUDSON, »No Newe Thyng«: The Printing of Medieval Texts in the Early Reformation Period, in: Middle English Studies. Presented to Norman Davis, hg. v. Douglas GRAY u. E. G. STANLEY, Oxford 1983, 153–174.

17 Anne HUDSON, The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History, Oxford 1988. – DIES., Lollards and their Books, London 1985. – DIES., Lollard Book Production, in: Book Production and Publishing in Britain 1375–1475, hg. v. Jeremy GRIFFITHS u. Derek PEARSALL, Cambridge 1989, 125–142. – Margaret ASTON, Lollardy and the Reformation: Survival or Revival?, in: History 49, 1964, 149–170.

18 Brian STOCK, The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries, Princeton NJ 1983, 90.

19 F. B. MACFARLANE, John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity, London 1952. – G. R. EVANS, John Wyclif, Oxford 2005.

rae²⁰. Alles muss an ihrem Wortlaut gemessen werden, muss in ihr fundiert sein. Eine Konsequenz dieses Bibelverständnisses ist Wyclifs Forderung nach einer volkssprachlichen Bibel auch in England, realisiert in der *Wycliffite Bible* oder *Lollard Bible*²¹, die in der Muttersprache jedem Laien zur Verfügung stehen sollte. Entsprechend entstehen in seinem Umfeld, in Zusammenarbeit u.a. mit Nicholas Hereford (um 1345–nach 1417) und John Purvey (um 1354–1414), vor seinem Tod eine frühe, dem Lateinischen noch sehr nahe bleibende Bibelübersetzung (von ca. 1380/1382–84) und nach seinem Tod die idiomatischere *Late Version* (von ca. 1388–1395).

Politisch brisant ist schließlich Wyclifs Kirchenkritik (*Back to Galilee*) und seine Vorstellungen zum Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht, in denen z.B. von einer möglichen Besteuerung und Enteignung der reichen Kirche in Notsituationen die Rede ist – ein Gedanke, der ihm längere Zeit die Sympathie und den Schutz der weltlichen Macht, verkörpert in John of Gaunt, dem Duke of Lancaster (1340–1399) und Sohn des englischen Königs Eduard III. (reg. 1327–1377), garantiert hat. Der Bauernaufstand von 1381 und die Ermordung des Erzbischofs von Canterbury, Simon Sudbury (um 1316–1381), in London sowie vor allem die Rebellion des Lollardenführers Sir John Oldcastle (1378–1417) und der Lollard Knights von 1414 rücken die Auffassungen Wyclifs zum Verhältnis von Kirche und Staat in den politischen Kontext des Hochverrats und führen zu entsprechendem Abwehrverhalten von Staat und Kirche.

Nach dem Tod Wyclifs 1384 entsteht die Lollardenbewegung, die überwiegend aus Laien, oft Handwerkern, besteht und vor allem im südlichen und mittleren England zu finden ist. Wenn auch das Predigeramt und die mündliche Vermittlung sehr wichtig sind, so zeichnen sich die Lollarden aber vor allem durch eine umfassende Buchproduktion aus: Über 250 Manuskripte der englischen Bibel sind noch überliefert sowie zahlreiche Exemplare der Predigtzyklen und Prediger-Handbücher²², die sich an die Multiplikatoren der Bewegung richten. Auffallend ist die hohe Qualität der Bücher und die erstaunliche Standardisierung der Texte schon vor dem Buchdruck, die in besonderem Maße mit Blick auf die Klärung der Umstände der Buchproduktion Gegenstand der Forschung sind.

Die Reaktionen auf die durch die Volkssprache ermöglichte Bibellektüre der Laien sind vielfältig. Vor allem fallen die lesenden Frauen auf. So verweist der englische Dichter Thomas Hoccleve (ca. 1367–1426) diese in einem Gedicht mit dem Titel *Address to Sir John Oldcastle*, A.D. 1415, in ihre Schranken, denn sie sollten angesichts ihres schwachen Verstands lieber spinnen statt über die Bibel zu diskutieren: *Somme women eeke, thogh hir wit be thynne, / Wele argumentes make in holy writ! / Lewde calantes, sittith down and spyne, / And kakele of sumw̄hat elles, for your wit / Is al to feeble to dispute of it*²³.

Und der Augustinerchorherr Henry Knighton (gest. ca. 1396) attackiert in seiner (lateinischen) Chronik der Jahre 1337–1396 im Eintrag zum Jahr 1382 (also nach dem

20 John WYCLIF, *De Veritate Sacrae Scripturae*, 3 Bde., hg. v. Rudolf BUDDENSIEG, Leipzig 1904.

21 *The Holy Bible Made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and his Followers*, hg. v. J. FORSHALL u. F. MADDEN, Oxford 1850.

22 *Holy Bible* (wie Anm. 21). – Margaret DEANESLY, *The Lollard Bible and other Biblical Versions*, Cambridge 1920, 3. – Mary DOVE, *The First English Bible. The Text and Context of the Wycliffite Versions*, Cambridge 2007. – *English Wycliffite Sermons*, hg. v. Anne HUDSON u. Pamela GRADON, 5 Bde., Oxford 1983–1996. – *The Middle English Translation of the Rosarium Theologiae*, hg. v. Christina von NOLCKEN, Heidelberg 1979. – HUDSON, *Premature Reformation* (wie Anm. 17), 105–109.

23 Thomas HOCCLEVE, *The Minor Poems*, hg. v. F.J. FURNIVALL, Oxford 1892, 13.

Bauernaufstand von 1381²⁴, der mit Wyclifs Ideen im Zusammenhang gesehen wurde!) die Bibelübersetzung Wyclifs. Die Heilige Schrift, deren Lektüre in Gänze und im Wortlaut in Form der lateinischen Vulgata Privileg des Klerus war, kann nun jeder Laie lesen, was Perlen vor Schweinen (Mt 7,6) gleichkomme: *he made that common and open to the laity, and to women who were able to read, which used to be for literate and perceptive clerks, and spread the Evangelists's pearls to be trampled by swine*²⁵.

Jenseits dieser Diskussion auf der Ebene von orthodoxen Dichtern und Chronisten greift die Zensur sowohl bei Wyclif als auch später bei den Lollarden schnell ein. Wyclifs lateinische Werke werden überprüft. 1377 listet Papst Gregor XI. (reg. 1370–1378) die Irrtümer Wyclifs auf, 1382 werden im Council von Blackfriars zehn Aussagen aus seinen Werken als häretisch und 14 als Irrtümer verurteilt. Der König (Richard II., reg. 1377–1399) lässt die Predigten von Nicholas Hereford und Philip Repingdon (um 1345–1424), beide aus dem Kreis um Wyclif, überprüfen. Nach Wyclifs Tod verschärft sich die Situation: Erzbischof Thomas Arundel (1353–1414) lässt ab 1409–1411 monatlich in Oxford Bücher konfiszieren und überprüfen. 1410 werden Wyclifs Werke öffentlich in Oxford am Carfax verbrannt. Schon 1401 war die Strafe des Feuertods für Häresie im Statut *De Heretico Comburendo* festgelegt worden, und 1407–1409 werden in den *Constitutiones* der *Convocation of Canterbury* neuere und ohne vorherige Genehmigung verfasste und verbreitete Bibelübersetzungen verboten.

Deutlich ist, dass aus der Sicht der Kirche diese häretische Bewegung eindeutig mit der Volkssprache und der Bibelübersetzung in Zusammenhang gebracht wird. Die Lollarden werden dementsprechend häufig *Bible men* sowie angesichts ihrer engagierten Buchproduktion auch *book men* genannt. Anne Hudson und Margaret Aston sprechen in diesem Zusammenhang von einer betont volkssprachlichen Häresie²⁶. Wenn man sich die Protokolle der Ketzerprozesse ansieht, wie sie z.B. für die Stadt Norwich vorliegen²⁷, dann wird deutlich, dass häufig allein schon der Buchbesitz und insbesondere der Besitz eines Buchs in Englisch – auch bei einem Leseunfähigen wie John Clayton und seinem Buch *The Lantern of Light* – als Indiz für die Zugehörigkeit zu den Lollarden gilt und zur Überführung als Ketzer reicht, man sich oft die weitere Befragung meint sparen zu können. Dass die Lollarden im Vorfeld ihre Bücher selbst verbrennen oder in der Befragung behaupten, sie könnten gar nicht lesen, ist ebenso überliefert. Als 1414 die Bewegung durch die Rebellion von Sir John Oldcastle und den Lollard Knights eine deutlich politische Dimension bekommt, wird auch Oldcastle mit einem ketzerischen Buch, das seinen Namen trägt, als Beweisstück konfrontiert. Er wird 1417 wegen Hochverrats hingerichtet.

Dass so viele kleine Schriften wie die *schedulae* und *quaterni*, von denen man aus anderen Quellen weiß, verloren sind, ist angesichts der stärkeren Abnutzung der kleineren Schriften und der Verfolgung verstehbar. Erklärungsbedürftig ist aber, wieso so viele Manuskripte in Form der *libri*, vor allem Bibeln, bis heute überleben konnten. Da-

24 Steven JUSTICE, *Writing and Rebellion. England in 1381*, Berkeley u.a., 1994, 67–101.

25 Henry KNIGHTON, *Chronicles 1337–1396*, hg. u. übers. v. G.H. MARTIN, Oxford 1995, 243–245.

26 Anne HUDSON, *Wyclif and the English Language*, in: *Wyclif in his Times*, hg. v. Anthony KENNY, Oxford 1986, 85–103, bes. 88. – Margaret ASTON, *Lollardy and Literacy*, in: DIES., *Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion*, London 1984, 193–217, 207: »It was as a vernacular literate movement that Lollardy had gathered momentum and it was as a vernacular movement that it was suspected and persecuted.«

27 *Heresy Trials in the Diocese of Norwich, 1428–31*, hg. v. Norman P. TANNER, London 1977; vgl. auch *Lollards of Coventry 1486–1522*, hg. u. übers. v. Shannon McSHEFFREY u. Norman TANNER, Cambridge 2003, bes. App. 2 zu Büchern, 343f.

zu muss man beachten, dass diese Übersetzung der Bibel, die auf der lateinischen Vulgata basierte, nicht in sich als ketzerisch galt und wohl auch nicht immer als Lollardenbibel erkannt wurde²⁸, da die neuen – und von der Kirche als häretisch bewerteten – Gedanken in der Regel in den Prologen vorkamen, besonders im *General Prologue*, in dem die Übersetzer ihr Bibelverständnis dargelegt hatten²⁹. Dieser *General Prologue* ist aber in nur wenigen der überlieferten 250 Manuskripten zu finden. Hinzu kommt, dass nicht alle englischsprachigen Bibeltexte verboten waren, so z.B. nicht der englische Psalter des Mystikers Richard Rolle (um 1305–1349) von der Mitte des 14. Jahrhunderts, sondern verboten waren in erster Linie Texte aus der Zeit nach Wyclif. Das hat z.B. dazu geführt, dass jemand im Kolophon eines auf das Jahr 1408 datierten Bibelmanuskripts, das sich in Oxford in der Bodleian Library befindet (MS Fairfax 2) in der römischen Jahreszahl (*the eer of the Lord m.cccc&viii*) das Datum zum Zwecke der Täuschung verändert hat, indem er ein »c« wegkratzte, damit das Manuskript nicht unter Arundels Constitutiones von 1407/09 fiel. Das Interesse eines Besitzers an einer englischen Bibel, die man vor der Zensur retten wollte, ist hier deutlich dokumentiert.

Eine zentrale Frage der Forschung zu Wyclif und den Lollarden war (und ist) gerade aus buchhistorischer Sicht die, wo deren Bücher unter den Bedingungen der Ketzerverfolgung entstanden sein könnten. Dies interessiert insbesondere angesichts ihrer auffallend hohen Qualität und der offenkundigen Einarbeitung einer Vielzahl von lateinischen Werken, allen voran der des Doctor Evangelicus (Wyclif), der besonders häufig und dabei relativ genau zitiert wird. Dies setzt z.B. Zugang zu größeren Buchbeständen voraus. Wegen der Geheimhaltung und Gefahr finden sich in den überlieferten Manuskripten, wie nicht anders zu erwarten, in der Regel keine direkten Hinweise auf den Autor, den oder die Schreiber und den Ort der Produktion. Aber es weist einiges darauf hin, dass zumindest zu Beginn der Bewegung Oxford der Ort der Produktion war, dabei eventuell auch einzelne private Haushalte von Unterstützern der Bewegung. Aber auch einige kommerzielle Schreiber in London hat man in der neueren Forschung identifizieren können³⁰, von denen manche wohl auch Überzeugungstäter waren, andere eher aus ökonomischen Gründen die Aufträge übernahmen. Mit Arundels *Constitutiones* von 1409 und nach der Rebellion von Sir John Oldcastle im Jahr 1414 wurde es allerdings schwieriger, wenn nicht gar unmöglich, kommerzielle Schreiber, die meist in der Nähe von St. Paul's zu finden waren, mit solchen Aufträgen zu betrauen, weil die Gefahr angesichts der politischen Dimension der Bewegung zu groß wurde und die Kontakte der Lollarden zu Oldcastle und zu denen Lollard Knights bekannt waren.

Jenseits der eigenen Textproduktion und Buchdistribution waren die Lollarden recht erfinderisch, wenn es um Wege zur Vermittlung ihrer religiösen Vorstellungen ging. So benutzten sie gezielt orthodoxe Werke als Vehikel wie z.B. Texte des populären Mystikers Richard Rolle of Hampole, der den Psalter vor 1349 schon ins Englische übersetzt hatte. Einige Manuskripte mit dem weit verbreiteten englischen Psalter weisen nämlich die Besonderheiten auf, dass die Lollarden in ihren Abschriften ihre Positionen als Interpolationen eingefügt haben. Dies ist beim »offenen« Text der Manuskriptkultur im Unterschied zur »typographical fixity« des gedruckten Textes leicht möglich. Allerdings bleiben diese Manipulationen nicht immer unbemerkt und werden entsprechend kritisiert, wie es in einem Vorwort in einem Psaltermanuskript deutlich wird: *Copied has*

28 DEANESLY, Lollard Bible (wie Anm. 22), 1–17.

29 The Holy Bible (wie Anm. 21), Prolog, Kapitel XV, 56–60.

30 Maureen JURKOWSKI, Lollard Book Production in London in 1414, in: Text and Controversy from Wyclif to Bale. Essays in Honour of Anne Hudson, hg. v. Helen BARR u. Ann M. HUTCHINSON, Turnhout 2005, 201–226.

*this Sauter ben / of yuel men of lollardry; / And afturward hit has ben sene / ympyd in with eryl. / They seyden then to leude foles / That it shuld be all enter, / A blessed boke of hur scoles / of Rycharde Hampole the Sauter*³¹.

Wenn man die Wirksamkeit der Zensurmaßnahmen unter den Bedingungen der spätmittelalterlichen Manuskriptkultur betrachtet, kann man festhalten, dass mit Blick auf den *communications circuit* der Ansatz an der Produktion und den Produzenten, den Autoren wie Schreibern, wenig erfolgversprechend war, wenn man auch einige Schreiber findet, die in Schwierigkeiten kamen wie Robert Dykkes³². Die geistige wie materielle Produktion durch Autoren und Schreiber konnte offensichtlich nicht verhindert werden, und die Manuskriptkultur bot durch den offenen Text beim Abschreiben orthodoxer Texte Möglichkeiten, die der Buchdruck nicht mehr haben wird. Damit musste die Zensur eher die Verbreitung und die Rezeption ins Visier nehmen, wobei oft schon allein der Buchbesitz Indiz für die Überzeugung des Verdächtigen in den Ketzerprozessen war. Im Zusammenhang der konkreten Strafmaßnahmen muss festgehalten werden, dass die Verbrennung der als häretisch bewerteten Bücher bei überführten Ketzern die Regel war, man hingegen die beschuldigten Personen in erster Linie zu bekehren und zum Widerruf (*abiuracio*) zu bewegen versuchte. Die (nicht allzu häufigen) Hinrichtungen von Lollarden, die von 1401 an belegt sind, sind in erster Linie bei Rückfälligen zu verzeichnen. So sehr die religiöse Dimension, u.a. deutlich an der kirchlichen Gerichtsbarkeit in den Ketzerprozessen, im Vordergrund der Zensurmaßnahmen steht, so sehr ist schon in der politischen Dimension der Lollardenbewegung eine Durchdringung von Politik und Religion vorgezeichnet, die sich in noch ganz anderem Ausmaß als prägend für die englische Reformation erweisen wird.

III. Buchzensur in der englischen Reformation

In der englischen Reformation ist die Buchzensur primär unter den Bedingungen des etablierten Buchdrucks zu sehen³³. So hat schon Elizabeth Eisenstein die feste Beziehung zwischen Buchdruckerpresse und Reformation mit Blick auf Martin Luther hervorgehoben³⁴: Im Unterschied zu den Lollarden war das Luthertum von Anfang an »the child of the printed book«³⁵. Verkürzt ausgedrückt bedeutet dies: Ohne den Buchdruck wäre die Reformation nicht möglich gewesen, bzw. in Umkehrung formuliert: Hätten

31 Dorothy EVERETT, The Middle English Prose Psalter of Richard Rolle of Hampole, in: *Modern Language Review* 18, 1923, 381–393, hier: 387.

32 Vgl. Heresy Trials (wie Anm. 27), 98–102, zur Befragung von Magister Robertus Bert de Bury und zum Besitz des Buches *Dives et Pauper*. Der involvierte Schreiber Robert Dykkes von Bury St Edmunds wurde im Jahr 1428 selber der Häresie verdächtigt, ebd., 99.

33 David LOADES, Books and the English Reformation Prior to 1558, in: *The Reformation and the Book*, hg. v. Jean-François GILMONT, Aldershot 1998, 264–291. – David M. LOADES, The Press under the Early Tudors, in: *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 4, 1964, 29–50. – Patricia M. TOOK, Government and the Printing Trade, 1540–1560, PhD King's College London 1978.

34 Elizabeth L. EISENSTEIN, The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-modern Europe, Cambridge 1979. – DIES., Afterword: Revisiting the Printing Revolution, in: *The Printing Revolution in Early-modern Europe*, hg. v. DERS., Cambridge²2005, 313–358.

35 EISENSTEIN, Printing Press (wie Anm. 34), 303 u. 305f.: »Printing and Protestantism seem to go together naturally as printing and the Renaissance do not.«

Wyclif und die Lollarden schon die Druckerpresse zur Verfügung gehabt, wäre die Entwicklung möglicherweise eine andere gewesen. Eisenstein sieht dies sowohl unter qualitativen Aspekten in Bezug auf die von ihr als neu herausgestellte ›typographical fixity‹ und damit der Möglichkeit zur Standardisierung von Texten im Buchdruck als auch unter rein quantitativen Aspekten mit Blick auf die Zahl der Exemplare einer Auflage, die nun von einem Text zur Verfügung stehen und unter den Bedingungen von Zensur eventuell nicht alle zu finden sind und somit auch nicht vollständig vernichtet werden können.

Die Druckerpresse wird entsprechend aus protestantischer Sicht als besonderes Geschenk Gottes, als Ausdruck der göttlichen Vorsehung verstanden, die Gott zur rechten Zeit den Reformern gegeben hat. So drückt es z.B. der protestantische Autor John Foxe (1516/17–1587) in seinem umfassenden Werk *Acts and Monuments*, besser bekannt unter dem Titel *The Book of Martyrs*, triumphierend aus:

*And although, through might, he (the pope, d.V.) stopped the mouth of John Huss before [...] God hath opened the Press to preach, whose voice the pope is never able to stop with all the puissance of his triple crown [...] that almost how many printing presses there be in the world, so many block-houses there be against the high castle of St. Angelo; so that either the pope must abolish knowledge and printing, or printing at length will root him out*³⁶.

Eine weitere Besonderheit der Reformation in England liegt zum einen in ihrem Ursprung, dass sie nämlich direkt vom Monarchen, von Heinrich VIII. (reg. 1509–1547)³⁷ und seiner Lösung von Rom in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts in Verbindung mit der Entwicklung einer Staatskirche ausgeht, zum andern in der besonders wechselhaften Geschichte der Reformation im 16. Jahrhundert in England, deren Umriss im Folgenden den allgemeinen Rahmen für die Einordnung der Buchzensur bilden soll³⁸.

Ausgelöst vom Nachfolgeproblem wegen eines fehlenden männlichen Thronerben versuchte Heinrich VIII. seit dem Ende der zwanziger Jahre die Annullierung seiner Ehe mit Katharina von Aragon (1485–1536) zu erreichen, um Anne Boleyn (ca. 1500–1536) zu heiraten. Als alle Versuche scheiterten, löst er sich von Rom und erklärt sich zum Oberhaupt der englischen Kirche (*Act of Supremacy* 1534). Seine Regierungszeit ist dementsprechend von unterschiedlichen Phasen gekennzeichnet, zunächst von einer frühen – sehr negativen – Reaktion auf Luther und den Beginn der Reformation auf dem Kontinent, dann nach 1534 mit einigen Ansätzen zu einer ›englischen‹ Reformation, die aber ab 1539 (*Six Articles*) bis zu seinem Tod im Jahre 1547 zum Teil zumindest wieder zurückgenommen werden³⁹. Der eigentliche Beginn der Reformation in England wird

36 *The Acts and Monuments of John Foxe*, hg. v. George TOWNSEND u. Stephen R. CATTLEY, Bd. 3, London 1837, 718–722, hier: 720. – Foxe's Book of Martyrs Variorum Edition Online, hg. v. Martin GREENGRASS u. David LOADES, <http://www.hrionline.ac.uk/johnfoxe> mit allen vier Auflagen (1563, 1570, 1576, 1583). – John N. KING, *Foxe's Book of Martyrs and Early Modern Print Culture*, Cambridge 2006.

37 J. J. SCARISBRICK, *Henry VIII*, New Haven und London 1997. – G. W. BERNARD, *The King's Reformation, Henry VIII and the Remaking of the English Church*, New Haven/London 2005.

38 David LOADES, *Politics, Censorship and the English Reformation*, London/New York 1991, bes. 96–108: *Theory and Practice of Censorship in Sixteenth-century England*; vgl. auch *Literature and Censorship in Renaissance England*, hg. v. Andrew HADFIELD, Houndmills 2001.

39 In den *Six Articles* von 1539 wird z.B. das römisch-katholische Eucharistieverständnis beibehalten und Abweichungen unter Strafe gestellt. Zur unterschiedlichen Bewertung dieser konservativen Wende vgl. z.B. Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400–1580*, New Haven/London 1992, 424–447, und BERNARD, *The King's Reformation* (wie

erst unter seinem Sohn Eduard VI. (reg. 1547–1553) aus Heinrichs dritter Ehe mit Jane Seymour (1508/9–1537) gesehen, der zwar mit neun Jahren noch minderjährig auf den Thron kommt, aber durch sein Privy Council und seinen Onkel, den Lord Protector Edward Seymour (ca. 1500–1552), vor allem jedoch durch Erzbischof Thomas Cranmer (1489–1556)⁴⁰ unter calvinistischem Einfluss bis 1553 wesentliche Reformen vornahm. Dazu zählt in erster Linie eine neu gestaltete Liturgie mit den beiden Ausgaben des *Book of Common Prayer* (1549/52)⁴¹. Nach Eduards frühem Tod 1553 kommt seine katholische Halbschwester Maria I. (reg. 1553–1558), die Tochter der Katharina von Aragon, auf den englischen Thron und versucht, die protestantischen Reformen weitgehend rückgängig zu machen. Da sie Hunderte hinrichten lässt, erhält sie bekanntlich den Namen *Mary the Bloody*⁴². Sie stirbt 1558 und erst ihre Halbschwester Elisabeth I. (reg. 1558–1603), die Tochter der 1536 hingerichteten Anne Boleyn und eine überzeugte Protestantin, versucht in ihrer langen Regierungszeit ab 1559 ein *Religious Settlement* zu erreichen (*Act of Supremacy*, *Act of Uniformity*, beide 1559) und mit einer eher gemäßigten Religionspolitik die Reformation in England zu stabilisieren⁴³. Ziel ist es, die anglikanische Kirche als eigenständige nationale Kirche mit protestantischer Lehre und (nach wie vor) bischöflicher Struktur zu festigen und nach den Wirren unter der Herrschaft ihrer Schwester Maria I. die religiöse wie politische Einheit in Kirche und Staat herzustellen. Dass sich unter diesen wechselnden Bedingungen auch die Buchproduktion und Buchdistribution unter religiösen wie politischen Aspekten sehr komplex gestaltet und dementsprechend auch jeweils die Zensur in der einen oder der anderen Richtung eingesetzt wird, ist nachvollziehbar.

Auf dem Hintergrund dieser kurzen Skizze zum Verlauf der englischen Reformation in der Tudorzeit sollen einige ausgewählte Beispiele zur Buchzensur vorgestellt werden.

1. Heinrich VIII. und der Beginn der englischen Reformation

Aus der vor-reformatorischen und anti-lutherischen Phase vor 1534 ist vor allem die Lutherrezeption und die Bibelübersetzung von William Tyndale (ca. 1494–1536) von Bedeutung.

Der Einfluss der Reformation auf dem Kontinent wird in einer frühen Lutherrezeption seiner lateinischen Werke in England erkennbar; so hält der Buchhändler John Dorne 1520⁴⁴ in Oxford eine große Zahl von Luthers Werken vorrätig, wie aus seinem Day-Book hervorgeht. Der englische Buchmarkt ist trotz der insularen Lage kein abge-

Anm. 37), 497–505.

40 Diarmid MACCULLOCH, *Thomas Cranmer. A Life*, New Haven/London 1996.

41 DERS., *Tudor Church Militant, Edward VI and the Protestant Reformation*, London 1999. – DERS., *The Boy King. Edward VI and the Protestant Reformation*, New Haven/London 1999.

42 *The Church of Mary Tudor*, hg. v. Eamon DUFFY u. David LOADES, Aldershot 2006. – David LOADES, *Mary Tudor. A Life*, Oxford 1989; kritisch zum Bild der ›blutrünstigen‹ Maria I.: Eamon DUFFY, *Fires of Faith. Catholic England under Mary Tudor*, New Haven/London 2009.

43 Diarmid MACCULLOCH, *Reformation. Europe's House Divided 1490–1700*, London 2004, 286–303. – Peter MILWARD, *Religious Controversies of the Elizabethan Age. A Survey of Printed Sources*, London 1977. Neben den beiden Gesetzen von 1559, die Elisabeth I. als *Governor* der Kirche in Unabhängigkeit von Rom bestätigt und die Untertanen mit Strafantrohungen zur Konformität bewegen will, zählen auch die *39 Articles* mit der Festlegung der Dogmen der anglikanischen Kirche zu diesem Bemühen um innere (religiöse und zugleich politische) Einheit.

44 *The Day-Book of John Dorne*, Bookseller in Oxford, A.D. 1520, hg. v. C. R. L. FLETCHER, (Collectanea, First Series), Oxford 1885, 164.

schlossener, denn die Handelswege über das Wasser funktionieren gut und der Import der Bücher vom Kontinent ist seit langem eine normale Angelegenheit⁴⁵. Aber ebenso schnell wie die Werke Luthers in England erscheinen, reagiert auch die Kirche. Erzbischof William Warham (1450?–1532), auch Kanzler der Universität Oxford, schreibt an Kardinal Thomas Wolsey (1470/71–1530) im Jahre 1521, dass die Universitäten Cambridge und Oxford von Luthers häretischen Schriften schon infiziert seien, da sie eine große Zahl an Büchern dieser perversen Doktrin, die vom Papst verboten worden sind, besitzen und so die falschen Lehren verbreitet würden. Vor allen Dingen die jungen, unerfahrenen Studenten würden so ein Opfer dieser Pestilenz. Er fordert entsprechende Überprüfungen in den Universitätsstädten mit Androhung der Exkommunikation.

Heinrich VIII. reagiert auf Luthers *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* und die dort veröffentlichte Sakramentenlehre aus dem Jahr 1520 und verfasst eine papsttreue katholische Verteidigungsschrift, die *Assertio Septem Sacramentorum*⁴⁶ im Sommer 1521 und lässt sie von Richard Pynson (ca. 1449–1529/30), The King's Printer, drucken, um von Papst Leo X. (reg. 1513–1521) dafür im Herbst 1521 den Titel *Defensor Fidei* zu erhalten. Mit dieser Schrift gerät er in eine heftige Auseinandersetzung mit Luther. Am 15. Mai 1521 lässt Heinrich VIII. Luthers Bücher in London an St. Paul's Cross öffentlich verbrennen und John Fischer, der Bischof von Rochester (1469–1535), predigt dort öffentlich gegen Luther (er wird 1535 wie auch Thomas Morus wegen Verweigerung der Anerkennung der Suprematsakte hingerichtet werden). Diese Predigt wird über diesen Anlass hinaus im Buchdruck verbreitet und einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht⁴⁷.

Dass schon früh auf der Insel eine gewisse Nervosität herrscht, lässt sich z.B. daran erkennen, dass auch als orthodox geltende Drucker-Verleger Probleme bekommen: 1524 werden die Drucker Londons von Bischof Cuthbert Tunstall davor gewarnt, häretische Schriften vom Kontinent zu importieren, zu drucken und zu verbreiten. Auch der ansonsten durch seine umfassende religiöse Buchproduktion bekannte Drucker-Verleger Wynkyn de Worde (gest. 1534/35) wird wegen des Drucks eines als häretisch verdächtigten Buches mit dem Titel *The Image of Love* 1525 vom Bischof von London vorgeladen und verwarnet. Er hatte 60 Exemplare an die Birgittinnen von Syon gegeben, die er umgehend zurückfordern sollte. Ebenso durfte er keine weiteren Exemplare vertreiben, ansonsten kommt er aber ungeschoren davon. Religiöse Bücher werden in den zwanziger Jahren schnell als häretische verdächtig und damit auch deren Vermittler, wenn auch in erster Linie immer die Autoren als geistige Urheber im Zentrum des Interesses stehen⁴⁸.

Eine wichtige Quelle für die Einschätzung der Rahmenbedingungen der Zensur sind die *Tudor Royal Proclamations* der Monarchen⁴⁹, die juristisch einen geringeren Rang als Gesetze (*Acts, Statutes*) hatten, da sie nicht vom Parlament verabschiedet wurden. Aber für bestimmte Zensurmaßnahmen (wenn auch mit eingeschränkten Strafmöglichkeiten)

45 Die Hanse und ihre Niederlassung in London (Steelyard) spielt auch in der Reformation eine wichtige Rolle, vgl. John D. FUDGE, *Commerce and Print in the Early Reformation*, Leiden 2007, 82–88.

46 Heinrich VIII., *Assertio Septem Sacramentorum Adversus Martinum Lutherum*, hg. v. Pierre FRAENKEL, Münster 1992.

47 Gedruckt 1521 in London von Wynkyn de Worde.

48 Im Fall des *Image of Love* mit seinen antiklerikalen Elementen ist es der mit Wynkyn de Worde zusammenarbeitende Übersetzer John Gough (d. 1543/44), der früh mit heterodoxen Ansichten in Zusammenhang gebracht wird.

49 *Tudor Royal Proclamations*, hg. v. Paul L. HUGHES u. James F. LARKIN, 3 Bde., New Haven/London 1964.

schiene sie den Monarchen besonders geeignet, schneller auf konkrete (Krisen-)Situations reagieren zu können. Sie verweisen damit insgesamt auf ein weniger systematisches als eher punktuell, reaktives Vorgehen der Zensurinstanzen.

So kann man die Proklamation vom 6. März 1529 als gegen Luthers Schriften gerichtete Beispiel anführen⁵⁰. Sie besagt: Prediger und ketzerische Bücher richten Schaden an; dies muss der König als Verteidiger des Glaubens verhindern. Strengere Regulierungen müssen gefunden werden: Keiner darf predigen, lehren und Bücher verfassen, die der Lehre der Kirche widersprechen. Niemand darf anderen bei solchen Tätigkeiten helfen. Wer solche Bücher besitzt, soll sie beim Bischof abgeben, und zwar innerhalb von 15 Tagen. Überführte Ketzer kommen ins Gefängnis oder zahlen Strafen. Gestraft wird durch die weltliche Macht. Am Ende findet sich eine noch relativ kurze Liste der verbotenen Bücher, u.a. der Psalter in Englisch, einige antiklerikale Schriften und der Druck der Verhandlungsprotokolle gegen einen Lollarden mit Namen William Thorpe, der 1407 von Arundel verhört wurde⁵¹. Deutlich wird hier die Rolle älterer Literatur, die im Buchdruck weiter tradiert wurde und so einen neuen Stellenwert im Zusammenhang der Reformation bekam.

In den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts macht sich Luthers Einfluss auch in einer neuen Debatte um eine englische Bibelübersetzung bemerkbar. Im Zentrum steht jetzt die Auseinandersetzung um die ›richtige‹ englische Bibel und die Übersetzung des Reformators William Tyndale⁵². Tyndale war schon als Prediger mit starkem Bibelbezug unter Häresieverdacht geraten. Beeinflusst von Luther hatte er sich früh das Ziel gesetzt, die englische Bibel, zunächst das Neue Testament, aus dem Griechischen ins Englische zu übersetzen und drucken zu lassen. Dafür suchte er zunächst in England die Unterstützung von Cuthbert Tunstall (1474–1559), Bischof von London, der aber eine Unterstützung ablehnte. Tyndale sah bald ein, dass es nicht möglich war, die Bibel in England zu übersetzen und zu drucken und ging daher 1524 nach Deutschland, wo er Unterstützer und Förderer fand⁵³.

Tyndale übersetzte das Neue Testament aus dem Griechischen und ließ es 1525 in Köln bei dem angesehenen Drucker Peter Quentell drucken. Allerdings werden bei Quentell auch andere Texte gedruckt, so dass der Anti-Lutheraner Johannes Dobeneck (Cochlaeus, 1474–1552) bei Besuchen in der Druckerei von den Druckern erfährt, was dort gerade gedruckt wird. Er zeigt den Drucker und Tyndale an, die Druckerei wird durchsucht und Tyndale muss nach Worms fliehen. Von diesem ersten Druck in Köln ist nur noch ein Fragment überliefert, und zwar der Prolog sowie der Text bis Mt 22. Allerdings erreichten damals wohl eine Reihe von Druckbogen über Schmuggelwege doch England. In Worms wird Tyndales vollständiger Text von Peter Schöffer 1526 gedruckt, allerdings ohne Prolog. Exemplare davon gelangen über den Rhein in englische und schottische Häfen, in Stoffballen versteckt, und werden schnell verbreitet. In England ist man alarmiert und Bischof Tunstall verbreitet im Oktober 1526 ein Verbot dieses verderblichen ›Giftes‹. Die Buchhändler werden vor der weiteren Verbreitung gewarnt und in einer groß angelegten Inszenierung an St. Paul's Cross lässt Bischof Tunstall die Verbrennung von Exemplaren dieses Neuen Testaments am 27. Oktober

50 Ebd., Bd. 1, 181–186, hier: 182: [...] *as by certain heretical and blasphemous books lately made and privately sent into this realm by the disciples, fautours, and adherents of the said Martin Luther*. Die erste Proklamation gegen Häretiker stammt vom 20. Oktober 1521 (ebd., 133f.).

51 Ebd., Bd. 1, 185f.: Books Prohibited.

52 David DANIELL, William Tyndale. A Biography, New Haven/London 1994. – DERS., The Bible in English. Its History and Influence, New Haven/London 2003, 133–159.

53 Ebd., 142–146, 150–152.

1526 organisieren. Er ist selbst anwesend und predigt gegen Tyndales inhaltlich wie (angeblich) sprachlich-stilistisch schlechte Übersetzung. Da weitere Drucke des englischen Neuen Testaments in der Folgezeit in Antwerpen hergestellt werden, versucht man von England aus Einfluss zu nehmen: Sir John Hackett, der englische Botschafter, geht auf Suche nach Exemplaren und Bischof Tunstall beauftragt einen englischen Händler mit Namen Packington, in Antwerpen möglichst viele Exemplare aufzukaufen, damit man sie öffentlich verbrennen kann. Die vielen Nachdrucke des Neuen Testaments in Antwerpen werden allgemein als Indikator für die große Nachfrage nach einer volkssprachlichen Bibel in England bewertet.

Tyndale lebt eine Zeit lang zunächst in einer englischen Familie in Antwerpen, jedoch erschleicht sich 1535 ein Engländer mit Namen Henry Philipps das Vertrauen von Tyndale und verrät ihn gegen Geld. Das Haus wird durchsucht, das Eigentum Tyndales konfisziert einschließlich seiner Bücher und Papiere. Die englischen Händler sind wegen der Verletzung ihrer diplomatischen Privilegien empört und beschwerten sich, Tyndale aber gerät in die Fänge der Inquisition und wird als Ketzer zum Tode verurteilt und in der Nähe von Brüssel in Vilvoorde im August 1536 zuerst erwürgt (ein Privileg, das man ihm als Kleriker einräumte) und anschließend öffentlich verbrannt⁵⁴.

Das Beispiel Tyndale zeigt unter Zensuraspekten und bezogen auf die Verfolgung von ›Ketzer‹, wie wenig eine enge nationale, rein auf England bezogene Perspektive zur Zensur im reformatorischen Kontext ausreicht und wie sehr mit Blick auf die Situation in England der europäische Buchmarkt angesichts von Import und Schmuggel in Rechnung zu stellen ist.

Ein zweites Beispiel bezieht sich auf den Beginn der Reformation durch Heinrich VIII. Mit dem Jahr 1534 und dem neuen Selbstverständnis des Königs als Oberhaupt einer eigenständigen nationalen Kirche ändert sich die Situation erheblich: Wie besonders an der Auflösung der Klöster in den dreißiger Jahren deutlich wird, soll der Bruch mit der römisch geprägten Vergangenheit sichtbar vollzogen werden. Dies kann am Beispiel des Erzbischofs Thomas Becket (um 1120–1170) gezeigt werden, der am 29. Dezember 1170 im Rahmen eines lang andauernden Konflikts zwischen Königtum, d.h. Heinrich II. (reg. 1154–1189), und der römisch-katholischen Kirche, repräsentiert durch Thomas Becket in seiner Funktion als Erzbischof von Canterbury, in seiner Kathedrale vor dem Altar von Rittern des Königs ermordet wurde⁵⁵. Thomas Becket ist schon drei Jahre später von Papst Alexander III. (reg. 1159–1181) heilig gesprochen worden und wurde seit dieser Zeit nicht nur in England als Märtyrer verehrt. Der Schrein des Hl. Thomas wurde zur wichtigsten Pilgerstätte Englands⁵⁶.

Zu Beginn der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts fand dieser Kult des Hl. Thomas ein abruptes Ende, da er mit Blick auf den auch in der historischen Dimension deutlich verankerten Konflikt zwischen Königtum und (römischer) Kirche für Heinrich VIII. zu einem besonderen Ärgernis wurde. Im September 1538 wurde der Schrein des Hl. Thomas zerstört, Becket's Gebeine wurden verbrannt, die Asche zerstreut. Kurz zuvor war sogar ein fiktiver Prozess gegen Becket geführt worden, in dem er wegen Hoch- und Landesverrats angeklagt und verurteilt wurde. Der Heilige wurde zum Verräter. Dies wird verstehbar, wenn man diese Kult- und Pilgerstätte als Symbol für den Widerstand

54 Ebd., 154–157.

55 Zum Konflikt zwischen Königtum und Kirche vgl. W. WARREN, Henry II, Berkeley/Los Angeles 1973, 399–555. – Frank BARLOW, Thomas Becket, Berkeley/Los Angeles 1986, 88–116, 143–197.

56 Anne DUGGAN, Thomas Becket, London 2004, bes. 224–252, 237: »No shrine was more potent in its political and ecclesiological symbolism than that of Thomas Becket«; vgl. auch Hanna VOLLRATH, Thomas Becket. Höfling und Heiliger, Zürich 2002.

der Kirche gegenüber der königlichen Autorität in den historischen Kontext einordnet, in dem Sinne, dass im 12. Jahrhundert ein Bischof einen König (ebenfalls einen Heinrich) gedemütigt hatte. So lautet entsprechend die Proklamation vom 16. November 1538:

the said Thomas Becket shall not be esteemed, named, reputed, nor called a saint but bishop Becket, and that his images and pictures through the whole realm shall be put down and avoided out of all churches, chapels, and other places; and that from henceforth, the days used to be festival in his name, shall not be observed; nor the service, office, antiphones, collects, and prayers in his name read, but razed and put out of all the books⁵⁷.

Das königliche Gebot der Büchervernichtung bzw. -beschädigung im Sinne der *expurgatio* ist damit in dem größeren Kontext der Zerstörung der *memoria* zu sehen. An vielen überlieferten Büchern sind die Folgen heute noch sichtbar, und zwar an Manuskripten wie an gedruckten Büchern⁵⁸. So ist der Name Becket in verschiedenen Stundenbüchern ausradiert oder dick mit roter oder schwarzer Farbe übermalt worden, zusammen mit der Beschädigung von entsprechenden Illustrationen. In anderen Exemplaren ist der Text nur durchgestrichen und durchkreuzt, so dass die Lesbarkeit erhalten bleibt. Entsprechende Beispiele lassen sich auch in Büchern mit den Heiligenlegenden des Jacobus de Voragine aus dem 13. Jahrhundert, der *Legenda Aurea*, finden. In Folge der Anordnung von Heinrich VIII. ist in vielen Manuskripten die Geschichte von St. Thomas durchkreuzt worden, auch in den sehr schönen, großformatigen Pergamentexemplaren (z.B. MS Add. 35298)⁵⁹. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es sich hier um den Versuch handelt, die Erinnerung an Becket auf allen Ebenen zu zerstören. Dies hat auch zur Bekräftigung der Exkommunikation von Heinrich VIII. am 17. Dezember 1538 durch Papst Paul III. (reg. 1534–1549) geführt, der in seiner Begründung explizit auf Becket Bezug nimmt.

2. Von Eduard VI. zu Maria I: Weiterentwicklung und Rückschlag

Während es unter Eduard VI. zu Anfang seiner Regierung (bzw. der des Council und des Lord Protector) vorübergehend zu einer Lockerung der Zensurbestimmungen und zu einer Blütezeit des Buchdrucks mit protestantischer Ausrichtung kommt⁶⁰, wird unter Maria I. mit der Rückkehr zum römischen Katholizismus für protestantische Drucker die Situation wieder sehr schwierig. Viele Drucker und Verleger – wie auch protestantische Autoren – gehen auf den Kontinent und drucken im Exil, um von dort den englischen Markt durch geschmuggelte Bücher zu versorgen, andere bleiben im Land und drucken im Untergrund auf geheimen Pressen. Dabei werden die üblichen Mittel der Verschleierung und Täuschung benutzt wie falsche Angaben von Namen und Druckorten.

57 Tudor Royal Proclamations (wie Anm. 49), Bd. 1, 270–276, hier: 276.

58 Eamon DUFFY, *Marking the Hours. English People and Their Prayers*, New Haven/London 2006, 147–170.

59 Eine detaillierte Studie der Verfasserin zur Form der textuellen Bereinigung (*expurgatio*) und der Bücherverstümmelung in der englischen Reformation am Beispiel Becketts ist in Vorbereitung.

60 Vgl. LOADES, *Politics, Censorship and the English Reformation* (wie Anm. 38), 102, zur Verschärfung der protestantischen Zensur von 1549 bis 1553, die sich u.a. gegen Buchhändler richtet, die *popish books* vom Kontinent importieren; umfassend TOOK, *Government* (wie Anm. 33), 134–223.

Ein Beispiel für einen Drucker, der überzeugter Protestant war, ist John Day⁶¹ (um 1521/22–1584), der mehrere Phasen der wechselnden Zensurausrichtung durchläuft. Unter Eduard VI. sieht er neue Möglichkeiten für einen protestantischen Buchmarkt in England und hat Anteil an dem allgemeinen Aufschwung. Er importiert Werke vom Kontinent, da er auch Buchhändler ist und druckt vor allem Übersetzungen für den heimischen Markt. Day hat Mäzene in den höchsten (nun protestantischen) Kreisen. Unter Maria I. beginnen die Probleme für ihn wie für viele andere und er druckt (höchstwahrscheinlich) nun verbotene protestantische Literatur unter dem Pseudonym Michael Wood von Rouen. Er gerät unter Verdacht, wird 1554 verhaftet und auch kurz ins Gefängnis gesteckt, aber 1556 arbeitet er wieder in London; offensichtlich hatte er sich der Situation unter Maria I. erfolgreich angepasst. Die wichtigste Periode ist für ihn jedoch die Regierungszeit von Elisabeth I. ab 1558, und in dieser Zeit wird er ab 1563 zum Drucker-Verleger der vier Auflagen des umfangreichen *Book of Martyrs* von John Foxe, das wesentlich zur Ausbildung des protestantischen Selbstverständnisses Englands beigetragen hat⁶².

Eine wichtige buchmarktbestimmende Institution wird noch im Jahr 1557 in der Regierungszeit von Maria I. gegründet, die besondere Relevanz für die Zensurgeschichte Englands hat, die Stationers' Company⁶³. Dieser Zusammenschluss der verschiedenen buchbezogenen Berufsgruppen wie Verleger, Buchhändler, Drucker und Papierhändler hatte als primäre Aufgabe die interne Regelung der Beziehungen untereinander, d.h. vor allem die Sicherung der Rechte ihrer Mitglieder, gerade mit Blick auf die üblichen Raubdrucke. Die Rechte am Gewinn aus einem Druckwerk waren in der Regel über einzelne Druckerprivilegien gesichert⁶⁴. Zu diesem Zweck konnte ein Drucker-Verleger oder Buchhändler-Verleger sein Druckwerk mit dem Titel gegen eine Gebühr in das Register der Company eintragen lassen und diese hatte bei Fehlverhalten und Verstößen weitgehende Rechte, die die Durchsuchung der Druckereien, die Beschlagnahmung und Zerstörung der Buchbestände und Pressen mit einschloss. Die Company entwickelte sich bis ins 17. Jahrhundert zum prägenden Faktor des englischen Buchmarkts, was u.a. zu einer Dominanz der Londoner Buchproduktion in Sinne eines Monopols führte, neben den Sonderrechten der beiden Universitäten Oxford und Cambridge. Die Vereinigung war sehr hierarchisch strukturiert, wobei etwa 20 bis 30 Master Printers mit ihren Interessen dominierten, vor allem durch die Sicherung sehr lukrativer Bereiche wie der juristischen Schriften oder der Schulbücher. Die Mehrzahl der Drucker bzw. Verleger fristete dagegen ein eher bescheidenes Dasein, was zum Teil zu erheblichen internen Konflikten führte. Mit Blick auf die Frage nach den Trägern der Zensur kann man sagen, dass seit Maria I. die Company instrumentalisiert wurde, nicht zuletzt durch die Notwendigkeit der Einträge der neuen Bücher in das Register, wobei zunehmend vermerkt wird, ob ein Buch genehmigt war (*with licence*). Die Company ist dann auch angesichts ihrer besonderen Rechte, etwa Druckerwerkstätten zu durchsuchen, als ausführendes Organ der Zensur gesehen worden. Zu beachten ist aber, dass es sich um zwei Systeme von *licensing* handelt, zum einen um den Eintrag ins Register zum Zwecke der Sicherung der Rechte am Druck, damit aus ökonomischen Gründen, zum anderen um

61 Elizabeth EVENDEN, *Patents, Pictures and Patronage. John Day and the Tudor Book Trade*, Aldershot 2008.

62 John N. KING, *Foxe's Book of Martyrs and the Early Modern Print Culture*, Cambridge 2006. – William HALLER, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation*, London 1963.

63 Cyprian BLAGDEN, *The Stationers' Company. A History, 1403–1959*, London 1960.

64 Zur Vergabe von Druckerprivilegien als Instrument der Steuerung der Buchproduktion im erwünschten Sinne und zur Zensur vgl. CLEGG, *Press Censorship* (wie Anm. 3), 11–14.

die *license* nach einer inhaltlichen Überprüfung, die bei religiösen Büchern zunehmend (und vor allem in krisenhaften Situationen) durch entsprechende Instanzen wie den Erzbischof von Canterbury oder den Bischof von London vorgenommen wurde und dann als eine zweite Form der *license* ggf. auch im Register der Company als autorisiert – oder aber auch als verboten und verbrannt – vermerkt wird⁶⁵.

Zusammenfassend kann man mit Blick auf das vermittelnde Literatursystem und die weitere Entwicklung in England festhalten: Wir haben es gerade in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit einer steigenden Zahl von kleinen Druckereien zu tun und mit entsprechend armen Druckern, die angesichts ihrer prekären ökonomischen Situation auch bereit waren, verbotene Schriften, für die es einen guten Markt gab, zu produzieren, dies weniger aus Überzeugung als aus Notwendigkeit. In den Proklamationen wird bei den Aussagen zu den Vermittlern, den Druckern und Buchhändlern, oft angemerkt, dass diese eigentlich nicht wirklich schuld seien, wenn sie verbotene Bücher druckten, da sie schließlich nur ausführende Handlanger seien, nur Handwerker und Händler, die lediglich wegen des Gewinns, oder negativer formuliert, aus reiner Profitgier, handelten:

*Item because there is a great abuse in the printers of bokes, which for couetousnes cheifly regard not what thei print, so thei may haue gaine, whereby arriseth great dysorder by publicatyon of vnfrutefull, vayne and infamous bokes and papers*⁶⁶.

Die wahren Schuldigen sind in erster Linie immer die geistigen Urheber, die Autoren, die man ausfindig machen wollte, oft auch indirekt, indem man die Drucker und Händler unter Druck setzte und sie auch häufig stellvertretend heranzog. Es ist daher angebracht, bei einem kommerziellen Unternehmen wie es der Buchdruck ist, entsprechende Motive in Rechnung zu stellen. Annabell Patterson sieht in diesem Faktor grundsätzlich eine Grenze der Reichweite der Zensur unter den jeweiligen wirtschaftlichen Bedingungen (»its constant undermining by commercial interests«)⁶⁷. Diese profitorientierte Motivstruktur ist ohne Zweifel für viele Drucker der Reformationszeit vorauszusetzen, vor allem für die kleineren Druckereien außerhalb der privilegierten Stationers' Company, die alles drucken (müssen) und auch Risiken eingehen, aber angesichts der vielen überzeugten Protestanten wie John Day muss man sicherlich auch andere Motive in Rechnung stellen. Allerdings kann man festhalten, dass sich die Einschätzung der Drucker als reine Instrumente der Vervielfältigung und Verbreitung zum Zwecke des Profits insofern positiv ausgewirkt hat, als Verleger, Drucker und Buchhändler im allgemeinen mit leichteren Strafen davon kamen als die Autoren.

65 CLEGG, *Press Censorship* (wie Anm. 3), 14–25 zur Stationers' Company; vgl. zu Beispielen A Transcript of the Registers of the Stationers of London, 1554–1560 A.D., hg. v. Edward ARBER, 5 Bde., London 1875–1894 (Nachdruck 1967) mit Einträgen zum 4. Oktober 1586: *This copie is forbydden by the Archbishop of Canterburye* (Bd. 2, 212) und zum 15. August 1595: *By commaundementz from my lordes grace of Canterbury these bookes were burnt in the hall* (Bd. 2, 40); Bd. 1, 492 mit einer Liste von *trayterous and popish bookes intercepted* (undatiert, wahrscheinlich 1584).

66 Königin Elizabeth I, *Injunctions von 1559*, in: *Censorship and the Press, 1580–1720*, hg. v. Geoff KEMP u. Jason McELLIGOTT, 4 Bde., London 2009, Bd. 1, 11.

67 Annabell PATTERSON, *Censorship and Interpretation. The Conditions of Writing and Reading in Early Modern England*, Madison, Wisc. 1984, 12; zum profitablen religiösen Buchmarkt vgl. auch Ian GREEN, *Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford 2000, bes. 1–41 u. 553–590.

3. Elisabeth I.: »Religious Settlement« und die Einheit der Kirche

Die Politik Elisabeths ab 1558 ist gekennzeichnet durch ihren weitgehend gelungenen Versuch, zwischen Katholizismus und dem erstarkenden Puritanismus nach den Jahren unter Maria I. die Einheit der englischen Kirche herzustellen bzw. langfristig zu wahren und damit zugleich die innere Stabilität des Landes zu gewährleisten. Unter Zensuraspekten kann man die Spannung, in der sich die anglikanische Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts befand, zum einen an der Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus⁶⁸, zum anderen an der Abwehr eines radikalen Protestantismus, dem Puritanismus, veranschaulichen⁶⁹.

Die Jesuitenmission in England ist vor allem mit dem Namen Edmund Campion (1540–1581)⁷⁰ verbunden, an dessen Biographie die Entwicklung des Katholizismus ab 1558 deutlich gemacht werden kann. Edmund Campion ist zunächst religiös eher unsicher, tendiert aber zunehmend zum römischen Katholizismus. Nach der Exkommunikation von Elisabeth I. im Jahr 1570 durch Papst Pius V. (reg. 1566–1572) mit der Entbindung ihrer Untertanen von ihrer Gehorsamspflicht gegenüber der Tyrannin und Häretikerin (und damit der Politisierung der religiösen Problematik)⁷¹ verschärft sich die Situation für ihn und er verlässt England. Er geht u.a. nach Rom, wo er 1573 in den Jesuitenorden aufgenommen wird. Mitte der siebziger Jahre stimmen Campion und andere Jesuiten darin überein, dass man nach England zur erneuten Bekehrung und zur Unterstützung der bedrängten Katholiken gehen müsse, auch gegen die Bedenken des Ordens, der befürchtet, dass dies als eine politische und nicht als eine religiöse Aktion verstanden werden wird und die Jesuiten als die politischen Agenten des Papstes angesehen werden könnten. Die Mission beginnt 1580. In England reist Campion umher und betreut die Katholiken, er wird dabei geschützt durch reiche katholische Familien, die ihm Sicherheit und Zuflucht gewähren. Einen Brief an den Geheimen Rat (*Privy Council*) der Königin, in dem er seine Mission selbstbewusst als unpolitisch verteidigt (*The Brag*), will er zunächst nur im Manuskript zirkulieren lassen, aber ein Exemplar gerät dennoch an den Rat und löst heftige Reaktionen aus. Seine weiteren Werke, vor allem seine Verteidigung des Katholizismus mit dem Titel *Rationes Decem* aus dem Jahre 1581, wird in Stonor Park (Oxfordshire) in einem Privathaushalt auf einer geheimen Presse gedruckt und verbreitet. Elisabeth I. will an den Jesuiten in England ein Exempel statuieren. In einer Proklamation vom 10. Januar 1581 ordnet sie die Verhaftung von Jesuiten an, ergänzt durch ein Statut, das den Versuch, ihre Untertanen zu *the Romish Religion* zu bekehren, als Hochverrat wertet. Dies kam einer Kriegserklärung an die Jesuiten gleich. Campion ist aber zunächst weiter frei und der Jesuit Robert Persons (1546–1610) druckt auf der Presse in Stonor Park weiter. Die Jesuiten und ihre Unterstützer verbreiten ihre Schriften heimlich, indem sie diese z.B. im Juni 1581 in einer Vielzahl von Exemplaren auf den Bänken in der Universitätskirche in Oxford, St. Mary's, auslegen.

68 Nancy P. BROWN, Paperchase: The Dissemination of Catholic Texts in Elizabethan England, in: *English Manuscript Studies 1100–1700*, 1, 1989, 120–143.

69 Grundlegend und in kritischer Auseinandersetzung mit der älteren Forschungsdiskussion CLEGG, *Press Censorship* (wie Anm. 3), bes. 3–29; vgl. auch *Censorship and the Press* (wie Anm. 66), Bd. 1, XXXV–LIV.

70 Gerard KILROY, *Edmund Campion. Memory and Transcription*, Aldershot 2005. – *The Reckoned Expense. Edmund Campion and the Early English Jesuits*, hg. v. Thomas M. McCOOG, S.J., Woodbridge 1996. – Peter LAKE, Puritans, Papists, and the »Public Sphere« in Early Modern England: The Edmund Campion Affair in Context, in: *The Journal of Modern History* 72, 2000, 587–627.

71 Bulle *Regnans in Excelsis* vom 27. April 1570.

Campion wird am Ende ausspioniert und verraten; er wird befragt und drei Monate lang grausam gefoltert. Am Ende wird er aus politischen Gründen, d.h. wegen *treasonable conspiracy* verurteilt, die in Rom ihren Ursprung gehabt haben soll. Ihm wird angelastet, eine Rebellion geplant, eine Invasion durch fremde Mächte vorbereitet zu haben, die Königin stürzen und ermorden zu wollen, die Regierung und die Religion zu ändern. Grundlage für die Verurteilung sind vor allem die alten *Treason Statutes* des 14. Jahrhunderts⁷², und es ist diese politische Begründung, die zu einer heftigen publizistischen Attacke von katholischer Seite vom Kontinent aus führt⁷³, in der diese politischen Gründe gegenüber den wahren, rein religiösen Gründen als nur vorgeschobene kritisiert werden. Campion wird in Tyburn öffentlich hingerichtet (1970 wurde er als Märtyrer heilig gesprochen). Insbesondere in der späteren Regierungszeit von Elisabeth I. befanden sich offensichtlich die Katholiken in England in einer besonders schwierigen Situation, wenn man die gesamteuropäische Auseinandersetzung um die Thronansprüche der katholischen Maria Stuart (1542–1587, in England hingerichtet) und außenpolitisch die akute spanische Bedrohung, d.h. die Erwartung einer Invasion (Armada 1588) in Rechnung stellt. Hierzu gehört die Diskussion um die *recusants*, die sich der gesetzlich verankerten Pflicht, am Gottesdienst der anglikanischen Kirche teilzunehmen, entziehen⁷⁴, und um diejenigen, die sich nur äußerlich, als sog. *church papists*⁷⁵, anpassen. Sie verweist auf den Beginn einer bis ins 19. Jahrhundert währenden Geschichte der Diskriminierung (die die Katholiken mit den Dissenters lange Zeit teilen) und der Auseinandersetzung um die Wiedergewinnung von Rechten wie z.B. den Zugang zu Ämtern im öffentlichen Dienst⁷⁶.

Ende der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts wird in England in Form des Puritanismus die Kritik an der unvollständigen englischen Reformation lauter. Im Jahr 1586 werden daher durch Erzbischof John Whitgift (1530/31?–1604) die Zensurbestimmungen erheblich verschärft; so war die Veröffentlichung von Büchern, Pamphleten und Traktaten verboten, die nicht von ihm oder vom Bischof von London genehmigt worden waren. Damit hatte Whitgift zugleich die Kontrolle über die Stationers' Company und alle Pressen. Diese Maßnahmen richteten sich besonders gegen puritanische Schriften, die Whitgift als häretisch betrachtete. Bald darauf, und zwar 1588/89, erschienen als Gegenreaktion unter dem Pseudonym Martin Marprelate eine Reihe von puritanischen Pamphleten⁷⁷ mit heftiger Kritik an Whitgift, den Bischöfen und der Church of England allgemein, die auf einer nicht genehmigten privaten Presse gedruckt worden waren. Diese wurde mehrere Male verlegt, um der Entdeckung zu entgehen. Aus literaturwissenschaftlicher Sicht gelten die *Marprelate Tracts* als exzellente Satiren. Die Antworten im Sinne eines *battle of books* blieben nicht aus: Thomas Cooper, Bischof von Winchester

72 The Statutes of Treason von 1352 und (erweitert) von 1398, in: English Historical Documents, Bd. 4: 1327–1485, hg. v. A. R. MYERS, London/New York 1969, 403, 406.

73 So z.B. Kardinal William ALLEN (1532–1594) mit: A Briefe Historie of the Glorivous Martyrdom of XII Reverend Priests, executed within these twelue monethes for confession and defence of the Catholike Faith. But vnder the false pretence of Treason, Rheims 1582.

74 Brian MAGEE, The English Recusants, London 1938.

75 Alexandra WALSHAM, Church Papists: Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England, Woodbridge 1999.

76 Die Einschränkung der Bürgerrechte bezog sich z.B. bis 1778 auch auf Landerwerb, die Erbberechtigung und den Eintritt in die Armee. Ab 1707 sind Katholiken von der Thronfolge ausgeschlossen.

77 The Martin Marprelate Tracts: A Modernized and Annotated Edition, hg. v. Joseph L. BLACK, Cambridge 2008, XV–CXVI.

(um 1517–1594), schreibt *An admonition to the People of England* (1589) und professionelle Schriftsteller wie John Lyly (1554–1606) und Thomas Nashe (ca. 1567–ca. 1601) werden bezahlt, um Marprelate zu attackieren. Die Identität von Martin Marprelate konnte nie endgültig geklärt werden, aber zwei Personen wurden damals verhaftet: John Penry (1563–1593) und John Udall (um 1560–1592/93); als Autoren kommen nach heutigem Forschungsstand allerdings nur zwei in Frage, entweder Penry als Hauptautor oder aber Job Throckmorton (1545–1601)⁷⁸. John Penry wurde 1593 gehängt, und wahrscheinlich ist John Udall im Gefängnis gestorben, während es Throckmorton durch gute Verbindungen gelang, seine Beteiligung zu leugnen und zu überleben.

Ähnlich wie im Fall der Jesuitenmission spielen auch im Puritanismus geheime und möglichst auch bewegliche Pressen eine große Rolle, die meist in Privathaushalten wie in diesem Fall bei einer Mrs Elizabeth Crane in East Molesey (Surrey) und in Fawsley House bei Sir Richard Knightley in Northamptonshire arbeiteten. Der Drucker der ersten *Marprelate Tracts* war Robert Waldegrave (um 1554–1603/04), der selber ein engagierter Puritaner war⁷⁹. Er war schon vorher in Schwierigkeiten geraten: So wurde seine Druckerei in St. Paul's Churchyard im April 1588 durchsucht, seine Presse beschlagnahmt, zusammen mit den Exemplaren eines anonym veröffentlichten Buches mit dem Titel *The State of the Church of England Laid Open*. Die Stationers' Company lässt seine Presse zerstören und seine Bücher verbrennen. Er wird kurze Zeit darauf zum Drucker der ersten vier Marprelate Tracts, danach übernimmt ein gewisser John Hodgkins in Manchester das Drucken, da die Situation für Waldegrave zu gefährlich wurde. Die Presse von Hodgkins wird jedoch entdeckt und beschlagnahmt, die gefangenen Drucker werden nach London geschickt und landen auf der Folterbank. Nach und nach werden die Namen einer Vielzahl von Beteiligten bekannt und lassen auf ein großangelegtes Distributionssystem schließen, gesteuert aus Privathaushalten und unterstützt durch wandernde Verteiler der Schriften. Einige Exemplare gelangen sogar auf den Kontinent. Die Kontrolle der Produktion gelingt am Ende, da weitere Drucke nicht erscheinen, aber viele Exemplare der sieben Tracts sind verbreitet worden. Die Spannungen, die in den achtziger und neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts zwischen dem Staat und der anglikanischen Kirche auf der einen Seite und dem Puritanismus auf der anderen Seite gerade an der verschärften Buchzensur deutlich geworden sind, haben sich schließlich in das 17. Jahrhundert verlagert und sich im Bürgerkrieg der vierziger Jahre erheblich zugespitzt.

Diese Beispiele zur Buchzensur aus der Tudorzeit machen deutlich, dass unter den Bedingungen des Buchdrucks die Zensur in England an zwei Fronten agierte, zum einen an der inneren, die durch geheime Pressen bestimmt wurde, und zum anderen an der äußeren Front, die durch den Import unter den Vorzeichen des Bücherschmuggels markiert war – beide waren nur teilweise zu kontrollieren. Insgesamt entsteht ein Bild von einer Buchzensur, die weniger durch ein systematisches Vorgehen als vielmehr durch punktuelle (darin auch durchaus erfolgreiche) Eingriffe in die schriftliche Kommunikation bestimmt ist. Dies ist auch angesichts der sehr verschiedenen und in ihrer Bedeutung wechselnden Instanzen der Zensur (Monarch und Parlament, Privy Council, Stationers' Company, Erzbischof von Canterbury, Bischof von London) nachvollziehbar. Die besonders enge Verbindung von Religion und Politik ist eindeutig ein zentrales Merkmal der englischen Zensurgeschichte in der Reformation, wie es nicht zuletzt an der Forderung nach einer uneingeschränkten Loyalität gegenüber dem Herrscher bzw.

78 Ebd., XXXIV–XLVI.

79 Ebd., XLVI–LVI. – CLEGG, *Press Censorship* (wie Anm. 3), 170–197.

der Herrscherin als Oberhaupt der Kirche und des Staates erkennbar wird, denn unter diesen Bedingungen kann im Fall religiöser Abweichung der Verdacht des Hochverrats dem Abweichler zum Verhängnis werden.

IV. Ausblick: Englische Zensurgeschichte nach der Reformation

Wenn auch mit Blick auf die Frage nach der Zensur in der Reformation des 16. Jahrhunderts die religiöse Buchproduktion im Mittelpunkt des Interesses steht, so ist schon in elisabethanischer Zeit auch die Zensur anderer Textgattungen erkennbar. Dazu zählt angesichts der politischen Dimension im besonderen das historische Schrifttum, etwa Publikationen wie John Haywards (1564?–1627) Buch über Heinrich IV., das die Absetzung von Richard II. 1399 einschließt, und Veröffentlichungen zu aktuellen politischen Fragen wie einer möglichen Eheschließung Elisabeths mit dem (katholischen) Herzog von Alençon und Anjou oder über die Sukzessionsproblematik am Ende ihrer Regierungszeit⁸⁰. Eine literarische Zensur im engeren Sinne bleibt späteren Epochen vorbehalten.

Wichtige Phasen und Wendepunkte in der englischen Zensurgeschichte⁸¹ sind im 17. Jahrhundert der vorübergehende Zusammenbruch der Zensur zu Anfang der vierziger Jahre wegen der Bürgerkriege, die schon bald (ab 1643), aber vor allem seit der Restauration 1660 wieder mit einer ausgeprägten Vorzensur (*licensing*) gefestigt wird. Erst mit der Glorreichen Revolution von 1688/89 ergeben sich weitreichende Veränderungen, die vor allem von der im 17. Jahrhundert verstärkten Kritik an einer solchen Einschränkung der Kommunikation mitbestimmt waren. Ausdruck dieser Kritik aus Autorensicht ist die *Areopagitica* des Dichters John Milton (1608–1674) von 1644, die als Reaktion auf den erneuten Erlass zur Vorzensur aus dem Jahr zuvor zu verstehen ist⁸². Tatsächlich lässt sich die Vorzensur am Ende des 17. Jahrhunderts nicht mehr durchsetzen und der entsprechende *Licensing Act* wird 1695 nicht mehr erneuert. Damit ist die Vorzensur in England abgeschafft, was im europäischen Vergleich als Besonderheit zu bewerten ist. Allerdings muss man betonen, dass nur die Vorzensur, nicht aber die Nachzensur abgeschafft wurde, so dass auch nach 1695 deutliche Grenzen der Freiheit in der mündlichen wie schriftlichen Äußerung bestehen bleiben, etwa bei Verleumdung, bei Verstößen gegen die Sittlichkeit und bei Blasphemie. So ist die englische Zensurgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts vor allem geprägt durch eine Verlagerung der Begründung von Zensurmaßnahmen durch Bezug auf Verleumdungsgesetze (*libel laws*)⁸³. Mit der Entwicklung der literarischen Gattungen wie dem Roman und der veränderten Rolle von Literatur im allgemeinen bekommen dies auch Autoren wie Jonathan Swift (1667–1745)

80 CLEGG, *Press Censorship* (wie Anm. 3), 123–137, zu John Hayward 202–205, zu Raphael Holinsheds *Chronicles* 138–169, bes. 138–142.

81 *Censorship and the Press* (wie Anm. 66).

82 John MILTON, *Areopagitica: A Speech For the Liberty of Unlicenc'd Printing, to the Parliament of England*, in: *Censorship and the Press* (wie Anm. 66), Bd. 2, 93–125. Interessant ist die Argumentation Miltons, dass Zensur der Nation unwürdig sei und man in England nicht die katholische Tyrannei durch die des Parlaments ersetzen sollte.

83 Die Konsequenzen der immer noch geltenden strengen *libel laws* im Vereinigten Königreich (im Unterschied zu den USA) sind angesichts ihrer sehr weiten Auslegung und der Inanspruchnahme von Klägern aus dem Ausland mit ihren erheblichen Schadensersatzforderungen Gegenstand von Kritik und Forderungen nach Reform (vgl. *Sunday Times* 1. November 2009, 4.: »World's libel tourists flock to UK Courts«).

mit *Gulliver's Travels* (1726) und Daniel Defoe (1660–1731) mit *The Shortest Way With the Dissenters* (1702) zu spüren. Dies versuchen besondere literarische Strategien wie Allegorie und politische Satire zu unterlaufen, die auf der Rezeptionsseite das Lesen »zwischen den Zeilen« voraussetzen, damit aber meist von der Zensur nur schwer greifbar sind. Im Vergleich der literarischen Gattungen ist der Sonderstatus des Theaters mit seinem öffentlichen Charakter hervorzuheben, denn in diesem Bereich wird schon im 18. Jahrhundert die Vorzensur wieder eingeführt. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert greift dann eher eine Zensur aus moralischen Gründen⁸⁴: Auf der einen Seite finden sich in der Folge bereinigte Klassiker wie *The Family Shakespeare* (Bowdlerization)⁸⁵, auf der anderen Seite werden moderne Autoren wie James Joyce (1882–1941) und D. H. Lawrence (1885–1930) zensiert, was im letzteren Fall zu einem Literaturprozess im Jahr 1960 führte, den der Penguin-Verlag bewusst als Reaktion auf den Obscene Publications Act 1959 provoziert hatte und gewann.

Zur Frage nach der Buchzensur im religiösen Feld soll abschließend kurz die Modernismuskonzeption in England betrachtet werden. Den Ausgang nimmt diese Bewegung auch in England im römischen Katholizismus in der Rezeption der deutschen und französischen Diskussion. Sie vertritt damit ähnliche Vorstellungen, z.B. die positive Haltung zu den Naturwissenschaften, zur historisch-kritischen Denkweise und zu demokratischen Prinzipien⁸⁶. In England ist George Tyrrell (1861–1909)⁸⁷ eine Schlüsselfigur, der in Reaktion auf die päpstliche Enzyklika *Pascendi* von 1907 in einem Brief an die »London Times« die zentralen Ideen des Modernismus publiziert. George Tyrrell war von der anglikanischen zur römisch-katholischen Kirche konvertiert und 1880 in den Jesuitenorden aufgenommen und zum Priester geweiht worden. Im Jahr 1906 wurde er wegen seiner Lehren aus dem Orden ausgeschlossen und am 22. Oktober 1907 wegen seiner öffentlichen Kritik an der Enzyklika *Pascendi* von Papst Pius X. exkommuniziert. Ihm wurde ein kirchliches Begräbnis verweigert, weil er keinen formellen Widerruf geleistet hat.

Etwas anders gestaltete sich die Auswirkung des Modernismus im Anglikanismus⁸⁸. Vorformen der Diskussion werden schon in der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts gesehen. Als nämlich kurz nach dem Erscheinen von Charles Darwins (1809–1882) *On the Origin of Species* im Jahr 1859 der Band *Essays and Reviews* 1860 veröffentlicht wird, löst dieser einen innerkirchlichen Sturm der Entrüstung aus und wird in der Convocation verurteilt. Es wurden Maßnahmen gegen die beitragenden Autoren ergriffen wie eine einjährige Suspendierungen, aber die Beklagten wandten sich an den Privy Council und wurden freigesprochen, was wiederum zu heftiger Kritik der Kirche an diesem Gerichtshof von Laien führte. Weitere Entwicklungsschritte zum Modernismus

84 Dawn B. SOVA, *Banned Books. Literature Suppressed on Sexual Grounds*, überarb. Aufl., New York 2006.

85 Noel PERRIN, Dr. Bowdler's Legacy. A History of Expurgated Books in England and America, London 1969.

86 John T. MCNEILL, Catholic Modernism and Catholic Dogma, in: *The Biblical World* 53, 1919, 507–514.

87 Nicholas SAGOVSKY, George Tyrrell, in: *Oxford Dictionary of National Biography Online*, 2008, <http://www.oxforddnb.com/articles/36/36606-article.html> (8.5.2010).

88 Perry BUTLER, *The History of Anglicanism: from the Early Eighteenth Century to the Present Day*, in: *The Study of Anglicanism*, hg. v. Stepen SYKES u.a., überarb. Aufl., London 1998, 30–51, bes. 43f. – C. W. EMMET, *The Modernist Movement in the Church of England*, in: *The Journal of Religion* 2, 1922, 561–576.

lassen sich an den Reaktionen auf die Veröffentlichungen von *Lux Mundi*⁸⁹ im Jahr 1889 und schließlich an James Matthew Thompsons (1878–1956) *Miracles in the New Testament* von 1911⁹⁰ ablesen. Thompson wurde vom Bischof von Winchester die Lehrbefugnis entzogen.

In England wuchs der Modernismus als Bewegung⁹¹ in den zwanziger Jahren mit der Gründung der Modern Churchmen's Union. 1921 fand eine Konferenz am Girton College in Cambridge statt, die von der Churchmen's Union organisiert war und deren zentrales Thema die Christologie war. Diese Konferenz löste lebhaftes Kontroversen aus, vor allem, nachdem die Tagungsvorträge in der Zeitschrift »The Modern Churchman« im September 1921 publiziert worden waren. Der Herausgeber der Zeitschrift sah sich mit dem Vorwurf der Häresie aus konservativen Kirchenkreisen konfrontiert, aber der Bischof von Oxford verweigerte Maßnahmen gegen ihn. Die Versuche, die beteiligten Personen wegen ihrer Aussagen zur Gottheit Christi und zur Trinitätslehre zu verurteilen, scheiterten. Aus der unmittelbaren Sicht von C. W. Emmet auf die zeitgenössische Diskussion wird die sehr viel liberalere Tendenz der anglikanischen Kirche in ihrem bewussten Verzicht auf Verurteilung und Zensur betont: »The leaders of the church are alive to the warnings of history, which show how often the heresy of one age has become the orthodoxy of the next. Official condemnations and loud popular outbursts have only served to make the church ridiculous and are obviously not the right means for the delicate task of disentangling truth from error«⁹².

89 *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, hg. v. Charles GORE, London 1889. – Vgl. Alan WILKINSON, Charles Gore, in: Oxford Dictionary of National Biography Online, 2008, <http://www.oxforddnb.com/articles/33/33471-article.html> (13.5.2010).

90 James Matthew THOMPSON, *Miracles in the New Testament*, London 1911; vgl. L. W. B. BROCKLISS, James Matthew Thompson, in: Oxford Dictionary of National Biography Online, 2005, <http://www.oxforddnb.com/articles/36/36493-article.html> (13.5.2010).

91 EMMET, *Modernist Movement* (wie Anm. 88), 563–564: Essays und Reviews von 1960 war eine Essaysammlung von prominenten Kirchenmännern.

92 Ebd., 572 und 568: »In spite of the strong pressure brought to bear, the bishops definitely refused to issue any condemnation either of the Girton Conference itself or any specific statements made at it. They recognized the absolute necessity of free and full discussion and the futility of *ex cathedra* pronouncements.«

Philipp Funk – ein deutscher »theologischer Modernist«

Philipp Funk (1884–1937)¹ kann mit Fug und Recht als einer der wenigen »theologischen Modernisten« in Deutschland bezeichnet werden. Sein Schicksal mag als exemplarisch gelten für das anderer junger Theologen, insbesondere für die so genannten »Rottenburger Seminarfälle«, zu denen außer ihm sein Freund Herman Hefele (1885–1936)², Alfons Heilmann (1883–1968)³ und Joseph Heilig (1882–1956)⁴ zählten. Sie mussten wegen ihrer Einstellung zum »Modernismus« das Priesterseminar in Rottenburg verlassen. Lediglich Heilmann, der sich völlig unterwarf, konnte zurückkehren. Allerdings unterschied sich der weitere Lebensweg Funks insofern von dem seiner Gesinnungsgenossen, als er es verstand, innerhalb des deutschen Katholizismus eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen, ohne dabei seine »modernistischen« Anfänge völlig zu verleugnen. Beweis hierfür ist sein Aufsatz *Der Gang des geistigen Lebens* in der Muthfestschrift des Jahres 1927⁵. Auch in den frühen Studien seines Schülers Johannes Spörl (1904–1976) zu dem Begriff *modernus* im Mittelalter, der einen indirekten Beitrag zur Deutung des »Modernismus« darstellt⁶, mag man Anregungen Funks vermuten.

Noch in einer anderen Hinsicht weicht der »Fall Funk« von den übrigen »Seminarfällen« ab. Anders als Hefele oder Heilig geriet Funk ins Visier der römischen Indexkongregation. Die »Zensur abweichender Meinungen« während des »Modernismusstreits« traf ihn noch 1915 in aller Schärfe. Im Rahmen einer Tagung, die sich die kirchliche

1 Zu ihm: Roland ENGELHART, »Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche«. Philipp Funk (1884–1937) Leben und Werk (Europäische Hochschulschriften III/695), Frankfurt a. M. u. a. 1996 (ein gründliches und materialgesättigtes Werk; allerdings bedürfen die vom Verfasser vorgelegten Deutungen von Funks Persönlichkeit und seinem Verhältnis zum »Modernismus« der Korrektur). – Vgl. auch Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 348–376; ferner Ursula WIGGERSHAUS-MÜLLER, *Nationalsozialismus und Geschichtswissenschaft, Die Geschichte der Historischen Zeitschrift und des Historischen Jahrbuchs 1933–1945 (Studien zur Zeitgeschichte 17)*, Hamburg 1998; für den späteren Funk einschlägig: UAF, C 118, Nachlass Philipp Funk.

2 Vgl. zu ihm: WEISS, *Der Modernismus* (wie Anm. 1), 377–382; ferner: Roland ENGELHART, *Die Berufung Herman Hefeles an die Staatliche Akademie Braunsberg im Jahre 1929*, in: *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde des Ermlands* 46, 1991, 117–144. Eine moderne Gesamtdarstellung fehlt.

3 Zu ihm: Gunnar ANGER, Alfons Heilmann, in: *BBKL* 25, 2005, 549–553 (Literatur).

4 Zu ihm: Roland ENGELHART, *Zwischen Rebellion und Gehorsam. Zur Entlassung des Diakons Josef Heilig aus dem Priesterseminar Rottenburg* (Europäische Hochschulschriften III/728) Frankfurt a. M. u. a. 1997.

5 Philipp FUNK, *Der Gang des geistigen Lebens*, in: *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, hg. v. Max ETLINGER, Philipp FUNK u. Friedrich FUCHS, München 1927, 77–126.

6 Johannes SPÖRL, *Das Neue und das Alte im Mittelalter. Zum Problem des spätmittelalterlichen Fortschrittsbewusstseins*, in: *HJ* 50, 1930, 257–341.

Zensur zum Thema gemacht hat, ist den Umständen dieser Verurteilung nachzugehen. Ihn selbst berührte die Zensur freilich kaum. Er hat sie wohl mehr als Ehrung denn als Tadel empfunden. Weit schwerer wog für ihn eine »Zensur«, die Jahre zuvor ausgesprochen worden war, sein Ausschluss aus dem Priesterseminar. Im Folgenden sei beiden Ereignissen nachgegangen. Darüber hinaus soll aufgezeigt werden, wer Funk war, welche Rolle er innerhalb des deutschen Reformkatholizismus und Modernismus spielte, und weiter, dass er schließlich trotz der Schicksalsschläge, die ihn trafen, innerhalb der Kirche blieb und die Impulse, die seine Seminarjahre geprägt hatten, in seine spätere Tätigkeit – nunmehr frei von der Überschwänglichkeit seiner Jugend – einzubringen suchte. Auf den ersten Blick scheint damit der Rahmen einer Tagung über kirchliche Zensur überschritten, aber vielleicht wird dieser Rahmen in Wirklichkeit nur voll ausgefüllt, indem er von den Zensurierenden auf die Zensurierten, auf ihr Schicksal, auf ihr Leben hin ausgeweitet wird.

1. Jugend und religiöse Entwicklung Funks bis zur Begegnung mit der modernistischen Bewegung

Philipp Funk hat 1909 im Alter von 24 Jahren unter dem Titel *Aus den Papieren eines Modernisten* Tagebuchblätter veröffentlicht⁷, deren Autorschaft er einem Theologen zuschreibt, *der Priester werden wollte, aber nicht konnte*. Tatsächlich war er selbst dieser Theologe, dessen religiöse Entwicklung *voll und hemmungslos* von ihm nachgezeichnet wird⁸. Ich folge im Wesentlichen dieser Selbstbiographie.

Da ist die Rede vom schwäbischen Elternhaus in Wasseralfingen mit der guten Mutter, von der er sagt: *Sie lebte und starb wie eine Kerze, die in geruhiger Andacht vor dem Altare verglimmt. Sie war eine Heilige in Beten und Leiden. Mit ihren zarten Nerven hing es wohl zusammen, dass sie in ihrem melancholischen Sinn ein Gewissen trug, das auf die leisesten Störungen reagierte [...]*. Funk fährt fort: *Das Zittern ihrer zarten Nerven teilte sich den Nerven ihres ersten Kindes mit: sie gab ihrem Sohn die Anlage zu Skrupeln und zu Melancholie mit in die Welt. Höchste Bereitwilligkeit zu Gottesdienst und Hang zur Selbstquälerei* seien in gleicher Weise die Folgen ihrer Erziehung gewesen, *bis die Not des Gewissens ihn auf den Weg der inneren Freiheit trieb*⁹.

Auch die Tante Genoveva, die Schwester seines Vaters, eine unverheiratete ältere Frau, übte auf die Religiosität des jungen Mannes einen starken Einfluss aus. Von ihr bemerkt Funk, sie sei in *Geist und Leben der katholischen Mystik* tiefer eingedrungen als all die Geistlichen, bei denen sie wöchentlich beichtete. *Nicht als ob sie das Äußere der Religion verschmäht hätte; aber sie blieb nicht hängen am Äußeren und Einzelnen. Sie las und liebte die wichtigsten Schriften christlicher Mystiker [...] die Nachfolge Christi, die Philothea des heiligen Franz von Sales, die Schriften der hl. Theresia, des heiligen Johann vom Kreuz [...]*. Sie war es, die den jungen Philipp mit den Heiligen des Jahres vertraut machte und ihn in das Kirchenjahr einführte. Ihr verdankte er, dass er sich schon als Kind für theologische Fragen interessierte¹⁰.

7 [Philipp FUNK], *Aus den Papieren eines Modernisten*, in: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, 5–8, 13–16, 52f., 64–67, 75–77, 88–90, 101–103, 116f., 124–126, 138–140, 579–582.

8 Ebd., 5.

9 Ebd., 14.

10 Ebd., 14f.

So verwundert es nicht, dass der fromme, fleißige und hochbegabte Junge im Alter von zehn Jahren seine Eltern bedrängte, sie möchten *ihn einen Geistlichen werden lassen*. Der Ortspfarrer war von seiner Berufung überzeugt und unterrichtete ihn privat in Latein¹¹. Im Herbst 1894 konnte er in die zweite Klasse des Rottenburger Knabenseminars eintreten, 1899 wechselte er an das niedere Konvikt in Ehingen¹². Seine Berufung zum Priestertum erklärt Funk mit einem unwiderstehlichen Zug seines Herzens. Wie der große Dominikanermystiker Heinrich Seuse (1295–1366) habe auch er sich in seinem Hunger nach Liebe zu Gott getrieben gefühlt und kein irdisches Glück habe ihm Frieden gebracht¹³.

Funk berichtet weiter, wie sich während seiner Gymnasialstudien sein Interesse an theologischen Fragen intensiviert habe. *Wie mir einst das Kirchenjahr sozusagen gehörte, so gehörte mir jetzt Theologie- und Kirchenregiment*. Er habe sich im Mittelpunkt des Katholizismus gefühlt. Aber gerade dieses Bewusstsein habe ihm gleich den heiligen Visionären der Kirchengeschichte Schmerzen bereitet, weil die Wirklichkeit der Kirche sich so sehr von seinem Ideal unterschieden habe. Am meisten habe ihn das praktische kirchliche Leben und hier vor allem die Gestaltung der Messe gestört, *wo der heilige Vorgang zerfallen ist in unverständliches Getue am fernen Altar und in ein stummes Versunkensein der Teilnehmer in öde Gebetbücher*¹⁴. Das passte nicht zu seinem innerlichen Leben, auch wenn er der Volksreligiosität mit ihren frommen Bräuchen, Prozessionen und Wallfahrten einen weiten Raum zugestand. Dennoch, er las schon als Gymnasiast die Bücher von Ignaz von Döllinger (1799–1890), Albert Ehrhard (1862–1940) und Herman Schell (1850–1906), in denen er eine größere Weite verspürte als in der üblichen katholischen theologischen Literatur. Im Übrigen aber schien ihm die Theologie durch die kirchlichen Vorschriften eingeengt, zumal sogar die theologische Methode (der Scholastik) de facto dogmatisiert worden sei¹⁵.

Eines allerdings verschweigt Funk, nämlich dass er zeitweilig aus gesundheitlichen Gründen außerhalb des Konviktes lebte. Aus den vorhandenen Quellen ist zu schließen, dass seine Krankheit auch psychogene Ursachen hatte¹⁶. Funk war und blieb Zeit seines Lebens ein ängstlicher Mensch¹⁷, auch wenn er seine Ängstlichkeit durch forschendes Auftreten überkompensierte. Freunde, wie Joseph Bernhart (1881–1969), sprachen von pathologischen Zügen in seinem Charakter¹⁸ und auch er selbst wusste sehr wohl um seine »nervöse« Sensibilität¹⁹, die bei der Beurteilung seiner Konflikte mit der kirchlichen Autorität eine Rolle spielte.

Im Herbst 1903 bezog Funk das Tübinger Wilhelmsstift zum Studium der Theologie. Funk war von dem trockenen Lehrbetrieb, von dem offensichtlich auch die als aufgeschlossen geltenden Professoren Franz Xaver Funk (1840–1907), Paul Schanz (1841–1905) und Anton Koch (1859–1915)²⁰ nicht abwichen, wenig begeistert. Umso mehr war

11 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 56.

12 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 56–63.

13 Vgl. ebd., 15, 64f., 139f.

14 Ebd., 53.

15 Ebd., 52.

16 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm.1), 61f.

17 Von seinen Studenten in Freiburg wurde Funk »Dr. Timidus« genannt. Mündliche Mitteilung von Oskar Köhler (1994).

18 Vgl. Joseph BERNHART, Erinnerungen 1881–1930, hg. v. Manfred WEITLAUFF, 2 Bde., Weißenhorn 1992, Bd. I, 834–843.

19 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 14f.

20 Vgl. zur damaligen Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät: Rudolf REINHARDT, Zu den

er angetan von mehreren Freundeskreisen, die sich, von ihren Kommilitonen verlacht, – wie hundert Jahre zuvor die Tübinger Studenten Schelling, Hegel und Hölderlin – trafen, um über Gott und die Welt nachzudenken. Sie lasen Goethe und Hölderlin, philosophierten, schrieben Gedichte, nahmen die Gedanken und Empfindungen der gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüche der Jahrhundertwende in sich auf, wandten sich ab von der einseitigen Verwissenschaftlichung und vom modernen aufgeklärten bürgerlichen Rationalismus und Positivismus – auch in der Theologie – und wandten sich im Einklang mit der Lebensreformbewegung der neuen »postmodernen« Romantik und der aufkommenden Jugend- und Wanderbewegung der Natur, dem Leben, der Seele zu²¹. Zweifellos fühlten sie sich elitär und erhaben, wenn sie sich im Wilhelmsstift von der Krise und religiösen Unruhe der »Sattelzeit« des *fin de siècle* inspirieren ließen, wie dies anderswo im Großen die Kreise um Herman Bahr (1863–1934), Eugen Diederichs (1867–1930) oder Stefan George (1869–1933) taten²². Die Namen derer, die sich in Tübingen zum »Gralsbund« zusammenschlossen, sprechen wie der elitäre Name des Bundes für sich. Sie sollten später fast alle von sich reden machen. So zum Beispiel Funks Freund Herman Hefe, der nach gemeinsamen modernistischen Erfahrungen und Verwundungen einen anderen Weg ging und in der Verkündung des römischen Formgedankens seine elitäre Weltanschauung auslebte, oder Joseph Eberle (1884–1947), der nachmalige Herausgeber der integralistischen katholischen Wochenschriften *Das Neue Reich* und *Die Schönere Zukunft* und Verkünder der Superiorität katholischer Kultur²³. Unter den Funk verbundenen Mitstudenten begegnen uns aber auch Romano Guardini (1885–1968)²⁴ und sein Freund, der nachmalige Pfarrer von Mooshausen Josef Weiger (1882–1966)²⁵, dem Funk auch später verbunden blieb²⁶. Diese jungen Männer waren von der Fakultätstheologie wenig angetan. Umso mehr fühlten sie sich zu dem Dozenten Wilhelm Koch (1874–1955)²⁷ hingezogen, dessen theologische Ansätze sie schätzten und dessen Nähe sie bei gemeinsamen Spaziergängen den üblichen Wirtshausbesuchen vorzogen²⁸.

Neben der Begegnung mit seinen Freunden fand Funk eine Zuflucht, die seinem Charakter und Werdegang, aber auch der Mentalität der Wendezeit entsprach. Er ließ sich – wie schon als Gymnasiast – unterweisen von den großen Mystikern, von dem *glühenden Seraph Franziskus*, von Gertrud, Mechthild und Hildegard, *von dem minne-*

Auseinandersetzungen um den »Modernismus« an der Universität Tübingen, in: Tübinger Theologen 271–352.

21 Philipp FUNK, Die Jungen und die Alten, in: Hochland 22/I, 1924/25, 589–597, hier: 594f.; vgl. auch Johannes SPÖRL, Nachruf auf Philipp Funk, in: HJ 57, 1937, 1–15, hier: 2. – ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 79–81.

22 Vgl. Otto WEISS, Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900, in: RJKG 21, 2002, 63–91, hier: bes. 65–72.

23 Vgl. Otto WEISS, Rechtskatholizismus in der Ersten Republik. Zur Ideenwelt der österreichischen Kulturkatholiken 1918–1934 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 17), Frankfurt a. M. 2007, 16–21, 42–46.

24 Zu ihm u.a. Hanna-Barbara GERL, Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz 1985. – Romano Guardini, Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, hg. v. Franz HENRICH, Regensburg 1999.

25 Zu ihm GERL, Guardini (wie Anm. 24), 381 (Register).

26 ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 321.

27 Zu ihm: Karl FÄRBER, Erinnerungen an Wilhelm Koch, in: ThQ 150, 1970, 110–115. – WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 346f. – Josef RATZINGER, Guardinis theologischer Ansatz, in: Zur Debatte 15, März–Juni 1985, Nr. 2/3, 9f.

28 GERL, Guardini (wie Anm. 24), 53f. – ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 82f.

reichen Landsmann Seuse und dem geistesreichen Meister Ekkehard, von der Nachfolge Christi des Thomas von Kempfen und von den großen Spaniern Teresa von Avila und Juan de la Cruz, um sich ganz in Gott zu versenken. Unter den modernen Theologen mit ihrer toten scholastischen Begrifflichkeit aber vermisste er das inwendige Feuer, mit einer Ausnahme: Herman Schell, der ihm erschien wie der *Sonnenaufgang am frühen Morgen*²⁹.

Die mystische Komponente seines Charakters war es dann auch, die Funk den Weg in eine Richtung wies, die wenig später als Modernismus von der Kirchenführung verurteilt wurde. Er hatte Antonio Fogazzaros (1842–1911)³⁰ Roman *Il Santo* entdeckt, der seit Januar 1906 in Fortsetzungen im *Hochland* Carl Muths (1867–1944) veröffentlicht wurde³¹. Es scheint, dass sich der Tübinger Student voll mit der Romanfigur dieses modernen Mystikers identifizierte, der sich wie die mittelalterlichen Heiligen berufen fühlte, das Unkraut zu jäten, das den Garten der Kirche überwucherte. Wie *ein Blitz aus heiterem Himmel* traf ihn die Indizierung des Romans. *Voll froher Pläne*, so schreibt er, sei er zu Beginn der Karwoche über seine Heimatberge gewandert, *fast trunken von dem Hochgefühl, mitten in der Zeit religiösen Aufschwungs zu stehen*, mehr noch *selbst mit Hand anlegen zu dürfen, mit den Besten und Frömmsten zu arbeiten auf hoher Warte*, hatte er doch – ich komme darauf zurück – in der *Renaissance*, der reformkatholischen Zeitschrift Josef Müllers, einige kirchenkritische Beiträge veröffentlicht. Zurückgekehrt habe er eine Zeitung aufgeschlagen und gelesen, dass »Der Heilige« zensuriert und indiziert worden sei. *Noch nie*, so Funk, *erlebte ich einen so schmerzlichen Karfreitag als den, da mein religiöses Ideal am Kreuze hing, angenagelt von den Bürokraten und Banausen des Kirchentums, denen der Genius des Christentums und des Katholizismus fremd war*³².

2. Funks Begegnung mit dem Modernismus – Erste Aktivitäten

Fogazzaro war nicht der einzige so genannte Modernist, mit dem sich Funk während seines Studiums auseinandersetzte. Vieles spricht dafür, dass er von Alfred Loisy (1857–1940) Werken und der Diskussion, die sich daran entzündete³³, zum mindesten informiert war, auch wenn es unwahrscheinlich erscheint, dass er schon als Student in den ersten Semestern Loisy's Schriften gelesen hat. Dessen Name findet sich nicht in seiner Lebensgeschichte aus dem Jahre 1909, doch Funk gab wenig später zu erkennen, dass er sehr wohl um die Bedeutung Loisy's wusste, nannte er ihn doch sogar den *Thomas von Aquin des Modernismus*³⁴, eine Vorstellung, die noch in seinem Beitrag zur

29 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 139f., vgl. ebd., 52, 64.

30 Zu ihm zuletzt: Antonio Fogazzaro tra storia, filologia, critica, hg. v. Gilberto PIZZAMIGLIO e Fabio FINOTTI, Vicenza 1999. – Paolo MARANGON, Il modernismo di Antonio Fogazzaro, Napoli 1998. – Antonio Fogazzaro e il modernismo, hg. v. Paolo MARANGON, Vicenza 2003.

31 Vgl. WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 464f.

32 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 6f.

33 Vgl. Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. Br. 2007, 52–68 (Lit.). – Otto WEISS, Alfred Firmin Loisy (1857–1940), in: Theologische Revue 103, 2007, 17–28. Zur Diskussion in Deutschland: Otto WEISS, Das wechselvolle Geschick des Alfred Loisy in Deutschland, in: DERS., Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn u.a. 2004, 385–437.

34 Joseph SCHNITZER, Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer aus den Jahren 1901–1913, hg., eingel. u. erl. v.

Muthfestschrift aus dem Jahre 1927 anklingt. Mehr noch, Funks Beschäftigung mit Loisy sollte bei seiner Entlassung aus dem Priesterseminar eine zentrale Rolle spielen.

Außerungen in seiner Lebensgeschichte zeigen, dass sich Funk in den Bahnen Loisys bewegte, so wenn er schreibt: *Jahrelang hatte ich mich bemüht, den dogmatischen Begriffen Offenbarung, Inspiration der Schrift u. ä. einen Inhalt abzugewinnen, der einerseits religiös fruchtbar wäre, andererseits dem literar- und religiös-geschichtlichen For-schen Raum ließe*³⁵. Ähnliches könnte Loisy geschrieben haben, doch ganz gleich, ob ein spezieller Einfluss Loisys nachzuweisen ist, oder ob Funk eher von der protestantischen deutschen Exegese beeinflusst war, auf jeden Fall zeigen solche Sätze, dass die von Henri Bremond (1882–1933) konstatierte *inquiétude religieuse*³⁶, die religiöse Unruhe der so genannten Modernisten, auch bei dem jungen Theologen angekommen war.

Dazu weitere Zitate aus Funks Lebensgeschichte: *Mochte dann Babel, wie immer es wollte, zur Bibel stehen, mochte das vierte Evangelium sein, von wem es wollte: das Gut der religiösen Wahrheit sollte durch die Bohrarbeit des Historikers nicht geschädigt werden [...]. Und an anderer Stelle: Das sind die geschichtlichen Denkmäler des Lebens Jesu, die Evangelien: vollgültige Zeugen, trotz der literarischen Eigenart, die ihnen anhaftet und sie zu einer Mengung von Geschichte und Legenden macht*³⁷.

Mit wachsender Sorge verfolgte Funk die römischen Reaktionen auf Äußerungen kritischer Theologen. Dass der von ihm seit Schülertagen verehrte Herman Schell (1850–1906) auf grobe Weise von dessen ehemaligem Freund Ernst Commer (1847–1928) nach seinem Tod verunglimpft wurde³⁸, nahm er mit relativer Ruhe hin, hatte doch Anton Koch in der Vorlesung die Antischellschrift Commers ein *Schandbuch* genannt. Was er allerdings nicht verstand, war die Tatsache, dass sich der *fromme und gerechte Pius X.* hinter solche *Brutalitäten* stellen konnte³⁹. Funk fühlte sich berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben. An ihm, der schon immer den Drang zum Schreiben verspürt hatte⁴⁰, sollte es nicht liegen, wenn die religiöse Reform zum Erliegen kam, und so sandte der gerade 22-jährige Funk mehrere Beiträge an die reformkatholische *Renaissance*, denen selbst ein August Hagen (1889–1963) ein *beachtenswertes selbständiges Urteil* zuge-steht⁴¹. Der Herausgeber Josef Müller (1855–1942)⁴² zögerte nicht, sie zu veröffentlichen.

So erschien im Aprilheft 1906 ein Artikel Funks mit dem damals nicht gerade originellen Titel *Custos quid de nocte*, als dessen Verfasser ein *Tübinger Gelehrter* angegeben war. Funk setzte sich darin mit der armseligen Lehrmethode des Tübinger Exegeten Johannes Belser (1850–1916) auseinander, um dann jedoch grundsätzliche, von der protestantischen Exegese und von Loisy aufgeworfene heikle Fragen zu stellen, etwa nach dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik, von Geschichte und Glaube, nach der Rolle des

Norbert TRIPPEN unter Mitarbeit v. Alois SCHNITZER, in: *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um den Reformkatholizismus und Modernismus*, hg. v. Georg SCHWAIGER (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 23), Göttingen 1976, 140–222, hier: 191.

35 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 6.

36 Vgl. Henri BREMOND, *L'inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion*, Paris 1901.

37 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 6.

38 Vgl. Otto WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum Sodalitium Pianum* (Quellen und Studien zur neueren Theologieggeschichte 2), Regensburg 1998, 70–75.

39 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 6.

40 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 84.

41 August HAGEN, Philipp Funk 1884–1937, in: HAGEN, *Gestalten III*, 244–279, hier: 248f.

42 Zu ihm WEISS, *Der Modernismus* (wie Anm. 1).

Paulus bei der Entstehung des Christentums, nach der Historizität des Johannesevangeliums, nach dem Verhältnis von biblischer Offenbarung und Dogmenentwicklung⁴³. Wie immer man zu den Äußerungen des 22-Jährigen stehen mag, es ist erstaunlich, wie intensiv er sich mit der Problematik befasst hatte und wie er die entscheidenden Fragen herauskristallisierte, auch solche, die bis heute diskutiert werden, etwa nach der Entwicklung in der christlichen Lehre.

Zwei weitere Beiträge Funks befassten sich mit Fogazzaros *Il Santo* und mit den Legendenstudien des Tübinger Historikers Heinrich Günter (1870–1951). Während er im zweiten Beitrag auf den wahrscheinlich legendären Charakter der Kindheitsberichte bei Matthäus und Lukas zu sprechen kam⁴⁴, war sein Beitrag über den »Heiligen«⁴⁵ im Grunde eine Abrechnung mit dem katholischen Literaturpapst, dem Jesuiten Alexander Baumgartner (1849–1910)⁴⁶. Ihm warf er vor, sein Urteil über den *Santo* zeige, wie wenig er im Grunde von der Mystik und den Mystikern verstehe.

3. Die Folgen von Pascendi – Entlassung aus dem Priesterseminar

Hatte Funk bis dahin noch geglaubt, die Reformer würden sich durchsetzen, und zwar so, dass dadurch keineswegs die Grundwahrheiten des Glaubens angetastet würden, so sah er sich durch die beiden römischen Erlasse des Jahres 1907 bitter enttäuscht. Er fühlte sich selbst vom Blitzstrahl des Dekrets *Lamentabili* getroffen. *Mir war es sofort klar: dutzende meiner Grundsätze [...], die ganze Methode, nach der ich in den Jahren meines theologischen Studiums an einem Ausgleich zwischen Wissen und Glauben gearbeitet hatte, war getroffen [...]. Ich begann zu ahnen, was Theologen wie Schell und andere fühlen mussten, als ihnen die Kunde von der Verurteilung ihrer Schriften, ihrer Lebensarbeit durch die römische Inquisition zukam. Bei mir handelte es sich weniger um theologische Lebensarbeit, die mit einem Mal vernichtet worden wäre, als um die theologische Lebensmöglichkeit⁴⁷.* Mit anderen Worten, Funk wurde klar, dass er möglicherweise seinen sehnlichsten Wunsch, Theologe und Priester zu werden, aus Liebe zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit würde begraben müssen. Vorerst glaubte er allerdings, es könne doch noch einen anderen Weg geben, den Weg des Gehorsams. In den Ferien 1907, die dem Eintritt ins Priesterseminar vorausgingen und in denen er von der Enzyklika *Pascendi* erfuhr, redete er sich ein, dass hinter seiner Kritik Selbstsucht und krankhafter Subjektivismus stünden. Er nahm sich vor, so schwer es ihm ankam, seinen stolzen Verstand zu opfern und auf die objektive Norm der Kirche und den unerschütterlichen Felsen Petri zu bauen. Er sah nur eine Alternative: *Entweder der Kirche sich unterwerfen, wie sie ist oder hinaus, hinaus zum wenigsten aus dem klerikalen Beruf⁴⁸.*

Mit dem Willen, der Kirche in allem zu gehorchen, trat Funk am 8. Oktober 1907 in das Rottenburger Priesterseminar ein. Er fühlte sich dort ausgesprochen wohl. Die fromme Atmosphäre und die Abgeschiedenheit von der Außenwelt kamen seiner mysti-

43 »Custos quid de nocte?« Über katholische Exegese und einen ihrer namhaften Vertreter, in: *Renaissance* 7, 1906, 202–211.

44 Zur Psychologie und Mystik von Fogazzaros »Il Santo«, in: ebd., 597–600.

45 Legendenstudien, in: ebd., 645–647.

46 Baumgartner war vor allem durch seine gegen Goethe gerichteten Veröffentlichungen bekannt geworden. Vgl. Alexander BAUMGARTNER, *Goethe. Sein Leben und seine Werke*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1885/86; ⁵1925.

47 [FUNK], *Aus den Papieren* (wie Anm. 7), 6f.

48 Ebd., 5f., 88f., 126, 138f.

schen Veranlagung entgegen⁴⁹. Dem von ihm geschätzten Regens Benedikt Rieg (1858–1941) legte er offen seine Probleme dar und glaubte sich bei ihm mit all seinen Schwierigkeiten aufgehoben. Er täuschte sich. Rieg ging es weniger um Menschlichkeit als um Kirchlichkeit, die er bei seinen Alumnen – sicher besten Glaubens – über alles stellte. Sie war für ihn identisch mit der unbedingten Zustimmung zu allen römischen Verlautbarungen, die für ihn nicht mehr hinterfragbar waren, ob sie nun vom Papst, von der Bibelkommission oder von wem auch immer in Rom kamen. Dies verlangte er auch von seinen Alumnen, wobei er noch päpstlicher als der Papst in seiner Ketzerriecherei schon dort Häresie vermutete, wo ein Theologe nicht einfach scholastische Lehrbücher wiederkaute. Vor allem der junge Dogmatiker Wilhelm Koch war ihm ein Dorn im Auge, wagte er doch von Entwicklung im Verständnis der Offenbarung und der Dogmen zu sprechen. So hielt er Gegenvorlesungen zu Koch, ja, er vertrat die Ansicht, die Wehekandidaten könnten nur dann geweiht werden, wenn sie ausdrücklich den von Koch gelehrt »Irrlehren« abschworen. Auf sein Betreiben wurden nach einem persönlichen Gespräch mehrere Studenten – Joseph Heilig, Herman Hefele und Alfons Heilmann – aus dem Priesterseminar entlassen, weil sie angeblich modernistische Ansichten vertraten⁵⁰.

Am 10. November 1907 wurde auch Funk von Rieg zu einem Gespräch vorgeladen. Dieser konnte jedoch die Irrlehren, die Rieg Koch vorwarf, in dessen Vorlesungen nicht finden. Rieg, dem Funk schon als Schüler seit Jahren seine menschlichen Unvollkommenheiten gebeichtet hatte, sah darin einen Ausdruck eben dieser Unvollkommenheiten, nämlich Hochmut und Selbstleitung. Nicht genug damit, er verlangte, Funk solle seine kirchliche Gesinnung erweisen, indem er sich in strittigen exegetischen Fragen bedingungslos die strengkirchliche Auffassung zueigen mache, was dieser nicht konnte⁵¹. Schließlich fragte er Funk, ob er der Verfasser der kritischen Artikel in der *Renaissance* sei. Funk bekannte sich zu der Verfasserschaft. Daraufhin kam es zu *langwierigen Verhandlungen über die [...] Abndung des Delikts, das 1 ½ Jahre zurücklag*⁵². Der Regens teilte Funk am 4. Dezember mit, dass er vorerst nicht geweiht werden könne. Wenig später riet er ihm, das Seminar zu verlassen, da er als Priester doch nicht glücklich werde. Am 22. Dezember kam es dann zu einer Aussprache mit Bischof Paul Wilhelm von Keppeler (1852–1926). Dabei gab ihm der Bischof zu verstehen, man könne ihn zwar nicht wegschicken, aber er müsse damit rechnen, dass er unbedeutende Vikarsposten bekomme und dass der jeweilige Pfarrer mit seiner Überwachung beauftragt würde⁵³. So entschloss sich Funk Ende 1907 unter dem äußeren Druck, seine Seminausbildung zu unterbrechen.

Er studierte in München und Tübingen und promovierte bei Walter Goetz (1867–1958)⁵⁴ mit einer historischen Arbeit über den mittelalterlichen Historiker und Kreuz-

49 Ebd., 116f., 138–140.

50 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 113–115.

51 Ebd., 115–122.

52 Philipp FUNK, Aus der Verfolgung, in: Das Neue Jahrhundert 1, 1909, 57f.

53 Ebd., 57.

54 Zu ihm: Herbert GRUNDMANN, Goetz, Walter Wilhelm, in: NDB 4, 1964, 582–584. – Wolf Volker WEIGAND, Walter Wilhelm Goetz 1867–1958, Boppard 1992. – Helmut GOETZ, Walter Goetz, in: Sächsische Lebensbilder, Bd. 5 (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 22), Leipzig 2003. – Walter Goetz interessierte sich für katholische Reformbewegungen, auch weil seine erste Frau Wilhelmine Ritter altkatholisch war. Zeugnis von seinem Interesse geben mehrere Veröffentlichungen sowie zahlreiche Zettelnotizen, beginnend mit dem Jahr 1901, zu den Themen »Idealkatholizismus, Altkatholizismus, Reformkatholizismus, Modernismus« (Teilnachlass bei Helmut Goetz, Colle Umberto). Goetz unterstützte auch Alfons Heilmann. Vgl. WEISS, Moder-

zugsprediger Jakob von Vitry (1180–1254) zum Doktor der Philosophie⁵⁵. Die Wahl des Themas, eine Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Mystik, entsprach ganz seinen Interessen. Im Promotionsbericht vom 22. Juli 1908 war vermerkt, Funk sei *wegen modernistischer Tendenzen* aus dem Priesterseminar ausgetreten. Walter Goetz hob in seinem Gutachten die *überlegene Sicherheit* des Kandidaten und seine *wissenschaftliche Unbefangenheit* hervor, sowie *seine Fähigkeit, in das Wesen einer Persönlichkeit einzudringen*⁵⁶.

Am 26. November 1908 trat Funk erneut ins Rottenburger Priesterseminar ein. Seine Befürchtung, dass es mit seiner *klerikalischen Zukunft* nicht zum Besten stünde⁵⁷, bewahrheitete sich schon bald. In der Zeit vom 16. bis zum 18. Dezember beschied ihn der Regens zu sich und befragte ihn *völlig vertraulich* über seine Stellung zur Enzyklika *Pascendi*. Funk, der im Regens noch immer einen *väterlichen Freund* erblickte, offenbarte ihm, er wolle sich nicht gegen die päpstliche Verlautbarung stellen, im Augenblick sei er jedoch nicht imstande, sie bedingungslos anzuerkennen. Das Gespräch kam auf Loisy, den Funk verteidigte. Loisy sei nicht durch philosophische Vorentscheidungen, sondern durch die historisch-wissenschaftliche Methode zu seinen Ergebnissen gekommen. Der »Agnostizismus« stehe bei ihm nicht am Anfang, sondern am Ende⁵⁸. Dies entsprach dem damaligen Selbstverständnis Loisy, hatte er doch gegenüber Maurice Blondel (1861–1949) betont, er sei kein Religionsphilosoph, sondern lediglich ein *pawre déchiffreur des textes*⁵⁹.

Regens Rieg unterrichtete den Bischof. Dieser entschied, der Alumne habe das Rundschreiben *Pascendi* in einem formellen Akt anzuerkennen, sonst könne er nicht zu den bevorstehenden Weihen zugelassen werden. Dies war ein einmaliger Vorgang. *Keinem meiner Kommilitonen*, schreibt Funk, *war eine formelle, schriftliche Anerkennung zugemutet worden! Es war eine singuläre Forderung an mich und eine kirchenrechtliche Unbilligkeit*⁶⁰. Funk betonte, es gehe ihm keineswegs um eine Ablehnung der Enzyklika, aber er könne ehrlicherwise auch nicht einfach zustimmen. Regens und Bischof verlangten jedoch eine bedingungslose Unterwerfung. Nicht zu Unrecht vermutete Funk, dass man *den unbequemen Mann* loshaben wolle. Da sein moralisches Verhalten keine Handhabe bot und er *weder in Tübingen noch im Seminar den geringsten Anlass zur Klage gegeben*⁶¹ hatte, versuchte man es mit Erfolg bei dem Punkt, der Funks Charakter auszeichnete, bei seiner unbestechlichen, ja ängstlichen Ehrlichkeit⁶². Sein größter Wunsch, Priester zu werden, wurde ihm damit, wie er schreibt *moralisch unmöglich gemacht*. Funk verließ schweren Herzens das Priesterseminar.

nismus (wie Anm. 1), 355f. – Goetz heiratete die Altkatholikin Wilhelmine Ritter an Ostern 1901. Sie starb am 20. April 1902. Vgl. Angela BERLIS, Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890) (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6), Frankfurt a. M. u.a. 1998, 441.

55 Philipp FUNK, Jakob von Vitry (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hg. von Walter GOETZ, Heft 3), Leipzig 1909.

56 Promotionsbericht der Philosophischen Fakultät. UAT 131/58b, Nr. 25.

57 Philipp Funk an Walter Goetz, 10. Dezember 1908. Nachlass Goetz, Bd. 44, Blatt 255, Bundesarchiv Koblenz. Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 135f.

58 Ebd., 137.

59 Alfred Loisy an Maurice Blondel, 11. Februar 1903, in: Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse, hg. v. René MARLÉ, Paris 1960, 72.

60 [FUNK], Aus der Verfolgung (wie Anm. 52), 57f.

61 So ausdrücklich in einer »Gegenerklärung« von Seiten der Diözese Rottenburg, in: Das Neue Jahrhundert 1, 1909, 78.

62 [FUNK], Aus der Verfolgung (wie Anm. 52), 57f.

4. Herausgeber der *Zeitschrift der deutschen Modernisten*

In den ersten beiden Jahren nach seinem Austritt aus dem Priesterseminar war noch nicht abzusehen, welche Entwicklung Funk nehmen würde. Für eine Karriere als Historiker brachte er gute Voraussetzungen mit, hatte ihm doch sein Doktorvater Walter Goetz bestätigt, dass er wissenschaftlich zu arbeiten imstande sei⁶³. Goetz war es auch, der ihm einen Arbeitsplatz beim »Historischen Atlas von Bayern« verschaffte⁶⁴. Allerdings entsprach die allzu nüchterne Tätigkeit nicht seinem Naturell. Dies gilt erst recht für die sich anschließende Arbeit als Hilfsbibliothekar an der Stadtbibliothek in Stettin⁶⁵. Immerhin konnte Funk mit einer Laufbahn im Universitätsbereich rechnen.

Wie aber stand es mit seiner religiösen Entwicklung? Vieles deutet daraufhin, dass für Funk die Frage, ob es für einen modernen Christen noch möglich sei, in der römischen Kirche auszuharren, in der Zeit nach dem der Ausschluss aus dem Priesterseminar akut wurde. Den Höhepunkt dieser kritischen Phase bildete sein Auftritt beim *Internationalen Weltkongress für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt* im August 1910. Damals äußerte der 26-jährige Funk im Namen der deutschen »Modernisten«, zu denen er sich in scharfer Abgrenzung von den »Reformkatholiken« rechnete: *Unser Gewissen geht uns über das kirchliche Urteil, während Kraus, Schell und Müller das kirchliche Urteil dem Zeugnis ihres Gewissens vorgehen ließen. Ferne sei es uns, den Wert der kirchlichen Gemeinschaft zu unterschätzen: sie ist der Wärmeherd des religiösen Lebens [...]. Aber wenn der schmerzliche Fall eintritt, dass die kirchliche Gemeinschaft, statt die religiöse Flamme anzufachen, sie zu dämpfen oder zu ersticken droht, dann gilt es die Religion zu retten auch auf Kosten der Kirche! Wenn wir dabei den taktischen Grundsatz verfolgen: nicht selbst austreten, kein Schisma von uns aus – so wollen wir doch nicht um den Preis unserer religiösen Ideale und unseres sittlichen Charakters bei Rom bleiben*⁶⁶.

Solche provozierenden Sätze sind später von Funk nicht mehr zu hören. Der Höhepunkt seiner kritischen Phase war auch schon der Wendepunkt, wie seine Rolle innerhalb der deutschen »Modernisten« beweist. Funk war seit Ende 1909 verantwortlicher Redakteur, seit März 1910 auch alleiniger Herausgeber der Modernistenzeitschrift *Das Neue Jahrhundert*, die seit 1911 zugleich das offizielle Organ der nach Franz Xaver Kraus (1840–1901) benannten Münchener »Krausgesellschaft« darstellte⁶⁷. Schon bald begann er der Zeitschrift gegen den entschiedenen Widerstand seiner Mitstreiter den Stempel eines geläuterten Modernismusverständnisses aufzudrücken. Für ihn handelte es sich jetzt beim deutschen Modernismus weder um einen neuen Deutsch- oder Altkatholizismus, noch um eine »Abart des Protestantismus«, auch nicht um einen antiultramontanen »Reichsverband« zur Bekämpfung des Zentrums⁶⁸ und schon gar nicht um

63 Promotionsbericht der Philosophischen Fakultät. UAT 131/58b, Nr. 25.

64 ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 179–183.

65 Ebd., 183–186.

66 Vgl. Aus dem Referat von Dr. Ph. Funk auf dem Berliner Weltkongress, in: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, 406–408.

67 Zu der Zeitschrift und zur Krausgesellschaft: Jörg HAUSTEIN, *Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. Das »Neue Jahrhundert« und die Krausgesellschaft*, Göttingen 2001. Dort findet sich auch ein Abdruck der Protokolle der Krausgesellschaft 1909–1916, ebd., 270–348, sowie ein Briefwechsel katholischer »Modernisten« (Schnitzer, Funk, Hefele) mit Walter Goetz, ebd., 359–361. – Zu Funks Rolle innerhalb der Krausgesellschaft auch ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 187–238, u. WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 1), 359–368.

68 Vgl. [Philipp FUNK], in: *Das Neue Jahrhundert* 3, 1911, 172; ferner: [Philipp FUNK], *Die Krausgesellschaft und die Freireligiösen*, in: *Das Neue Jahrhundert* 6, 1914, 270.

eine Sammelbewegung nationalliberaler, aufgeklärter katholischer Bildungsbürger, wie dies sein Gegenspieler in der Krausgesellschaft, der Kemptener Landgerichtsrat Gustav Ziegler (geb. 1869) propagierte⁶⁹. Darum bestand er auf der Trennung von allen freigeistigen, freireligiösen und völkischen Gruppen, mit denen er noch in Berlin gemeinsam gekämpft hatte. Sie hatten in der Krausgesellschaft nichts verloren. Jede rein negative Kritik wies er zurück und betonte: *Wir sind und bleiben katholisch, nicht römisch, sondern katholisch [...] wir schließen uns zu einer innerkatholischen Reform zusammen*⁷⁰. Klingt hier noch der Gedanke an, dass es nötig sein könnte, die römische Kirche zu verlassen, so gab der Erlanger Physiker Joseph Würschmidt (1886–1950)⁷¹, Mitglied der Krausgesellschaft, in der Zeitschrift – sicher im Einklang mit Funk – schon bald zu verstehen, dass die deutschen Modernisten keine *romfreie deutsche katholische Kirche* anstreben⁷².

Mit Beginn des Jahres 1911 rückte Funk noch weiter von allen extremen Positionen ab. Die Richtung seines Blattes definierte er nun als *gemäßigten Konservativismus*⁷³. Er betonte, die Reform könne nur innerhalb der Kirche geschehen. Das Papstamt sei notwendig, von Übel sei nur die *Überspannung der römischen Autorität*. Was jedoch die Dogmen anlange, käme es auf deren *innerliche Auffassung*, nicht auf deren zeitbedingte Formulierung an. So verstanden gäbe es keinen Widerspruch zwischen Dogma und Gewissen⁷⁴. Ausgehend von diesen Grundsätzen verkündete Funk ein neues Programm der Zeitschrift und der Krausgesellschaft, für das er auch in öffentlichen Vorträgen kämpfte. Die Parole heiße, so verkündete er am 3. März 1911 in Essen vor 700 Zuhörern: *Treu, still und geduldig in der Kirche religiös arbeiten. Wenn es noch einen Herrn und Wächter der Kirche gibt, muß er der Wahrheit zum Sieg verhelfen*⁷⁵.

Entscheidend in dieser Äußerung scheint das Wort »religiös«. In der betonten Herausstellung des »Religiösen« über alle inneren Wandlungen hinweg liegt das Spezifische des Modernismusverständnisses Funks, das ihn in die Nähe zu Bremond und Fogazzaro bringt. Der Modernismus müsse sich darum bemühen, sagte er bei seinem Essener Vortrag, *die ewigen Lebensquellen in der katholischen Kirche sprudeln zu lassen. Auf diesem Feld hat der Modernismus seine Lebensfähigkeit zu erproben, nicht auf dem Feld der Trennung und des Kampfes*. Funk forderte daher eine innerliche Religiosität, was jedoch die äußeren Frömmigkeitsformen, Sakrament und Kultus, auch die Volksfrömmigkeit

69 Vgl. Schriftliche Bemerkung Funks zum Programmentwurf Zieglers. Programmentwürfe Funks. Staatsbibliothek München, Handschriften-Abteilung, Krausgesellschaftiana III/1, Nr. 1.

70 Philipp FUNK, Der jetzige und der neue Kurs des »Neuen Jahrhunderts«, in: Das Neue Jahrhundert 2, 1910, 109f.

71 Joseph Würschmidt, geb. in Bayreuth, war Privatdozent für Physik in Erlangen; seine Berufung in die Türkei kam 1918 wegen des Kriegsendes nicht mehr zustande, 1925 ging er als Direktor des Physikalischen Instituts der Universität Tucuman nach Argentinien. Würschmidt war ein bedeutender Physiker, dessen Forschungen und Veröffentlichungen weltweit Beachtung fanden. Er war Mitglied der Krausgesellschaft. Zu ihm: Joseph Würschmidt †, in: *Revista de la Unión Matemática Argentina* 2, 1951, 53–61; vgl. HAUSTEIN, Liberal-katholische Publizistik (wie Anm. 67), 315. – Eine »Prosopographie« aller Mitglieder der Krausgesellschaft, die in den Sitzungsprotokollen vermerkt sind, sei angeregt.

72 J[oseph] WÜRSCHMIDT, Eine Entscheidung, in: Das Neue Jahrhundert 2, 1910, 322f.

73 Vgl. Das Neue Jahrhundert 3, 1911, 172.

74 Philipp FUNK, Das katholische Problem der Gegenwart, in: Das Neue Jahrhundert 5, 1913, 342–344.

75 Philipp FUNK, Die Krisis in der katholischen Kirche, in: Das Neue Jahrhundert 4, 1912, 136–139, das Zitat: 138.

als *Stütz- und Pflegemittel* der echten Religiosität, nicht überflüssig mache⁷⁶. Ausdrücklich setzte er sich wie schon früher für eine vernünftige Herz-Jesu-Verehrung ein⁷⁷, die er allerdings von der *Popularisierung erotischer Mystik* gereinigt sehen wollte⁷⁸.

Es ist erstaunlich, dass Funk sich mit seiner Haltung innerhalb der organisierten deutschen Modernisten durchsetzen konnte, und dies obwohl Thaddäus Engert (1875–1945)⁷⁹, sein Vorgänger als Herausgeber der Zeitschrift, seine »mystische Note« entschieden ablehnte. Engert war der Ansicht, wichtiger als das von Funk propagierte religiöse Erlebnis sei die nüchterne Erforschung des historischen Jesus. Im Übrigen seien die Mystiker stets die größten Ketzer gewesen⁸⁰. Funk ließ sich jedoch nicht von seinem Weg abbringen. Immer stärker entfernte er sich von seinem anfänglichen radikalen Standpunkt. In der von ihm redigierten Zeitschrift, die seit 1914 wieder ihren ursprünglichen Titel *Freie Deutsche Blätter* trug, verschwand der polemische Ton. Dogmatisch fragwürdige Artikel erschienen nicht mehr. Aber auch Beiträge von Priestern, die sich gegen den Zölibat wandten, fanden keine Aufnahme in die Zeitschrift, wie er auch sonst kein Verständnis für Priester aufbrachte, die heiraten wollten⁸¹. An den französischen Kirchenhistoriker und »Modernisten« Albert Houtin (1867–1926)⁸² schrieb Funk: *Wir legen allen Wert darauf, mit der Kirche in Kontakt zu bleiben*⁸³. Was zu dieser Änderung beitrug, war unter anderem der Umstand, dass mit dem Tod des intransigenten Pius' X. (1903–1914) in Rom ein gewisser Kurswechsel erfolgt war. Rückblickend vermerkte Funk 1927: *Besonders, dass das Papsttum nur noch segnete, nicht mehr verdammt, tat manchem wohl, der unter der Autorität der kirchlichen Zentrale, besonders in den Kämpfen der Jahre 1907 bis 1912 gelitten hatte*⁸⁴.

Dennoch bekannte sich Funk nach wie vor zum »Modernismus«, freilich so, wie er ihn jetzt verstand: Versöhnung des Objektiven mit dem Subjektiven: der Kirche mit der Kultur, des Dogmas mit der Freiheit, des Gehorsams mit der Gewissensentscheidung, der kindlichen Hingabe mit der selbständigen reifen Persönlichkeit, des Glaubens mit der Vernunft. In einem so verstandenen Modernismus sah er *eine Aufgabe, die nicht jeder mit gleicher Sicherheit und Vollendung löste, aber sie muss gelöst werden, wenn anders der Katholizismus erhalten bleiben soll*⁸⁵.

76 Ebd.

77 Vgl. Philipp FUNK, Die Herz-Jesu-Andacht, in: Das Neue Jahrhundert 1, 1909, 397–400.

78 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 140.

79 Zu ihm: Karl HAUSBERGER, Leben und Streben eines deutschen »Modernisten« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 1), Regensburg 1996.

80 Thaddäus ENGERT, [Die Generaldebatte], in: Das Neue Jahrhundert 2, 1910, 298f.

81 Bezeichnend für Funks Haltung zum Zölibat sind seine Äußerungen gegenüber Johann Gualbert Buck: *Ich trage dem Interesse unserer Bewegung Rechnung, die nun einmal nicht von fern einer Bewegung zur Verehelichung der Geistlichen ähneln darf. Ich kenne den Standpunkt vieler Leser und maßgebender Persönlichkeiten, die sehr degoutiert sind vom diesbezüglichen Emanzipationskampf eines Teiles des Klerus.* Philipp Funk an Buck, 6. August 1913, zit. August HAGEN, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962, 195f.

82 Vgl. zu ihm: Émile POULAT, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, Paris ³1996, 332–363; sowie die selbstbiographischen Veröffentlichungen: Albert HOUTIN, Une vie de prêtre, Paris 1926. – DERS., Ma vie laïque, Paris 1928.

83 Philipp Funk an Albert Houtin, 7. August 1922. Paris, Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions françaises, Fonds Houtin 15704, fol. 387.

84 Philipp FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 109.

85 Philipp FUNK, Das katholische Problem der deutschen Gegenwart, in: Das Neue Jahrhundert 5, 1913, 342–344. Für den Wandel spricht auch ein Beitrag, der von Johannes SPÖRL fälschlicherweise Funk zugewiesen wurde (Nachruf, wie oben Anm. 21), nämlich: [Hugo PAULUS], Der reli-

5. Auf dem Römischen Index

Während Funk dabei war, sich der Römischen Kirche weiter zuzuwenden, bekam er es mit dem römischen Index zu tun. 1915, während des Ersten Weltkrieges – er war als Sanitäter in Nordfrankreich im Einsatz⁸⁶ – erfuhr er wahrscheinlich aus der Presse⁸⁷, dass sein Buch *Von der Kirche des Geistes*⁸⁸ von der Indexkongregation verurteilt worden sei. Funk nahm die Verurteilung relativ gelassen auf⁸⁹. Objektiv gesehen allerdings verdient sie durchaus Beachtung, vor allem deswegen, weil sie bereits in das Pontifikat Benedikts XV. (1914–1922) fällt. Funk selbst hat später, wie wir sahen, den Kurswechsel Roms unter Papst Benedikt lobend hervorgehoben. Zum Mindesten, was den Stil des neuen Papstes betraf, hob sich dieser tatsächlich wohltuend von dem seines Vorgängers ab, dessen Inkompetenz mit seiner Neigung zu Wutausbrüchen⁹⁰ Hand in Hand gegangen war. Von Denunziationen hielt Benedikt nicht viel⁹¹. Zum andern sollte jedoch nicht übersehen werden, dass auch Benedikt den »Modernismus« verurteilte⁹² und dass führende Mitglieder der Römischen Kurie nach dem Tode Pius' X. die gleichen waren wie zuvor. Zwar mag es richtig sein, dass der Einfluss des Indexsekretärs Thomas Esser (1850–1926) zurückgedrängt worden war⁹³, doch saßen im Vatikan nach wie vor entschiedene Antimodernisten wie Raffaele Merry del Val (1865–1930) und Gaetano De Lai (1853–1928) an entscheidenden Schalthebeln der Macht⁹⁴. Auch die Verurteilung Funks zeigt, dass nach wie vor der römische Antimodernismus eine Rolle spielte. Was aber war der Grund für Funks Verurteilung?

Funks 1913 veröffentlichte Schrift *Von der Kirche des Geistes*, mit dem Untertitel *Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholizismus*, bestand aus einer Sammlung von »Meditationen«, die zu einem Großteil in den Jahren zuvor bereits in der von ihm redigierten Modernistenzeitschrift erschienen waren. Schon der erste Satz der Schrift verkündete das Programm, welches das ganze Werk durchzieht. Funk zitierte nämlich den mittelalterlichen Zisterzienserabt Joachim von Fiore (1135–1202)⁹⁵, der dem Reich

giöse Schell, in: Freie Deutsche Blätter 16, 1916, 267–288.

86 ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 247f.

87 So Joseph BERNHART, Erinnerungen (wie Anm.18), Bd. I, 692.

88 Philipp FUNK, *Von der Kirche des Geistes. Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholizismus*, München 1913.

89 Vgl. Philipp FUNK, Vom Index, in: Freie Deutsche Blätter 15/1, 1915, 384–386.

90 Diese gingen soweit, dass der Ordensmeister der Dominikaner, der selige Hyacinth-Marie Cormier, bei einer Audienz in Ohnmacht fiel und ärztliche Behandlung benötigte. Vgl. WEISS, *Modernismus und Antimodernismus* (wie Anm. 38), 255.

91 Bekannt ist sein Ausspruch vom 19. Januar 1915 *Questa cosa è finita*, womit er den deutschen Gewerkschafts- und Zentrumsstreit de facto beendete. Vgl. Ludwig Freiherr von PASTOR, *Tagebücher – Briefe – Erinnerungen*, hg. v. Wilhelm WÜHR, Heidelberg 1950, 615.

92 Enzyklika *Ad beatissimi Apostolorum principis* vom 1. November 1914. – Deutsche Ausgabe: Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. durch göttliche Vorsehung Papst vom 1. November 1914: *Ad beatissimi Apostolorum principis*, Freiburg/Basel 1921.

93 Zu ihm Otto WEISS, in: »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert WOLF u. Judith SCHEPERS, Paderborn 2008.

94 Zu Merry del Val: Marie-Cecilia BUEHRLE: *Rafael Cardinal Merry del Val*, London 1957. – Josef GELMI, Merry del Val, in: LThK³ 7, 1998, 149. – Zu De Lai: Rocco CERRATO, in: *Dizionario Bibliografico degli Italiani* 36, 1988, 278–280.

95 Vgl. zu ihm: Andreas SPEER, Joachim von Fiore, in: LThK³ 5, 1996, 853f. (Literatur). Ergänzend zu der dort angegebenen Literatur: Ernesto BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita,*

des Vaters (im Alten Testament mit dem Joch des Gesetzes) und dem petrinischen Reich des Sohnes (im Neuen Testament mit dem Joch der Erziehung) das johanneische »dritte Reich« des Heiligen Geistes folgen lässt, das Zeitalter der Liebe, von dem Joachim glaubte, dass es gerade anbreche⁹⁶. Allerdings wandte sich Funk gegen die Vorstellung einer zeitlichen Abfolge der drei Reiche. Er sah in den drei Reichen drei Stufen auf dem Wege zu Gott, drei Gruppen von Menschen, die zwar alle unter dem gleichen Dach der Kirche wohnen, aber gleichsam in drei verschiedenen Räumen, einer dunklen Krypta der Furcht und Seelenangst, einer darüber liegenden Unterkirche, wo alles religiöse Leben von Gehorsam, Unterwerfung, Pflichtgefühl und von einer unmündigen, »pubertären« Haltung geprägt ist, die nicht völlig falsch ist, aber doch nur eine Durchgangsphase sein darf, und schließlich einer »lichterfüllten Oberkirche«, wo der Mensch in Freiheit und Liebe sich dem Dienst an Gott und den Menschen verschreibt. Entschieden wendet sich Funk gegen das Steckenbleiben vieler Katholiken in einer rein äußerlichen Frömmigkeit, die unter dem Gesetz seufzt und getrieben von Höllenangst der kirchlichen Autorität Gehorsam leistet. Über diese unreife Religiosität gelte es hinauszuwachsen. Jedoch seien äußere Frömmigkeitsformen, der Gottesdienst und sein Mittelpunkt, die Eucharistie, deswegen keineswegs überflüssig. Die Liebe zu Gott und Mitmenschen zu nähren, dazu seien sie den Christen geschenkt worden⁹⁷.

Abgesehen von den bei Funk üblichen Zugeständnissen an die Volksfrömmigkeit und von tieffrommen Betrachtungen enthielt seine Schrift reichlich Zündstoff, der von römischer Warte aus als »häretisch« gewertet werden konnte, auch wenn seine Schrift in eine andere Richtung wies als die anderer »deutscher Modernisten«, die wie Joseph Schnitzer (1859–1940) und Hugo Koch (1869–1940) sich aus wissenschaftlichen Gründen mit dem römischen Dogma anlegten⁹⁸. Funk vertrat nämlich in seinem Buch einen typisch »religiösen Modernismus«, der stark an Fogazzaro erinnert, darüber hinaus einen »ethischen Modernismus«, der mehr mit den Auffassungen von Rom beargwöhnter Moraltheologen der letzten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts gemeinsam hat als mit den Ansichten der Neuerer um 1900. Besonders deutlich wird dies dort, wo Funk dem »Polizei-Christentum« und »Anathema-Rufen« der römischen Kirche die in den Evangelien berichtete Haltung Jesu entgegenstellt, der den glimmenden Docht nicht löscht und das geknickte Rohr nicht bricht. Funk empfindet es als Anmaßung, wenn die Nichtbeachtung eines so genannten Kirchengebotes (Fastenvorschriften, Besuch des Sonntagsgottesdienstes) mit einer Todsünde gleichgesetzt wird, die ewige Verdammnis nach sich zieht. Dies kann nach Funk nicht aus dem Geist Jesu kommen, genau so wenig wie die *Eisschauer der Modernistenverfolgung*, mit denen Rom auf den *Seelenfrühling unserer Zeit mit seinem oft rätselhaften Drängen* antwortete⁹⁹.

Nach wie vor zeigte sich Funk in seiner Schrift begeistert von dem »Heiligen« Fogazzaros, der eine selbständige, reife Persönlichkeit und zugleich einen Mystiker darstelle, einen Menschen, der wie eine Katharina von Siena (1347–1380) vom Heiligen Geist der Erneuerung erfüllt war. Heutzutage freilich könnten die Ultramontanen, die die Kirche regieren, solche Heilige nicht mehr brauchen. Heiliggesprochen werde nur noch,

il messaggio (Collezione meridionale), Rom 1931. – Luigi COSTANZO, Il profeta calabrese, Rom 1925.

96 FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 1.

97 Ebd., 2–9.

98 Vgl. etwa Joseph SCHNITZER, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Augsburg 1910. – Hugo KOCH, Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie, Leipzig 1910.

99 FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 37–39.

wer das Denken beiseite gestellt habe und *sich vom Nivellierungsapparat des jesuitisch verstandenen Kirchentums am gründlichsten zurichten ließ*¹⁰⁰. Heiligkeit sei ein Monopol der Hierarchie geworden, und wehe dem, der – noch dazu, wenn er Laie ist – wie die Heiligen früherer Zeiten an Reformen denke. *Solche Heilige brauchen wir nicht: weg mit ihnen – auf den Holzstoß, wenn sie lebendig, auf den Index, wenn sie papieren sind*¹⁰¹.

Im Übrigen betonte Funk unter anderem, dass der Glaube oder das *religiöse Abnen* nicht mit der Wissenschaft verwechselt werden sollte und keineswegs das *natürliche Denken* verdrängen dürfte. Glauben und Wissen seien verschiedene Annäherungen an die Wirklichkeit. Es sei daher eine Grenzüberschreitung, ja ein *unerlaubter Übergriff*, wenn die Kirche die Ansichten über den Lauf der Sonne, die Lehre von der Entstehung der Arten oder – in der »Modernistenzyklika« – wissenschaftliche Erkenntnisse und Überzeugungen historisch arbeitender Gelehrter verurteile¹⁰².

Es war verständlich, dass diese Schrift von den angegriffenen *Ketzerrichtern* nicht einfach hingenommen wurde. Immerhin erlebte sie eine Reihe zustimmender Rezensionen, wenn auch nicht aus streng kirchlichen Kreisen¹⁰³. Am 5. Juli 1914, also noch während des Pontifikats Pius' X., wurde sie von einem anonymen Ankläger bei der Indexkongregation angezeigt. Dabei spielte offensichtlich der Umstand eine Rolle, dass das Buch in den Ankündigungen des »Verlags der Krausgesellschaft« ein *Dokument des Münchener Modernismus* genannt worden war¹⁰⁴. Am 7. September wurde der Patrologe Monsignore Ubaldo Mannucci (1883–1935)¹⁰⁵, Konsultor der Indexkongregation, als Gutachter bestimmt¹⁰⁶. Der Grund für seine Benennung dürfte vor allem seine Kenntnis der deutschen Sprache gewesen sein, die ihn zum Übersetzer mehrerer deutscher theologischer Werke hatte werden lassen. So war 1910 bei Pustet in Rom seine Übersetzung der Moralphilosophie des Jesuiten Viktor Cathrein (1845–1931) erschienen¹⁰⁷, 1911 folgte das Werk *Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten* von Christian Pesch (1853–1924)¹⁰⁸ und 1915 *Die Frauenfrage* des Redemptoristen Augustin Rösler (1851–1922)¹⁰⁹. Am 5. Dezember 1914 konnte Mannucci sein Gutachten bei der Indexkongregation einreichen¹¹⁰. Es folgten in den nächsten Wochen die üblichen Sitzungen der Kongregation. Am 29. März 1914 fand unter Leitung P. Essers nach den Richtlinien der Konstitution *Sollicita ac provida* Benedikts XIV. (1740–1758) die Sitzung der Indexkongregation statt¹¹¹, bei welcher der Konsultor Höpfl (1872–1934)¹¹² aufzeigte, dass das zu

100 Ebd., 106.

101 Ebd., 108.

102 Ebd., 21f.

103 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1).

104 Die 5 Julii [1914], Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede (= ACDF) Index Diari 23, 1908–1914, 337.

105 Ubaldo Mannucci, Dr. theol. und Dr. iur. utr., geb. in Montáano (Campobasso, Molise), gest. in Rom. – Zu ihm: Herman H. SCHWEDT, Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, hg. v. Hubert WOLF, unter Mitarbeit v. Tobias LAGATZ (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung III: 1814–1917), 2 Bände, Paderborn 2005, 933–935 (Lit.).

106 Die 7 Septembris [1914], ACDF Index Diari 23, 1908–1914, 341.

107 La Morale Cattolica, della 2ª ed. tedesca, Roma 1913.

108 Il dovere de la fede, Roma 1910.

109 La condizione della donna nell'umana convivenza [...] versione della 2ª ed. tedesca, Torino 1915.

110 Die 15 Februarii [1915], ACDF Index Diari 23, 1915–1916, 347.

111 Die 15 Februarii [1915], ACDF Index Diari 24, 1915–1916, 2f.

112 Hildebrand (Taufname: Gustav) Höpfl, OSB (seit 1893), geb. in Ledau (bei Pordersam,

prüfende Werk »gänzlich von der Häresie des Modernismus infiziert« sei. Der Autor würde darin die Kirche, die Hierarchie und den göttlichen Kult bekämpfen und völlig zu Grunde richten wollen. Daraufhin beschlossen die Anwesenden einstimmig, das Buch sei zu verbieten, und zwar gerade auch deswegen, weil der Verfasser »sein Gift in der Blütenpracht einer wunderschönen Darstellung und in der ränkevollen Verkleidung einer verlogenen mystischen Salbung sorgsam verstecke«¹¹³. Bei der nachfolgenden Sitzung der Kardinäle am 12. April 1915 hatte der Redemptoristenkardinal Marinus Willem van Rossum (1854–1932)¹¹⁴ das Urteil über Funks Schrift abzugeben. Er erklärte sie als eine »genuine Ausgeburt des Modernismus«, äußerst geeignet, unachtsamen Seelen Schaden zuzufügen. Die anwesenden Kardinäle stimmten zu. Darüber hinaus beschloss sie, der Erzbischof von München, Franz Kardinal von Bettinger (1909–1917), möge vom Verfasser einen uneingeschränkten Widerruf verlangen. Sollte ihn dieser jedoch verweigern, möge er ihn für exkommuniziert erklären¹¹⁵. Mit der Zustimmung Papst Benedikts XV. am 14. April 1915 bekam der Beschluss Rechtskraft¹¹⁶. Kardinal Bettinger wurde von der Verurteilung benachrichtigt¹¹⁷. Von einer formellen Abschwörung des im Kriegseinsatz befindlichen Funk ist allerdings nichts bekannt, erst recht nicht von einer Exkommunikation.

Kommen wir nun kurz auf das Gutachten Mannuccis zu sprechen. Es fällt auf, dass Funk dort expressis verbis nicht nur als »offener Häretiker, sondern auch als »Modernist« und als Vertreter einer »Modernisierung der christlichen Lehre« bezeichnet wird, was bei anderen damaligen Verurteilungen im Allgemeinen nicht üblich war. Sein Buch, so das Gutachten, sei geradezu ein häretisches Gegenprogramm zu den »feierlichen kirchlichen Verurteilungen des Modernismus«. Mannucci unterscheidet zwei sich ergänzende Ziele dieses Programms. Das erste bestehe in der Zerstörung des »spezifischen Katholizismus«, das zweite in der Errichtung »eines modernen Katholizismus«, der an die Stelle der überkommenen katholischen Lehre treten solle. Dieser »moderne Katholizismus« sei im Grunde nichts anderes als ein schlechtes Abzugsbild der protestantischen Lehre von der unsichtbaren innerlichen Kirche. Diese verkünde Funk unter Zuhilfenahme eines gewissen philosophischen Pantheismus, den er unter dem Deckmantel seiner raffinierten literarischen Kunst in scheinbare katholische Formeln kleide, damit sich der unvorsichtige Leser umso leichter in der ausgelegten Schlinge verfange und Schritt für Schritt zum Glaubensabfall geführt werde¹¹⁸.

Egerland, Böhmen), gest. in Rom. Höpfl war Mönch des Klosters Emmaus in Prag, Professor der Exegese 1901–1903 in Beuron (Hohenzollern), 1903–1934 (mit kriegsbedingter Unterbrechung 1915–1920) am Collegio S. Anselmo in Rom. Zu ihm SCHWEDT, Prosopographie (wie Anm. 105), 774–776.

113 Die 29 Martii [1915], ACDF Index Diari 24, 4f., 7.

114 Marinus Willem Kardinal van Rossum, geb. in Zwolle (Niederlande), gest. in Maastricht (Niederlande), CSSR (seit 1874), Konsultor des Heiligen Offiziums, seit 1911 Kardinal, seit 1918 Präfekt der Propagandakongregation. Zu ihm SCHWEDT, Prosopographie (wie Anm. 105), 1276–1279 (Lit.). – Joseph Maria DREHMANN, Kardinal van Rossum. Korte Levenschets, Roermond 1935. – Giuseppe ORLANDI, S. Alfonso negli Archivi Romani del Sant'officio, in: SHCSR 42, 1999, 205–238, hier: 205–207. – Joop VERNOOIJ, Cardinal Willem van Rossum, C.S.S.R., »The Great Cardinal of the Small Netherlands« (1854–1932), in SHCSR 55, 2007, 401–472 (ergänzungsbedürftig). – Eine kritische Biographie van Rossums auf Grund der jetzt zugänglichen römischen Akten ist in Vorbereitung.

115 Die 12 Aprilis [1915], ACDF Index Diari 24, 9.11.

116 Die 14 Aprilis [1915], ACDF Index Diari 24, 11.

117 Die 19 Aprilis [1915], ACDF Index Diari 24, 12.

118 Gutachten von Ubaldo MANUCCI, Druck o.D., 21 S., ACDF Index Protocolli 143, 1914–

Im Einzelnen versucht das Gutachten dann in zwei Schritten die häretischen Grundsätze Funks aufzuzeigen, indem es zunächst seiner Zerstörungswut, dann seinem neuen Kirchenbild nachgeht. Hinsichtlich des ersten Punktes genügt dem Gutachter bereits die Wortwahl Funks, um aufzuzeigen, dass der Verfasser es auf die Zerstörung der bestehenden Kirche abgesehen habe. Allerdings entspricht seine Übersetzung nicht immer dem, was Funk gemeint hat. So übersetzt er das Wort »Übergriff«, das Funk anstelle von »Grenzüberschreitung« oder »Missbrauch« verwendet, nicht etwa mit »abuso«, sondern mit »sopruso«, was soviel wie Überfall, Gewalttat oder Schikane bedeutet. Dies freilich nun erscheint ihm ein Schlag mit einer »Spitzhacke« gegen das Gemäuer der Kirche¹¹⁹. Erst recht sieht er einen solchen Angriff am Werk, wenn Funk den »Heiligen« Fogazzaros als vom Geiste Gottes beseelt darstellt, der sich der Korruption in der Kirche entgegenstelle. Funk behaupte damit nichts anderes, als dass die Kirche identisch sei mit Korruption oder wenigstens, dass sie die Korruption fördere und daher jeden hasse, der dies ändern wolle¹²⁰.

Was den zweiten Punkt betrifft, Funks Errichtung einer Kirche des Geistes, genüge, so Mannucci, der Hinweis, dass sich Funk auf den »häretischen Abt Joachim von Fiore« berufe¹²¹. Dazu komme ein weiterer Gewährsmann, den er nicht nur wiederholt zitiere, sondern dessen Stil er übernommen habe, der schweizer Staatsrechtslehrer und Dichter Carl Hilty (1833–1909)¹²², und der sei ja doch wohl ein Protestant. Von daher werde Funks Ablehnung einer sichtbaren Kirche verständlich.

Auch andere Irrlehren glaubt der Zensor aufzuspüren. Dazu ein Beispiel: Funk stellte in der Betrachtung *Die Weihnachtsbotschaft vom Kinde* fest, Gott sei, um uns zu erlösen ein Kind geworden, damit wir – wie dies Jesus fordert – Kinder werden, um so in das Himmelreich einzugehen. Er fügte hinzu: *Liebe ist das Charakteristische im Seelenleben eines Kindes [...]. Ist es daher überraschend, wenn Gottes Offenbarung und Erlösung kein höheres Symbol und keine wichtigere Forderung kennt als das Kind!*¹²³ Mannucci folgert aus diesen und ähnlichen Sätzen, dass für Funk die evangelischen Berichte nur als »Symbole« zu verstehen seien und keine dogmatische Relevanz hätten¹²⁴.

An anderer Stelle kritisiert der Zensor, dass Funk in drei langen Kapiteln über die Eucharistie meditiere, nirgends jedoch klar die Realpräsenz Jesu herausstelle, sondern in mystischen Symbolen schwelge, wenn er schreibe: *Gott in uns und wir in Gott, das ist das Geheimnis der Kommunion*¹²⁵. Schließlich findet er den modernistischen Hauptirrtum in den von Funk einem alten Landpfarrer zugeschriebenen Überlegungen: *Die Erkenntnis des geschichtlichen Werdens aller kirchlichen Heiligtümer, der Dogmen wie der Sakramente, hatte ihn jahrzehntelang vor ernste Konflikte gestellt. Schließlich ließ ihn sein wurzelhafter religiöser Sinn die richtige Lösung für sich und seine Wirksamkeit finden. Mögen die Dinge geworden sein, wie sie wollten, er gewann in stiller Seelsorgerarbeit das Gold des religiösen Wertes aus diesem verschlungenen Stollen kirchlicher Entwicklung und münzte das Gold für seine guten Bauern [...]*¹²⁶. Das war für Mannucci

1917, Nr. 188.

119 Ebd., 3.

120 Ebd., 6. Vgl. FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 107f.

121 MANNUCCI, Gutachten (wie Anm. 116), 9.

122 Ebd.; zu Hilty: Hans Rudolf HILTY, Carl Hilty und das geistige Erbe der Goethezeit. Eine Studie zur Geistesgeschichte der Schweiz im 19. Jahrhundert, St. Gallen 1953.

123 FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 59–64.

124 MANNUCCI, Gutachten (wie Anm. 116), 13.

125 Ebd., 16.

126 FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 118–129, hier: 120f.

nichts anderes als der von *Pascendi* verurteilte »Symbolismus«¹²⁷, auch wenn er nicht ausdrücklich auf diese Enzyklika Bezug nahm.

Mannucci schloss mit einem Hinweis auf die Enzyklika Benedikts XV. *Ad beatissimi Apostolorum principis* vom 1. November 1914, in der dieser betont hatte, dass sich der Geist des Modernismus als verderbliche Seuche notwendigerweise in jedes Bemühen einschleiche, die christliche Lehre zu modernisieren¹²⁸. Dieses Bemühen sah Mannucci in Funks Schrift gegeben.

6. Die Rolle Funks im deutschen Katholizismus der Zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts

Neueste Untersuchungen haben gezeigt, dass der deutsche Katholizismus der Zwischenkriegszeit innerhalb eines durchlässigen, durch die Zugehörigkeit zu römischen Kirche zusammengehaltenen Makromilieus zahlreiche einander widersprechende Mikromilieus umfasste. Ja, es scheint gerade eine Eigenart des damaligen deutschen katholischen Intellektuellenmilieus gewesen zu sein, in sich eine bunte Vielfalt von Strömungen zu vereinigen, deren Bandbreite von weit rechts bis weit links reichte, so dass man sich fragen kann, ob hier der Milieubegriff überhaupt noch greift¹²⁹.

Exemplarisch lassen sich die unterschiedlichen Positionen festmachen an vier viel gelesenen Presseorganen. Weit rechts standen die von Joseph Eberle in Wien herausgegebenen Wochenblätter *Das Neue Reich* und *Die Schönerer Zukunft*¹³⁰, die auch in Deutschland, vor allem beim Klerus, viel gelesen wurden¹³¹. Sie propagierten einen integralen Katholizismus, dem der Gehorsam gegenüber der Autorität höchste Norm war, träumten von der Wiederherstellung der Monarchie als der spezifisch katholischen Staatsform und glaubten an eine spezifisch katholische Kultur und Wissenschaft, der ipso facto, weil sie katholisch sei, die Superiorität über jedwede andere kulturelle oder wissenschaftliche Äußerung zukomme¹³². In die politische Mitte ist die *Kölnische Volkszeitung* einzuordnen, offiziöses Blatt des progressiveren demokratischen rheinischen Flügels des deutschen Zentrums, in dessen Tradition es für die Werte katholisch, konservativ, demokratisch, sozial stand. Es vertrat einen selbstbewussten Katholizismus, der endlich aus der Inferiorität herausgetreten war und die Gleichberechtigung mit den

127 MANNUCCI, Gutachten (wie Anm. 116), 18. – Vgl. Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst über die Lehre der Modernisten, Freiburg i. Br. 1907, 27.

128 MANNUCCI, Gutachten (wie Anm. 116), 18.

129 Vgl. Le Milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1960) / Das Katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963), hg. v. Michel GRUNEWALD u. Uwe PUSCHNER, Frankfurt a. M. 2006. – Frank Werner VEAUTHIER, Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie. Peter Wusts Bedeutung als Kulturkritiker, Heidelberg 1997. – WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), passim.

130 Ebd.; vgl. ferner Stefan HANZER, Die Zeitschrift »Das Neue Reich« 1918–25. Zum restaurativen Katholizismus in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg, (ungedr. Diss.) Wien 1973. – Peter EPEL, Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift »Schönerer Zukunft« zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934–1938, Wien u.a. 1980. – Anita ZIEGERHOFER-PRETTENTHALER, Schönerer Zukunft. Die führende Wochenschrift der (österreichischen) Ersten Republik (1925–1938), in: Das Katholische Intellektuellenmilieu (wie Anm. 129), 395–414.

131 Vgl. Friedrich MUCKERMANN, Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen, Mainz 1973, 476.

132 WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 37–46.

Protestanten in Staat und Gesellschaft erlangt hatte¹³³. Links von der Mitte ist die Münchener katholische Kulturzeitschrift *Hochland* anzusiedeln, die sich entsprechend ihrem Namen als Organ einer Elite verstand und nach wie vor bemüht war, gute Literatur unter den Katholiken zu fördern, ohne an den Grenzpfählen des Katholizismus stehen zu bleiben¹³⁴. Bei ihren integralistischen Gegnern galt sie daher als eine Zeitschrift für *katholisierende Protestanten und protestantisierende Katholiken* am äußersten Rand des Katholizismus¹³⁵. Schließlich sei die in Frankfurt erscheinende *Rhein-Mainische Volkszeitung* genannt, die von den Zeitgenossen als weit links stehend eingestuft wurde¹³⁶. Die Auseinandersetzung zwischen diesen Zeitschriften – vor allem zwischen München und Wien – wurde aufs heftigste geführt und mündete Ende der 1920er Jahre in einen neuen Literaturstreit, oder besser Kulturstreit, zwischen Richard Ritter von Kralik (1852–1932) und Carl Muth¹³⁷.

Derselbe Streit wurde gleichzeitig aber auch auf wissenschaftlicher Ebene als Streit um den katholischen Wissenschaftsbegriff ausgetragen. Kontrahenten waren die Görresgesellschaft und der deutsche Akademikerverband. Während der Präsident der Görres-Gesellschaft Heinrich Finke (1855–1938)¹³⁸ sich im Gefolge Georg von Hertlings (1843–1919) für eine gediegene, ideologiefreie wissenschaftliche Arbeit einsetzte, machte ihm der katholische Akademikerverband mit seinem Präsidenten, dem Prälaten Franz Xaver Münch (1883–1940), gerade dies zum Vorwurf. Der humanistische Mythos der reinen Wissenschaft müsse durch den Logos der katholischen Wissenschaftsidee überwunden werden. Entscheidend sei die Intention, gründend im Wissen um die Superiorität der katholischen Kultur¹³⁹. Münch und sein Verband gaben damit einer weit verbreiteten katholischen Mentalität unter den deutschen Katholiken Ausdruck. Nach der »großen Zeitenwende« des Ersten Weltkriegs, die nicht selten zum Sieg der katholischen über die protestantischen Völker uminterpretiert wurde¹⁴⁰, waren nicht wenige Katholi-

133 Bezeichnend für das neue Selbstbewusstsein des rheinischen politischen Katholizismus, der sich in der »Kölnischen Zeitung« artikuliert, ist der Artikel: Peter WUST, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil, in: *Kölnische Volkszeitung*, 21.–22. Mai 1924, Nr. 385ff.

134 Trotz verschiedener, zum Teil schon länger zurückliegender Untersuchungen zum »Hochland« – zuletzt: Gilbert MERLIO, Carl Muth et la revue *Hochland*, in: *Das Katholische Intellektuellenmilieu* (wie Anm. 129), 191–200 – fehlt bis heute eine gründliche moderne Darstellung der Zeitschrift.

135 Vgl. Richard KRALIK, Offener Brief an die »Schönere Zukunft«, in: *Schönere Zukunft* 2, 1926/27, 194–196.

136 Zu ihr: Bruno LOWITSCH, Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung. Wiesbaden/Frankfurt a. M. 1980. – DERS., Der Frankfurter Katholizismus in der Weimarer Republik und die »Rhein-Mainische Volkszeitung«, in: *Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung*, hg. v. Heiner LUDWIG u. Wolfgang SCHROEDER, Frankfurt a. M. 1990, 46–74.

137 Vgl. WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 45–57.

138 Zu ihm: Odilo ENGELS, Finke, (Johannes) Heinrich, Historiker; in: *Badische Biographien, Neue Folge*, hg. v. Bernd OTTNAD, Bd. II, Stuttgart 1987, 87–89. – Ansgar FRENKEN, Zwischen vorsichtiger Annäherung und partieller Resistenz. Die Görres-Gesellschaft im Dritten Reich, in: *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften, I: Fächer – Milieus – Karrieren*, hg. v. Hartmut LEHMANN u. Otto G. OEXLE, Göttingen 2004, 371–415.

139 WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 57–71. – Christoph WEBER, Heinrich Finke zwischen akademischer Imparität und kirchlichem Antiliberalismus, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 186, 1983, 139–165 hier: 143–148.

140 Vgl. Kurt NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 208.

ken überzeugt von der »Kulturmacht« des Katholizismus, der in seiner Sieghaftigkeit in der neuen Zeit den Protestantismus hinter sich gelassen habe¹⁴¹.

Wo stand Philipp Funk innerhalb dieses Spektrums? 1915 hatte sein Freund, der Pfarrer Otto Rudolphi (1862–1925)¹⁴² von Gestraz, geäußert: *Dr. Funk, ein ganz ausgezeichneter Mensch, eine tiefreligiöse Schwabennatur, gemütvoll und ein vornehmer Charakter [...] wäre ein ausgezeichnete Geistlicher geworden und würde es auch heute noch sein*¹⁴³. Dies freilich blieb ihm verwehrt. Zum andern darf man feststellen, Funk hat aus seiner Situation das Beste gemacht. Stets hat er versucht, die Treue zur Kirche, die er liebte, zu verbinden mit Offenheit für die Zeit und ihre Probleme. Trotz seiner modernistischen Vergangenheit gelang es ihm, weiterhin innerhalb des deutschen Katholizismus eine aktive Rolle zu spielen, wobei er jedoch anders als sein Jugendfreund Herman Hefele durchaus den Impulsen der modernistischen Bewegung, die er in jungen Jahren in sich aufgenommen hatte, treu blieb. Richtig ist allerdings, dass er manche jugendliche Übersteigerungen und Verstiegenheiten, dazu seinen pietistischen Stil, im reiferen Alter hinter sich gelassen hat und manche Vorgänge in der Kirche ruhiger und gelassener beurteilte. Richtig ist auch, dass er in seinen jetzigen Veröffentlichungen das objektiv Vorgegebene in Glaube und Dogma – das er jedoch zuvor nie geleugnet hatte –, stärker hervorhob als in seiner jugendlichen Sturm- und Drangzeit. Doch es wäre verkehrt, den Funk nach 1916 demjenigen in den Jahren zuvor entgegen zu stellen, wie dies August Hagen und in ähnlicher Weise Roland Engelhart in ihren Lebensbildern nahe legen, für die Funk während des Ersten Weltkrieges fast eine Kehrtwende vollzogen hat¹⁴⁴. Vor allem aber gilt: Funk blieb nach wie vor ein tief innerlicher Mensch. Das Religiöse – auch das Theologische – entsprach in stets gleicher Weise seinem innersten Wesen¹⁴⁵, wie nicht zuletzt die von ihm verfassten Meditationen in den ersten Jahrgängen der *Seele* Alois Wurms (1874–1968) beweisen¹⁴⁶.

Zunächst die Daten: Funk war während des Ersten Weltkrieges als Sanitäter, Kriegserichterstatter, Mitarbeiter der Militärregierung in Brüssel sowie bei der Spionageabwehr in Rumänien tätig. 1918–1919 war er Schriftleiter für Außen- und Kulturpolitik bei der *München-Augsburger Abendzeitung*. 1921 wurde er Lektor beim Kösel-Verlag und Mitarbeiter der katholischen Kulturzeitschrift *Hochland*. Daneben gab er von 1920 bis 1926 den *Literarischen Ratgeber für die Katholiken Deutschlands* heraus¹⁴⁷.

Seine Berufung zum Professor der Geschichte an die philosophisch-theologische Hochschule in Freising im Jahre 1924 scheiterte am Einspruch des Münchener Erzbischofs Michael Kardinal von Faulhaber (1917–1952)¹⁴⁸. 1925 habilitierte er sich in München mit der wegweisenden Arbeit *Von der Aufklärung zur Romantik*¹⁴⁹. 1926 erhielt er einen Ruf als Professor für Geschichte und neuere Literaturgeschichte an der Universi-

141 WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 41–71.

142 Zu ihm: WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 209–225.

143 Otto Rudolphi an Albert Ehrhard, 18. Januar 1915, Nachlass Albert Ehrhard, Archiv des Byzantinischen Instituts, Kloster Scheyern.

144 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 291–311. – HAGEN, Funk (wie Anm. 41), 75.

145 So schon HAGEN, Funk (wie Anm. 41), 279.

146 Ph. F. (= Philipp FUNK), Petrus. Ein Medaillon, in: *Seele* 2, 1920, 210; Matthäus, in: *Seele* 2, 1920, 274; Johannes, in: *Seele* 3, 1921, 110f.; Philippus, in: *Seele* 5, 1923, 126–128.

147 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), passim.

148 Funk an Albert Houtin, 22. Januar 1925, Paris, Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions françaises, Fonds Houtin 15704, fol. 390–391.

149 Philipp FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik*. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik, München 1925.

tät Braunsberg¹⁵⁰. 1929 wurde er als Nachfolger Heinrich Finkes, vor allem auf dessen Betreiben, Professor für Mittelalterliche und Neuere Geschichte in Freiburg. Im gleichen Jahr übernahm er die Schriftleitung des *Historischen Jahrbuchs der Görresgesellschaft*. Zugleich wurde er Vorsitzender der *Historischen Sektion für mittelalterliche und neuere Geschichte der Görresgesellschaft*¹⁵¹. Funk, der an Herzschwäche litt, starb plötzlich und unerwartet an einer Grippe am 15. Januar 1937¹⁵².

Funks Position im deutschen Katholizismus wurde schon bald deutlich. In einem seiner ersten »Hochland«-Aufsätze geißelte er den Aktionismus des politischen Katholizismus und den gesamten deutschen Vereinskatholizismus. Die Organisiertheit, stellte er fest, sei stets ein Zeichen für den Mangel schöpferischer Kraft gewesen¹⁵³. Dagegen sprach er sich nach wie vor für den Primat des Religiösen aus. Im August 1922 schrieb er an Houtin, ihm schwebte ein größeres Werk *über die geschichtliche Entwicklung der katholischen Frömmigkeit* vor, worüber er bereits Vorträge gehalten habe. Da er jedoch von seinen Studien über die »Münchener Romantik« voll in Anspruch genommen wurde, scheint er seine Pläne, die er selbst mit dem Werk Bremonds in Verbindung brachte, wieder aufgeben zu haben¹⁵⁴.

Funk stand nicht im Lager des Akademikerverbandes oder der »Junkatholiken«, von deren sieghaftem »Kulturkatholizismus« er sich distanzierte. Dies wurde besonders deutlich anlässlich einer Diskussion innerhalb der deutschen katholischen Intellektuellen, in deren Zentrum das neue Verständnis von Katholischsein stand¹⁵⁵. Ausgelöst wurde sie im Mai 1924 durch einen Artikel des katholischen Philosophen Peter Wust (1884–1940) in der *Kölnischen Volkszeitung* mit dem Titel *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil*. Diese Rückkehr sah Wust bestätigt durch eine angebliche katholische »Kulturfront«, die von Wien über München und Frankfurt bis nach Köln reichte und von den dort jeweils beheimateten Presseorganen repräsentiert wurde. Die Stunde der Katholiken müsse wie durch einen Fanfarenstoß verkündet werden¹⁵⁶. Inhaltlich sah Wust, wie bereits seine früheren Veröffentlichungen zeigen¹⁵⁷, die Rückkehr der Katholiken dadurch bestätigt, dass in der deutschen Philosophie, bei Max Scheler (1874–1928), aber auch bei Edmund Husserl (1859–1938) oder Martin Heidegger (1889–1976) eine Wende zur katholischen Seinsidee, zum Objekt und zur Metaphysik, stattfinde, womit der protestantische, durch Immanuel Kant (1724–1804) verkörperte Subjektivismus überwunden worden sei.

150 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 349–406.

151 Vgl. ebd., 407–460.

152 Ebd., 461–470.

153 JULIUS (= Philipp FUNK), München im katholischen Geistesleben der Gegenwart, in: Hochland 19/II, 1921/22, 497–506, hier: 504. Zur Verfasserschaft Funks vgl. Funk an Houtin, 7. August 1922, Paris, Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions françaises, Fonds Houtin 15704, fol. 387f.

154 Ebd.

155 Vgl. Guido MÜLLER, Der »Katholische Akademikerverband« im Übergang von der Weimarer Republik ins Dritte Reich, in: Moderne und Nationalsozialismus im Rheinland, hg. v. Dieter BREUER u. Gertrude CEPL-KAUFMANN, Paderborn u.a. 1997, 551–566.

156 WUST, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus (wie Anm. 133); auch in dem Sammelband: Die Rückkehr aus dem Exil. Dokumente der Beurteilung des deutschen Katholizismus der Gegenwart, hg. v. Karl HOEBER, Düsseldorf 1926, 16–35.

157 Vgl. Peter WUST, Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920. – DERS., Das Wiedererwachen der Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart, in: Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft und Schulpolitik 14, 1921, 65–78. – DERS., Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt, in: Hochland 19/I, 1921/22, 680–692. – DERS., Die Säkularisierung des europäischen Geistes und ihre Überwindung in der Gegenwart, in: Hochland 32/II, 1926, 1–19, 195–213.

Die sich anschließende lebhaftere Diskussion machte deutlich, dass die so genannte Kulturfront nicht so geschlossen war, wie Muth dies dargestellt hatte. Dass man nicht in einem Atemzug *Das Neue Reich* Joseph Eberles und die Frankfurter *Rhein-Mainische Volkszeitung* nennen konnte, war vielen klar, die etwas kritischer über die Situation nachdachten. Die meisten katholischen Intellektuellen jedoch fühlten sich bestätigt. Hermann Platz (1880–1945)¹⁵⁸ etwa sprach von der *einzigartigen Stunde, in der wir leben*¹⁵⁹. Soweit Kritik vorgebracht wurde, war sie recht unterschiedlich. Richard Kralik schrieb in Eberles *Neuem Reich*, er könne keine Rückkehr der Katholiken aus dem Exil erkennen, auch deswegen, weil der Modernismus als »fortschrittlicher« Katholizismus noch immer in den Köpfen herumspuke¹⁶⁰. Andere Kritiken gingen in eine andere Richtung. So meinte der Jesuit Friedrich Muckermann (1883–1946), entscheidend sei das Handeln aus dem Glauben¹⁶¹. Der in Berlin lebende Schriftsteller Hans Grundei, der geistig einem Alois Wurm und seiner Zeitschrift *Seele* nahe stand, war der Ansicht, die Rückkehr aus dem Exil müsse durch die Wüste erfolgen, nicht durch äußere Organisation und Kulturarbeit, sondern durch Verinnerlichung¹⁶².

Die schärfste Kritik kam jedoch von Philipp Funk. Nichts gegen die »Wiedergeburt der Metaphysik«, auch nicht dagegen, dass den Katholiken in der Republik anders als im Wilhelminischen Reich Karrieren in Staat und Gesellschaft offen stünden. Was ihn jedoch störe, sei das neue katholische Selbstgefühl. Das Superioritätsgerede sei Selbsttäuschung und Übertreibung, mehr noch Überheblichkeit und Pharisäismus. *Nicht Fanfaren, sondern Taten überzeugen*. Allerdings habe das Blasen der Fanfaren, die *journalistische Inszenierung des Katholischen Überlegenheitsgefühls* bereits eingesetzt und zwar von einer Seite, die am wenigsten dazu berechtigt sei. Gemeint ist das *Neue Reich* mit seinem Herausgeber Eberle und seinem Mitarbeiter Kralik, wo – *was dort schon früher geschah* – Minderwertiges in der Literatur, nur weil es katholisch sei, zur Größe aufgebläht werde. Im Übrigen sei es nicht die erste Aufgabe der Kirche, Kultur im künstlerischen Sinn zu schaffen, denn *das Reich Gottes liegt keineswegs im Glanz der Kultur und im Klang der Dichtung*¹⁶³.

Eberle antwortete Funk postwendend im *Neuen Reich*. Die Gegenwart leide nicht an einem Zuviel, sondern an einem Zuwenig katholischer Fanfaren. Nicht *ausweichende*

158 Zu ihm: Maria SCHLÜTKER–HERMKES, Abendland als Idee und Gestalt. Hermann Platz zum Gedenken, in: Hochland 39, 1946/47, 216–229. – Hermann Platz 1880–1945. Eine Gedenkschrift, hg. v. Vincent BERNING, Düsseldorf 1980. – Manfred BOCK, Der Abendland-Kreis und das Wirken von Hermann Platz im katholischen Milieu der Weimarer Republik, in: Das katholische Intellektuellenmilieu (wie Anm. 129), 336–362.

159 Hermann PLATZ, Täter des Wortes (zuerst in: Essener Volkszeitung, 13. Juni 1924, Nr. 135), in: Die Rückkehr (wie Anm. 156), 48–51, hier: 51.

160 Richard von KRALIK, Die Exilierung des deutschen Katholizismus (zuerst in: Das neue Reich 6, 1923/24, 1103–1107), in: ebd., 94–110, hier: 105–108.

161 Friedrich MUCKERMANN, Kulturfragen der Gegenwart (zuerst in: Das Neue Ufer, Sonntagsbeilage der Germania, 31. Mai 1924), in: ebd. 52–56. – Vgl. auch: François BEILECKE, Katholische Intellektuelle im *Neuen Ufer*. Die Kulturbeilage der *Germania* 1924–1933, in: Das katholische Intellektuellenmilieu (wie Anm. 129), 319–336, hier: bes. 326–328.

162 Hans GRUNDEI, Die Rückkehr des Katholizismus aus dem Exil durch die Wüste (zuerst in: Allgemeine Rundschau, München, 28. August 1924, Nr. 35), in: ebd., 57–67. – Vgl. zu seiner Mitarbeit bei der *Seele*: Otto WEISS, Religion, Kirche, Staat und Nation während der Weimarer Zeit im Spiegel der Zeitschrift »Seele« von Dr. Alois Wurm, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 34, 1982, 141–198, hier: 156.

163 Philipp FUNK, Kritisches zum neuen katholischen Selbstgefühl, in: Hochland 22/I, 1924, 233–237; auch in: Die Rückkehr (wie Anm. 156), 68–75.

Diplomatenart, sondern unzweideutige Prophetenart sei verlangt. Denn noch immer dauere die Imparität in Deutschland an, die führenden Reichsämtler stünden nur wenigen Katholiken offen. Dazu käme der zersetzende Einfluss des Judentums¹⁶⁴.

Funks Antwort an seinen ehemaligen »Studiengenossen« und an einige junge Kritiker, die ihm *eine antiquierte liberale und halbprotestantische Kulturidee* vorwarfen, war der Hochlandaufsatz *Die Jungen und die Alten*, in dem Funk mit dem von Eberle vortragenen »Siegkatholizismus« und dem Kultur- und Wissenschaftsbegriff des katholischen Akademikerverbandes zu Gericht ging. An die Stelle exakter Wissenschaft sei das leere Schlagwort von der Wesensschau getreten. Man schwärme von der schöpferischen katholischen Romantik, ohne eine Ahnung von den historischen Tatsachen in der Romantik zu besitzen. *Wer wirklich weiß, sachlich weiß*, schrieb er *der kann das laute Gackern nicht mitmachen, das hinter jedem wirklich oder vermeintlich gelegten Ei einhergeht*. Den Vertretern der liturgischen Bewegung aber galt seine Warnung: Die liturgische Bewegung sei in Gefahr zum Ästhetizismus zu werden und sei dabei, aus dem *Mysterium tremendum* eine Spielerei zu machen. Funk war der Ansicht: Die Lauten, die Schreier waren zum Zuge gekommen. Er fragte sich: Wo blieb die Innerlichkeit, die religiöse Unruhe, die ihn einst umgetrieben hatte?¹⁶⁵

Einige Jahre später scheint Funk optimistischer geworden zu sein. In seinem Beitrag zur Festschrift für Carl Muth anlässlich dessen 60. Geburtstags 1927 lobte er ausdrücklich Guardini, die liturgische Bewegung, Quickborn und Neudeutschland, wo er lebendige Religiosität zu sehen glaubte. Er begrüßte Laienapostolat und Laitheologie¹⁶⁶.

7. Rückblick eines Beteiligten

Doch Funks Beitrag zur Festschrift für Carl Muth ist noch aus einem anderen Grunde bedeutsam. Funk griff in ihm ein Thema auf, das in den Zwanziger Jahren weithin zum Tabu geworden war, nämlich den Modernismus, dem er trotz mancher Einschränkungen nach wie vor positive Aspekte zuerkannte. An den einstigen Weggefährten Joseph Schnitzer schrieb er: *Es wäre mir ganz lieb, wenn Sie [...] ganz offen Ihre Meinung über den Versuch sagen würden, den ich in der Muth-Festschrift machte, Reformkatholizismus und Modernismus aus der Entfernung meines heutigen Standpunkts historisch zu würdigen. Ich nehme an, dass das Manchen in die Nase sticht, die gern das ganze ehemalige Geschehen begraben ließen*¹⁶⁷. Funk war sich also über das Wagnis, das er mit seinem Beitrag einging, durchaus im Klaren. Schon allein der Umstand, dass er die gute Absicht der Reformen bei ihren Bemühungen hervorhob, stand im schroffen Gegensatz zur Enzyklika *Pascendi*, die ihnen vorgeworfen hatte, sie wollten die Kirche zerstören. Zum ändern zeigen seine differenzierenden Ausführungen, dass er auch der Reaktion Roms gerecht zu werden suchte, ja sogar manche Kritik der Enzyklika *Pascendi* nunmehr für berechtigt erklärte.

Vor allem hinsichtlich Loisy hatte sich seine Einstellung verändert. Aus der Kirche Christi sei bei Loisy *eine positivistische Entwicklungsmaschine* geworden, schrieb Funk.

164 Joseph EBERLE, Grundsätzliches zu einer Kritik des »neuen katholischen Selbstgefühls« (zuerst in: Das Neue Reich 7, 1924/25, 147–152), in: Die Rückkehr (wie Anm. 156), 77–83.

165 Philipp FUNK, Die Jungen und die Alten, in: Hochland 22/1, 1924/25, 589–597.

166 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 120–126.

167 Funk an Joseph Schnitzer, Stettin, 4. Januar 1928, Staatsbibliothek München, Handschriftenabteilung Schnitzeriana, Supplementum II, 21.

Die Verurteilung des hinter seinem kritischen Relativismus stehenden Positivismus, Immanentismus und Evolutionismus sei daher zu Recht erfolgt¹⁶⁸. Und tatsächlich hat Funk mit dem Begriff »Entwicklungsmaschine« einen Schwachpunkt im Denken Loisy angesprochen, nämlich ein Verständnis von Entwicklung, das – mindestens auf den ersten Blick – einem mechanischen, rein innerweltlichen Fortschreiten von Kirche und Dogma ohne Rückbezug auf deren übernatürliche Wurzeln das Wort zu sprechen schien¹⁶⁹.

Doch Funks Einstellung zu Loisy erscheint trotz solcher Urteile merkwürdig ambivalent und noch immer klingt seine alte Bewunderung durch. Denn schon im folgenden Satz schreibt er von dem *großen fundamentaltheologischen Wurf* Loisy und anderer Franzosen. Und schon zuvor hatte er festgestellt: Es habe sich beim theologischen Modernismus vorwiegend um das Ringen französischer Denker mit dem Problem einer religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Neuorientierung gehandelt, wie sie die Auseinandersetzung mit der modernen Natur- und Geisteswissenschaft erforderte. Er sei nichts anderes gewesen als *der Versuch einer Überwindung der Kritik, die Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und eine neue Religionsphilosophie an den Grundlagen des Glaubens übten*. Dahinter sei *der Wille zu einer großzügigen, einen Thomas von Aquin erfordernden Synthese* gestanden. Die Zeit dazu sei leider noch nicht reif gewesen und die Lösungsversuche seien nicht genügend durchdacht worden¹⁷⁰.

Was die Reformbewegung in Deutschland anlangte, so erblickte Funk – durchaus selbstkritisch – in ihr jetzt *viel Unausgegorenes, Kleinmenschliches*. Das bedeute jedoch nicht, dass sie nicht notwendig gewesen sei. *Hätten die ›Stimmen aus Maria Laach‹ 1890 bis 1900 so weitherzig und offen gesprochen, wie es die ›Stimmen der Zeit‹ seit 1916 tun*, schrieb er, *so wäre mancher nicht in Versuchung gekommen, in ›Renaissance‹ und ›XX. Jahrhundert‹ Unreifes und Unüberlegtes zu sagen*. Damit solle nichts Irriges und Unbotmäßiges entschuldigt werden. Aber, so Funk weiter, *die geschichtliche Gerechtigkeit erfordert zu betonen, dass wesentliche Fragestellungen und lebenswichtige Beschwerden vom offiziellen katholischen Deutschland nicht einmal zur Besprechung zugelassen wurden*. Der politische Tageskampf sei wichtiger gewesen als die Zeitaufgabe, der sich Männer wie Schell, Kraus, Franz Xaver Klasen (1852–1902)¹⁷¹ und Odilo Rottmanner (1841–1907)¹⁷² gestellt hätten und die da lautete: *Wie kann die Menge der von den Zeitirrtü-*

168 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 105.

169 Tatsächlich erscheint die »Entwicklung« (im Sinne von »Fortschritt«) bei Loisy bisweilen eine nicht mehr hinterfragbare, alle Probleme lösende Zauberformel zu sein. Nicht gestellt scheint die Frage nach Fehlentwicklungen und nach Kriterien für die Richtigkeit einer Entwicklung. Bei genauerem Zusehen lässt sich jedoch zeigen, dass Loisy sehr wohl darum wusste, dass der von ihm behauptete, in der Entwicklung der Kirche wirksame vitale Impuls seine Kraft aus ihrem übernatürlichen Ursprung erhält. Ausdrücklich bezog er sich dabei auf John Henry Newman, für den Entwicklung in Glaube und Kirche identisch ist mit einer immer neuen Antwort auf neue historische Anforderungen aus dem Impuls des evangelischen Ursprungs. – Vgl. Rosanna CIAPPA, *Rivelazione e storia*, in: Alfred Loisy cent ans après. Autour d'un petit livre. Actes du colloque international, tenu à Paris, les 23–24 mai 2003, hg. v. François LAPLANCHE, Ilaria BIAGIOLI u. Claude LANGLOIS, Turnhout 2007, 35–46. – Zum Lösungsversuch Newmans: John Henry NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845; dazu Günter BIEMER, John Henry Newman (1801–1890), Heiligkeit und Wachstum, in: Theologen des 19. Jahrhunderts, hg. v. Peter NEUNER u. Gunther WENZ, Darmstadt 2002, 127–143, hier: 133–135.

170 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 104.

171 Zu ihm: WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 238–245. – HAUSTEIN, Liberal-katholische Publizistik (wie Anm. 67), 402 (Register).

172 Zu ihm: WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 151–169. – DERS., Rottmanner, in: BBKL 8,

*mern Gefährdeten, wie können vor allem die Gebildeten und die Männer beim lebendigen Glauben erhalten werden? [...] Wie kann verhindert werden, daß die Kirche bloß noch eine Kirche der Frauen und Kinder ist?*¹⁷³

Was den eigentlichen theologischen Modernismus anlangt, so sei dieser allerdings in Deutschland von den meisten Reformern gar nicht verstanden worden. Nur indirekt gehe der Modernismus auf Deutschland zurück, *aber auf das protestantische, auf Kant und Hegel (1770–1831), und auf die deutsch-protestantische Bibelkritik alten und neuen Stils.* Meist nur im Verborgenen habe auch Deutschland *das Wehen des »modernistischen« Geistes* gespürt, was zu *schweren, schmerzlichen Krisen* geführt habe. Die Nichtbeteiligung der offiziellen deutschen katholischen Theologie an der modernistischen Bewegung sei jedoch kein *Ruhmestitel*, da sie *auf mangelnde Kraft zur spekulativen und religionsphilosophischen Einstellung auf wichtigste theologische Probleme zurückzuführen ist*¹⁷⁴.

Funk hat mit all dem, lange bevor der Modernismus zu einem Thema katholischer Theologiegeschichtsforschung geworden ist, zentrale Themen der Modernismuskrise angesprochen, um die heute noch gerungen wird. Damals allerdings fand eine Auseinandersetzung mit diesen Äußerungen nicht statt, wohl auch deswegen, weil andere Beiträge der Muth-Festschrift Kralik und seinen Mitstreitern weit stärker *in die Nase stechen*. Kralik vor allem fühlte sich persönlich angegriffen, weil er, der große Philosoph und Historiker, zu seinen Ungunsten mit dem »Journalisten« Muth verglichen worden war¹⁷⁵. Aber auch Funk hat sich in der Folgezeit nicht mehr zu dem Thema geäußert.

8. Abschließende Würdigung

Philipp Funk wurde als Theologiestudent durch die Enzyklika *Pascendi* und durch deren Auslegung von Seiten seiner Vorgesetzten aus seinen Lebensplanungen herausgerissen. Man fragt sich: Fehlte Kepler und Rieg jedes Einfühlungsvermögen? Dass Funk selbst nicht ganz unschuldig war am unglücklichen Ausgang seines »Falles«, sollte jedoch nicht übersehen werden. Dort, wo ältere Priester sich im Umgang mit den päpstlichen Lehräußerungen in die Auslegung und die innere Emigration zurückzogen, fühlte er sich mit seinen etwas mehr als zwanzig Jahren als der große Reformator. Er selbst hat später von unreifen und unüberlegten Handlungen gesprochen und sie seiner Jugend zugeschrieben. Dazu kam sein im Grunde schüchterner Charakter, in dem sich hohe Intelligenz mit äußerster Sensibilität verband, dazu seine Neigung zu Schwermut, all dies eine Mischung, die ihm einen unbeschwerten Umgang mit den Verlautbarungen aus Rom nicht gerade leicht machte. Ohne diese jedoch, so darf man feststellen, wäre er ein vorbildlicher Priester und ein hervorragender Theologe geworden.

Aber Funks Jugend hatte auch ihr Gutes. Anders als ältere von der Enzyklika aus ihren Bahnen geworfene Theologen hatte er die Möglichkeit, sich eine Existenz als Akademiker aufzubauen. Und er tat dies, anders als August Hagen glaubte, durchaus so, dass er seine modernistischen Anfänge in sein Weltbild integrierte. In den geistigen Auseinandersetzungen im deutschen Katholizismus war er bemüht, das, was am Modernismus gut war, nämlich die Verbindung von Fortschritt und Tradition, von »church« und

1994, 829–833.

173 Philipp FUNK, *Der Gang des geistigen Lebens* (wie Anm. 5), 99–103.

174 Ebd., 104.

175 Vgl. WEISS, *Der Rechtskatholizismus* (wie Anm. 23), 53f.

»age«¹⁷⁶, in die Diskussion einzubringen. Als Herausgeber der Modernistenzeitschrift *Das Neue Jahrhundert* war er auf Mäßigung bedacht und betonte bei allem Willen zur Reform die Treue zur Kirche. Als in den 1920er Jahren viele deutsche katholische Akademiker einem übersteigerten Selbstgefühl huldigten und meinten, wissenschaftliche Akribie sei zweitrangig, da stand er mit Carl Muth und Heinrich Finke auf der Seite derer, die zur Bescheidenheit und zur geduldigen wissenschaftlichen Arbeit mahnten. Dazu kam nach wie vor die religiöse Komponente seines Charakters, die auch in seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen sichtbar wird.

Funk hatte schließlich, wenn auch spät, die Möglichkeit einer akademischen Karriere als Historiker. Seine Stärke war freilich nicht so sehr die eigentliche wissenschaftliche Forschung. Große historische Werke hat er nicht geschrieben und selbst über seine als bahnbrechend geltende Habilitationsschrift *Von der Aufklärung zur Romantik* kann man geteilter Ansicht sein¹⁷⁷. Seine Stärke war nach wie vor die Publizistik, war seine Einfühlung in Gestalten der Geschichte in seinen historischen Essays¹⁷⁸. Und Funk blieb stets ein zutiefst religiöser Mensch, er blieb »reformkatholisch« im Sinne eines Carl Muth und eines Heinrich Finke.

176 Vgl. R. Scott APPLEBY, »Church and Age Unite!« The Modernist Impulse in American Catholicism, Notre Dame (Indiana) – London 1992.

177 Zweifellos hat die Studie Funks die Erforschung von Person und Werk Johann Michael Sailers angeregt, aber Funk hat Sailer doch weithin gezeichnet als Idealbild »suo modo«, das der Korrektur bedarf. So muss sein Urteil revidiert werden, Sailer sei nie »erweckt« worden. FUNK, *Von der Aufklärung* (wie Anm. 149), 98. Vgl. auch die Beurteilung des Werkes durch Joseph Sauer, in: Claus ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus*, Paderborn u.a. 1999, 132, Anm. 122. – Zu Sailers »Erweckung« vgl. Hildebrand DUSSLER, *Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag aus den Quellen zur Heimatkunde des Allgäus*, Nürnberg 1959, 87, 145, 154f.

178 Vgl. Philipp FUNK, Daniel Bonifaz Haneberg, in: *Hochland* 23/I, 1925/26, 154–168. – Der einfühlsame Essay bringt auch treffende Hinweise zur Beurteilung des jungen Döllinger.

JAN DIRK BUSEMANN

»Diese Laien aus Münster!«

Adolf ten Hompels Index-Liga und Kulturgesellschaft

I. Lob als Tadel: Ein Dankesbrief an den Indexapologeten Albert Sleumer

Zu den populärsten deutschsprachigen Publikationen zum römischen Index der verbotenen Bücher gehörte über viele Jahre das Büchlein *Index romanus* des Osnabrücker Priesters und Lehrers für Französisch und Latein Albert Sleumer (1876–1964)¹. Sleumer publizierte ein *Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher, desgleichen aller wichtigen fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750*, wie der Untertitel des Werkes angibt. Das Buch erschien von 1906 bis 1956 in insgesamt elf Auflagen². Seine Absicht war es, einen Ersatz zu den kostspieligen und daher wenig verbreiteten Ausgaben des römischen Index zu schaffen. In einer ausführlichen Einleitung verteidigte der Autor den Index gegen Kritik und erläuterte die kirchliche Buchgesetzgebung³.

Im Januar 1908 schickte der Substitut des Staatssekretariats Giacomo della Chiesa (1854–1922), der später dann als »Friedenspapst« Benedikt XV. (1914–1922)⁴ in die Kirchengeschichtsschreibung eingehen sollte, ein Exemplar der dritten Auflage von Sleumers Indexbüchlein an den Sekretär der Indexkongregation, den deutschen Dominika-

1 Zu Sleumer vgl. Markus INSTINSKY, Albert Sleumer (1876–1964), Oberlehrer in Vechta und Gymnasialdirektor in Bochum, in: Der katholische Klerus im Oldenburger Land. Ein Handbuch, hg. v. Willi BAUMANN, Münster 2006, 305–309.

2 Albert SLEUMER, *Index Romanus*, Osnabrück 1906–1956¹¹. Das Buchverzeichnis in den ersten beiden Auflagen reichte nur bis 1870 zurück.

3 Um die Jahrhundertwende stimulierten sich Indexkritik und Indexapologetik gewissermaßen gegenseitig. Die gründliche Überarbeitung des Index unter Leo XIII. ist auch als Reaktion auf den Altkatholiken Franz Heinrich Reusch (1825–1900) zu verstehen, der zahlreiche Unstimmigkeiten im Verzeichnis der verbotenen Bücher bemängelte. Vgl. dazu: Hubert WOLF, Die »deutsche« Indexreform Leos XIII. Oder: Der ausgefallene Fall des Altkatholiken Franz Heinrich Reusch, in: HZ 272, 2001, 63–106. – Die Konstitution *Officiorum ac munerum*, mit der Leo XIII. zum einen den überarbeiteten Index angekündigt, zum anderen eine leichte Abmilderung der Indexregeln vorgenommen hatte, wie auch der leoninische Index selbst, wurden von Theologen zum Anlass genommen, die kirchliche Buchzensur zu verteidigen. Vgl. etwa Joseph HOLLWECK, Das kirchliche Bücherverbot. Ein Kommentar zur Constitution Leo's XIII. »Officiorum ac munerum«, Mainz ²1897, bes. I–VI u. 14ff. – Philipp SCHNEIDER, Die neuen Büchergesetze der Kirche. Ein Kommentar zur Bulle *Officiorum ac munerum* und zu den *Decreta generalia de prohibitione et censura librorum*, Kirchheim 1900, bes. III–VIII. – Joseph HILGERS, Der Index der verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlichhistorisch gewürdigt, Freiburg i.Br. 1904, 45, 104, 410 u.ö.

4 Vgl. zu ihm Georg SCHWAIGER, Art. Benedikt XV., in: LThK³ 2, 1994, 209f.

ner Thomas Esser (1850–1926)⁵, mit der Frage, ob aus dessen Sicht etwas gegen ein Dankschreiben an den Autor spräche⁶. In seiner Antwort stellte Indexsekretär Esser fest, bei dem Buch handle es sich um keine große Sache und es würde an sich eigentlich keine Würdigungen verdienen. Aber da es eine gewisse Verbreitung habe und rechtläubig sei, könne man ja die Gelegenheit nutzen, um den unangemessenen und ungehörigen Agitationen gegen den Index in Deutschland einen Schlag zu versetzen, und die guten Absichten des Werkes loben. Das scheine ihm eine gute Lektion für diese Laien in Münster, die ihren Anteil an der Herrschaft der Kirche verlangten⁷.

Essers Vorschlag wurde in die Tat umgesetzt: Ab der vierten Auflage von 1909 bis zur elften Auflage von 1956 konnten die Leser von Sleumers indexapologetischem Büchlein auf den ersten Seiten ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Merry del Val (1865–1930) im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung lesen in dem es u.a. heißt:

Ich freue mich deshalb, Ihnen mitteilen zu können, daß Seine Heiligkeit gern diese Gabe entgegengenommen hat, und daß Er Ihre Absicht, in volkstümlicher Weise die Kenntnis des römischen Index und seiner Grundlagen zu verbreiten, gelobt hat, und dies um so mehr, als es zurzeit nicht an solchen gebricht, die in ihrer Erbitterung gegen den römischen Index nur allzu deutlich zu zeigen scheinen, daß sie über diese Einrichtung, wodurch die Kirche ihre Kinder vor Irrtümern schützt, gänzlich im unklaren sind⁸.

Diesen Hinweis nahm Sleumer in seiner Einleitung auf: *Es gibt wohl kaum eine zweite Disziplinfrage der katholischen Kirche, heißt es dort, die von Zeit zu Zeit mit solcher Gehässigkeit und mit einem solchen Mangel an Wahrheitsliebe bekämpft wird, wie die Einrichtung des Index librorum prohibitorum, d.h. des Verzeichnisses der verbotenen Bücher⁹.*

5 Zu Esser zuletzt Otto WEISS, P. Thomas Esser, Sekretär der Indexkongregation, in: »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert WOLF u. Judith SCHEPERS (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), Paderborn u.a. 2009, 409–452.

6 Schreiben della Chiesa an Esser vom 25. Januar 1908: ACDF, Index Protocolli 139, 1908–1909, Nr. 8.

7 Esser an della Chiesa vom 28. Januar 1908. ASV, Segretaria di Stato 1908, Rubr. 18, Fasz. 2, Bl. 92. *Il libretto dello Sleumer [...] non è gran cosa, né meriterebbe per sé grandi elogi. Pur tuttavia essendo esso ortodosso ed avendo trovato una certa diffusione, si potrebbe profittare di questa occasione, per dare indirettamente un colpo alla sciocca corrente formatasi recentemente in Germania, per mezzo di tanti artifici, contro l'Indice. Si potrebbe adunque lodare l'intenzione che ha avuto l'autore di popolarizzare col suo scritto la conoscenza dell'Indice e dei principii che lo reggono, cosa tanto più meritevole perchè attualmente certuni in Germania con un'agitazione impropria e disdicevole contro l'Indice, si mostrano veramente ignoranti di quanto concesse questa istituzione della Chiesa, per proteggere i suoi figli dall'errore.*

Questo mi sembrerebbe una buona lezione a quei laici di Münster, che desiderebbero di avere la loro parte nel regime della Chiesa. Der Entwurf des Schreibens findet sich in: Index Protocolli (wie Anm. 6) 139, 1908–1909, Nr. 9. Sleumer hatte am 12. Januar 1908 zwei Exemplare seines Buches an den Kardinalstaatssekretär Merry del Val übersandt, vgl. Sleumer an Merry del Val, 12. Januar 1912, in: ASV, Segretaria di Stato 1908, Rubr. 18, Fasz. 2, Bl. 91r–92r.

8 Merry del Val an Sleumer, 30. Januar 1908. Zitiert nach: SLEUMER, Index ⁴1909 (wie Anm. 2), 4. Der Entwurf des Schreibens befindet sich in: ASV, Segretaria di Stato (wie Anm. 7) 1908, Rubr. 18, Fasz. 2, Bl. 93.

9 SLEUMER, Index ⁴1909 (wie Anm. 2), 7. Hervorhebung von Sleumer.

Wer waren *diese Laien in Münster*, die mit der Belobigung Sleumers getroffen werden sollten, und was hat es mit ihrer »Erbitterung« und ihrem gehässigen Kampf gegen den römischen Index auf sich?

II. Das Münsteraner Bittschriftunternehmen

Im Jahr 1906 hatte sich in Münster ein Kreis von Laien zusammengefunden, mit dem Ziel, eine Bittschrift an den Papst zu verfassen und diesen zur Modifikation der kirchlichen Büchergesetzgebung zu bewegen. Zentrale Figur der *Index-Adress-Liga und Kulturgesellschaft* war Adolf ten Hompel (1874–1943)¹⁰, Gerichtsassessor am Landgericht in Münster, der federführend den Entwurf der Bittschrift verfasst hatte. Zum einen sollte eine Petition an Papst Pius X. (1903–1914) gerichtet werden, zum anderen strebte ten Hompel an, die organisierten Unterzeichner mit der Görres-Gesellschaft zu fusionieren, beziehungsweise eine *Christliche Kulturgesellschaft für die Organisation des Laienapostolats im Dienste der christlichen Weltanschauung* zu gründen, falls die gewünschte Fusion scheitern sollte¹¹. Hintergrund für das Bittschriftunternehmen war die Indizierung der Hauptwerke Herman Schells (1850–1906) im Dezember 1898¹². Der Dogmatiker war vor allem durch seine beiden Reformschriften *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts* (1897) und *Die neue Zeit und der alte Glaube* (1898) einem breiten Publikum bekannt. Er wurde zur Symbolfigur eines Katholizismus, der darauf drängte, kulturtragende Kraft zu sein, statt sich in ein konfessionelles Ghetto zurückzuziehen.

10 Erste Informationen zur Biographie in: Wer ist's? Unsere Zeitgenossen, hg. v. Hermann A. L. DEGENER, Berlin/Leipzig 1935¹⁰, 716. – Vgl. zu ten Hompel außerdem Jan Dirk BUSEMANN, Adolf ten Hompel (1874–1943). Vom »Modernisten« zum Nationalsozialisten, in: Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert, hg. von Hans-Rüdiger SCHWAB, Kevelaer 2009, 87–100.

11 Vgl. den »Vorentwurf der Organisationsgrundlagen« in Adolf TEN HOMPEL, Indexbewegung und Kulturgesellschaft. Eine historische Darstellung. Auf Grund der Akten herausgegeben in Verbindung mit Justizrat H[ermann] HELLRAETH und Professor Dr. J[osef] PLASSMANN, Bonn 1908, 97–108.

12 Zu Schell vgl. Karl HAUSBERGER, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskrise (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 6), Regensburg 2003. – Dass die Indizierung Schells der Ausgangspunkt für die Petition war, geht aus dem von ten Hompel angefertigten Protokoll eines Treffens von Franz Heiner, Adolf Schmedding, Plassmann und ten Hompel am 23. September 1907 hervor. Dort heißt es: *Allein der Fall Schell müsse die concrete Unterlage bleiben*, da ohne den die ganze Sache ja in der Luft schwebte und nicht auf praktische Erfahrung fundiert werden könne. LAV NRW-W, Nachlass ten Hompel, Nr. 440. Dass eine durch den Generalvikar Felix von Hartmann nicht gewährte Dispens, verbotene Bücher lesen zu dürfen, für ten Hompels Ehefrau Maria die Ursache für die Gründung der Index-Liga war, qualifizierte ten Hompel als Gerücht. Vgl. eine entsprechende Notiz ten Hompels auf einem Schreiben des Generalvikars: ebd., Schreiben von Hartmann an ten Hompel, 2. Juli 1906. Vgl. dazu auch Adolf TEN HOMPEL, Tatsachen. Antwort auf Uditore Heiners Streitschrift, Münster 1911. – Im anonymen Beitrag eines der Unterzeichner der Bittschrift in der Kölnischen Volkszeitung wird der sog. »Fall Renz« als entscheidender Anstoß für die Gründung des Laienbundes angegeben, um klerikalen Übergriffen vorzubeugen und zunächst gegen den Index Stellung zu nehmen. Kölnische Volkszeitung Nr. 743 vom 16. Juli 1907. Im Oktober 1906 verbot der Münsteraner Bischof Hermann Dingelstad auf Drängen seines Generalvikars Felix von Hartmann den Besuch der Vorlesungen des Dogmatikers Renz, der des Modernismus verdächtigt wurde. Vgl. HAUSBERGER, Art. Renz, in: BBKL 8, 1994, 51–53.

Von Münster aus wurden zunächst einige Theologen angeschrieben, mit der Bitte, den Entwurf für die Bittschrift zu korrigieren. Den Druck der Manuskripte besorgte Karl Muth (1867–1944), Herausgeber der katholischen Literatur- und Kulturzeitschrift *Hochland*¹³. Vermittelt durch Muth erfuhr auch der italienische Schriftsteller Antonio Fogazzaro (1842–1911) von dem Münsteraner Bittschriftvorhaben, dem er positiv gegenüber stand, wenngleich er bezüglich der Erfolgsaussichten skeptisch war. An Muth schrieb er, zumindest müsse man das Indexverfahren dahingehend reformieren, dass die Gründe einer Verurteilung aus dem Verbotsdekret ersichtlich seien und dem Autor mitgeteilt würden¹⁴. Fogazzaro konnte aus eigener Erfahrung sprechen, sein Roman *Il Santo* (Der Heilige), ein internationaler Bestseller, der reformkatholische Ideen transportierte, wurde auf Wunsch Pius' X. mit Dekret vom 5. April 1906 auf den Index gesetzt¹⁵.

Für die Unterzeichnung der Petition bemühte man sich zunächst, namhafte Repräsentanten des katholischen Deutschlands zu gewinnen, war darüber hinaus aber an einer internationalen Vernetzung interessiert.

1. Ziele und Argumentation der Münsteraner Liga

In der Bittschrift¹⁶ wurde keineswegs eine völlige Abschaffung der kirchlichen Bücherzensur gefordert, sondern lediglich Milderungen und Modifikationen des geltenden Rechts erbeten.

Eine zentrale Bitte war die Beseitigung oder zumindest Beschränkung der namentlichen Verbote. Ein Buch konnte auf zweierlei Weise verboten sein: Entweder, indem es namentlich per Dekret verboten und dann in den Index aufgenommen wurde, oder es war verboten, weil es von einer der allgemeinen Indexregeln betroffen war. So waren zum Beispiel alle Werke der »Häresiarchen« Luther, Calvin und Zwingli für Katholiken per se nicht erlaubt. Gleiches galt für diejenigen Bücher, die gegen den Glauben und die guten Sitten verstoßen¹⁷.

Die Index-Bittschrift schlug vor, statt konkrete, einzelne Werke namentlich zu indizieren, sollten *im Vertrauen auch auf die aus eigener Kraft sich durchdringende, selbständig werbende Kraft der Wahrheit*¹⁸ nur noch die allgemeinen Indexregeln gelten und diese zeitgemäß umgestaltet werden.

Wenn der Papst die Abschaffung der namentlichen Verbote nicht für möglich hielte, sollte doch wenigstens alles beseitigt werden, was *dem germanischen Volksgewissen aufs*

13 Vgl. LAV NRW-W, NL ten Hompel, Nr. 214, Schreiben ten Hompel an *Sehr geehrter Herr Justizrat* [= Hellraeth] Münster, 10. März 1907 (Durchschrift). – Zum »Hochland« vgl. Manfred WEITLAUFF, »Modernismus litterarius«. Der »Katholische Literaturstreit«, die Zeitschrift »Hochland« und die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« Pius' X. vom 8. September 1907, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37, 1988, 97–175.

14 Antonio Fogazzaro an Karl Muth, Vicenza 13. April 1907 (Auszug in Abschrift) und Fogazzaro an Muth, o.D. (Auszug in Abschrift). LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 432.

15 Antonio FOGAZZARO, *Il Santo*. Romanzo, Milano 1905. – Zum Indexverfahren gegen Fogazzaro zuletzt Ilario TOLOMIO, *Dimenticare l'antimodernismo. Filosofia e cultura censoria nell'età di Pio X*, Padova 2007, 107–127.

16 Entwurf der Adresse publiziert in: TEN HOMPEL, *Indexbewegung* (wie Anm. 11), 84–97.

17 Zur Buchgesetzgebung vgl. Philipp SCHNEIDER, *Die neuen Büchergesetze der Kirche*. Ein Kommentar zur Bulle *Officiorum ac munerum* und zu den *Decreta generalia de prohibitione et censura librorum*, Mainz 1900.

18 TEN HOMPEL, *Indexbewegung* (wie Anm. 11), 93.

allertiefste widerspricht: Nämlich die Verurteilung ohne vorherige Anhörung des Angeklagten, die Geheimhaltung der Indizierungsgründe und die Verpflichtung des Verurteilten zum Schweigen, ohne dass eine Schweigepflicht für die Gegner des Verurteilten bestünde. Autoren sollten vor der Verurteilung die Möglichkeit der schriftlichen und mündlichen Verteidigung erhalten. Dem Autor sollte die Möglichkeit eingeräumt werden, vor der Indizierung sein Werk zurückzuziehen und beanstandete Stellen zu ändern. Mit Blick auf die Leser wurde eine Abschaffung der Exkommunikation als Indexstrafe angeregt. Ferner sollte der Beichtvater die Möglichkeit bekommen, den Dispens zur Lektüre verbotener Bücher auszustellen¹⁹. Nach den bisherigen Regelungen lag diese Vollmacht bei den Bischöfen und den römischen Zensurbehörden.

An der bestehenden Zensurpraxis bemängelten die Autoren der Bittschrift, dass sie dem wissenschaftlichen Fortschritt im Weg stehe und die Kluft zwischen Wissenschaft und Glauben vergrößere. Wörtlich heißt es:

In einer Zeit wachsender Kirchenentfremdung der Gebildeten aller christlichen Konfessionen, in Tagen rastlosen wissenschaftlichen Fortschritts und zunehmender Organisation des Unglaubens, des Atheismus und des Antichristentums muß es von besonders sorgenschwerer Bedeutung sein, wenn mehrere zur geistigen Führerschaft berufene Katholiken der ersten Kulturmationen in ihrem begeisterten Schaffen für die große Sache der Heiligen Kirche, in ihrer Opferfreudigkeit, ihrem Ringen nach ruhigem, sicheren Fortschritt mit der Kirche, kurz in ihrem Lebensmut und Gut bitter und schwer getroffen werden durch eine unverkennbare, vielleicht allzu große Sorgsamkeit der Heiligen Indexkongregation und des Heiligen Offiziums²⁰. Die Werke tiefgründiger Forscher und wahrhaft christlicher Vorkämpfer seien oft besonders gefährdet wegen der Denunziationsbegier [...] kurzsichtiger Gemüter²¹. Dagegen würde dem Mutternamen der Heiligen Kirche [...] eine liebevolle Beratung entsprechen, die geleitet wird von dem ruhigen Vertrauen, daß alle Wissenschaft notwendig schließlich doch im Brennpunkte der Wahrheit zusammenfließen muß²².

Durch namentliche Indizierungen könne vor zensurwürdigen Publikationen wegen ihrer großen Zahl nicht wirksam geschützt werden. Hier werde vielmehr *selbstverantwortliches Handeln jedes einzelnen zur heiligen Pflicht*²³. Die notwendige Schulung der gebildeten Katholiken, um alles in Christus zu erneuern, sei nicht möglich, *wenn selbst unentbehrliche Werke, wie Kants Kritik der reinen Vernunft namentlich verboten werden, wenn also selbst inmitten der Geisterschlacht das geistige Fastengebot des Index gilt*²⁴.

Dadurch, dass die Erlaubnis, verbotene Bücher lesen zu dürfen, bei der bischöflichen Behörde und nicht beim Beichtvater eingeholt werden müsse, habe der Index seine

19 Ebd., 91–94.

20 Ebd., 85.

21 Ebd., 87.

22 Ebd., 86.

23 Ebd., 90.

24 Ebd., 90. Die Formulierung greift den Wahlspruch Pius' X., *Omnia instaurare in Christo*, auf. – Kants Kritik der reinen Vernunft wurde mit Dekret der Indexkongregation vom 11. Juni 1827 verboten. Das entsprechende Verbotssplakat ist ediert in: Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation 1814–1917. Auf Basis von Vorarbeiten von Herman H. SCHWEDT bearbeitet von Judith SCHEPERS u. Dominik BURKARD, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung I: 1814–1917), Paderborn u.a. 2005, 71f.

Funktion als Seelenführer eingebüßt. Er laufe Gefahr, zum Kampfmittel der Parteien und Strömungen zu werden und so der Wissenschaft zu schaden²⁵.

Mit ihren Forderungen war die Index-Adress-Liga ein typisches Kind ihrer Zeit: Bei vielen gebildeten Katholiken wurde der Index der verbotenen Bücher als Hindernis für die Wissenschaften angesehen und stand damit dem Bedürfnis vieler entgegen, auf diesem Feld die »Inferiorität«, die schmerzhaft empfundene Rückständigkeit des katholischen Bevölkerungsteils, zu überwinden. Die gleiche Absicht wurde durch die Gründung einer »Kulturgesellschaft« verfolgt²⁶.

Die Zensurprozesse wurden als unzeitgemäß empfunden, da sie nicht den modernen rechtsstaatlichen Standards entsprachen. Die Verteidigungsmöglichkeiten des Autors waren gering und durch die nicht gewährte Akteneinsicht blieb der Autor über die Begründungen des Verbots seines Buches im Einzelnen meist im Unklaren.

Während es im Schreiben Merry del Vals an Sleumer heißt, durch den Index schütze die Kirche ihre Kinder vor Irrtümern, steht in der Bittschrift: *Der Vater wird wohl dem unmündigen Kinde, nicht aber dem erwachsenen die Namen der Bücher vorschreiben, die gefahrbringend und bei Strafe zu meiden sind*²⁷. Formulierungen wie diese zeugen von einem neuen Selbstbewusstsein der Laien. Sie trauten sich nach einer Periode der Klerikalisierung der Kirche seit Pius IX. (1846–1878) zunehmend mehr eigenverantwortliches Handeln zu²⁸: Mit Hilfe der allgemeinen Indexregeln sollte der mündige Katholik selbst die Gewissensentscheidung fällen, welche Bücher er zu meiden hat.

2. Schwere Rückschläge im Sommer 1907

Die zweite und letzte Korrekturphase der Petition begann am 15. Juni 1907 und sollte am 10. Juli beendet sein²⁹. Doch bevor diese Phase abgeschlossen werden konnte, erlitt das Vorhaben drei schwere Rückschläge. Zum einen begann die Front der Unterstützer zu bröckeln, und eine von den Münsteranern erhoffte zukünftige Fusion mit der *Görres-Gesellschaft zur Pflege der katholischen Wissenschaften* sich als utopisch zu erweisen. Ein Zusammenschluss mit der etablierten Görres-Gesellschaft hätte der kleinen Initiative natürlich ein ganz anderes Gewicht verliehen.

Bei einem Gespräch im Frühling 1907 hatte der Gründungspräsident der Görres-Gesellschaft Georg von Hertling (1843–1919)³⁰ in Berlin seine Unterschrift für die Bitt-

25 TEN HOMPEL, Indexbewegung (wie Anm. 11), 91.

26 Das Anliegen, die Inferiorität zu überwinden, wurde für den Bereich der Wissenschaften vor allem von Georg von Hertling vorangetrieben, vgl. etwa Georg von HERTLING, *Das Princip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg i.Br. 1899; für das Feld der Kultur, insbesondere der Literatur, war der wichtigste Protagonist Karl Muth, besonders durch dessen Zeitschrift »Hochland«.

27 TEN HOMPEL, Indexbewegung (wie Anm. 11), 86.

28 Zu den Emanzipationsversuchen der Laien: Peter NEUNER, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt a.M. 1988, 90–96. Für die Zeit des Pontifikats Pius' X. geht er auf den Gewerkschaftsstreit ein. – Zum Laienkatholizismus auch: Hans-Georg ASCHOFF, *Von der Revolution 1848/49 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*, in: *Laien in der Kirche*, hg. v. Erwin GATZ (Geschichte des kirchlichen Lebens 8), Freiburg i.Br. 2008, 115–191. – Zum Themenkomplex Laien und Medien außerdem Dominik BURKARD, *Presse und Medien*, in: ebd., 559–602, hier: 576–579.

29 Schreiben ten Hompel an *die Herren der Haupt-Zentrale für die Adress Organisation, in Münster* vom 15. Juni 1907. LAV NRW-W, NL ten Hompel, Nr. 440.

30 Zur Rolle von Hertlings vorläufig Norbert TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg i.Br. u.a. 1977, 51–67. – DERS., »Zwischen Zuversicht und Mutlosigkeit«.

schrift zugesagt und hatte offenbar auch eine Kooperation zwischen Görres-Gesellschaft und Bittschriftunternehmen nicht kategorisch abgelehnt³¹. Bei den Münsteranern war der Eindruck entstanden, dass sie in den gedruckten Organisationsgrundlagen für die geplante Kulturgesellschaft auf die Mitarbeit des prominenten Zentrumspolitikers verweisen dürften, wovon sie in den gedruckten Dokumenten für die weitere Korrektur auch Gebrauch gemacht hatten³². Die Fusionsbestrebungen mit der Görres-Gesellschaft fanden ebenfalls Eingang in die Organisationsgrundlagen. Kurz nach Erhalt der gedruckten Entwürfe von Bittschrift und Organisationsgrundlagen antwortete von Hertling, er sei nicht damit einverstanden, wie sein Name verwendet werde, da der Eindruck entstehe, er sei *wenn nicht der eigentliche promotor causae, so doch in erster Linie mit daran beteiligt und dafür verantwortlich*³³. Die Missverständnisse zwischen von Hertling und ten Hompel gingen auf die mündlichen Besprechungen in Berlin zurück, bei denen unklare Äußerungen des Reichstagsmitglieds auf das Wunschdenken des Münsteraners trafen. In einem Schreiben vom 27. Juni räumte von Hertling gegenüber ten Hompel ein: *Ich muß in der Tat annehmen, daß bei unserer Besprechung in Berlin Mißverständnisse untergelaufen sind und will glauben daß die Schuld an mir lag u. ich mich nicht deutlich u. bestimmt genug ausgesprochen habe*. Seine zunächst für die Bittschrift zugesagte Unterschrift zog von Hertling jetzt endgültig zurück, da er fürchtete, dass er sonst der Görres-Gesellschaft Schaden zufügen würde. Zu diesem Schluss war von Hertling nach Beratungen mit Joseph Mausbach (1961–1931) und Hermann Cardauns (1847–1925) gelangt³⁴.

Der Publizist Cardauns, Generalsekretär der Görres-Gesellschaft, hatte ten Hompel bereits am 19. Juni dringend ersucht, *bei etwaigen weiteren Schriften jede Bezugnahme auf die Görresgesellschaft zu unterlassen*³⁵. Auch wenn er nach eigenem Bekunden die Ziele der Münsteraner voll anerkannte, hielt er den *Petitionsentwurf für nicht glücklich formuliert*³⁶. Ganz ähnlich äußerte sich mit Julius Bachem (1845–1914) ein weiteres

Die Görres-Gesellschaft in der Modernismuskrise 1907–1914, in: Saeculum 30, 1979, 280–291. – Wichtige Ergänzungen bei: Marius VINNBRUCK, Aspekte der Modernismuskrise in Münster, 2001 (unveröffentlichte Seminararbeit), 19–22. – Zu von Hertling allgemein: Winfried BECKER, Georg von Hertling (VKZG.A 31), Mainz 1981.

31 In einem Schreiben vom 12. Mai 1907 bedankt sich ten Hompel *für die in der Conferenz zu Berlin erteilte Unterschrifts-Zusage*. Ten Hompel an von Hertling. LAV NRW-W, NL ten Hompel, Nr. 440 (Durchschrift).

32 Vgl. Schreiben ten Hompel an von Hertling vom 24. Juni 1907. LAV NRW-W, NL ten Hompel, Nr. 440 (Durchschrift). Darin heißt es: *Herr Landesrat Schmedding bestätigte mir gestern abend, dass auch er der festen Meinung gewesen sei, Euere Excellenz seien mit der Verwertung Ihres Namens in den Organisationsgrundlagen einverstanden*.

33 Schreiben von Hertling an ten Hompel vom 16. Juni 1907 (Entwurf). BA Koblenz, N 1036, Teilnachlass Georg von Hertling, Band 36, Nr. 27 u. 28. – Für Hinweise auf Dokumente im Bundesarchiv Koblenz sei Gunnar Anger gedankt.

34 Schreiben von Hertling an ten Hompel vom 27. Juni 1907 (Entwurf). BA Koblenz, NL von Hertling (wie Anm. 33), Nr. 36, Bl. 27f. Schreiben ten Hompel *an die Herren der Index Adress Organisation* vom 24. Juni 1907 (Durchschrift) und ten Hompel an von Hertling vom 28. Juni 1907 (Durchschrift). LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 440. Die Schreiben von Hertlings, auf die ten Hompel Bezug nimmt, finden sich nicht in diesem Faszikel.

35 Cardauns an ten Hompel vom 19. Juni 1907. LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 440.

36 Cardauns an ten Hompel vom 5. Juli 1907. LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 440.

Gründungsmitglied der Görres-Gesellschaft³⁷. Wie groß die Enttäuschung bei den Münsteraner Bittschriftorganisatoren war, dokumentiert ein Schreiben vom 4. Juli 1907, in dem ten Hompel den Funktionären der Görres-Gesellschaft ausführlich seine Sicht der Dinge darstellt³⁸.

Neben von Hertling und den führenden Mitgliedern der Görres-Gesellschaft zog sich ebenfalls Joseph Mausbach von der Bewegung zurück, wohl in erster Linie, um seinen eigenen Kopf rechtzeitig aus der Schlinge zu ziehen³⁹. Der Professor für Apologetik und Moralthologie erfreute sich im deutschen Katholizismus großer Beliebtheit, zumal er in den Kontroversen der Zeit oft um Ausgleich und Vermittlung bemüht war. Er wäre daher ein prominentes Aushängeschild für die Bewegung gewesen⁴⁰.

Ein zweiter Dämpfer für die Münsteraner war das Belobigungsschreiben des Papstes an den Neuthomisten Ernst Commer (1847–1928)⁴¹. In der Auseinandersetzung um den 1906 verstorbenen Schell trat dessen vormaliger Freund Commer als sein schärfster Gegner hervor⁴². Für sein Werk *Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus*⁴³ erhielt er auf Anregung des Indexsekretärs Thomas Esser OP per Breve vom 14. Juni 1907 eine päpstliche Belobigung⁴⁴, die die ohnehin stark emotionalisierte Kontroverse weiter anheizte. Da die Indizierung Schells der Auslöser für das Bittschriftunternehmen war, traf die Belobigung des Schell-Gegners Commer zumindest indirekt auch den Kreis um ten Hompel⁴⁵.

37 Julius Bachem an ten Hompel vom 5. Juli 1907 und Ders. an ten Hompel, o.D. LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 440.

38 Ten Hompel an Cardauns, Julius Bachem, Hermann von Grauert vom 4. Juli 1907 (Durchschrift). LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 424. Laut Aufschrift ging der Brief als Durchschlag auch an von Hertling und Muth.

39 Mausbach stand mit ten Hompel schon frühzeitig in Kontakt. Am 9. Juli 1906 regte er an, *leitende Persönlichkeiten, deren katholischer Name auch in Rom gilt* für das Unternehmen zu gewinnen, äußerte aber bereits grundlegende Bedenken. Am 29. Juni 1907 informierte er ten Hompel in einem kurzen Schreiben, er habe Schmedding mündlich seine Gründe für seinen Rückzug von der Adress-Liga mitgeteilt; in: LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 425. Ten Hompel schrieb an die Vorstandsmitglieder: *Mausbach fürchtet zugeständenerweise bischöfliche Nachfrage und will dann sagen können, ich habe gewarnt*, ten Hompel, ohne Datum. Ebd. Nr. 214.

40 Mausbachs Bemühungen um Milderungen der Spannungen innerhalb des deutschen Katholizismus zeigten sich etwa in seinem Beitrag zu Literatur-, Zentrums- und Gewerkschaftsstreit: Joseph MAUSBACH, *Konfession und bürgerliches Leben*, in: *Der Katholik* 90, 1910, 121–157. Mausbach plädierte gegen den Rückzug der Katholiken in ein konfessionelles »Ghetto« und widersprach den Forderungen integraler Katholiken, sämtliche Bereiche des bürgerlichen Lebens in den unmittelbaren Einflussbereich der kirchlichen Hierarchie zu stellen.

41 Zu Commer vgl. Otto WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998, passim (Register).

42 Zum Streit um das Andenken des Würzburger Dogmatikers: Karl HAUSBERGER, *Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999, 387–448.

43 Ernst COMMER, *Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus*, Wien 1907.

44 Wortlaut des Breves in: AAS 40, 1907, 392–394. Die Urheberschaft Thomas Essers hat unlängst Otto Weiß nachgewiesen: WEISS, Esser (wie Anm. 5), 434. – Dass Esser hinter dem Schreiben stand, vermutete auch Franz Heiner, der allerdings auch Nuntius Frühwirth zu Unrecht verdächtigte. Vgl. das von ten Hompel angefertigte Protokoll des Treffens am 23. September 1907. LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 440.

45 Ten Hompel *an die Herren der Zentrale* vom 28. Juni 1907 (Durchschrift). LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 214. Dort heißt es: *Die Herren wollen gütigst zur Kenntnis*

Doch damit nicht genug, ein weiterer Rückschlag aus Rom sollte folgen. Als die Bittschrift relativ weit gediehen war, wurden ihre potentiellen Unterzeichner angeschrieben. Erst nachdem diese eine »ehrenwörtliche Schweigeverpflichtung« unterzeichnet hatten, ging ihnen der Entwurf für die Bittschrift und Informationen über die organisatorische Form der »Index-Adress-Liga« zu. Zusammen mit einer Beitrittserklärung sollten die Unterlagen innerhalb von acht Tagen wieder nach Münster zurückgeschickt werden. Trotz dieser doppelten Absicherung gelangte offensichtlich ein Exemplar des vertraulichen Bittschrifftentwurfs und der Organisationsgrundlagen für die Kulturgesellschaft in die falschen Hände: Am 7. Juli 1907 druckte die *Corrispondenza Romana* unter der Überschrift *Una lega segreta internazionale contro l'Indice e per la Cultura* die bis dahin geheim gehaltenen Unterlagen in italienischer Übersetzung ab. Hinter der integralen *Corrispondenza Romana* stand mit Umberto Benigni (1862–1934)⁴⁶ »der prominenteste und vielleicht einflussreichste Antimodernist unter Pius X.⁴⁷« Der Kirchenhistoriker Monsignore Benigni war Untersekretär im vatikanischen Staatssekretariat. Im einleitenden Absatz der ungewöhnlich umfangreichen *Corrispondenza*-Ausgabe wurde zur »Indexbewegung und Kulturgesellschaft« bemerkt, seit Bismarck bezeichne der Terminus »Kultur« den Kampf gegen den traditionellen, integralen, römischen Katholizismus und werde vor allem von den Modernisten verwendet. In Benignis Blatt wurde außerdem eine Verbindung zwischen Fogazzaros indiziertem Roman *Il Santo* und der Index-Liga hergestellt und zu einem Seitenhieb auf das *Hochland* genutzt: Aus den geheimen Dokumenten spreche der Geist des indizierten Romans, der auf Deutsch im *Hochland* erschienen und dessen Herausgeber Muth Teil der Index-Liga sei⁴⁸.

Die Veröffentlichung der im Entwurfsstadium befindlichen Dokumente löste ein breites Echo aus. Nachdem zunächst Zweifel an der Authentizität des Materials laut wurden⁴⁹, versuchte vor allem die Zentrumspresse die von der *Corrispondenza Romana* aufgebauchte Angelegenheit herunterzuspielen.

Der Enthüllungsjournalismus der *Corrispondenza Romana* bekam Schützenhilfe durch den *Osservatore Romano*: Ab dem 9. Juli wurde dort in anonymen Artikeln gegen die vermeintliche internationale Geheimgesellschaft polemisiert⁵⁰. Abschaffung und mo-

nehmen, dass uns das Schreiben Sr. Heiligkeit an Commer und die zunehmende Verschlechterung der Gesamtlage eine Krisis gebracht hat. Vgl. Schreiben ten Hompel an Julius Bachem, 28. Juni 1907. LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 424: Wann also soll die Zeit günstig sein, wenn nicht heute, da Rom in ultrareaktionären Wolken liegt und nichts mehr zu verderben ist. Ein Schlimmerwerden ist doch wohl bei der heutigen Sachlage ausgeschlossen, da der Superlativ, der Rekord mit dem Brief an Commer erreicht ist.

46 Zu Benigni zuletzt: Klaus UNTERBURGER, »Für Familie, Staat und Religion«. Benignis Antimodernismus zwischen Pius X. und Benito Mussolini, in: *Modernismus* (wie Anm. 5), 378–407.

47 Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 128.

48 Die Übersetzung des Romans *Il Santo* erschien bis zu dessen Indizierung ab Januar 1906 im *Hochland*. Antonio FOGAZZARO, Der Heilige, in: *Hochland* 3/I, 1906, 393–424, 521–552, 649–694 u. *Hochland* 3/II, 16–58.

49 Das Berliner Tageblatt, 9. Juli 1907, zitiert den Zentrumspolitiker Matthias Erzberger (1875–1921).

50 TRIPPEN, *Theologie* (wie Anm. 30), 58, erwähnt die beiden Artikel vom 9. und 10. Juli 1907, eine erste Auswertung dieser Beiträge bei Herman H. SCHWEDT, Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965–1966, in: *Censor censorum. Gesammelte Aufsätze von Herman H. Schwedt. Festschrift für Schwedt*, hg. v. Tobias LAGATZ u. Sabine SCHRATZ (*Römische Inquisition und Indexkongregation* 7), Paderborn u.a. 2006, 279–328, hier: 292.

ralische Vernichtung der Indexkongregation, einer lebensnotwendigen Funktion des kirchlichen Lehramtes und der kirchlichen Disziplin, würden angestrebt. Dabei sei der Index gerade in diesen Zeiten unentbehrlich, in denen Priester und Laien in Schriften die Auferstehung Christi, die Jungfräulichkeit Mariens und die Ewigkeit der Hölle bestritten⁵¹. Angesichts der Masse an wissenschaftlichen und literarischen Publikationen und der rasanten Verbreitung von Ideen, sei es notwendig, Glauben und Moral zu schützen. Die Forderung der Bittschrift, die namentlichen Indizierungen einzuschränken, wurde zurückgewiesen, da diese Verbote kein Urteil über den Autor oder seine Lehre an sich seien, sondern es allein um das konkrete Buch gehe⁵². Ebenfalls abgelehnt wurde der Vorschlag, die Beichtväter mit der Vollmacht auszustatten, den Dispens vom Verbot der Lektüre indizierter Bücher zu erteilen: Erstens suche der Pönitent sich seinen Beichtvater selbst aus und könne diesem zudem etwas verheimlichen, zweitens handele es sich bei der Dispensierung um einen Akt der Rechtsprechung, die dem Bischof vorbehalten sei. In einem weiteren Beitrag bemühte man sich, den Autoren der Bittschrift Unkenntnis der Verfahrensordnung für Buchzensurprozesse, wie sie in der Konstitution *Sollicita ac provida*⁵³ festgeschrieben war, nachzuweisen. Der in der Petition artikulierten Bitte, dem Autor die Möglichkeit zur Verteidigung einzuräumen, wurde im *Osservatore Romano* der 10. Paragraph der Verfahrensordnung entgegengehalten. Demzufolge wurde angesehen, verdienstvollen Autoren das Recht gewährt, angehört zu werden, freilich eine Bestimmung, die in der Praxis nur selten umgesetzt wurde; tatsächlich trat die Kongregation oft erst dann mit den Autoren in Kontakt, wenn das Urteil über ihre Schriften bereits gefällt war⁵⁴. In zwei weiteren Artikeln schließlich wurde die Münsteraner Initiative mit dem Modernismus in Verbindung gebracht⁵⁵: Der Autor des *Osservatore Romano* sah als Gemeinsamkeit zwischen den praktischen Aktionen der italienischen Modernisten, den transzendentalen Lehren von Schell und Alfred Loisy (1857–1940) und den Initiatoren der Münsteraner Index-Petition den Geist des Individualismus. Der Kult des »Ich« werde der hierarchisch verfassten Autorität und dem Lehramt der Kirche entgegengestellt.

51 A., Una lega segreta internazionale contro l'«Indice» e per la »Coltura«, in: *Osservatore Romano* Nr. 158 vom 9. Juli 1907.

52 A., »La lega contro l'«Indice»«, in: *Osservatore Romano* Nr. 159 vom 10. Juli 1907. Schwedt weist darauf hin, dass diese Argumentation kaum aus dem Umfeld der Indexkongregation stammen dürfte, die »gern ihre Dekrete hochstilisierte zu erstrangigen Lehramtsäusserungen«. SCHWEDT, Paul VI. (wie Anm. 50), 292.

53 Text: *Magnum Bullarium Romanum, Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum pontificum amplissima collectio. Ser. 2. Benedicti Papae XIV. Bullarium. Tomus Quartus, Romae 1757* [ND Graz 1966], 115–124. – Eine neue Edition mit Übersetzung von Bernward Schmidt und Hubert Wolf ist in Vorbereitung. – Zur Festschreibung des Indexverfahrens: Bernward SCHMIDT, »Sollicita ac provida vigilantia«. Die »Indexreform« Benedikts XIV., in: *Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert*, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation 11), Paderborn u.a. 2008, 345–360.

54 Zur Umsetzung der Verfahrensordnung: Jan Dirk BUSEMANN u. Sabine SCHRATZ, »Examinata fuerunt opera sequentia...« Vorstellung des Systematischen Repertoriums zur Buchzensur 1814–1917, in: *Verbotene Bücher* (wie Anm. 53), 93–114, hier: 104–107.

55 A., La Lega di Münster e il modernismo, in: *Osservatore Romano* Nr. 163 vom 14. Juli 1907 und DERS., La Lega di Münster e il »modernismo«, in: *Osservatore Romano* Nr. 168 vom 20. Juli 1907. – Der Vollständigkeit halber sei noch angeführt, dass im *Osservatore Romano* Nr. 169 vom 21. Juli 1907 deutsche Pressestimmen zur Index-Liga referiert wurden.

3. Von Hertling geht auf Distanz

Freiherr von Hertling hatte große Mühe, sich glaubwürdig von der Index-Liga zu distanzieren und seine vermeintlich zentrale Position in dem Unternehmen, die aus dem publizierten Bittschriftentwurf hervorging, ins rechte Licht zu rücken und einen Imageverlust von der Görres-Gesellschaft abzuwenden. Unterstützt wurde er dabei von Anton de Waal (1837–1917)⁵⁶, dem Leiter des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft. Dieser notierte am 13. Juli in seinem Diarium, er habe morgens dem Papst offen erklärt, *daß die Veröffentlichung in der Corrispondenza verfrüht und verfehlt gewesen sei; die Sache sei wesentlich harmloser, als es den Anschein habe*⁵⁷. Von einer Unterredung mit Unterstaatssekretär della Chiesa am Nachmittag hielt de Waal fest, dieser habe zugegeben, dass man *in der ten Hompel-Affaire vorher* [vor der Publikation der Dokumente, J.D.B.] *den Bisch. von Münster oder einen der Cardinäle von Köln oder Breslau* [Fischer und Kopp, J.D.B.] *hätte fragen sollen*⁵⁸. Von diesen Audienzen unterrichtete de Waal von Hertling nicht, schrieb ihm aber auf Anraten della Chiasas vom Campo Santo Teutonico aus:

Das Project der Laien-Liga hat doch im Vatikan sehr verschmupft, und alle Versuche unserer Presse, sie als eine harmlose Spielerei darzustellen, ändern, bei der durchsichtigen Absicht, daran nichts. Was aber im Vatikan am empfindlichsten berührt hat, ist Ihre Beteiligung. Die übrigen Namen sind hier weniger bekannt; desto besser kennt man Ihren Einfluß; man würde geneigt sein, der Geschichte weniger Bedeutung beizulegen, wenn nicht Ihr Name dabei wäre.

Er riet von Hertling zu einer öffentlichen Erklärung. De Waal wörtlich:

*Eine Erklärung an den Cardinal-Staatssecretair oder an den h. Vater würde, da der Vatikan sie ja nicht veröffentlichen würde und könnte, hier wenig befriedigen. Ich habe beim h. Vater und bei della Chiesa das Mögliche gethan; allein grade weil man hier bisher auf Sie ein unbegrenztes Vertrauen setzte und Sie so überaus hoch geschätzt hat, bleibt der Schatten und wird er bleiben [bis] nicht eine offene Erklärung in der Presse die Verstimmung niederschlägt*⁵⁹.

Dass die von de Waal übermittelte Einschätzung vollkommen richtig war, zeigt auch die Korrespondenz zwischen von Hertling und dem Kardinalstaatssekretär Merry del Val: Der Zentrumspolitiker hatte sich bereits am 13. Juli an den Kardinalstaatssekretär gewandt und ihm gegenüber seine Enttäuschung zum Ausdruck gebracht, dass ein konfuses, nicht autorisiertes Dokument ihn derart kompromittieren könne. Zu seinem Anteil an der Index-Adresse führte er aus, man habe ihm einen Entwurf gezeigt, den er für sehr unzureichend befunden habe und zu dem er einige Beobachtungen gemacht habe. Bezüglich der Laienorganisation habe er unmittelbar erklärt, dass er sich ihr nicht anschließen wolle⁶⁰.

56 ERWIN GATZ, Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico (RQ.S 38), Rom u.a. 1980.

57 Eintrag de Waal in sein Diarium vom 13. Juli 1907. Archiv des Campo Santo. Libro 70, Bl. 85v. 58 Ebd.

59 De Waal an von Hertling vom 15. Juli 1907. BArch Koblenz, N 1036, NL von Hertling (wie Anm. 33), Bd. 36, Bl. 38. – Dass della Chiesa de Waal geraten hatte, von Hertling zu schreiben geht aus de Waals Diarium hervor. Vgl. Eintrag vom 15. Juli 1907, in: Libro 70 (wie Anm. 57), Bl. 85.

60 Georg von Hertling an Merry del Val vom 13. Juli 1907 (Entwurf). BArch Koblenz, N 1036, NL von Hertling (wie Anm. 33), Bd. 36, Bl. 40.

In seiner Antwort beruhigte der Kardinalstaatssekretär von Hertling dahingehend, dass der Heilige Vater keinen Zweifel an von Hertlings Gefühlen der vollkommenen Anhänglichkeit an die Kirche hege und die publizierten Dokumente keineswegs geeignet seien, ihn zu kompromittieren. Jedoch sei es unumgänglich, dass er öffentlich und ausdrücklich erkläre, nie der Index-Liga und der Kulturgesellschaft angehört zu haben⁶¹.

Von Hertling hatte zwar bereits am 14. Juli 1907 der *Allgemeinen Zeitung* in München eine Erklärung geschickt, in der er aus seiner Korrespondenz mit ten Hompel zitierte und aus der sowohl seine anfängliche Sympathie als auch die spätere Distanzierung deutlich wurden⁶². Aufgrund der nachdrücklichen Aufforderungen aus Rom wandte er sich nun außerdem an die *Kölnische Volkszeitung* und stellte unmissverständlich klar:

Ich bin ohne mein Wissen und gegen meinen Willen als Mitglied der Zentralleitung aufgeführt worden, irrtümlicherweise, wie eine von Münster an verschiedene Zeitungen gerichtete Zuschrift besagt. Mein Interesse und meine Beteiligung galten lediglich einer in Sachen des Index nach Rom zu richtenden Bittschrift. Auch hiervon habe ich mich zurückgezogen, als sich herausgestellt hatte, daß dieselbe nach Absicht ihrer Urheber mit jener Organisation enge zusammenhängen sollte⁶³.

Diese Erklärung schickte er außerdem an de Waal nach Rom und erläuterte ihm, *ich habe ihr [der ten Hompel-Sache, J.D.B.] nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die ich ihr freilich hätte schenken müssen, hätte ich ahnen können, was daraus gemacht werden würde⁶⁴.*

4. Informationsoffensive der Index-Liga

Die Münsteraner waren mittlerweile auch in die Offensive gegangen: Neben der von von Hertling erwähnten Presseaussendung, in der erklärt wurde, dass dessen Name »irrtümlich« verwendet worden sei⁶⁵, veröffentlichten sie die Entwürfe von Bittschrift und »Organisationsgrundlagen« im *Münsterischen Anzeiger* am 11. und 12. Juli 1907⁶⁶. Der Kritik, dass die Index-Liga bislang im Geheimen und ohne Kenntnis der Bischöfe operiert hatte, begegnete man dadurch, dass Mitte August zunächst dem Bischof von Münster, Hermann Dingelstad (1889–1911) und dann den Kardinälen Anton Fischer (1840–1912) von Köln und Georg Kopp (1837–1914) von Breslau die Bittschrift zugestellt wurde, damit diese auf der Fuldaer Bischofskonferenz im August 1907 besprochen werden konnte⁶⁷. Während Dingelstad und sein Generalvikar von Hartmann den Un-

61 Merry del Val an Georg von Hertling vom 16. Juli 1907. BArch Koblenz, N 1036, NL von Hertling (wie Anm. 33), Bd. 36, Bl. 42r–43v.

62 Erklärung von v. Hertling vom 14. Juli 1907, publiziert in: Münchener Allgemeine Zeitung Nr. 324 vom 16. Juli 1907.

63 Kölnische Volkszeitung vom 18. Juli 1907. Zitiert nach TRIPPEN, Theologie (wie Anm. 30), 62.

64 Von Hertling an de Waal vom 18. Juli 1907. Archiv des Campo Santo Teutonico, Briefnachlass Anton de Waals, Schachtel 15 100 Hi–J.

65 Publiziert z.B. in der Allgemeinen Zeitung München Nr. 323 vom 15. Juli 1907 und in der Kölnischen Zeitung Nr. 750 vom 18. Juli 1907. Die Erklärung war von Hellraeth, ten Hompel, Schmedding und Schwering unterzeichnet.

66 Vgl. TRIPPEN, Theologie (wie Anm. 30), 61f. – TEN HOMPEL, Indexbewegung (wie Anm. 11), 70ff.

67 Vgl. eine entsprechende Aktennotiz ten Hompels. LAV NRW-W, NL Hompel (wie Anm. 12), Nr. 211 und TEN HOMPEL, Indexbewegung (wie Anm. 11), 147f. Trippen folgt aus der Veröf-

ternehmungen ten Hompels äußerst kritisch gegenüberstanden, hatte Kopp in einem Schreiben vom 25. Juli an den Bittschriftunterzeichner Graf Praschma (1867–1935) bekundet, dass er die *treukirchliche Gesinnung der katholischen Männer anerkenne*. In dem in der *Germania* veröffentlichten Schreiben kritisierte Kopp allerdings, dass die Münsteraner den Episkopat nicht frühzeitig informiert hatten⁶⁸.

Die Übersendung der Bittschrift an die Bischofskonferenz in Fulda im August 1907 war der vorläufige Abschluss des Bittschrift-Unternehmens⁶⁹. Hinsichtlich der Anliegen der Münsteraner war die Konferenz eher ein Rückschritt: Bereits von der Bischofskonferenz im August 1906 war in Reaktion auf *namentlich aus Laienkreisen stammende Wünsche auf Erweiterung der Erlaubnis zum Lesen verbotener Bücher* nach Rom die Bitte geschickt worden, Beichtvätern die Vollmacht zum Dispens vom Verbot, indizierte Bücher zu lesen, erteilen zu dürfen⁷⁰. Im November 1906 hatten die Bischöfe dann von Rom die gewünschte Erlaubnis bekommen. Das war ganz im Sinne der Petition aus Münster, die ja unter anderem anregte, die Dispensvollmacht den Beichtvätern zu übertragen. Bislang hatten die Bischöfe allerdings von dieser Vollmacht offenbar keinen Gebrauch gemacht. In Fulda wurde nun im August 1907 beschlossen, dass die erteilte Erlaubnis zunächst nicht umgesetzt werden sollte, sondern erst der *Vorsitzende* [Kardinal Kopp, Anm. J.D.B.] *in Rom noch geeignete Schritte tun* werde. *Bis dahin*, so wörtlich im Protokoll, *werden die Herren Bischöfe von der fraglichen Dispenz- bzw. Delegationsgewalt mit Vorsicht und nur einzelnen zweifellos geeigneten Priestern gegenüber Gebrauch machen*⁷¹. Es ist anzunehmen, dass die öffentliche Aufregung um die »Index-Liga« die Bischöfe zu dieser Vorsichtsmaßnahme bewogen hatte.

fentlichung ten Hompels, dass Dingelstad bereits am 1. Juli 1907 eine Bittschrift überreicht bekommen habe. Vgl. TRIPPEN, *Theologie* (wie Anm. 30), 65. – TEN HOMPEL, *Indexbewegung* (wie Anm. 11), 134, schreibt allerdings lediglich von *einem Mitglied des deutschen Episkopats*. Dabei handelte es sich um Friedrich Wilhelm Abert (1852–1912), den Erzbischof von Bamberg, einen langjährigen Freund Schells, der wegen der Unterzeichnung des Spendenaufrufs für ein Grabmal für Schell im Vatikan in die Kritik geriet. Dazu im Einzelnen HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 12), 390, 415–420 u.ö. (Reg.).

68 *Germania* Nr. 189. Das Schreiben ist abgedruckt bei TEN HOMPEL, *Indexbewegung* (wie Anm. 11), 146f. Außerdem in weiteren Zeitungen, z.B. Königlich privilegierte Berlinische Zeitung Nr. 418 vom 19. August 1907. – Zur Haltung Kopps: TRIPPEN, *Theologie* (wie Anm. 30), 63–67.

69 TEN HOMPEL, *Indexbewegung* (wie Anm. 11), 149 und VII. Dort heißt es: *Mit der Übergabe der Bittschrift in Fulda war der erste Teil der von uns angekündigten Weiterarbeit erledigt. Der zweite Teil der Weiterarbeit betraf das Projekt der Gesellschaft für christliche Kultur*. – Die Tatsache, dass auch nach diesem Zeitpunkt noch über die Bittschrift beraten wurde, etwa mit Franz Heiner oder auch Albert Erhard, zeigt, dass die Übersendung nach Fulda nicht von vornherein als Schlusspunkt gedacht war. Vgl. ten Hompel, *Kurzer Bericht für die beiden verreisten Herren Schmedding u. Plassmann* vom 23. Juli 1907. LAV NRW-W, NL Hompel (wie Anm. 12), Nr. 440.

70 Protokoll der Bischofskonferenz, Fulda, 28.–29. August 1907, Punkt XXIV, in: Akten der Fuldaer Bischofskonferenz III (1900–1919), ediert v. Erwin GATZ, Mainz 1985, 88–94, hier: 93.

71 Protokoll der Bischofskonferenz, Fulda, 20.–21. August 1907, in: GATZ, Akten (wie Anm. 70), 101. – Vgl. hierzu SCHWEDT, Paul VI. (wie Anm. 50), 292f.

III. Nachwehen

1. Modernismuskritik gegen die Index-Liga

Ein lediglich vorläufiger Abschluss der Bittschriftangelegenheit war die Übersendung an die Bischofskonferenz insofern, als die Affäre im öffentlichen Bewusstsein blieb und auch noch ein publizistisches Nachspiel hatte. Einige Eckpunkte sollen kurz benannt werden:

Im Dom zu Münster wurde im Dezember unter deutlicher Anspielung auf die Index-Liga gepredigt. Weihbischof Everhard Illigens (1851–1914)⁷² brachte die Bestrebungen, die Indexregelungen zu modifizieren mit dem Modernismus in Zusammenhang, indem er die Beschreibung des Modernisten als Reformers aus der im September erlassenen Enzyklika *Pascendi*⁷³ anwendete⁷⁴. Bischof Dingelstad verteidigte in seinem Fastenhirtenbrief im Februar 1908 die kirchliche Buchgesetzgebung, die die Kirche *in ihrer mütterlichen Liebe und Sorge [...] zur Abwehr der Pest schlechter Bücher* erlassen habe. Offensichtlich auf die Index-Liga anspielend mahnte er: *Diese Schutzwehr in vermessenem Vertrauen auf die eigene Kraft und Tugend zu schwächen oder entfernen zu wollen, das würde heißen, Tausende ohne Not in die größte Gefahr ihrer Seelen zu bringen*⁷⁵.

Aber nicht nur in Münster blieb die Index-Liga Thema. 1908 erschien die zweite Auflage von Commer's Schmähchrift gegen Schell, wohl stimuliert durch die erwähnte päpstliche Belobigung der ersten Auflage⁷⁶. Wie zuvor die *Corrispondenza Romana* versuchte Commer, Schell eine zentrale Funktion im Bittschriftunternehmen zuzuschreiben und, wie auch der *Osservatore Romano*, die Index-Liga »einer Art Freimaurerei«

72 Zu ihm: Klaus WITTSTADT, Der münsterische Domkapitular und Weihbischof Everhard Illigens und die soziale Frage, in: Das Domkapitel zu Münster, hg. v. Alois SCHRÖER (Westfalia Sacra 5), Münster 1976, 264–280.

73 Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, über die Lehren der Modernisten (8. September 1907: »Pascendi dominici gregis«). Autorisierte Ausgabe, Freiburg i. Br. u.a. 1907. Einführend dazu ARNOLD, Geschichte (wie Anm. 47), 106–119.

74 Im Nachlass ten Hompel befinden sich die protokollierten Berichte zweier Zeugen, Dr. Robert Baldus und Dr. Bartmann: NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 211. – Über eine Predigt informiert auch ein Schreiben von Adolf Donders an Augustinus Winkelmann vom 10. Dezember 1907, in: NL Donders. Donders schreibt: *Reg[ens] Ill[igens] hat am Sonntag im Dom gegen die Index-Herren gepredigt*. – Ferner der Artikel N.N., Zur Neubesetzung des Bischofs-Stuhls von Münster, in: Kölnische Zeitung Nr. 409 vom 12. April 1911.

75 Hermann DINGELSTADT, Fastenhirtenbrief, in: Kirchliches Amtsblatt der Diözese Münster 52, Nr. 3 vom 24. Februar 1908, 17–26, hier: 24.

76 Dass eine förmliche Belobigung der zweiten Auflage unterlassen wurde, ist auch Nuntius Frühwirth zu verdanken, der auf entsprechende Bitte des Kardinalstaatssekretärs hin davon abriet, um die Streitigkeiten nicht erneut aufflammen zu lassen. Vgl. Schreiben Nuntius Frühwirth an Merry del Val vom 4. März 1909, in ASV Segr. Stato (wie Anm. 7), 1909 Rubrica 160, Fasz. 1, Bl. 100. Commer hatte sein Buch dem Kardinalstaatssekretär geschickt, mit der Bitte, es dem Papst zu übergeben. Schreiben Commer an Merry del Val vom 18. Februar 1909. Ebd., Bl. 94. Ebenfalls um Rat gebeten hatte Merry del Val Thomas Esser, dessen im Folgenden zitierter Vorschlag allerdings nicht umgesetzt wurde: *Se la Vostra Eminenza Rev[erendissimi]ma volesse degnarsi scrivere al Commer una lettera di caldi ringraziamenti, e dalla quale apparisca l'approvazione del S. Padre a tutta l'azione spiegata da lui in questa campagna, ciò mi sembrerebbe veramente opportuno*. Esser an Merry del Val vom 5. März 1909. Ebd., Bl. 102r–103r. Im Entwurf des Antwortschreibens wird Commer der apostolische Segen übermittelt und die Freude des Papstes über den Eifer mit dem Commer Wahrheit und katholischen Glauben verteidige zum Ausdruck gebracht: Merry del Val an Commer (Entwurf) vom 27. März 1909, in: ebd., Bl. 107r–108r.

und des mittlerweile durch die Enzyklika *Pascendi* umfassend definierten und lehramtlich verurteilten Modernismus zu zeihen. Der Neuhomist behauptete, Schell habe den Entwurf beraten und *wahrscheinlich auch redigiert*⁷⁷.

Die römischen Verteidiger der Indexkongregation sahen sich mittlerweile durch die Kurienreformen Pius' X. bestätigt⁷⁸. In einer *Romkorrespondenz aus hochgestellten kirchlichen Kreisen*, die in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* publiziert wurde, deutete der Autor die gestärkte Stellung der Indexkongregation durch die Neuorganisation der Kurie als Antwort auf die Reformvorschläge der Index-Bittschrift: Die Indexkongregation war weder aufgehoben noch umgestaltet worden, wie andere Kongregationen, sondern ihre Vollmachten wurden im Gegenteil erweitert, da sie jetzt auch, ohne dass zuvor eine Anzeige erfolgen musste, Bücher untersuchen sollte⁷⁹. Tatsächlich hatte Pius X. zunächst vorgesehen, die Indexkongregation als eigenständige Behörde aufzulösen und die römische Buchzensur ganz dem S. Officium zuzuweisen, nahm davon nach den römischen Publikationen zur Index-Liga aber wieder Abstand⁸⁰. Im Zuge seiner antimodernistischen Kampagne versuchte Pius X. in der Folgezeit die Buchzensur als Instrument zu stärken: Die Enzyklika *Pascendi* schärfte die Pflicht der Bischöfe zur präventiven und repressiven Zensur ein und rief die Bestimmungen der Konstitution *Officiorum ac munerum* in Erinnerung⁸¹. Das *Motu proprio Sacrorum antistitum* wiederholte nicht nur die Maßnahmen, sondern verhängte gar ein generelles Verbot für Seminaristen, Zeitungen und Zeitschriften zu lesen⁸². Als Lehre des »Modernisten« in seiner Rolle als »Reformer« führe *Pascendi* die Forderung an: *Die römischen Kongregationen [...] besonders die des heiligen Offiziums und des Index, müssen gleichfalls geändert werden*⁸³ und schuf damit die Basis, um die Münsteraner Index-Liga der verurteilten Häresie zu zeihen.

Die Stellungnahmen in der Presse nahmen nicht ab; oft wurde die Auseinandersetzung mit der Index-Liga verknüpft mit der Debatte um das Andenken Schells. Der Münsteraner Professor für Pastoraltheologie und Schulfreund von Generalvikar Hartmann, Peter Hüls (1850–1918), etwa verteidigte die zweite Auflage von Commers Schellbuch im Januar 1908 im *Westfälischen Merkur* und nutzte seinen Artikel, um die Index-Liga als modernistisch zu verdächtigen⁸⁴. Ostern 1908 veröffentlichten Hompel zusammen mit Justizrat Hermann Hellraeth und Astronom Josef Plassmann (1859–1940)⁸⁵ die Schrift *Indexbewegung und Kulturgesellschaft*, mit dem Ziel, die vielfach verzerrenden Darstellungen der Vorgänge aus dem Jahr 1907 durch eine kleinschrittige

77 Ernst COMMER, Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken, Wien 21908, 391. – Zur de facto äußerst geringen Rolle Schells bei den Hompels Bittschriftunternehmen vgl. HAUSBERGER, Schell (wie Anm. 12), 406–410.

78 Zur Kurienreform einfühend: Roger AUBERT, Reorganisation der römischen Kurie und Kodifizierung des kanonischen Rechts, in: HKG VI/2, 2, 407–416.

79 N.N., Die Indexkongregation und die neue Konstitution Pius X. über die Curia Romana. Romkorrespondenz aus hochgestellten kirchlichen Kreisen, in: Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 29 vom 16. Juli 1908, 391f.

80 Dieser Zusammenhang ist rekonstruiert bei SCHWEDT, Paul VI. (wie Anm. 50), 291f.

81 Pius X., *Pascendi* (wie Anm. 73), 105–113.

82 *Motuproprio* unseres heiligsten Vaters Pius X. durch göttliche Vorsehung Papst über Gesetze zur Abwehr der Modernistengefahr (1. September 1910: »*Sacrorum Antistitum*«). Autorisierte Ausgabe (Lateinischer und deutscher Text), Freiburg i. Br. u.a. 1910, 31–33.

83 Pius X., *Pascendi* (wie Anm. 73), 81.

84 Vgl. hierzu Gunnar ANGER, Art. Hüls, in: BBKL 22, 2003, 578–585.

85 Zu Plassmann M[artin?] LINDOW, Josef Plassmann †, in: Astronomische Nachrichten, 270, 1940, 301–302.

Dokumentation mit einer ermüdenden Fülle an Belegen und Zitaten zu korrigieren und im zweiten Teil das nach wie vor geplante Vorhaben einer »Kulturgesellschaft« zu umreißen. Darin wurde Commers Behauptung zurückgewiesen, Schell habe die Petition redigiert; ten Hompel sprach lediglich von einer *Gutheißung und Mitberatung* durch Schell⁸⁶. Kurz nach Erscheinen der Schrift versuchte der neue Nuntius in München, Andreas Frühwirth OP (1845–1933)⁸⁷, im Staatssekretariat zu beruhigen: Eine Gesellschaft, wie sie geplant sei, verlange immense finanzielle Mittel und eine besondere Eintracht der Seelen, *una speciale unione di animi*, beides Dinge, die schwer zu erlangen seien. Grundsätzlich sei das Anliegen richtig, Wissenschaftler und Gläubige einander anzunähern; allerdings bringe eine Gesellschaft, die völlig unabhängig von der kirchlichen Autorität sei, Gefahren mit sich⁸⁸.

2. Ten Hompel gegen Heiner: Der Indexkritiker kommt auf den Index

Während der Nuntius offenbar darauf hoffte, die Angelegenheit würde sich verlaufen, trug das Verhalten eines Deutschen an der römischen Kurie dazu bei, dass ten Hompel weiter für Schlagzeilen sorgte: Bis ins Jahr 1911 erstreckte sich die Auseinandersetzung um das Verhältnis des Kirchenrechtlers Franz Heiner (1849–1919)⁸⁹ zur Index-Liga, der mittlerweile zum Auditor der Rota Romana, des von Pius X. wiedererrichteten vatikanischen Berufungsgerichts, aufgestiegen war⁹⁰. ber das Bittschriftunternehmen hatte der mit Landesrat Adolf Schmedding (1856–1937) befreundete Heiner auf einer Konferenz mit den führenden Köpfen im September 1907 in Münster gesprochen⁹¹. Wie aus einem von ten Hompel verfassten Protokoll dieses Treffens hervorgeht, stimmte Heiner grundsätzlich zu, dass *die Handhabung des Bücherverbots [...] tatsächlich einer Reform* bedürfte, war aber mit der von ihm gründlich mit Anmerkungen versehenen Petition⁹² nicht einverstanden und wollte die namentlichen Verbote beibehalten wissen. Differenzen zwischen ten Hompel und Heiner gab es außerdem in Bezug auf Schell⁹³.

Vermutlich aus seinen kritischen Außerungen bei dieser Besprechung im privaten Kreis leitete Heiner später ab, er habe *die Antiindexbewegung mit ihrer Index-Bittschrift totgemacht*⁹⁴. Heiner hatte sich entgegen früherer Aussagen mittlerweile dem

86 TEN HOMPEL, Indexbewegung (wie Anm. 11), 10f.

87 Zu Frühwirth vgl. WEISS, Dominikanerorden (wie Anm. 41), passim (Reg.).

88 Schreiben Frühwirth an Merry del Val, München 13. Mai 1908. ASV Affari Ecclesiastici Straordinari Baviera, Anno 1908–1910, Pos. 7–11, Fasz. 16, Nr. 9, Bl. 27r–28r.

89 Zu Heiner: Nikolaus HILLING, Franz Heiner +, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 100, 1920, 104–116. – An Hilling anknüpfend: Karl HAUSBERGER, Franz Heiner als Denunziant seines Kollegen Franz Xaver Kraus. Drei Briefe des Freiburger Kanonisten an den Präfekten der Indexkongregation aus den Jahren 1898/99, in: Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende, Festschrift für H. Petri, hg. v. Erwin MÜDE, Paderborn u.a. 2000, 43–57, hier: 43–46.

90 Zur Wiedererrichtung der Rota: AUBERT, Reorganisation (wie Anm. 78), 406–416.

91 Ten Hompel, Protokoll vom 23. September 1907. LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 440. Die folgenden Zitate sind diesem Protokoll entnommen.

92 Der von Heiner korrigierte Bittschriftentwurf befindet sich. LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 343.

93 Heiner sprach sich dagegen aus, die Petition *auf Schell zuzuschneiden* und fiel, so ten Hompel, *immer wieder über Schells Werke her*. Dem hielt ten Hompel entgegen, *der Fall Schell müsse die concrete Unterlage bleiben, da ohne ihn die ganze Sache ja in der Luft schwebe und nicht auf praktische Erfahrung fundiert werden könne*. Vgl. ebd.

94 Heiner in einer Erklärung vom 21. Dezember 1910. Zitiert nach Franz HEINER, Rechtsanwalt

Urteil des Innsbrucker Jesuiten Joseph Müller (1863–1941) angeschlossen, der die Index-Adressliga als *Symptom des Modernismus* etikettiert⁹⁵ und außerdem die kirchliche Buchzensurpraxis verschiedentlich verteidigt hatte⁹⁶. Der ehrgeizige Heiner versuchte offenbar, sich als einflussreicher Wahrer kurialer Interessen in Deutschland zu profilieren, der Presse- und Broschürenkampf, den er sich mit ten Hompel lieferte, ist aber eher als peinlich zu bezeichnen⁹⁷. Die Angelegenheit endete damit, dass ten Hompel zum Beweis der Beteiligung Heiners 1911 den von diesem korrigierten Bittschriftentwurf als Faksimile abdruckte⁹⁸.

Die Auseinandersetzungen zwischen Heiner und ten Hompel beschränkten sich nicht auf die Frage der Index-Liga, sondern weiteten sich auf den 1910 eingeführten sogenannten Antimodernisteneid⁹⁹ aus und führten dazu, dass ten Hompel nicht nur als Leser, sondern auch als Autor Erfahrungen mit dem Index machen sollte. Sein Kommentar zu den Erläuterungen des Eides durch eine Veröffentlichung Heiners wurde vom Münsteraner Bischof Dingelstad und dessen Generalvikar Hartmann am 11. Dezember 1910 bei der Indexkongregation angezeigt¹⁰⁰. Die keine 50 Seiten starke Schrift wurde von der Indexkongregation in Rekordzeit verboten. Zur Begutachtung übergab der Indexsekretär Esser, ein Freund Heiners¹⁰¹, sie dem Benediktiner Laurentius Janssens (1855–1925)¹⁰², der gleich zu Beginn seines schriftlichen Votums feststellte, dass es sich beim Autor der Schrift um denselben handle, der vor zwei Jahren das bekannte Buch gegen den Index *Indexbewegung und Kulturgesellschaft* publiziert habe¹⁰³. Jans-

ten Hompel und Uditore Heiner oder Der Antimodernisteneid und die Münstersche Kulturgesellschaft, Münster 1911, VI.

95 Franz HEINER, Die Maßregeln Pius' X. gegen den Modernismus nach der Enzyklika Pascendi vom 8. Sept. 1907 in Verbindung mit dem Motu proprio vom 1. Sept. 1910, Paderborn 1910, 16f.

96 Vgl. Franz HEINER, Der neue Syllabus Pius' X. oder Dekret des Hl. Offiziums »Lamentabili« vom 3. Juli 1907, Mainz ²1908, 269–275. – DERS., Maßregeln (wie Anm. 95), 52–65.

97 Neben den bereits angeführten Publikationen zu nennen sind: Adolf TEN HOMPEL, Uditore Heiner und der Antimodernisteneid. Aphorismen und Eröffnungen zu Dr. Franz Heiners Schrift über die Massregeln Pius X. unter Berücksichtigung einer brieflichen Äußerung Herman Schells (Grenzfragen 1), [Münster] [1910]; Verweise auf verschiedene Erklärungen der beiden Kontrahenten finden sich in HEINER, Rechtsanwalt (wie Anm. 94). – Zu dieser Publikation schrieb Hilling in seinem Nekrolog: *In der zuletzt genannten Broschüre hatte der Verfasser eine nicht sehr glückliche Auseinandersetzung mit dem Rechtsanwalt Dr. iur. Adolf ten Hompel in Münster, die hauptsächlich die Indexfrage betraf.* HILLING, Heiner (wie Anm. 89), 110.

98 Als Anhang in der Broschüre TEN HOMPEL, Tatsachen (wie Anm. 12).

99 Zu Entstehung und Rezeption des Eides: Judith SCHEPERS, »So viel und so rasch wie in der Modernistenverfolgung hat die Kurie lange nicht gearbeitet...« Zur kurialen Interpretation des Antimodernisteneides, in: *Modernismus* (wie Anm. 5), 337–367.

100 Schreiben Hartmann an Esser vom 11. Dezember 1910, in: *Index Protocolli* (wie Anm. 6) 140, 1910–1911, Nr. 125 und Dingelstad an die Indexkongregation vom 10. Dezember 1910, in: ebd. Nr. 126. – Dass die Beschäftigung mit der Broschüre bereits vor Eingang der Anzeige beschlossen war, ergibt sich aus dem Eintrag Essers im Diarium vom 22. November 1911: *ACDF Index Diari* 23, 1908–1914, 116f. – Eine Dokumentation der Prozessakten samt Edition der entsprechenden Einträge im Diarium durch Judith SCHEPERS, in: *Modernismus* (wie Anm. 5).

101 Vgl. HILLING, Heiner (wie Anm. 89), 113.

102 Zu Janssens: Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, von Herman H. SCHWEDT unter Mitarbeit von Tobias LAGATZ, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation Grundlagenforschung III: 1814–1917), Paderborn u.a. 2005, 798–805.

103 Vgl. Gutachten von Laurentius Janssens o.D. [20. Dezember 1910]. *Index Protocolli* (wie Anm. 6) 140, 1910–1911, Nr. 140. Datierung des Gutachtens laut *Index Diari* (wie Anm. 100), 23, 1908–1914, 121.

sens gab an, sich nicht zur Kontroverse zwischen ten Hompel und Heiner äußern zu wollen, bemerkte aber, ten Hompel liege in einigen Punkten seiner Kritik an Heiner durchaus richtig¹⁰⁴. Ten Hompels leitender Gedanke sei, dass der Eid auch Priester, die in keiner Weise modernistisch seien, unnötig in Gewissenskonflikte bringe¹⁰⁵. Als schweren, nicht tolerierbaren Fehler der Broschüre nennt Janssens, dass ten Hompel in maßloser Weise Schell lobe, einen Autor, dessen doktrinäre Werke durch die Indexkongregation streng zensuriert worden seien¹⁰⁶. Alles in allem schloss Janssens sich dem Urteil des Bischofs Dingelstad an, das Buch sei zu verbieten. Die Kardinäle bestätigten dies in ihrer Sitzung am 2. Januar 1911, das entsprechende Verbotsdekret wurde unter anderem dem *Osservatore Romano* und dem Münsteraner Bischof zugestellt¹⁰⁷.

Ten Hompel eckte nicht nur durch seine Publikationen an, sondern auch durch von ihm organisierte Veranstaltungen: Im Dezember 1909 konnte er den bei der katholischen Literaturkritik stark umstrittenen und als »modernistisch« verdächtigten Franziskaner Expeditus Schmidt (1868–1939)¹⁰⁸ für einen Vortrag über Goethes Faust in Münster gewinnen, der den Bischof veranlasste, über den Münchener Nuntius bei Schmidts Ordensoberen zu protestieren¹⁰⁹. Im November 1910 veranstaltete ten Hompel einen Kurs mit dem protestantischen Pädagogen Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1966)¹¹⁰, bei dem dieser zum Entsetzen des Bischofs Dingelstad und zur Verwunderung des konservativen Zentrumsblattes *Germania* vor katholischen Schülern über *Grund- und Kernfragen der Charakterbildung* referierte¹¹¹.

104 Als Beispiel führt Janssens die von ten Hompel ausgemachten Fehler in der Übersetzung der Eidesformel durch Heiner an. JANSSENS, Gutachten (wie Anm. 103), 2.

105 JANSSENS, Gutachten (wie Anm. 103), 2: *Il pensiero dominante dell'autore si può condensare in queste poche parole: Il giuramento è di tale indole e forma che ottimi sacerdoti per niente modernisti possono trovarsi in delicato imbarazzo di coscienza, anzi nell'impossibilità di emetterlo con animo tranquillo.*

106 JANSSENS, Gutachten (wie Anm. 103), 4: *E qui vengo a toccare un vizio non lieve di questo scritto. Non è tollerabile che un buon cattolico, sia pure semplice laico, continui a fare una lode smisurata di uno scrittore le cui opere dottrinali furono severamente censurate dalla Sacra Congregazione dell'Indice. Ora è appunto quello che fa il ten Hompel per il suo Schell, che non esita a chiamare »martire di convincimenti, frutto di ardue lotte«.*

107 Vgl. Index Diari 23 (wie Anm. 100), 1908–1914, 132.

108 Edelbert KURZ, Dr. Expedit Schmidt. Ein katholisches Priesterleben für Literatur, in: Kirchengeschichtliche Studien. Festschrift für Bihl, hg. v. Ignatius-Maria FREUDENREICH, Kolmar 1941, 338–350. – Uwe KAHL, Pater Expeditus Schmidt O.F.M. – ein gebürtiger Zittauer, in: Oberlausitzer Heimatblätter 1, 2004, 3–19. – Jan Dirk BUSEMANN, »Haec pugna verum ipsam religionem tangit«. Römische Indexkongregation und deutscher Literaturstreit, in: Modernismus (wie Anm. 5), 289–309.

109 Schreiben Dingelstad an Nuntius Frühwirth vom 27. Dez. 1909. ASV Archivio della Nunziatura di Monaco 261, Bl. 190r–191v.

110 Zu Foerster: Bernhard Josef STALLA, BBKL 27, 2007, 445–451 (Lit.).

111 Dingelstad an ten Hompel vom 20. November 1910. LAV NRW-W, NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 211. – Vgl. dazu auch N.N., Ein merkwürdiger Kultur-Kursus, in: Germania. Zeitung für das katholische Volk, Nr. 262, vom 13. November 1910 (Erstes Blatt).

IV. ten Hompels Bittschriftunternehmen – Resümee und Ausblick

Über ten Hompel einen Satz zu schreiben, wäre unnützlich; er scheint mir (u. Vielen) an fixen Ideen zu leiden¹¹², teilte der Münsteraner Kaplan und spätere Professor für Homiletik, Adolf Donders (1877–1944)¹¹³ seinem Kaplanskollegen und Freund Augustinus Winkelmann (1881–1954) in einem Brief mit. Die Urteile anderer Zeitgenossen gehen in eine ähnliche Richtung: Therese Hüls schrieb angesichts des Broschürenkriegs zwischen dem Rota-Auditor Heiner und ten Hompel an Anton de Waal:

Dieser Herr ist hier [in Münster, J.D.B.] auch allen ein lebendiges Rätsel. Ich bin mit der ganzen Familie gut bekannt, ist sehr angesehen, und sonst streng katholisch. Er glaubt, unseren ganzen Glauben retten zu müssen, ich möchte herzlich wünschen, daß dieser sonst so gute Mensch einen fände, der ihn von seinem Irrwege abbrächte; er stiftet auch hier besonders unter der studierenden Jugend viel Unheil¹¹⁴.

Nach Ansicht des Index-Sekretärs Thomas Esser war ten Hompel ein *confuser, harter Westfalenkopf*¹¹⁵. Betrachtet man aus der Distanz von rund 100 Jahren die streitbaren, oft wenig systematischen Veröffentlichungen ten Hompels, seine Korrespondenz, die Protokolle von Sitzungen, dann wundern einen die Urteile seiner Zeitgenossen nicht. Ten Hompel scheint mit einem großen Selbstbewusstsein und mit viel Idealismus ausgestattet gewesen zu sein und hat mit großem zeitlichem und finanziellem Engagement für etwas gekämpft, was man wohl am besten mit dem Begriff »Laienemanzipation« zusammenfassen kann. Aber: Glaubte der über die Grenzen Münsters hinaus praktisch unbekanntes Gerichtsassessor ten Hompel selbst daran, dass er mit seiner Index-Petition etwas erreichen konnte? Aufschlussreich ist hier der Brief an seinen Freund, den Historiker und späteren Rechtskatholiken Martin Spahn (1875–1945)¹¹⁶, in dem er versuchte, diesen zur Unterzeichnung der Index-Petition zu bewegen. Ten Hompel führte aus: Auch wenn Spahn ihn als *Idealisten und Optimisten* kenne, deckten sich ihre Ansichten über die *Unmöglichkeit des praktischen Enderfolgs* der Bittschrift. Wörtlich heißt es weiter: *Unsere Generation erlebt nicht den Schatten eines Erfolgs in Rom. Was spätere Geschlechter aus der Summe unserer und anderer Schritte profitieren, können wir nicht abwägen. Allein dabei handelt es sich immer nur um den von Rom allein abhängigen Erfolg*¹¹⁷.

Von einem römisch geprägten Katholizismus wendete sich ten Hompel in den folgenden Jahrzehnten gänzlich ab und ließ sich zunehmend von nationalistischen und völkischen Ideen mitreißen. In einem streng vertraulichen Schreiben, adressiert an Georg Strasser, *Propaganda & Presse Chef im Braunen Haus, München*, sah er seine Kulturgesellschaft in einer Linie mit dem nationalsozialistischen *Kampfbund für deutsche Kultur* und stilisierte sich zum Vorkämpfer gegen Ultramontanismus und *Deutsch-*

112 Donders an Winkelmann, o.D., in: Nachlass Donders.

113 Zu Donders: Frank SOBIECH, BBKL 20, 2002, 396–400.

114 Schreiben Therese Hüls an Anton de Waal vom 22. Januar 1911, in: Briefnachlass Anton de Waals, Schachtel 15 100 Hi–J.

115 Esser an Commer vom 13. Dezember 1910, zitiert nach WEISS, Dominikanerorden (wie Anm. 41), 72.

116 Zu Spahn vgl. Gunnar Anger, Art. Spahn, in: <<http://www.bautz.de/bbkl/>>, Zugriff am 29. November 2008.

117 BArch Koblenz N 1324, NL Martin Spahn, Nr. 115, Bl. 37: ten Hompel an Spahn, Münster 14. Juni 1907.

*feindlichkeit der Kurie*¹¹⁸. In einer Zusammenstellung seiner schriftstellerischen Arbeiten für die Reichsschrifttumskammer klagte er: *Die Ignorierung meines Schrifttums durch den Nationalsozialismus, dem ich die Wege seit 1908 und über meine Indizierung anno 1910 hinaus ebnete, den ich bewusst vorerlebte und bei sämtlichen Hitlerwahlen zielbewusst durch m. Schrifttum unterstützte, wie Professor Dr. Stark, Hitlers rechte Hand vor der Macht-Ergreifung bezeugen wird, ist mir vollkommen rätselhaft*. Voller Stolz verwies er auf seine Indizierung: *Vor Rosenberg war ich der einzige indizierte Laie Deutschlands*¹¹⁹.

Die Abschaffung des Index erlebte ten Hompel nicht mehr. Knapp fünf Jahre nach seinem Tod am 5. Dezember 1943 erschien das römische Verzeichnis der verbotenen Bücher ein letztes Mal¹²⁰. Erst im Jahr 1966 fiel die immer stärker werdende Kritik am *Index librorum prohibitorum* in Rom auf fruchtbaren Boden und die Geltung der gut 500 Jahre alten Einrichtung wurde aufgehoben¹²¹.

118 Schreiben ten Hompel an Strasser vom 20. April 1932. NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 253. – Mit dem Brief machte ten Hompel auf das Flugblatt »Adolf Hitler erwache!« des Kapuziners Ingbert Naab (1885–1935) aufmerksam, das er zuvor bereits dem Münchener Kardinal Faulhaber geschickt hatte. Vgl. Schreiben ten Hompel an Faulhaber vom 16. April 1932, in: Ebd. und Ingbert NAAB, Adolf Hitler erwache! Sonderdruck aus Nr. 12 der deutschen Wochenzeitung »Der gerade Weg« [1932].

119 Hermann WAHRODER (Adolf ten Hompel), Mein Schrifttum. Zusammengestellt für die Reichsschrifttumskammer, (11 S. masch.), 3, Hervorhebung von ten Hompel. NL ten Hompel (wie Anm. 12), Nr. 217. – Zur Indizierung Rosenbergs bislang: Dominik BURKARD, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (Römische Inquisition und Indexkongregation 5), Paderborn u.a. 2005. – Als völkischer Schriftsteller hatte sich ten Hompel unter Pseudonym hervorgetan: Hermann WAHRODER, Sturmflut. Schicksalstragödie eines Volkes, Regensburg und Leipzig o.J. In seiner Aufstellung für die Reichsschrifttumskammer verweist er auf mehrere ungedruckte Manuskripte mit literarischen Arbeiten.

120 Index librorum prohibitorum Sanctissimi Domini nostri Pii XII. Sum. Pont. jussu editus. Civitas Vaticana 1948.

121 Zur Abschaffung des Index vgl. SCHWEDT, Paul VI. (wie Anm. 50). – Hubert WOLF, Der Vatikan und die verbotenen Bücher, München ²2007, 239–249.

WILFRIED SCHÖNTAG

Barockes Bauen in der Prämonstratenserreichsabtei Marchtal (1614–1691)

Spirituelle und wirtschaftliche Grundlagen

I. Die Reform des Marchtaler Konvents und der Übergang vom regionalen Baustil zum Frühbarock

1. Einführung

Der letzte Abt der Prämonstratenserreichsabtei Marchtal Friedrich Walter berichtete in seiner 1835 verfassten *Kurzen Geschichte von dem Prämonstratenserstifte Obermarchtall* über einen seiner Vorgänger, den vom 31. Mai 1614 bis zum 27. August 1637 regierenden Abt Johann Engler: *Er erweiterte und verbesserte die Kirche, ließ die Orgel erneuern und schaffte viel neue Kirchengerätschaften an. Unter ihm kamen auch verschiedene Reliquien, worunter das Haupt des heil. Tiberius, nach Marchtall*¹. Mit dieser summarischen Aufzählung haben sich die Forscher bisher begnügt und nicht weiter gefragt, was der Abt damals im Einzelnen getan und vor allem, warum er dies getan hat. Hierüber informiert uns eine ausführliche, 1656 abgeschlossene Chronik der Prämonstratenserabtei². Der Autor, der die von Abt Johann in Auftrag gegebenen Bauten und die Ausstattung der Stiftskirche ja noch vor Augen hatte, da er vor den großen Umbau- und Neubaumaßnahmen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schrieb, berichtet ausführlich, dass Abt Johann neue Reliquien erwarb, den Chor nach modernen Gesichtspunkten umbauen ließ, für die Stiftskirche neue Altäre beschaffte sowie silberne Kelche und neue liturgische Gewänder gekauft habe. Für die Erweiterung und Erneuerung der Bausubstanz der Stiftsanlage habe er viel Geld aufgewendet. Er habe einen Kornspeicher in Schlafkammern umgewandelt und ein größeres Schulgebäude errichtet³. Nicht zuletzt habe er die Wohngebäude modernisiert, die Fenster vergrößert und die Wände bunt bemalt. Der Chronist legt auch dar, warum der Abt die baulichen Veränderungen vorgenommen hatte. Er hatte das geistliche Leben der Prämonstratenserchorherren reformiert und wieder ein regelgerechtes geistliches Leben eingeführt. Mit der vertieften Erziehung der jungen Religiösen ging eine Reorganisation der Ökonomie Hand in Hand, um die wirtschaftlichen Grundlagen für einen 40 Personen umfassenden Konvent sicherzustellen. Wenn wir die wenigen heute noch erhaltenen Überreste dieser Bauphase betrachten, stellen wir fest, dass in seiner Regierungszeit der Übergang von

1 Friedrich WALTER, *Kurze Geschichte von dem Prämonstratenserstifte Obermarchtall*. Von seinem Anfange 1171 bis zu seiner Auflösung 1802, Ehingen 1835, Neudruck Bad Buchau 1985, 92 (Neudruck: 197).

2 Fürstl. Thurn und Taxis Zentralarchiv Regensburg (künftig FTTZ), Schwäbische Akten Bd. 791, *Annales Marchtallensis 1171–1656*, zu Johannes fol. 136r–141v.

3 Ebd., fol. 138v.

der späten Renaissance bzw. von dem regionalen, noch von der Spätgotik geprägten Stil zum frühen Barock vollzogen worden ist.

Dies überrascht auf den ersten Blick, denn zumeist datieren die Kunsthistoriker die barocke Überformung Oberschwabens erst in die letzten Jahrzehnte des 17. und vor allem in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts. Dies ist insoweit richtig, als die heute noch sichtbaren Bauwerke, die Oberschwaben⁴ zu einer von der barocken Baukunst geprägten Landschaft machen, damals entstanden sind⁵. Häufig wird jedoch ausgeblendet, dass es schon vor dem 30-jährigen Krieg eine rege Bau- und Ausstattungstätigkeit im barocken Stil gab. Die Künstler fanden in den geistlichen Residenzen und in den Reichsstädten günstige Bedingungen vor. Für die Marchtaler Entwicklung waren vor allem die Kunst- und Handelsstadt Augsburg und die Universität Dillingen⁶ von Bedeutung.

Vorbild für zahlreiche Kirchen war die Michaelskirche in München⁷. Herzog Wilhelm V. hatte es dem Jesuitenorden ermöglicht, seit 1583 eine neue Kirche und ein Kollegiengebäude im römischen Stil zu bauen. Bei diesen Bauten finden sich schon die Gesichtspunkte der monumentalen Kirche der *Ecclesia triumphans* und für das Kollegium die regularisierte Gesamtanlage, die nicht mehr an die verwinkelten Klöster des Spätmittelalters erinnerte, sondern einer Residenz gleichkam. Da die bayerische kirchliche Barockentwicklung einen anderen Weg nahm als die oberschwäbische⁸, wird sie nicht weiter behandelt.

Ein Oberschwaben prägendes Kirchenschema entstand in der Universitätsstadt Dillingen. Hier schuf zwischen 1610 und 1617 der Graubündner Baumeister Johann Alberthal in frühbarocken Formen die Jesuitenkirche *Mariae Himmelfahrt*⁹. Der Studienkirche lagen Pläne zugrunde, die mit großer Wahrscheinlichkeit von Architekten des Jesuitenordens und einem Augsburger Kreis um Elias Holl sowie den Malerarchitekten

4 Zum Begriff »Oberschwaben«, das bis zum Ende des Alten Reichs im Westen vom Schwarzwald, im Norden von der Alb und dem Lauf der Donau, im Osten vom Lech und im Süden von den Allgäuer Alpen, dem Bodensee und dem Hochrhein begrenzt wurde, vgl. Peter BLICKLE, *Oberschwaben. Politik als Kultur einer deutschen Geschichtslandschaft*, Tübingen 1996, 6; zur Begriffsverengung nach 1806 Peter EITEL, *Fördernde und hemmende Faktoren im Prozeß der Integration Oberschwabens in das Königreich Württemberg*, in: *Die Integration in den modernen Staat. Ostschwaben, Oberschwaben und Vorarlberg im 19. Jahrhundert*, hg. v. Carl A. HOFFMANN u. Rolf KIESSLING, Konstanz 2007, 47–69, hier: 47f.

5 Bester Überblick bei Norbert LIEB, *Die Vorarlberger Barockbaumeister*, München/Zürich 3. völlig Neub. u. erw. Auflage 1976. – DERS., *Aufnahmen von Max HIRMER, Barockkirchen zwischen Donau und Alpen*, München 1997. – *Barock in Baden-Württemberg*, hg. v. Volker HIMMELIN, Klaus MERTEN u.a., Stuttgart 1981. – *Himmel auf Erden oder Teufelsbauwurm? Wirtschaftliche und soziale Bedingungen des süddeutschen Klosterbarock*, hg. v. Markwart HERZOG, Rolf KIESSLING u. Bernd ROECK (Irseer Schriften NF, 1), Konstanz 2002. – Wolfgang SCHENKLUHN, *Die Klosteranlagen der Prämonstratenser in Süddeutschland*, in: *RJKG* 22, 2003, 95–106.

6 Anton SCHINDLING, *Die katholische Bildungsreform zwischen Humanismus und Barock. Dillingen, Dole, Freiburg, Molsheim und Salzburg: Die Vorlande und die benachbarten Universitäten*, in: *Vorderösterreich in der frühen Neuzeit*, hg. v. Hans MAIER u. Volker PRESS, Sigmaringen 1989, 137–176, hier: 144–158, ältere Literatur in Anm. 15, 17, 20.

7 Bernhard SCHÜTZ, *Die kirchliche Barockarchitektur in Bayern und Oberschwaben 1580–1780. Aufnahmen v. Albert HIRMER*, München 2000, 14ff. – *Zu St. Michael: Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*, hg. v. Reinhold BAUMSTARK. *Katalog zur Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums*, München 1997, passim.

8 Ebd., 31.

9 *Die Kunstdenkmäler von Schwaben*, Bd. 6: *Stadt Dillingen an der Donau*, bearb. v. Werner MEYER u. Alfred SCHÄDLER, München 1964, Studienkirche 178–237, hier: 190f., bes. 193. – SCHÜTZ, *Barockarchitektur* (wie Anm. 7), 35f., mit Grundriss 36 Abb.11.

Joseph Heintz d. Ä. und Matthias Kager angefertigt worden waren. Die Wandpfeilerkirche zeichnete eine grundsätzliche Konstruktion aus. Der Raum erscheint dem durch das Westportal eintretenden Gläubigen als ein Einheitsraum. »Seine Proportionen sind durch die Ordnung, durch den Zuschnitt von Tonne und Gurtbögen und nicht zuletzt auch durch die Eingangsarkade zum Chor bestimmt, an der die Proportionen wie an einem Diagramm ablesbar werden; der gleiche Fall wie in der Münchener Michaelskirche. Im Raumbild schließlich haben die Wandpfeiler noch einen weiteren Effekt, der für die Gesamtwirkung letztendlich entscheidend ist: Sie präsentieren sich dem Blick wie eine Abfolge gestaffelter Kulissen und machen den Raum dadurch zu einem tiefenräumlichen Prospekt. Diese Kulissen bieten sich ideal zur Aufstellung von Altären an, die den Prospekt zu einem ›theatrum sacrum‹ zu steigern vermögen«¹⁰. Die Dillinger Wandpfeilerkirche wurde zum Vorbild für zahlreiche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gebaute Kirchen. Generationen von in Dillingen studierenden Konventualen aus Oberschwaben hatten diese prächtige Kirche täglich vor Augen und berücksichtigten den Formenschatz bei ihren späteren Bauvorhaben.

Fast gleichzeitig ließen im Benediktinerkloster Ochsenhausen die Äbte Johannes und Bartholomäus in den Jahren von 1615 bis 1632 durch den Jesuitenlaienbruder Stephan Huber im Anschluss an die Kirche ein mächtiges, viergeschossiges Konventsgebäude im Stil der Jesuitenkollegien errichten¹¹. Ab 1621 wurde auch die Kirche restauriert und mit neuen Altären ausgestattet, um den Ansprüchen der nachtridentinischen Liturgiereform und der neuen Frömmigkeitspraxis nachzukommen. Auch in der Benediktinerabtei Ottobeuren erhielt in diesen Jahren die Kirche eine frühbarocke Ausstattung. Der Chor wurde renoviert und mit einem neuen Hochaltar versehen¹².

In Oberschwaben erfolgte der Übergang von der späten Renaissance zum Barock in den Jahren von etwa 1610 bis 1640¹³. Ein herausragendes Beispiel für diesen Übergang ist heute noch in der Kirche der ehemaligen Prämonstratenserabtei Weißenau zu finden. Für den von Martino Barbieri aus Roveredo 1628 bis 1631 gebauten Chor ließ Abt Johann Christoph I. Härtlin (1616–1644) einen neuen Hochaltar anfertigen¹⁴. Das »für damalige Verhältnisse aufregend moderne Hochaltarblatt«¹⁵ malte 1628 der Augsburger Christian Steinmüller. Das Schnitzwerk schuf Zacharias Binder (vor 1600–1673) aus Ehingen, Sohn des Bildhauers Melchior Binder aus Hundesingen bzw. Ehingen. Der Meister des herausragenden frühbarocken Chorgestühls aus dem Jahr 1635 ist bisher

10 SCHÜTZ, Barockarchitektur (wie Anm. 7), 36.

11 Konstantin MAIER, »Ibi abundantia, ubi disciplina.« Ökonomie und Baugeschichte des Klosters Ochsenhausen am Beispiel der Abteirechnungen des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Himmel auf Erden (wie Anm. 5), 261–273, hier: 264f.

12 Klaus SCHWAGER/Gabriele DISCHINGER, »Gelt Gedult und Verstandt«. Programm und Realisierung der Ottobeurer Klosteranlage, in: Himmel auf Erden (wie Anm. 5), 289–319, hier: 294f. mit Lit. in Anm. 15.

13 Heinrich GEISSLER, Zeichnung und Zeichnen im deutschen Südwesten 1500–1630, in: Die Renaissance im deutschen Südwesten zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg, hg. vom Badischen Landesmuseum Karlsruhe, Karlsruhe 1986, Bd. 1, 303–315, hier: 314.

14 Otto BECK, Weißenau (Schnell, Kunstführer Nr. 151), München/Zürich 5. völlig neu bearb. Aufl. 1983, 5f., 12f. – DERS., Prämonstratenser in Oberschwaben, in: Weissenau in Geschichte und Gegenwart. Festschrift zur 700-Jahrfeier der Übergabe der Heiligblutreliquie, hg. v. Peter EITEL, Sigmaringen 1983, 11–26, hier: 11f., 385 Nr. 16, Abb. 16, ausführlich zur Baugeschichte Reinhold HALDER, Der Chor der Weißenauer Klosterkirche – ein Gesamtkunstwerk?, in: 850 Jahre Prämonstratenserabtei Weißenau 1145–1995, hg. v. Helmut BINDER, Sigmaringen 1995, 407–435, hier: 411f., zum Hochaltar 413f., zu Zacharias Binder 414 mit Anm. 46, zum Chorgestühl 416f.

15 GEISSLER, Zeichnungen (wie Anm. 13), 314.

noch nicht identifiziert¹⁶. Das Bildprogramm des Hochaltars und des Chorgestühls stellt die Erzmärtyrer, die römischen Märtyrer der Verfolgungszeit, die Kirchenväter und die Heiligen und Seligen des Prämonstratenserordens dar¹⁷. Bemerkenswert ist die starke Verehrung der Jungfrau Maria, die die neue, vor allem bei den Jesuiten in Dillingen vermittelte Spiritualität kennzeichnete. In Bild und Plastik erscheinen die Leitbilder für die Prämonstratenser, die auf dem Hintergrund der Bildpropaganda der katholischen Kirche nach dem Tridentinum zu deuten sind.

Im Zisterzienserkloster Salem hat sich teilweise das von Melchior Binder 1588 bis 1595 geschnitzte Chorgestühl erhalten, das »spätgotische Erinnerungen mit renaissancehaftem Denken« und Formensprache verbindet¹⁸. Als um 1620 der Konvent die auf dem Konzil von Trient festgelegte Messe nach dem römischen Ritus und damit das *Missale Romanum* von 1570 übernahm, zog dies gründliche Umbauten im Chor nach sich. Abt Thomas I. Wunn (1615–1647) erteilte 1627 den Auftrag für eine neue Ausstattung des Kirchenraums, die 1633 abgeschlossen war. Einen neuen Hochaltar fertigte der Bildhauer Christoph Schenck an. Vor allem erhielt der Raum eine neue Belichtung, indem die farbigen Fensterscheiben durch eine schmucklose Klarverglasung ersetzt und die Wände bemalt wurden. Die von Schenck begonnenen überlebensgroßen Holzskulpturen der zwölf Apostel von Jesus Christus und der Jungfrau Maria wurden von Zacharias Binder aus Ehingen vollendet. Diese Arbeiten gelten weithin als die früheste vollständige Barockausstattung im süddeutschen Raum. Hier ist der Zusammenhang von neuen liturgischen Formen und dafür neu zu erstellenden Räumen unmittelbar greifbar. Im Unterschied zu den weltlichen Bauten stand nicht die äußere Repräsentation im Mittelpunkt, sondern die Herstellung eines neuen Rahmens für eine neue Spiritualität.

Auch der Abt der Benediktinerabtei Weingarten hatte große Baupläne, bevor die Kriegswirren die Gegend heimsuchten und die Umsetzung verhinderten. 1627 lieferte der Genueser Giulio Benso Bilder und Pläne für eine Barockisierung der Stiftskirche¹⁹. Damit haben wir uns schon den Klöstern zugewendet, deren frühe Barockisierung nur in zufällig überlieferten Nachrichten oder Stichen dokumentiert wird. Hierzu gehören auch die Benediktinerabtei Zwiefalten und die benachbarte Prämonstratenserabtei Marchtal.

Die Kriegsjahre unterbrachen die Bautätigkeit, so dass alle weiteren Großbauten erst nach 1650 entstanden sind. Der Kemptener Fürstabt Roman ließ in den Jahren von 1651 bis 1674 seine Residenz nach den Plänen der Baumeister Beer und Serro in dem neuen Stil erbauen, 1666 wurde auch die Stiftskirche als erste große süddeutsche Kirche im barocken Stil fertiggestellt²⁰. 1661 beauftragten die Benediktiner in Isny einen Baumeister aus Rovereto, Giulio Barbieri, mit dem Bau ihrer den Heiligen Jakob und Georg geweihten Klosterkirche, die 1666 fertig gestellt worden ist. Balthasar, Abt des Benediktinerklosters Ochsenhausen, ließ 1672/73 in Steinhausen an der Rottum eine Wallfahrts-

16 Weissenau (wie Anm. 14), 385 Nr. 17, Abb. 17.

17 HALDER, Chor (wie Anm. 14), 421.

18 Reclams Kunstführer Baden-Württemberg, Pfalz, Saarland, bearb. v. Herbert BRUNNER, Stuttgart 5. neubearb. Auflage 1967, 514. – Zum Hochaltar: Ulrich KNAPP, Hans, Christoph und Hans Christoph Schenck, Eine Skizze zum Werk der älteren Schenck-Generationen, in: Christoph Daniel Schenck 1633–1691, hg. v. Rosgartenmuseum Konstanz, Augustinermuseum Freiburg u. dem Württembergischen Landesmuseum, Sigmaringen 1996, 71–92.

19 Volker HIMMELEIN, Das Zeitalter des Barock in Baden-Württemberg, in: Barock in Baden-Württemberg (wie Anm. 5), 7–17, hier: 14.

20 Wolfgang PETZ, Ökonomie zwischen Krise und Reform. Das Fürststift Kempten zur Bauzeit von St. Lorenz und der Residenz, in: Himmel auf Erden (wie Anm. 5), 233–259, hier: 238f.

kirche bauen²¹. Hier errichtete der Baumeister P. Benno Waidmann aus Rorschach eine zweischiffige Halle. 1682 ließ der Jesuitenorden die Wallfahrtskirche St. Maria im Wegental bei Rottenburg errichten, die ein frühes Beispiel für das Vorarlberger Bauschema ist. Auf Betreiben der Jesuiten ließ der Ellwanger Fürstpropst von dem Vorarlberger Baumeister Michael Thumb Pläne für die Wallfahrtskirche auf dem Schönenberg bei Ellwangen anfertigen. Thumb hatte einen Wandpfeiler-Emporensaal entworfen²². Die Bauleitung lag zunächst in den Händen seines Bruders Christian, seit 1683 in den Händen des Jesuitenbruders Heinrich Mayer, der Thumbs Pläne veränderte²³. 1695 war dieser Bau fertig gestellt. Der Schönenberger Bauplan vereinte mehrere Details aus älteren Musterlösungen, hatte aber weitgehend die Studienkirche in Dillingen zum Vorbild. Die Wallfahrtskirche auf dem Schönenberg diente der Stiftskirche in Obermarchtal in mehrfacher Hinsicht als Vorbild. Der Grundstein für die Stiftskirche der Reichsabtei Marchtal ist am 18. April 1686 gelegt worden. Sie wurde wiederum zum Vorbild für die 1695 gebaute Kirche des Benediktinerpriorats Hofen bei Friedrichhafen. Dann setzte eine große, bis weit in das 18. Jahrhundert hinein reichende Bauwelle ein, die den Eindruck vermittelt, dass in Süddeutschland erst nach der Erholung von den Schäden des 30-jährigen Kriegs der Barockbau heimisch geworden ist.

Die meisten der heute noch in Oberschwaben erhaltenen Barockbauten entstanden, als die Wegbereiter dieses Stils gerade gestorben waren²⁴, Borromini 1667 oder Bernini 1680, Peter Paul Rubens 1640, Rembrandt 1669. Ob man von einer »Verspätung« sprechen kann, hängt vom Blickwinkel ab. Wird der Begriff »Barock« auf die erhaltenen Bauwerke oder die Ausstattung von Kirchen reduziert, mag man von einer Verspätung sprechen²⁵. Lenkt man den Blick jedoch auf Altäre, Paramente, Bilder, anderes Kirchengesamtheit und heute nicht mehr vorhandene, aber durch schriftliche oder bildliche Quellen ausreichend belegte Baumaßnahmen an den Kirchen und Konventsgebäuden, dann lässt sich der langsame Übergang von dem regionalen, noch stark der Spätgotik verhafteten Stil und von der späten Renaissance zum Frühbarock im oberschwäbischen Raum schon in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, also vor dem 30-jährigen Krieg feststellen. Volker Himmelein nennt für die kirchliche Kunst einige Beispiele aus Nordwürttemberg²⁶, in denen sich der barocke Stil ankündigt. Auch für den oberschwäbischen Raum gibt es zahlreiche Belege. Der Stilwandel ist der äußere Ausdruck für eine sich seit etwa 1600 festzustellende Veränderung von Spiritualität und Frömmigkeitsformen der Ordensleute und Kleriker. In diesen Jahrzehnten zeigten sich die Erfolge der Reformarbeit der Bischöfe und Ordensoberen, die diese auf der Grundlage der Reformdekrete des Konzils von Trient in teilweise langwierigen Auseinandersetzungen mit beherrschenden Kräften vorgenommen hatten. Diese Reformen beeinflussten auch das Wirtschafts-

21 MAIER, »Ibi abundantia« (wie Anm. 11), 269.

22 Zum Wandpfeiler-Emporen-Saal: SCHÜTZ, Barockarchitektur (wie Anm. 7), 42, zum Schönenberg 43.

23 Die enge Zusammenarbeit beruhte darauf, dass Mayer, der 1662 in den Jesuitenorden eingetreten war, von Michael Beer und Michael Thumb zum Baumeister ausgebildet worden war. Ulrich THIEME/Felix BECKER, Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart 24, 1930, Neudruck 1970, 476.

24 HIMMELEIN, Zeitalter (wie Anm. 19), 7f.

25 Bezeichnend hierfür ist, dass die 1981 im Schloss Bruchsal gezeigte Ausstellung »Barock in Baden-Württemberg« den Untertitel führte: »Vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Französischen Revolution«, vgl. Barock in Baden Württemberg (wie Anm. 5), vgl. die Begründung von HIMMELEIN, 7f.

26 Ebd., 8.

leben. Es wurden nun Rechnungen geführt, die einen Einblick in die wirtschaftliche Entwicklung ermöglichen und auch Bautätigkeit und Ankäufe aller Art dokumentieren. Mit Hilfe der schriftlichen Quellen kann der Kontext wieder hergestellt werden, in dem die Kunstwerke entstanden sind.

Am Beispiel des Prämonstratenserreichsstifts Marchtal soll gezeigt werden, welche Motive die einzelnen Äbte bei ihren Bauaufträgen leiteten. Bernhard Schütz beklagt, dass es bisher erstaunlich wenige Untersuchungen über die ordensgeschichtlichen Voraussetzungen für die kunsthistorische Beurteilung der barocken Bautätigkeit gebe, und sieht hier ein »entscheidendes Desiderat zukünftiger Forschung«²⁷. Dieser Forderung soll zumindest für das Prämonstratenserstift Marchtal nachgekommen werden. Schütz und andere haben sich aber auch mit den wirtschaftlichen Fragen des barocken Kirchenbaus befasst und teilweise völlig unvereinbare Thesen formuliert²⁸. Die Untersuchung der Motivation der geistlichen Bauherren und Auftraggeber ist in der Diskussion der letzten Jahre stark von den Fragen nach den wirtschaftlichen Grundlagen und den sozialen Implikationen überlagert worden²⁹. Im Folgenden soll daher versucht werden, anhand des Beispiels Marchtal die Beziehungen zwischen geistlichem Leben, Bautätigkeit und wirtschaftlichen Grundlagen zu untersuchen.

2. Die Reform des geistlichen Lebens und erste barocke Einflüsse unter Abt Jakob Hess (1601–1614)

In der Abtei Marchtal ist zwischen 1600 und 1614 ein tiefer Wandel festzustellen, der das geistliche Leben der Konventualen, die Wirtschaftsführung und ein neues Stilgefühl in Bau- und Einrichtungsfragen betraf. Jakob wurde am 31. Dezember 1601 zum Abt gewählt³⁰, am 28. Mai 1614 ist er im Alter von 65 Jahren im Rufe der Heiligkeit gestorben. Er war der Sohn eines Marchtaler Bauern aus Gütelhofen, der als Ordensmann und Prälät in der Reichskirche Karriere machte. Als 20-jähriger studierte er in Ingolstadt³¹, durchlief dann die in der Abtei üblichen Stationen und war zur Zeit seiner Wahl Pfarrer in Sauggart.

27 SCHÜTZ, Barockarchitektur (wie Anm. 7), 18.

28 Ebd., 19f., arbeitet er in aller Kürze die Unterschiede der Finanzierung in Bayern und Oberschwaben heraus. Die Verschuldung komme nicht so sehr vom Bauen, sondern eher vom Erwerb von Ländereien her. Er stützt sich dabei vor allem auf die Entwicklung in Weingarten; Hartmut ZÜCKERT, Die sozialen Grundlagen der Barockkultur in Süddeutschland (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 33), Stuttgart/New York 1988, trennt nicht zwischen geistlichen und weltlichen Herrschaften. Die Autoren der verschiedenen Beiträge in: »Himmel auf Erden« (wie Anm. 5) kommen ebenfalls zu unterschiedlichen, sich teilweise widersprechenden Ergebnissen.

29 Peter HERSCHE, Barock in Oberschwaben. Neue Fragestellungen aus europäischer Perspektive, in: Oberschwaben. Mitteilungen der Gesellschaft Oberschwaben 8, 2008, 12–34, hier: 24, behandelt das Bauen unter »dem Stichwort der ostentativen Verschwendung«. Andererseits stellt er fest, dass die Motivation der Bauherren zu wenig untersucht worden sei; vgl. DERS., Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i. Br. 2006.

30 Die Urkunden des Reichsstifts Obermarchtal. Regesten 1171–1797, bearb. v. Hans-Martin MAURER u. Alois SEILER (Documenta Suevica 5), Konstanz 2005, Wahlprotokoll 452, Nr. 1484; Lebensbeschreibung bei WALTER, Geschichte (wie Anm. 1), 84 (186) – 90 (192).

31 Peter RUMMEL, Die Beziehungen der Abtei Marchtal und der anderen oberschwäbischen Prämonstratenserstifte zur Universität Dillingen, in: Marchtal. Prämonstratenserabtei, Fürstliches Schloß, Kirchliche Akademie. Festgabe zum 300jährigen Bestehen der Stiftskirche St. Peter und Paul (1692–1992), hg. v. Max MÜLLER, Rudolf REINHARDT u. Wilfried SCHÖNTAG, Ulm 1992, 179–203, hier: 184 mit Anm. 25.

In seine Regierungszeit fielen die von dem Ordensgeneral Franciscus a Longo Prato (Longpré) 1601 erlassenen Bestimmungen zur Einhaltung eines regelgerechten Lebens. Auf den Provinzialkapiteln der Schwäbischen Zirkarie von 1605 und 1606 wurde über die Einführung und Umsetzung dieser von den Vertretern der Ordensspitze (Abt Servatius und Prior Peter von Rieu, beide von Prémontré) geforderten Änderungen ausführlich diskutiert. Grundlage für die Reform, die zur alten Regelstrenge zurückführen sollte, waren die Bestimmungen des Konzils von Trient, hier vor allem Session 25, *De Regularibus*. Gefordert wurden wieder das Armutsgelübde, das tägliche gemeinsame Leben, die Verwaltung des gesamten Vermögens und der Einkünfte durch einen *Cellerarius*/Kellermeister und eine für alle zuständige Kleiderkammer. Die Einführung des gemeinsamen Lebens und die Einhaltung der Klausur erfolgten nach und nach. Der Ordensgeneral wusste, dass diese Forderungen als Neuerungen angesehen wurden. *Nec est quod clametis illud esse novum. Non enim illud novum quod a senioribus Ordinis nostri Patribus fuit observatum*³². Der Marchtaler Konvent hatte die 1601 beschlossenen Reformen nicht umgesetzt, daher wurden 1606 die einzelnen Bestimmungen erneuert und eingefordert³³. Die Reform hatte vor allem das Ziel, die Ausbildung und damit die Spiritualität der jungen Prämonstratenser zu verbessern. Studien innerhalb der Abtei wurden durch Erweiterung der Bibliothek ermöglicht und junge Fratres auf die Universität Dillingen geschickt.

Die herausragende Leistung von Abt Jakob lag in der Reformierung des Konvents, die teils unmittelbar von Prémontré angestoßen und teils auf den Provinzialkapiteln der Schwäbischen Zirkarie diskutiert und beschlossen worden war. Das große Verdienst Jakobs ist es, gegen teilweise heftigen Widerstand einzelner Konventualen ein ordensgemäßes gemeinsames Leben in einer Klausur und eine zentrale Wirtschaftsverwaltung unter der Leitung eines Kellermeisters eingeführt zu haben. Die neue Spiritualität zog neue liturgische Formen und eine Neugestaltung des Tagesablaufs nach sich, wofür neue Räume bis hin zu Gartenanlagen benötigt wurden. Und dieses zog Baumaßnahmen nach sich.

Am Bau der Pfarrkirche St. Sixtus in Reutlingendorf lässt sich die Veränderung des Stilgefühls ablesen. Kurz nach seinem Amtsantritt ließ Abt Jakob die Kirche in der von Marchtal aus versehenen Pfarrei im regionalen Stil, d.h. einer verspäteten Gotik, neu bauen³⁴. Da die Wappen der Abtei Marchtal und des Abtes Jakob über der Stabwerksportale an der Südseite des Schiffes und auf dem Taufstein, hier mit der Jahreszahl 1603 versehen, angebracht worden sind, ist davon auszugehen, dass der Bau um 1603 oder bald danach fertig gestellt worden ist. Der niedere, eingezogene Chor hatte ein Sterngewölbe mit Scheibenschlusssteinen und getreppten Strebepfeilern. Die Fenster im Chor und Schiff sind spitzbogig. Von diesen Formen setzt sich der im späten Renaissancestil 1603 entstandene Taufstein unübersehbar ab. Auf einem mit Palmetten verzierten Balustersockel sitzt eine runde Kufe auf, die am oberen Rand mit Engelsköpfen verziert ist. Der achteckige Rand ist mit unterschiedlichen Reliefformen besetzt. Der mit

32 *Capitula Provincialia Circariae Sueviae (1578–1688)*, hg. v. Emiel VALVEKENS *OPraem* (Beiheft 2 zu *Analecta Praemonstratensia*), Tongerlo 1925, 15.

33 Dazu ausführlich Wilfried SCHÖNTAG, »Locus pro studiis, oratione mentali et examine conscientiae ante annum completum construantur«. Ausbildung und geistliche Zucht der Prämonstratenserchorherren in Marchtal im 16. und 17. Jahrhundert, in: *RJKG* 22, 2003, 107–143, hier: 125f.

34 *Urkunden Obermarchtal* (wie Anm. 30), 452, Nr. 1485 zum 30. Mai 1602 erlaubt von einem Baubeginn im Sommer 1602 auszugehen. Vgl. WALTER, *Geschichte* (wie Anm. 1), 86, (188); *1200 Jahre Reutlingendorf 790–1990*, hg. von der Gemeinde Obermarchtal Ortsverwaltung Reutlingendorf, Ulm 1991, 81, 94f., mit Farbabbildungen des Gebäudes, des Chors und des Taufsteins nach S. 223.

einem hinterlegten Abtsstab gezierte gevierte Wappenschild (Pfalzgrafen von Tübingen, Grafen von Brengenz, Abtei Marchtal, Abt Jakob) überlagert die drei Ebenen von der Kufe bis zur oberen achteckigen Platte (vgl. Taf. 1). Eine 1607 in Auftrag gegebene gusseiserne Ofenplatte³⁵ mit den Wappen der Stifterfamilie, der Abtei und von Abt Jakob zeigt ebenfalls schon fortgeschrittene Formen, die sich wesentlich von den Wappendarstellungen der Abtei und des Abtes Johannes Riedgasser aus dem Jahr 1595 unterscheiden, deren Schilde samt einer Inschrift in je einer Wappenkartusche eingestellt waren, einem mit einfachen Elementen konstruierten »Haus« mit Giebel³⁶.

Ein anderes Bauwerk von Abt Jakob kann für unsere Fragestellung nicht mehr herangezogen werden. 1612 schloss er mit dem Maurermeister Benedikt Welfh einen Vertrag über die Anlage eines neuen Friedhofs und einer Friedhofskapelle in Seekirch³⁷, die 1819 abgebrochen worden ist.

Abt Jakob hat noch zu Lebenszeit ein Grabmal für seine künftige Begräbnisstätte in der Marienkapelle in Auftrag gegeben³⁸, das dem damals in Ehingen wirkenden Bildhauer Melchior Binder (gest. 28. September 1615 in Ehingen) zugeschrieben wird³⁹ (vgl. Taf. 2+3). Binder hatte nach 1588 vor allem für die Zisterzienserabtei Salem als Maler und Bildhauer gearbeitet, 1606 hatte er sich in Ehingen niedergelassen. Hell begründet die Zuschreibung der einzigen Steinplastik innerhalb der sonstigen Holzplastiken Binders überzeugend mit stilistischen Kriterien. »Die architektonische Umräumung zeigt die der Renaissance entnommenen ornamentalen Einzelheiten in ähnlicher Zierlichkeit der Verwendung, wie sie schon an dem Chorgestühl zu Salem zutage getreten war«. Ebenso verweisen die Darstellung des Körpers, der Hände und die Ausdeutung der Gewandung auf andere Werke Binders. Binder gehörte zu den Künstlern, in deren Werken ein starkes Nachwirken der heimischen, noch von der Spätgotik geprägten Tradition verbunden mit Formen der späten Renaissance zu finden ist.

Mit der Beauftragung von Binder zeigte Abt Jakob seine Wertschätzung für den Künstler, der ihn in den Formen der späten Renaissance sehr lebendig dargestellt hat⁴⁰. Sebastian Sailer berichtet, dass der Bildhauer mit seinem Werk nicht ganz zufrieden war. *Ganz entrüstet warf er sein Stemmeisen an die Nase des Bildes, und da er die Verletzung wieder ausbesserte stund Jakob in dem Bilde so lebhaft da, dass man es für unverbesser-*

35 Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 185.

36 Angebracht an dem heutigen Apothekengebäude; Abbildung in: Aus der Geschichte des Klosters Obermarchtal, hg. v. Geschichtsverein Raum Munderkingen, Buchau 1985, 181.

37 Urkunden Obermarchtal (wie Anm. 30), zu 1612 April 9, 465 Nr. 1536; Der Landkreis Biberach, hg. v. der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg), Bd. 2, Sigmaringen 1990, 756. – Der Vertrag enthält interessante Bestimmungen über die Arbeitsteilung am Bau zwischen der Abtei und dem Maurermeister.

38 In der Inschrift sind deutlich sichtbar Jahr, Monat und Tag seines Todes nachträglich eingesetzt worden; vgl. Die Kunst- und Altertumsdenkmale im Königreich Württemberg. Inventar des Donaukreises, Bd. 1 Inventar Oberamt Ehingen, bearb. v. Eduard v. PAULUS u. Eugen GRADMANN, Eßlingen 1914, 135–161, hier: 154.

39 Gebhard SPAHR, Oberschwäbische Barockstraße, Bd. 1: Ulm bis Tettngang, Weingarten² 1979, 55. – Hellmut HELL, Melchior Binder, ein Ehinger Bildhauer der Zeit der Gegenreformation (Tübinger Forschungen zur Kunstgeschichte 1), Tübingen 1952, Zusammenfassung der Diss. phil. Tübingen 1948 mit dem Titel: Forschungen zur südschwäbischen Plastik der Gegenreformation, 24f., Abb. 54.

40 Zum Vergleich der Darstellung des Kopfes (Augen, Nase, Mund) eignet sich das Altarrelief »Heilige Anna Selbdritt«, das Binder 1595 für Ostrach angefertigt hatte; Abbildung in: Die Renaissance im deutschen Südwesten (wie Anm. 13), Bd. 2, 557 Nr. I 20.



Taf. 1 Taufstein in der Pfarrkirche Reutlingendorf, 1603.
Abbildung: 1200 Jahre Reutlingendorf (wie Anm. 34), nach S. 223.

Statua, B.M. Jacobi Hess.

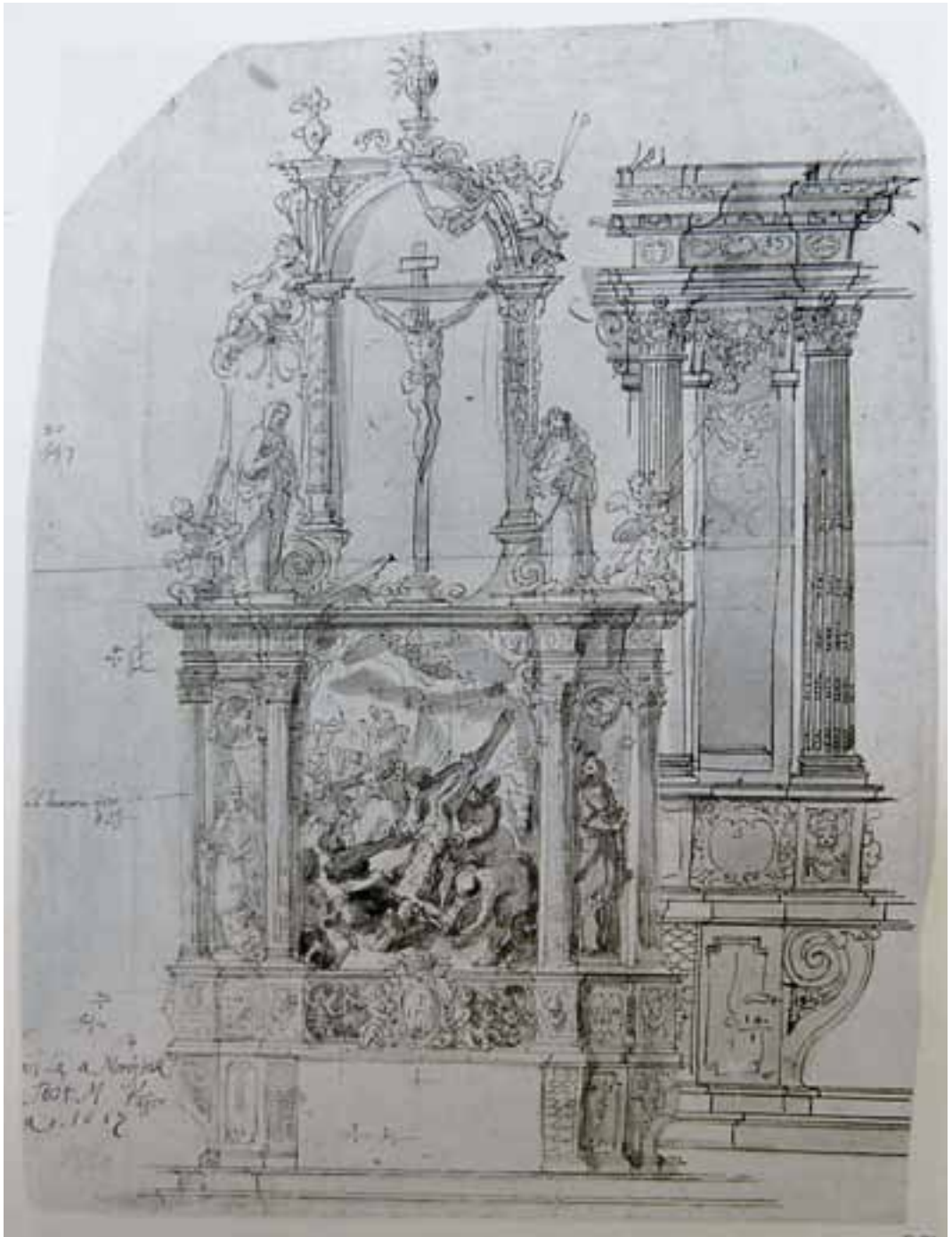
57



Taf. 2
Grabmal des
Abtes Jakob
Hess († 1614)
in der Marien-
kapelle der
Reichsabtei
Marchtal, Fe-
derzeichnung
in den March-
taler Annalen,
um 1725.
Vorlage:
FTTZ Re-
gensburg,
Schwäbische
Akten, Bd.
798, Bl. 57.

Taf. 3 Epitaph des Abtes Jakob Hess (†1614) im ehemaligen Kapitelsaal der Reichsabtei Marchtal. Abbildung: HELL, Melchior Binder (wie Anm. 39), Abb. 54.





Taf. 4 Entwurf Michael Kagers für einen Hochaltar in der Stiftskirche Marchtal, lavierte Federzeichnung, 1617.

Vorlage: Braunschweig, Herzog-Anton-Ulrich-Museum, Inventar Nr. Z 173. – Abbildung: Die Renaissance im deutschen Südwesten (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 370 Abb. E 71.



Taf. 7 Der hl. Tiberius rettet die Abtei Marchtal vor der Zerstörung durch ein Unwetter.
Votivbild mit Portraits des Konvents und zweier weltlicher Beamter. Ölgemälde in der Sakristei
der Stiftskirche Marchtal von Andreas Vogel, 1665.
Abbildung: Marchtal (wie Anm. 31), Abb. 24.



Taf. 8 Das Haupt des hl. Tiberius über der Stiftsanlage Marchtal. Wallfahrts-
 bild. Kupferstich, Augsburg 1673.
 Vorlage: Kreisarchiv des Alb-Donau-Kreises. – Abbildung: Regesten Marchtal
 (wie Anm. 30), Vorsatz.



Taf. 9 Reichsabtei Marchtal von Norden. Die Stiftskirche liegt unmittelbar am Geländeabfall zum Marchbach, südlich grenzen der Kreuzgang (Kreuzgarten) und der Friedhof an. Im Osten liegt der große Konvents-Lustgarten mit den doppelgeschossigen Arkaden und dem kunstvoll angelegten Barockgarten. Im Süden und Osten schließen sich die Scheunen und andere Wirtschaftsgebäude an. Im Norden, am Hang zur Donau hin, liegt das »Hintere Haus« (Krankenhaus), zwischen dem Tor und den Arkaden das »Vordere Haus«, das durch einen Gang mit der neuen Prälatur verbunden ist, Kupferstich, Augsburg 1673 (Ausschnitt).



Taf. 10 Votivbild, Nordseite des Kapitelsaals der Reichsabtei Marchtal, Ölgemälde von J.B. Weller, 1710, Ausschnitt.

Rechts ist der Baubestand der alten Abtei mit Stiftskirche, Kirchturm und Konventsgebäuden dargestellt, am Hang zur Donau das alte »Hintere Haus«, in dem später das Gymnasium untergebracht war. Die neue Stiftskirche mit den Konventsgebäuden entspricht der Planung von Michael Thumb und Heinrich Mayer. Dem östlichen Querbau gab später Johann Caspar Bagnato eine andere Form.

Abbildung: Marchtal (wie Anm. 31), Abb. 25.

lich hielt, wie wir es noch in unserem Kapitelhaus nicht ohne Rührung schauen [...]»⁴¹. Wenn man weiß, dass Binder zu Lebzeiten des Abtes gearbeitet hat, dann ist davon auszugehen, dass er ihn lebensgetreu dargestellt hat.

Zunächst stand der Grabstein in der Marienkapelle, in der Jakob auf seinen Wunsch hin beerdigt worden war⁴². Das Bild aus den Marchtaler Annalen zeigt den Grabstein in der ursprünglichen Verbindung mit der Grablege (vgl. Taf. 2). Abt Ulrich übertrug am 26. Juli 1726 die Gebeine und den Stein in den Kapitelsaal (vgl. Taf. 3)⁴³.

Der Tod des Abtes Jakob stellte eine künstlerische Zäsur dar, denn sein Nachfolger vollzog den Übergang zu frühen barocken Stilformen. Diese Aussage könnte in Zweifel gezogen werden, da es heute noch in der ehemaligen Stiftskirche zwei Kopien von Bildern des Augsburger Malers Matthias Kager gibt⁴⁴, deren Entstehungszeit in die Regierung von Abt Jakob fällt. Eines ist eine Kopie von einem 1610 gemalten Bild »Anbetung der Könige«⁴⁵ und hängt heute an der Rückwand der Tiberius-Kapelle⁴⁶. Bei dem Marchtaler Bild handelt es sich um eine stark übermalte und nicht signierte Fassung der Anbetung, dessen Original Kager für den Augsburger Dom geschaffen hatte und heute im Bischöflichen Ordinariat Augsburg hängt. Eine dritte, ebenfalls nicht signierte Fassung befindet sich im Pfarramt von Großkötz bei Günzburg. Ein zweites Bild Kagers »Die Anbetung der Hirten bzw. die Geburt Christi« hängt in der Vorhalle am Südeingang der ehemaligen Stiftskirche⁴⁷. Auch hierbei handelt es sich um eine übermalte und nicht signierte Fassung des von Kager für den Augsburger Dom gemalten Bildes, das heute ebenfalls im Bischöflichen Ordinariat Augsburg hängt. Diese Bilder können in unsere Betrachtung jedoch nicht einbezogen werden, da sie erst 1689 von dem Ehinger Bürgermeister Dr. Franz Josef Kaiblin/ Kaibl gekauft worden sind⁴⁸.

3. Eine neue von Jesuiten geprägte Generation tritt an: Abt Johannes Engler (1614–1637)

Johannes Engler, in Steinhausen bei Schussenried geboren, wurde 1604 als Marchtaler Konventuale an der Universität in Dillingen immatrikuliert⁴⁹, aber schon 1608 wegen

41 Sebastian SAILER, Das jublierende Marchtall oder Lebensgeschichte des hochseeligen Konrad Kneer weiland dreyzehnten Abtes, [Obermarchtal] 1771, Neudruck Weißenhorn 1995, 233.

42 Abbildung aus: FTTZA Regensburg, Schwäbische Akten Bd. 798, Annales seu Gesta et Eventa [...] Collegii Marchtallensis [...] ab anno 1691 conscripta [...], fol. 57.

43 Ebd., fol. 56f.

44 Zum niederländischen und italienischen Einfluss, THIEME/BECKER (wie Anm. 23), Bd. 19, 1926/1972, 431–434; kurzer Lebenslauf des den Augsburger Dekorationsstil prägenden Kager, der am Übergang zum frühen Barock stand, in: Die Renaissance im deutschen Südwesten (wie Anm. 13), Bd. 2, 937; ausführliches Werkverzeichnis bei Susanne NETZER, Johann Matthias Kager, Stadtmaler von Augsburg (1575–1634), (Miscellanea Bavarica Monacensia 92), München 1980.

45 NETZER, Werkverzeichnis (wie Anm. 44), 113, G 11.

46 Vgl. die Kirchenführer, auch SPAHR, Oberschwäbische Barockstraße (wie Anm. 39), 54.

47 NETZER, Werkverzeichnis (wie Anm. 44), 113 Nr. G 12.

48 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 25, Register der Baukosten der neuen Kirche, 159. – Max BIRKLER, Die Kirchen in Obermarchtal. Eine Jubiläumsgabe zum 200jährigen Bestande der ehemaligen Prämonstratenser- und jetzigen Schloß- und Pfarrkirche, Stuttgart 1893, 49. – PAULUS, Kunstdenkmäler (wie Anm. 38), 143. – Franz QUARTHAL, Landstände und landständisches Steuerwesen in Schwäbisch-Österreich, Stuttgart 1980, 425, gibt an, dass Kaiblin von 1709 bis 1716 Bürgermeister in Ehingen war.

49 Allgemein: Thomas SPECHT, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549–1804), Freiburg 1902, 100f. – Peter RUMMEL, Die Jesuitenuniversität Dillingen als kirchliche Bildungsanstalt für Württemberg, in: RJKG 14, 1995, 51–63, hier: 53f., 60f. – DERS., Beziehungen (wie Anm.

Krankheit zurückgerufen und zunächst anderthalb Jahre bei der hausinternen Ausbildung der jungen Prämonstratenser erfolgreich eingesetzt. Anschließend übertrug ihm Abt Jakob Hess das Amt des Kellermeisters, das Engler bis zu seiner Wahl zum Abt am 31. Mai 1614 ausübte. Mit Klugheit und Umsicht sanierte er die heruntergekommene Wirtschaft der Abtei⁵⁰.

Das Studium in Dillingen war von dem von 1575 bis 1607 wirkenden charismatischen P. Julius Priscianensis SJ geprägt worden. Er hatte das Ziel verfolgt, dass die jungen Ordenskleriker nicht nur Theologie studierten, sondern ihnen auch die jesuitische Spiritualität vermittelt wurde⁵¹. Für Priscianensis hatte das Streben nach Frömmigkeit den Vorrang vor der Gelehrsamkeit. Diese Verbindung, die Rudolf Reinhardt als »jesuitische Inspiration« bezeichnet hat⁵², bot die Grundlage für eine erfolgreiche Reform in zahlreichen Klöstern unterschiedlicher Orden. So wurde das Brevier, und zwar das Breviarium Romanum, gelesen, regelmäßig gebeichtet, täglich das Gewissen erforscht, geistliche Betrachtungen durchgeführt und fromme Bücher studiert. Die Sakramente wurden häufig empfangen, nach der Priesterweihe wurde täglich zelebriert, auch jährlich Exerzitien abgehalten und der Rosenkranz gebetet. All dies diente der Ausbildung einer geistlichen Persönlichkeit, die im Alltag ein monastisches Selbstbewusstsein entwickelte. Die Einrichtung und Betreuung von Marianischen Kongregationen sollten die Verehrung der Jungfrau Maria fördern. Die Jesuiten propagierten diese Spiritualität, um ordensübergreifend die Reform von Klöstern und Stiften im Geiste der Bestimmungen des Konzils von Trient und von Ignatius von Loyola voranzubringen. Die enge Zusammenarbeit mit der päpstlichen Nuntiatur in Luzern belegt die Aussage von Nuntius Johannes della Torre aus dem Jahr 1600: *Die Fratres, die in Dillingen studieren, empfangen mit dem Wissen zugleich Frömmigkeit und sie werden zu einer sittenreinen Haltung erzogen. Aus dem Beispiel der Jesuiten lernen sie die Beobachtung der klösterlichen Disziplin. Der Fortschritt und die Frucht der Bemühungen, die jetzt in vielen Klöstern sichtbar werden, sind schon lange dem Apostolischen Stuhl bekannt. Deshalb empfiehlt der Heilige Stuhl, dass die jüngeren Mönche zum Studium nach Dillingen geschickt werden*⁵³.

Johannes Engler gehörte also mit mehreren anderen Marchtaler Konventualen zu einer Reformgruppe im Konvent. Nachdem er 1614 als etwa 30-jähriger zum Abt gewählt worden war, stand ihm bis 1617 Erhard Weckenmann als Subprior zur Seite, der seit 1602 in Dillingen studiert hatte. Wenn über Reformen gesprochen wird, muss der Blick auch über Marchtal hinaus auf die Vorgänge in der Schwäbischen Zirkarie gerichtet werden. Bei den Prämonstratensern bestand ein System sich überlagernder Visitationen. Der Pater domus visitierte die jeweiligen Tochterstifte, der Visitor der Zirkarie die

31), 184; ausführliche Lebensbeschreibung in: FTTZ Regensburg, Schwäbische Akten Bd. 791, Annales Marchtallensis 1171–1656, fol. 136f.; Zusammenfassung bei WALTER, Geschichte (wie Anm. 1), 9 (192)–98 (205).

50 FTTZ Regensburg, Schwäbische Akten Bd. 791, fol. 136v.

51 Peter RUMMEL, P. Julius Priscianensis SJ 1542–1607. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration der Klöster im Einflußbereich der ehemaligen Universität Dillingen, Augsburg 1968. – DERS., Beziehungen der ostschwäbischen Reichsstifte zur Universität Dillingen, in: Suevia Sacra. Zur Geschichte der ostschwäbischen Reichsstifte im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Pankraz Fried zum 70. Geburtstag, hg. v. Wilhelm LIEBHART u. Ulrich FAUST, Stuttgart 2001, 187–199, hier: 191.

52 Rudolf REINHARDT, Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627 (VKBW.B 11), Stuttgart 1960, 20f.

53 ASV, Nunziatura della Svizzera 7, fol. 165, zit. bei RUMMEL, Beziehungen (wie Anm. 51), 198.

Stifte innerhalb der Zirkarie und der Generalabt des Ordens oder seine Beauftragten hatten ebenfalls ein Visitationsrecht. Der Generalabt musste darüber hinaus alle Beschlüsse des Provinzialkapitels billigen, ehe diese umgesetzt werden konnten. Große Reformkapitel hielten die schwäbische und die bairische Zirkarie gemeinsam ab⁵⁴.

In den ersten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts fanden innerhalb der Schwäbischen Zirkarie, aber auch zwischen der Zirkarie und dem Generalkapitel heftige Auseinandersetzungen über eine Erneuerung der Constitutiones statt. Vertrat das Generalkapitel eine Verschärfung der Gewohnheiten⁵⁵, so beanspruchten die schwäbischen Prämonstratenser unter Berufung auf die alten Gewohnheiten und die Beschlüsse des Konzils von Trient eine etwas bequemere Lebensweise. Aber nicht nur die strenge französische oder die den oberdeutschen Verhältnissen angepasste Lebensweise spielte eine Rolle. Die Forderung der schwäbischen Prälaten, dass auch die vom Generalkapitel verabschiedeten Beschlüsse nur verbindlich sein sollten, wenn sie von den Päpsten bestätigt worden seien⁵⁶, ist nur auf dem Hintergrund der jesuitischen Erziehung zu verstehen. Auch bei der nächsten Forderung der Zirkarie, die ordensspezifische Messliturgie⁵⁷ aufzugeben und durch die römische zu ersetzen⁵⁸, scheint der jesuitische Einfluss bestimmend gewesen zu sein. Es wurde nicht mehr und nicht weniger gefordert als die Ablösung des prämonstratensischen Breviers, das 1574 neu herausgegeben und 1598 letztmals aufgelegt wurde, und des prämonstratensischen Missale, das 1578 neu gefasst worden war⁵⁹. Generalabt Petrus Gossetius lehnte dies in einem Schreiben vom 16. Juli 1617 ab⁶⁰. Auf der Sitzung der Zirkarie vom 10. bis 20. September 1617 regelten dann die schwäbischen Äbte eigenhändig und entgegen den Bestimmungen des Generalkapitels die liturgischen Fragen⁶¹. Sie legten fest, dass der Abt das Hochamt mit den Pontifikalien nach dem römischen Ritus feiern sollte, alle anderen Priester die Messe jedoch nach dem prämonstratensischen Ritus. Die stillen Messen sollte der Priester nach dem römischen Ritus lesen⁶². Das prämonstratensische Brevier wurde in der Fassung von 1598 beibehalten⁶³. Dass diese Beschlüsse schnell umgesetzt wurden, zeigt sich daran, dass auf dem Provinzialkapitel vom 2. bis 8. September 1618 alle Hochämter, Messen und Ämter

54 Zu 1606: *Capitula Provincialia* (wie Anm. 32), 25f., zu 1618: 95f., 149f.

55 *Capitula Provincialia*, Sitzung vom 12. April 1616, 41: das Generalkapitel hatte 1614 [...] *novam et arctissimam vivendi normam omnibus approbantibus in suum caenobium induxit*.

56 Ebd., 45 § 11.

57 Z.B. war 1601 verpflichtend gemacht worden, die Messe *iuxta antiquum Praemonstratensis Ecclesiae ritum alta voce celebrentur*. Ebd., 11.

58 Ebd., 57f. § 8.

59 Ebd., 8 Canon 17, vgl. auch Anm. 1; das gesamte Leben im Konvent hatte sich nach dem Ordinarium zu richten, soweit dies nicht dem neuen Brevier und Missale widersprach. Der damalige Ordensgeneral Despruet hatte die liturgischen Bücher des Ordens neu herausgegeben. Das Missale Romanum war 1570 erschienen. Zum prämonstratensischen Brevier vgl. auch *Capitula Provincialia*, 86 Anm. 1.

60 Ebd., 74. – Helmut FLACHENECKER, Das Zirkariesystem der Prämonstratenser am Beispiel Schwabens, in: *RJKG* 22, 2003, 13–29, hier: 24, weist darauf hin, dass schon 1605 Jean LePaige vom Generalkapitel aufgefordert worden ist, ein dem römischen Missale angepasstes und den Beschlüssen des Konzils von Trient entsprechendes neues Brevier und Missale zu erarbeiten.

61 *Capitula Provincialia* (wie Anm. 32), 76; Einführung des Generalvisitators der Schwäbischen Zirkarie, Abt Joachim von Rot: *ut cognita prius et dein expulsa rituum diversitate efficeret quo in Suevia saltem, quemadmodum in habitu, regula, relictis Statutis conformes existimus, ita coeremoniis ac ritibus pulchre conveniremus*.

62 Ebd., 78 Caput IV *Quo ordine ministretur ad Maiorem Missam*.

63 Ebd., 86.

nach römischem Ritus gefeiert wurden⁶⁴, wobei jedoch die Melodien weiterhin nach dem prämonstratensischen Gebrauch beibehalten wurden⁶⁵. Die Präläten der Schwäbische Zirkarie wandten sich mehr und mehr von den prämonstratensisch geprägten Riten und damit auch liturgischen Büchern ab und wendeten sich den zentralistisch auf eine römische Kirche ausgerichteten Texten *more Romano* zu. Nachdem auf dem Generalkapitel von 1618 die neuen Statuten und ein neuer Ordinarius verabschiedet worden waren, beschlossen die Äbte der Schwäbischen Zirkarie ihre *Constitutiones et decreta capituli Provincialis*⁶⁶, in denen zahlreiche Änderungen eingeflossen waren, die den Lebensgewohnheiten in Schwaben und Baiern entsprachen.

Die Marchtaler Konventualen betrieben die Reform im römischen, von den Jesuiten in Dillingen vermittelten Geist. Aus den neuen Vorschriften für die Gestaltung der Liturgie ergeben sich einige Hinweise auf den Kirchenbau und die Ausstattung. Kam ein Kanoniker zu spät zum Gottesdienst in den Chor, musste er zunächst warten, um dann auf ein Zeichen des Priors hin ein *Pater noster* und ein *Ave Maria* zu beten, sich dann aufzurichten, um mit dem Blick auf das Altarsakrament diesem seine Verehrung zu erweisen⁶⁷ und sich dann den übrigen anzuschließen. Dies bedeutete, dass das Ciborium, der Kelch zur Aufbewahrung der geweihten Hostie, von der Mitte des Chors aus sichtbar sein musste. Dies war bei den im süddeutschen Raum traditionell auf der Evangelienseite neben dem Altar an der Außenwand angebrachten Sakramentshäuschen sicherlich nicht immer der Fall. Diese Bestimmung setzt das Vorhandensein eines Altartabernakels voraus und dokumentiert die Abkehr von dem gotischen Sakramentshäuschen und die Hinwendung zur römischen Form der Hostienaufbewahrung auf bzw. hinter dem Altartisch⁶⁸. Diesem Altartabernakel waren mehrere Bestimmungen gewidmet, was darauf deutet, dass es sich hier um eine Neuerung handelte. Das geweihte Öl sollte nicht im *sancto tabernaculo* aufbewahrt werden. Der Tabernakel, in dem das Allerheiligste aufbewahrt wird, sollte fein und kostbar sein, auch der Kelch für die geweihten Hostien sollte kostbar und erhaben gestaltet sein⁶⁹. Diese Ausführungen bele-

64 Ebd., 97.

65 Ebd., 106 zu 1618: *In Missa melodiae cantus servandus est Praemonstratensis*. – Der Messritus wurde immer angesprochen, da innerhalb der Zirkarie der prämonstratensische, bischöflich konstanzer und römische Ritus eingehalten wurden; zu 1623: 171, 1644: 238. Es setzte sich dann der römische Messritus durch.

66 Ebd., 98–148.

67 Ebd., 101: [...] *tunc erigens se, verso vultu ad Venerabilem Sacramentum, se inclinans reverentiam ei exhibeat* [...].

68 In den Vorschriften von 1605 hatte es nur geheißen, dass das [...] *Corporis Christi Sacramentum in vase decenti repositum sit et linteis honestis involutum* [...]. Ebd., 26. Wo das Gefäß aufbewahrt wurde, war nicht festgelegt; zum deutschen bzw. römischen Brauch Jacob MÜLLER, *Ornatus Ecclesiasticus. Hoc est: Compendium praecipuarum rerum, quibus quaevis rite decenterque compositae Ecclesiae exornari*. München 1591; Teil 2 deutscher Text: Kirchengeschmuck, das ist: Kurtzer Begriff der fürnembsten Dingen, damit ein jede [...] Kirchen geziert und aufgebutzt seyn solle [...], München 1591, 17f., 20 Abbildung eines römischen Altartabernakels. Der Regensburger Vikar wendet sich vor allem an die Visitatoren (Dekane, Generalvisitatoren) im Bistum Regensburg. Die Ausführungen entsprechen weitgehend dem Text von Carlo BORROMEO, *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae libri II*, Mailand 1577. Müller befasst sich vor allem mit dem *hochwürdigen Sacrament deß Altars*. – Rainer LAUN, *Studien zur Altarbaukunst in Süddeutschland*, München 1982, 73f. – Guido REUTER, *Barocke Hochaltäre in Süddeutschland (1660–1770)*, Petersberg 2002, 8f.

69 *Capitula Provincialia* (wie Anm. 32), 103: *Sacrum tabernaculum, in quo Christus Sanctum sanctorum est, mundissime habeatur, ciboriumque pretiosum et augustum sit. Totus templi, sacristiae*

gen, dass die schwäbischen Prämonstratenserstifte, und damit auch Marchtal, den römische Tabernakel übernommen hatten.

Auch bei anderen Dingen hatten die schwäbischen Prämonstratenser die römische Gewohnheit bzw. Art und Weise übernommen⁷⁰, wie sie seit dem Konzil von Trient vorgeschrieben waren. Nachdem die Konzilsteilnehmer auf der 13. Sitzung im Jahr 1551 die Realpräsenz (Transsubstantiation) und Anbetungswürdigkeit der Eucharistie in vier Canones gefasst hatten, bekamen Altar und Tabernakel eine neue Bedeutung. Der Hochaltar, an dem die Wandlung stattfand, und der damit verbundene Tabernakel, in dem die konsekrierten Hostien, der Leib Christi, verwahrt wurden, wurden zu einer Einheit und standen im Mittelpunkt der Kirche und der Verehrung der Gläubigen. Der durch einige Stufen erhöhte Altar ermöglichte es, dass die Gläubigen den Priester bei der Spendung der hl. Sakramente wie auf einer Bühne sehen konnten⁷¹.

Die Auswirkungen der tridentinischen Reform machen sich auch bei der Bilder- und Reliquienverehrung bemerkbar. Die Konventualen sollten während der Meditation und der Erforschung des Gewissens kniend auf ein »heiliges« Bild schauen, entweder ein Altarbild oder ein anderes wie ein Altarbild aufgestelltes Gemälde⁷². Waren die Themen der für die Kirche bestimmten Bilder entsprechend der Tradition breit angelegt, so waren die in den Wohnräumen erlaubten Bilder thematisch stark beschränkt. In den Zellen durften die Prämonstratenser nur Bilder des Gekreuzigten, der Jungfrau Maria und des hl. Norbert aufbewahren⁷³.

Auch wenn die unmittelbare Wirkung des Bilderdekrets des Konzils von Trient auf die Kunst nicht überschätzt werden sollte⁷⁴ – das Dekret bewegte sich in traditionellen seit dem zweiten Konzil von Nizäa geltenden Formen –, entwickelten Karl Borromäus⁷⁵, Gabriel Paleotti⁷⁶ und Robert Bellarmin⁷⁷ auf dieser Grundlage Vorstellungen, die die barocke Kunst als Vehikel für die Verkündigung des erneuerten Katholizismus einsetzten. Bellarmin verband auf der Grundlage einer neuen Theologie der *visibilitas*⁷⁸ die Heiligenverehrung mit dem Reliquienkult und der Bilderfrage. Bilder seien für die

altariumque ornatus sit semper mundus et pro tanta rei dignitate augustus [...].

70 Ebd., 103: *Fratres [...] in choro utentur superpelliceis more Romano confectis [...] cruces more Romano [...]; 105, stolae ut in Ecclesia Romana moris est.*; auch im folgenden Text finden sich weitere Belege, bei denen teilweise *more Romano* und *more Ordinis* unterschieden werden.

71 MÜLLER, Ornatus (wie Anm. 68), 89; S. 83 verlangt er die Beseitigung der Kreuzaltäre, da sie der Gemeinde den Blick in den Chor und auf den Hochaltar verwehren *und ja auch so gar weder den Priester ob dem Altar noch in der Wandlung deß H. Sacraments sehen oder anschauen kann*. REUTER, Hochaltäre (wie Anm. 68), 10f., zur Chronologie der Verbindung von Hochaltar und Monstranz im *Rituale Romanum* (1614) und in den verschiedenen diözesanen Ritualen.

72 *Capitula Provincialia* (wie Anm. 32), 112: *Meditationes et examen conscientiae quotidie in loco a Praelato assignato, genibus flexis et vultibus ad sacram imaginem (quae ubi altare non habetur, velut pro ara statuenda est) versis ab omnibus peragantur*.

73 Ebd., 126.

74 Hubert JEDIN, Das Tridentinum und die bildenden Künste, in: ZKG 74, 1963, 321–339, hier: 329. – Helmut FELD, Der Ikonoklasmus des Westens, Leiden/Köln 1990, 193f., 218. – Jens BAUMGARTEN, Konfession, Bild und Macht. Visualisierung als katholisches Herrschafts- und Disziplinierungskonzept in Rom und im habsburgischen Schlesien (1560–1740), Hamburg/München 2004, 32f.

75 FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 74), 200f. – BAUMGARTEN, Konfession (wie Anm. 74), 43f.

76 FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 74), 203f. – BAUMGARTEN, Konfession (wie Anm. 74), 52f.

77 FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 74), 211f. – BAUMGARTEN, Konfession (wie Anm. 74), 59f.

78 BAUMGARTEN, Konfession (wie Anm. 74), 67.

Schreib- und Leseunkundigen das, was für die Gebildeten die Bücher sind⁷⁹, sie haben eine affektive Wirkung auf die Betrachter. Hier bezog er sich auf die immer wieder zitierte Aussage von Papst Gregor dem Großen über den in der Schrift Lesenden und den Bilder betrachtenden Unkundigen und Ungebildeten. Vor allem die Kontroverstheologie des Jesuiten Bellarmin schuf eine neue theoretische Grundlage für den Einsatz von Bildern in der Glaubensverkündigung.

Abt Johannes hatte sich nicht nur auf den Provinzialkapiteln für Reformen ausgesprochen, sondern setzte diese auch in Marchtal um. Der Chronist der Abtei stellte nach seiner Wahl zum Abt fest: *Sciebat initia Praelaturae Divino cultui, Religiosae disciplinae qua augendis qua conservandis optime dari*⁸⁰. Diese Aussage kann als Floskel verstanden werden, aber auch als Wahlspruch des Abtes, den er seiner Tätigkeit zu Grunde legen wollte. An erster Stelle nennt der Chronist die Einführung der neuen Tageseinteilung (*distributio temporis*), dann die Einführung der Meditationsübungen, Gewissenserforschung, Studium der Bücher, Erholung für den Körper, Herz und Seele⁸¹, alles Neuerungen, die ihnen die Jesuiten im Studium vermittelt hatten. Um die Würde des Gottesdienstes zu heben, vermehrte er die Anzahl der Konventualen auf 40 Personen⁸². Hier erscheint das barocke Streben, durch eine möglichst große Zahl von Klerikern bei der Messefeier Gott wohlgefällig zu erscheinen. Unbestritten war das Ziel: *Ut autem studia, orationes, contemplationes et spiritualia exercitia una cum cultu animae interno magis semper promoveantur et floreat [...]*⁸³.

In ihren Anordnungen für die Abtei Marchtal vom 9. Juni 1606 hatten der Generalvikar des Ordens, Servatius de Layrevelz, und der Erzprior von Prémontré, Petrus de Rieu, zwar schon gefordert: *Locus pro studiis, orationes mentali et examine conscientiae ante annum completum construantur, sicut etiam alius pro calefactione [...]*⁸⁴. Abt Jakob Hess hatte jedoch nichts unternommen. Erst sein Nachfolger Johannes setzte diese Forderungen um, sowohl in der neuen Erziehung als auch bei den Baumaßnahmen. Die Erziehung zur Meditation und zur Gewissenserforschung überwachte der Abt⁸⁵. Die Orte für die Erziehung des Körpers und für die Studien bestimmte ebenfalls der Abt: *Locus pro disciplinis corporalibus, ad edomandum corpus, ab unoquoque Abbate conventui deputetur; nisi quis in cella sua id peragere velit [...] Locus studiorum seu musaeola alterius ingredi intra cortinas, aequae ac cellas ipsas [...]*⁸⁶. Daher gab es mehrere Gründe für die Bauarbeiten. Einmal verlangte die neue Spiritualität mit ihren neuen Riten neue liturgische Räume, zumindest eine Anpassung vorhandener. Neben dem Raum war aber auch die Ausstattung Wandlungen unterworfen. Das im Mai 1605 tagende Generalkapitel des Ordens hatte den Visitatoren aufgetragen, auf einen angemessenen Schmuck der Kirche und Sakristei zu achten⁸⁷. Weiterhin wurden in Marchtal aus ganz praktischen Gründen

79 Ebd., 95.

80 Annales (wie Anm. 49), fol. 137v.

81 Ebd., fol. 137v: *Statuta Ordinis quibus Meditationi Sacrae, Examini ubique conscientiae, studiis litterarum, refectionis corporis, animorum etiam remissioni, aptum cuique tempus dabatur servarivoluit exactissime.*

82 Ebd.: *Pro decore cultus Divini numerum Religiosorum augere studuit [...].*

83 Schreiben des Ordensgenerals Peter Gosset an die Abteien der Schwäbischen Zirkarie vom 16. Juli 1617. Capitula Provincialia (wie Anm. 32), 68–75, hier: 74.

84 Ebd., 35.

85 Ebd., 112, Generalkapitel vom 8. Sept. 1618.

86 Ebd., 132.

87 Ebd., 26: *Pro decore domus Dei Visitatores diligenter advertant an augustissimum Corporis Christi Sacramentum in vase decenti repositum sit et linteis honestis involutum, sicut etiam ut cor-*

für einen vergrößerten Konvent neue Räume für das Wohnen benötigt, denn es war nicht erlaubt, dass zwei Konventualen in einer Zelle wohnten⁸⁸. Abt Johannes Engler vergab daher Bauarbeiten an der Kirche, hiermit ist vor allem der Chor gemeint, und an den Konventsgebäuden⁸⁹, die zu eng geworden waren. Im Chor wurden die Fenster vergrößert und die Wände neu bemalt. Mehrere Altäre wurden neu errichtet oder erneuert. An erster Stelle weist der Chronist auf den neuen Altar zur Ehre der beiden Kirchenpatrone, der Apostel Petrus und Paulus, dann auf den Altar in der Kapelle, in der er begraben werden wollte, der der Jungfrau Maria und den Heiligen Johannes Evang., Ulrich, Norbert und Karl Borromäus geweiht war. Norbert von Xanten, der Ordensgründer, war 1582 heilig gesprochen worden, der Erzbischof von Mailand, Kardinal Karl Borromäus, 1610. Die beiden Heiligen standen jeweils für ein Programm, Norbert für das reformierte Ordensleben, Karl für die Erneuerung der katholischen Kirche nach dem Tridentinum, und zu dieser Erneuerung gehörte auch der Kirchenbau⁹⁰. Beide Altäre hatte der Augsburger Maler Matthias Kager für 1200 fl entworfen – und wohl auch teilweise angefertigt⁹¹. In dieser Summe waren die Statuen und das Schreinerwerk für die Gehäuse nicht enthalten.

Die große Orgel in der Stiftskirche Marchtal erneuerte der in Schwaben bekannte Orgelbauer Magister Andreas Sartorius (Schneider)⁹². Schneider, geboren um 1568, hatte kunstreiche Orgeln in den Städten Ulm, Memmingen, Reutlingen, Ehingen, Munderkingen, Saulgau, Feldkirch und in den Klöstern Zwiefalten, – hier stand seine erste Orgel –, Marchtal, Rot, Roggenburg, Wiblingen und Urspring gebaut. 1638 war er als Siebzjähriger in Marchtal gestorben und auf dem Friedhof der Konventualen beerdigt worden⁹³. Weiterhin hatte der Abt Kirchenornate, Kelche und Altarschmuck erworben. Viel Geld hatte er für Musikinstrumente und die Pflege der Musik ausgegeben.

Einen besonderen Stellenwert innerhalb der neuen Frömmigkeit nahm die Verehrung der Heiligen ein. Der Chronist, der ja nur wenige Jahrzehnte später die Lebensbeschreibung verfasst hat, stellt verwundert fest, dass man es sich kaum vorstellen könne, dass damals im Stift Marchtal fast keine bedeutenden Reliquien vorhanden gewesen sei-

poralia sint honesta et munda, altaria mappis decentibus ornata, necnon sacristia sufficientibus ornamentis decorata et templum caeteraque aedificia bene restaurata [...].

88 Ebd., 132.

89 Annales (wie Anm. 49), fol. 138r: *Crescebat fratrum numerus et vel in conventu vel templo accipiendis locus fiebat angustior: Templum sane fenestris lumen maligne admittentibus aris et spatium tantum non deforme fuerat.*

90 FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 74), 201, bes. Anm. 37.

91 Annales (wie Anm. 49), fol. 138r: *Altaria pleraque nova fecit aut innoxavit. [sic] Princeps praesertim honorii SS Petri et Pauli Sacrum, alterum quod Sacello sibi mortuo in sepulturam delecto Beatissimae Virgini, Sanctis Joanni Evangelistae, Udalrico, Norberto, Carolo Borromae inscripserat, horum utrumque doctissimo Mathiae Kageris Augustani penicillo effingi curaverat magno pretio mille ducentorum florenum. Statuarii, scruiniarii laboribus non subductis in cui solvendo Jacobus [abbatis] p.m. pie providus numos collegerat in pium hunc usum a nostro vertendos, quale fuit et Holosericum rubrum, nigrum, panni damasceni varii coloris reperti et Cultui Sacro ab Englero consecrati cui pridem destinabantur.*

92 Ebd., fol. 138r: *Odeum fratrum aliquot pedibus protraxit, subselliis magnam partem sculptoris arculariique manu magno pretio adiectis novis Organum magnum ecclesiae ornamentum per M. Andream Sartorium organopaenum tum per Sueviam percelebrem renovavit.*

93 Ebd., fol. 144v f.; auf Grund dieser Quelle ist die bisherige Literatur zu berichtigen, vgl. Zusammenfassung bei Wolfgang MANECKE/Johannes MAYR, Historische Orgeln in Ulm und Oberschwaben (Alb und Donau Kunst und Kultur 21), Ulm 1999, 229, vgl. auch 101.

en⁹⁴. Abt Johannes erwarb daher zwei Kopfreliquien von Jungfrauen aus dem Gefolge der hl. Ursula. Ein Förderer der Abtei, der Konstanzer Weihbischof (*suffraganeus iunior*) Johann Anton Tritt von Wildern, *episcopus in partibus infidelium Tiberiadis* (Tiberias), schenkte 1625 die Kopfreliquie eines hl. Tiberius⁹⁵, für deren Verehrung Abt Johannes eine eigene Kapelle bauen ließ. Die große Verehrung der Reliquie umschrieb Sebastian Sailer mit den Worten: *Ihm, Johannes, sind wir unsern theuesten Kloster-schatz schuldig, der uns bis daher wie den Unterthanen also gesamter Nachbarschaft eine Goldader der Wohlfahrt und des Segens war. Wir verstehen hier das Haupt des marchtallischen Schutzherrn, des heiligen Tiberius Märtyrers*⁹⁶. Die Übertragung von Rom nach Obermarchtal ist ein frühes Beispiel für die aus den erst wenige Jahrzehnte früher wieder entdeckten Katakomben entnommenen Reliquien von Märtyrern⁹⁷. Tritt hatte gute Verbindungen nach Rom, da er am Germanicum in Rom ausgebildet worden war⁹⁸.

Für die Marchtaler Konventualen war es zunächst ohne Bedeutung, dass der Märtyrer völlig unbekannt war. Das römische Martyriologium und die Acta Sanctorum führen zum 10. November, dem Fest des Heiligen, zwar einen *Tiberius martyr in agro Agathensis* (Saint-Thibery, Departement de l'Herault, Frankreich) aber keinen römischen Märtyrer Tiberius auf⁹⁹. Den Herausgebern der Acta Sanctorum ist kein römischer Märtyrer Tiberius und auch kein Bericht über sein Martyrium bekannt, und sie sahen auch keine Veranlassung, über die Marchtaler Reliquie nachzuforschen. Dass es keine Vita für einen römischen Tiberius gab, belegt auch Pfarrer Max Birkler, der sich Ende des 19. Jahrhunderts um eine Wiederbelebung des Tiberiuskultes in Obermarchtal bemühte. Er setzte den römischen Tiberius mit dem von Agde gleich¹⁰⁰ und berichtet, dass erstmals in einem »Klosterbüchlein vom Jahre 1768« die nähere Geschichte des Martyriums des Marchtaler Tiberius beschrieben worden sei. Hierbei handelt es sich um die dritte Auflage des Werks von Sebastian Sailer *Kernhafte Unterrichte aus der christlichen*

94 Annales (wie Anm. 49), fol 138 r,v: *Vix reperias Monasterium, quod a Sanctorum reliquiis prae nostro minus fuerit instructum. Huic malo unde illas emendicando [fol. 138v] ivit obviam. Accepit autem ab Adm Rdo Commendatore S. Joannis Argentinensis Caput Virginis ex Societate S. Ursulae, alterum ex eadem ab Rdo aliquo B Parocho Alsaza. S. Tiberii Martyris caput anno 1625 Roma attulit* [durch Vermittlung des Weihbischofs von Konstanz, unseres Wohltäters].

95 Ebd., fol. 138r f.; in der Literatur wird fast immer 1626 angegeben. Vgl. allgemein: Andrea POLONYI, Wenn mit Katakombenheiligen aus Rom neue Traditionen begründet werden: die Wirkungsgeschichte einer Idee zwischen Karolingischer Reform und ultramontaner Publizistik, Diss. theol. Tübingen 1993/94; St. Ottilien 1998, 72–75 u.ö. – Gottfried KNAUFF, Der heilige Märtyrer Tiberius und sein durch Wunder berühmtes Haupt zu Obermarchtal. Anhang mit Gebeten zum hl. Tiberius, Riedlingen 1896, 58 S., S. 1–10 Lebenslauf und Märtyrerbericht (einziges nachgewiesenes Exemplar in Tübingen, Wilhelmsstift, 88 A 505).

96 SAILER, Marchtal (wie Anm. 41), 238, zu den ersten Wundern des hl. Tiberius in Marchtal 66f., 249f.

97 Hansjakob ACHERMANN, Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in die Schweizer Quart des Bistums Konstanz, Stans 1979, Bd. 1, 9. – Andrea POLONYI, Die Übertragung des heiligsten Kreuzpartikels von Rom nach Marchtal (1723), in: Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 241–249, hier: 242; vgl. allgemein DIES., Katakombenheilige (wie Anm. 95).

98 Konstantin MAIER, Zum Amt des Weihbischofs, in: Die Bischöfe von Konstanz, Bd. 1, Geschichte, hg. v. Elmar L. KUHN u.a., Friedrichshafen 1988, 76–83, hier: 80.

99 Acta Sanctorum Novembris, collecta [...] ab Hippolito DELEHAYE et Paulo PEETERS SJ, Tomus IV. Brüssel 1925, (auch über Internet zugänglich: emedial.bsb-muenchen.de/han/ACTASANCT-D/acta.chadwyck.co.uk), Commentarius Praevius 402f., zu Marchtal 405.

100 BIRKLER, Kirchen (wie Anm. 48), 29, vgl. 41f.

*Sittenschule von dem H. Märtyrer und Blutzengen Tiberius seinen Pflegkinde selbstn gegeben [...] mit Beysatz der Lebensgeschichte*¹⁰¹. Das Faktum, dass die Kopfreliquie aus Rom stammt, ist nicht anzuzweifeln¹⁰².

Abt Johannes zog auch die Wohngebäude der Konventualen in seine Baumaßnahmen ein. Die von den Vorgängern errichteten zwei Gebäude für die Konventualen waren zu klein geworden. In den bestehenden Konventsgebäuden wurden die Schäden beseitigt, die Wände bemalt und Bilder aus dem Leben des Ordensgründers Norbert aufgehängt. Auch hier zeigt sich wieder die große Bedeutung der Andachts- bzw. Meditationsbilder. Abt Johannes baute einen Kornspeicher in ein Schlafgebäude um und vergrößerte den Studierbereich der Fratres. Damit verbunden war eine Erweiterung des Bücherbestands. Er erweiterte den Garten, damit sich dort die Fratres zur Meditation ungestört aufhalten konnten¹⁰³. Dass er eine neue Begräbnisstätte für die Konventualen neben der alten in den Fels hauen ließ¹⁰⁴, diente dem geistlichen Leben, dem würdigen Begräbnis und Totengedächtnis. Auch der Wohnbereich des Abtes und der Gästebereich wurden dem Zeitgeschmack entsprechend modernisiert und mit schönen Portalen und Bildern geziert¹⁰⁵. An dieser Stelle werden erstmals ästhetische und weltliche Gesichtspunkte wie *delicatus*, *utilitas* oder *elegans* neben der geistlichen Begründung für die Bauarbeiten und Auszierung geltend gemacht. Der Begriff *delicatus* kann wohlwollend als »erquickend« oder »die Meditation fördernd« übersetzt werden, aber auch als »üppig« oder »elegant« im weltlichen Sinne. *Utilitas* und *elegans* weisen dagegen eindeutig in den ästhetischen Bereich¹⁰⁶. Abt Johannes setzte in seiner Abtei ein neues Schönheitsideal um, das mit der neuen Spiritualität übereinstimmte. Der Chronist spricht zwar von der Vernachlässigung der Gebäude in den vergangenen Jahren, aber auch darüber, dass sie nicht mehr den Vorstellungen der Zeit entsprachen, [...] *aut pro Aevo nostro delicato non erant*. Er drückt immer wieder aus, dass die Bauvorhaben ei-

101 Diese Auflage erschien 1768 in Augsburg mit einem Frontispiz von Klauber. Die 1. Auflage war unter dem Titel *Leben und Marter Geschicht des Grossen und Wunderwirkenden Heil. Martyrers Tiberii* [...] 1746 in Augsburg erschienen. In den deutschen Bibliothekskatalogen wird nur die zweite Auflage von 1763 nachgewiesen, alle anderen liegen in der Bibliothek der Abtei Averbode, Sondersammlung Léon Goovaerts.

102 Annales (wie Anm. 49), fol. 140r. Hier erscheint die Jahreszahl 1625. 1696 schreibt der Abt an den Nuntius in Luzern, dass Marchtal als einzige bemerkenswerte Reliquien das Haupt SS. *Tiberii Martyris Romani* und die beiden Häupter der Gefährtinnen der hl. Ursula besitze. StAS Dep. 30, Marchtal, Schublade 54a Lade 1 Fasz. 15 Nr. 10.

103 Annales (wie Anm. 49), fol. 138v: *Construxerant antecessores duo Monasterium qua Conventus habitaret commodum satis et quasi novum; sed crescente in dies numero angustum iam et incommodum evaserat. Itaque et granaria in cubicula vertenda, Museum fratrum altero tanto maius extendi debuit. Hortus magna sanitatis pars duplo auctus et varietate florum et leguminum iucunditati pariter et utilitati serviens; pergulas etiam duplices acceperat coelo pluvio ambulationi utilisimas. Bibliothecae spatium extendi commode non potuit quantumvis angustius, optimis tamen libris magnis sumptibus ita aucta fuit, ut iam multis par aliquibus etiam possit esse superior. Vgl. WALTER, Geschichte (wie Anm. 1), 90 (192)–98 (205).*

104 Annales (wie Anm. 49), fol. 139r.

105 Ebd., fol. 138v: *Erant per Monasterium Aedes seu Abbatiales seu Hospitum sat augustae et habitabiles, sed temporis tractu neglectae situm contraxerant aut pro aevo nostro delicato non erant. Voluit etiam hic magnis licet sumptibus aliorum commodo servire. Itaque Abbatiam superne inferne pictoris opera amoeniorem reddidit. Quae primae ad Monasterii portam aedes occurrunt ita ornavit ut infra Principem cuiusvis hospiti excipiendo imo vel Principi satis esse possint.*

106 Ebd., fol. 138 v: *Ambularium erat vetus, deforme quod praeter atrii hortulorum ad portam maiorem ducebat, illo deiecto [fol.139r] pergulas substituit propter flexus sinuosos tam eleganter artificiosas ut ornamentae Monasterii sint et ambulare volentibus magne utilitati.*

nem neuen Lebensgefühl entsprachen. Hierauf weist die Erweiterung des Weinkellers, ebenso der Ausbau des Weilers Mittenhausen zu einer Art Sommerresidenz, die schon sein Vorgänger Jakob begonnen hatte. Dieser hatte die Bauern in andere Dörfer umgesiedelt, und es wurde eine im Eigenbetrieb bewirtschaftete Sennerei eingerichtet. Abt Johannes ließ nun einige Bauernhäuser abreißen, nur die Bäume blieben erhalten und wurden zu einem Baumgarten erweitert, der sich als weiträumiger Lustgarten bis zur Donau hinzog. Zwei Scheunen wurden mit großem Aufwand umgebaut und Heizungen und Schlafräume für den Abt und die Konventualen eingebaut¹⁰⁷. Eine durch einen gedeckten Gang mit diesem Haus verbundene Kapelle dient dem Gottesdienst während des Aufenthaltes. Friedrich Walter berichtet, dass Abt Johannes für die 1621 erbaute Kapelle einen Altar für 1410 fl in Auftrag gab, dessen Altarbild ein Belgier für 600 fl gemalt hatte¹⁰⁸. Auch wenn wir den Namen nicht kennen, so deutet die Herkunftsbezeichnung »Belgier« darauf, dass es sich um einen mit der frühbarocken flämischen Kunst vertrauten Maler gehandelt haben muss. Diese Sommerresidenz wurde von dem Konstanzer Weihbischof Johann Anton Tritt von Wildern¹⁰⁹ sehr gelobt. Die Anlage derartiger Zweitresidenzen war jedoch nichts außergewöhnliches. Auch die Äbte von Zwiefalten, mit denen ein enger Gedankenaustausch bestand, hatten nach 1621 das Priorat Mochental (Stadt Ehingen) zur Sommerresidenz ausgebaut¹¹⁰.

4. Der Hochaltar von Michael Kager in der Stiftskirche Marchtal

Das Eindringen des barocken Stils wurde bisher nur auf der Grundlage von schriftlichen Quellen dargestellt. Es gibt jedoch eine schon lange bekannte bildliche Quelle, die uns vor Augen führt, welche stilistischen Formen Abt Johannes bevorzugt hat. Es handelt sich um einen Entwurf für einen Hochaltar, den Michael Kager im Jahr 1617 in Marchtal gebaut hat (vgl. Taf. 4)¹¹¹. Der Streit unter den Kunsthistorikern, ob die Zeichnung von Michael Herr oder Kager selbst ist, kann hier außer Acht bleiben¹¹². Entscheidend ist, dass Michael Kager in der Stiftskirche mindestens zwei Altäre gebaut hat, – was bisher nicht bekannt war –, darunter einer, der den Patronen der Kirche geweiht war. Auf diesen

107 Ebd., fol. 139r: [...] *borrea duo ingentia magnis sumptibus aliunde conventis lignis exstruere, aedes iunctas hypocausto cubiculis non tam pro familiae quam Abbatis aut Conventus usu augere, atque ut cultui Divino etiam locus esset sacellum quod pergulae aedibus percommode iungebant, elegans sane et commodum excitare. Horto dein amplissimo ad Danubii tractum ita locum excolere ut Reverendissimus Johannes Antonius Tritt, Suffraganeus Constantiensis, amoenitate loci et ad secessum religiosorum facto perspecta affirmavit; si Marchtalli Abbas sit prae ministerio iucundissimi licet, saluberrimique situs Wettenhusen delectionum habitationi fuisse.*

108 Annales (wie Anm. 49), 67 zu 1621. – WALTER, Geschichte (wie Anm. 1), 92/197 hat 1722.

109 MAIER, Weihbischof (wie Anm. 98), 80. Er wurde 1619 *Suffraganeus junior* und starb 1639.

110 Wilfried SETZLER, Die Klöster, in: Barock in Baden-Württemberg (wie Anm. 5), 103.

111 Braunschweig, Herzog Anton Ulrich-Museum, Inventar Nr. Z 173. Bleigriffel, Feder laviert, die Mitteltafel aquarelliert, 37,6 x 27,9 cm, oben rund, links beschnitten. Beschriftung: (u.l.): ...*ari da (ß) a Morchtall / fecit M Kager (A)° 1617*. In der Zeichnung Maßangaben.

112 Zuletzt Silke GATENBRÖCKER, Michael Herr (1591–1661). Beiträge zur Kunstgeschichte Nürnbergs im 17. Jahrhundert. Mit Werkverzeichnis (UNI PRESS Hochschulschriften 76), Münster 1996, 54, 350–352 ausführliche Würdigung der Zeichnung, die Herr um 1620/28 in Augsburg nach einer Kager'schen Vorlage angefertigt habe. Von Kager gebe es in Obermarchtal mehrere Bildkopien, jedoch sei von einem Altar nichts bekannt (S. 352). GEISSLER, Zeichnungen (wie Anm. 13), 315, 370f. mit Abb. E 71, schreibt das Blatt Michael Herr zu, dagegen weisen Susanne NETZER, Johann Matthias Kager, Stadtmaler von Augsburg, München 1980, 31, 138 Nr. E 4 und LAUN, Altarbaukunst (wie Anm. 68), 234 Nr. Z 4 mit Abb. 130 mit Lit., die Zeichnung Kager zu.

bezieht sich der Entwurf, dessen Altarblatt die Kreuzigung des Apostels Petrus darstellt. Die hohe Summe von 1200 fl deutet darauf, dass Kager mehr als Entwürfe geliefert hat. Wie die Marchtaler Prämonstratenser mit Kager Kontakt erlangt hatten, ist nur zu vermuten. Der Abt könnte ihn in Dillingen getroffen haben. An den Planungen der von 1610 bis 1617 in Dillingen in frühbarocken Formen gebauten Jesuitenkirche Mariae Himmelfahrt (Studienkirche) soll auch Kager beteiligt gewesen sein¹¹³. Es ist aber auch denkbar, dass er den Augsburger Künstler im Benediktinerkloster Zwiefalten kennen gelernt hat. Der Zwiefalter Abt Michael Müller hatte Kager 1614 beauftragt, drei neue Altäre samt Bildern für die Klosterkirche anzufertigen, nämlich das Martyrium des hl. Ernestus, den Allerheiligen-Altar und ein Bild der Himmelfahrt Mariens für den Hochaltar¹¹⁴.

Der neue Hochaltar in dem romanischen Chor wirkte in Marchtal wahrscheinlich wie ein Fremdkörper. Abt Johann Engler hatte daher die Fenster vergrößern lassen, um die Belichtung zu verbessern. Der Altaraufsatz mit dem Altarblatt und den Seitenfiguren, vor allem aber der durchbrochene Aufsatz erhielten nun das erforderliche Licht. Der etwas mehr als neun Meter hohe und mehr als vier Meter breite Altar¹¹⁵ hat den Raumeindruck sicherlich stark verändert (vgl. Taf. 4). Im Aufbau des Altars findet die damalige Diskussion über das Altarsakrament und die Verehrung der Eucharistie wie auch die Einführung des römischen Ritus ihren Niederschlag. So wie es Karl Borromäus in seinen Anweisungen für den Kirchenbau und die Ausstattung gefordert hatte¹¹⁶, steht der Altarunterbau auf einer durch mehrere Stufen erhöhten Fläche. In der Mitte der Altarmensa ist in die Predella ein Tabernakel mit dem Christuszeichen (IHS, über dem H ein Kreuz) eingebaut, der durch eine in das Altarbild hineinreichende Bekrönung und durch Putten rechts und links betont wird. Darüber erhebt sich, durch eine doppelte Säulenstellung flankiert, das Altarblatt mit der Kreuzigung Petri. Rechts und links stehen in den säulengerahmten Bogennischen die hl. Elisabeth und der hl. Augustinus. Über der Hauptzone steht in einem Bogen ein von trauernden Heiligen und Begleitetes Kruzifix, auf dem Bogen eine Strahlenmonstranz. Für den oberen Bereich sind mehrere Variationsmöglichkeiten für den Altarbau angegeben. Das Programm der Verehrung der Eucharistie und des eucharistischen Christus wird stark betont. Das bisher an der Chorauswand stehende Sakramentshäuschen war an herausragender Stelle dem Altar eingefügt worden. Auf einer Linie übereinander angeordnet sind der Altartabernakel und eine Strahlenmonstranz, dazwischen der gekreuzigte Christus. In der doppelten Säulenstellung stehen links der hl. Augustin, der Kirchenvater und Autor der Chorherrenregel, und rechts die hl. Elisabeth von Thüringen, die Patronin der Caritas, deren Namen in darunterliegenden Kartuschen stehen. Am Kreuz trauern Maria und

113 Kunstdenkmäler Dillingen (wie Anm. 9), 190f., bes. 193.

114 NETZER, Kager (wie Anm. 112), 31, 33. Für den Hochaltar erhielt er 600 fl, für die beiden anderen Altäre je 300 fl.

115 Obwohl das Blatt am linken Rand beschnitten ist, lassen sich Maßangaben in Fuß und Zoll ermitteln: von der obersten Stufe bis zum verkröpften Gebälk 15 Schuh und 3 Zoll, die Säulen allein sollten 8 Schuh lang sein; das zweite Geschoss hat etwa die gleiche Höhe. Die am Rand stehende Zahl »30 Sch[uh]« könnte daher die Gesamthöhe bezeichnen. Je nach Umrechnung des Schuhs (in Marchtal 30,71 cm, in Riedlingen 30,44 cm, oder Nürnberger Werkschuh?) ergeben sich abweichende Maße.

116 BORROMEO, Instructionum (wie Anm. 68); vgl. FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 74), 201, mit weiterer Lit. in Anm. 37; vgl. auch LAUN, Altarbaukunst (wie Anm. 68), 70f., auch zu den Tabernakeln.

Johannes, neben und über ihnen befinden sich Putten mit den Marterwerkzeugen. Hierbei handelt es sich um kein spezifisch prämonstratensches Bildprogramm.

Der Kagersche Altar ist ein frühes Beispiel für einen neuen Altartyp und ist stilistisch sehr fortschrittlich¹¹⁷. Die Marchtaler Prämonstratenser haben die in Oberitalien übliche Verbindung von Altar und Tabernakel recht früh übernommen. Der Altar sollte – wie eine Bühne hervorgehoben – der bevorzugte Platz bei der Messfeier sein. Um die Würde zu betonen, sollte der Priester in einer kurzen Prozession zum Altar schreiten und nicht etwa auf kürzestem Wege von der Sakristei zum Altar gehen. Kager stand als Künstler im Dienst der katholischen Restauration, die von den Jesuiten geprägt war. In deren Geist schuf er seine Werke¹¹⁸. Die propagandistische Ausrichtung der gegenreformatorischen Kunst ist bekannt. Sie schlägt sich in den zeitgenössischen Traktaten über den Kirchenbau wie z. B. im *Ornatus Ecclesiasticus* von Jacob Müller¹¹⁹ oder über das Bild und die Theologie der *visibilitas* des Roberto Bellarmino nieder¹²⁰.

5. Die wirtschaftlichen Grundlagen

Abt Johannes hatte Kager für die Altäre 1.200 fl bezahlt. Im Folgenden gilt es herauszuarbeiten, in welcher Größenordnung dieser Betrag zu den Einnahmen und den weiteren Ausgaben der Abtei Marchtal stand und wie das Wirtschaften in der Abtei Marchtal in diesen Jahrzehnten überhaupt aussah.

Das Führen von Rechnungen setzt eine geordnete Verwaltung und festgelegte Organisationsabläufe voraus. Bei Streitigkeiten zwischen Abt und Konvent ging es häufig um die Verwendung der jeweiligen Einnahmen und Ausgaben. In Marchtal wurde 1484 ein derartiger Streit zwischen Abt Simon Götz (1482–1514) und dem Konvent durch die Äbte von Rot, Weissenau und Schussenried beigelegt¹²¹. Neben vielen anderen Punkten, z.B. dass der Abt den Kellermeister, Prior und Subprior einsetzt und entsetzt, wurde geregelt, dass der Abt die von ihm geführte Rechnung auf Verlangen dem Vaterabt in Rot zur Prüfung vorlegt, die Konventualen ihre Rechnungen jedoch vom Marchtaler Abt prüfen lassen sollten. Andere Bestimmungen gingen davon aus, dass es zwar einen Kellermeister gab, jeder Konventuale aber bestimmte Zuweisungen erhielt, die er eigenständig verwaltete. Die Konventualen hatten damals durchgesetzt, dass die in früheren Jahren praktizierte strenge Regel des gemeinsamen Lebens aufgeweicht würde und jeder über Eigentum verfügen konnte. Das Urteil von dem letzten Marchtaler Abt Friedrich Walter hierüber ist eindeutig¹²²: *Aus all diesem erhellet, welche Uneinigkeiten entstehen, wenn der Prälat und das Convent abgesonderte Einkünfte haben und abgesondert leben, was, Gott sei Dank, später nicht mehr war*. Diese Auflösungserscheinungen wurden nach dem Konzil von Trient beseitigt. Abt Johannes Riedtgasser (1591–1601) führte ein geregeltes Rechnungswesen ein¹²³. Er setzte fest, dass er als Abt seine Rechnung über die Einnahmen und Ausgaben dem Prior, Großkeller und den älteren Konventualen (Senioren) vorlegte und von diesen visitieren ließ. Die Konventualen in Marchtal und die auf den Pfarreien lebenden Chorherren sollten in der Woche nach Dreikönigstag (6. Januar) ihre Rechnungen dem Abt zur Visitation vorlegen. Diese Form der Abrechnung

117 LAUN, Altarbaukunst (wie Anm. 68), 143f.

118 NETZER, Kager (wie Anm. 112), 37.

119 MÜLLER, Ornatus (wie Anm. 68).

120 BAUMGARTEN, Konfession (wie Anm. 74), 65f.

121 Urkunden Obermarchtal (wie Anm. 30), 238 Nr. 634 zu 1484 März 18.

122 WALTER, Geschichte (wie Anm. 1), 59 (148).

123 Ebd., 82 (180).

und Visitation entsprach jedoch immer noch nicht der Ordensregel, da es abgeschichtete Einkünfte gab und gesonderte Ausgaben der einzelnen Prämonstratenserabteien möglich waren. Eindeutige Vorgaben für alle schwäbischen Prämonstratenserabteien machte der Abt von Prémontré, Franciscus a Longo Prato (Franz von Longpré), als *Ordinis caput et reformator generalis*¹²⁴. Unter Bezug auf die einschlägigen Regelungen der Konzilsbeschlüsse von Trient über den Stand der Mönche und der Regularen schärfte er das Gebot der Armut und des gemeinsamen Lebens ein. Das Eigentum der Religiösen sei die Mutter aller Laster. Franz von Longpré fordert daher ein gemeinsames Leben, einen Kellermeister, der für alle Bedürfnisse der Religiösen sorgt, und eine Kleiderkammer, in der einheitliche Kleidung für alle bereit gestellt wird. Um das gemeinsame Leben zu stärken und zu festigen, sollten alle Religiösen ihr Geld abgeben und ihre Schulden bis zum nächsten Pfingstfest benennen. Zur Überwachung sollte ein Provisor eingesetzt werden, der dem Abt monatlich oder jedes Vierteljahr über den Stand der Ablieferungen Rechnung legen musste¹²⁵. Dieser führte zwei Rechnungen, eine für den Abt, die andere für den Konvent. Nach dieser Übergangsphase sollten der Abt oder der Provisor eine jährliche Rechnung über die Einkünfte, die Schulden sowie die Aktiva und Passiva der Abtei führen¹²⁶. Da der Abt von Marchtal die Regelungen nur zögerlich einführte, wurden diese 1606 für Marchtal nochmals zusammengefasst und deren Umsetzung gefordert¹²⁷. Die Rechnungslegung setzte sich auch danach in Marchtal erst langsam durch.

Eine erste Jahresrechnung des Abtes hat sich für die Jahre Ende Mai 1615 bis Ende Mai 1616 erhalten¹²⁸, wenige Jahre später auch der Band einer Kellermeistereirechnung¹²⁹. Die *Summarische Rechnung Gelt Einnehmen und Außgebens* 1616 bezog sich auf das zweite Jahr des Abtes Johannes Engler, der am 31. Mai 1614 gewählt worden war. Diese Rechnung lag am 24. November 1616 der Rechnungsprüfung durch fünf Konventualen (Prior, Subprior, zwei Konventuale [*Seniores*], Kellermeister) zugrunde. Da unter den Einnahmen kein Übertrag von Guthaben oder Defizit aus dem vorhergehenden Jahr aufgeführt wird, ist dies die erste Jahresrechnung, die Abt Johannes aufgestellt hat. Die Rechnung 1615/16 führt die jeweiligen Einnahmen und Ausgaben auf, wobei kleinere Rechenfehler in Kauf genommen werden müssen, und vermittelt eine Vorstellung über die Einnahme- und Ausgabenstruktur der Abtei. In diesem Jahr hatte die Abtei einen ausgeglichenen Haushalt, der sogar einen Überschuss auswies. Den Einnahmen von 10.615 fl standen Ausgaben in Höhe von 10.463 fl gegenüber. Da aber unter den Ausgaben 1026 fl aufgeführt werden, die gegen Zins ausgeliehen und damit dem Kapitalstock zuzurechnen sind, ist von Ausgaben von 9437 fl auszugehen. Der Überschuss betrug daher 1178 fl.

In der Jahresrechnung 1615/16 waren die Einnahmen auf drei Seiten in 18 Positionen aufgeführt worden. Für die Darstellung werden einige kleinere Posten zusammengefasst.

124 *Capitula Provincialia* (wie Anm. 32), 10–22, zum Armutsgesetz 13f.

125 Ebd., 16f.

126 Ebd., 18.

127 Ebd., 34–37, *Pro hujus Monasterii* [Marchtallensis] *speciali Regimine*, 9. Juni 1606.

128 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 25; Sicherungsfilm S 6143 Bild 384f. – Hierbei handelt es sich jeweils nur um die Geldrechnungen, die Fruchtrechnungen sind nicht erhalten. In die vom Abt geführte Jahresrechnung wurden die Fruchtrechnung und andere Sonderrechnungen erst 1727 aufgenommen.

129 Ebd., Amtsbücher Bd. 120, Zinseinzugsregister (*Kellermeisterey Jahrs Rechnung von anno 1622 biß 1630*).

Einnahmen der Abtei Marchtal 1615/16

	Betrag		% der Gesamteinnahmen
Verkauf von Früchten in Obermarchtal, Munderkingen und Alleshausen	3861 fl	27 xr	36,4 %
Verkauf von Vieh und Schafen aus Ammern und Mittenhausen	791 fl	40 xr	7,5 %
Verkauf von Schafwolle, 1 Pferd, Schmer, Häute, Wachs, Stroh	353 fl	45 xr	3,3 %
Erlöse des Kellermeisters	165 fl	27 xr	1,5 %
Zinsen des ausgeliehenen Hauptguts	1675 fl	58 xr	15,6 %
Steuern von Untertanen, Umgeld von Wirten	961 fl	21 xr	9,1 %
Frevel, Strafen, Bußen	267 fl	21 xr	2,5 %
Handlohn, Bestandgeld	441 fl	32 xr	4,4 %
Fall, Hauptrecht	192 fl	43 xr	1,8 %
Holzgeld	1390 fl	15 xr	13,1 %
Freikauf von Leibeigenschaft	58 fl		0,5 %
Verlassenschaft des Fr. Mag. Balthasar [Dorner], Pfarrer in Munderkingen	255 fl	40 xr	2,4 %
Erbschaft des Fr. Joachim Kauffmann	200 fl		1,9 %

Die Rücklagen der Abtei können nur ungefähr beziffert werden. Abt Jakob soll 1614 ein Kapital von 7000 fl hinterlassen haben¹³⁰. Erst um 1630 sei das Geld infolge der kriegerischen Ereignisse aufgebraucht worden. Dies ist ein erster Hinweis, dass die Abtei Marchtal bis zum Beginn des Krieges keine wirtschaftlichen Probleme hatte. Die Finanzausstattung der Abtei war jedoch wesentlich größer. 1615/16 werden rund 1676 fl Zinseinkünfte aufgeführt, die bei fünf Prozent Zinsen einem Kapital von 33.520 fl entsprechen. Diesen Kapitalstock erhöhte der Abt auf 34.546 fl, indem er 1615/16 weitere 1026 fl Hauptgut verließ, die unter den Ausgaben aufgeführt werden.

Die Abtei finanzierte sich damals vor allem durch den Verkauf von Getreide, Schafen, Vieh und landwirtschaftlichen Nebenprodukten (48,6% der Einnahmen). Nach heutigen Rechnungsgrundsätzen liegen die Erträge wesentlich höher, da zu dem verkauften Getreide das im Vorwegabzug für den Haushalt der Abtei und die Kompetenz einiger Pfarrvikare gereichte Getreide hinzugerechnet werden muss¹³¹. Die Haushaltung der Abtei bezog 150 Scheffel Veesen und 100 Malter Roggen, die Pfarrvikare 140 Scheffel Veesen, 93 Malter Roggen, und die Beamten und die Bewohner von Spetzgart erhielten 100 Scheffel Veesen und 20 Malter Roggen für ihren Unterhalt. Da für diese Jahre keine Marktpreise für Riedlingen vorliegen, werden hilfsweise die Preise aus dem Jahr 1650 zu Grunde gelegt. Für 390 Scheffel Veesen zu 2 fl 30 xr ergibt dies 975 fl, für 213 Malter Roggen zu 4 fl nochmals 852 fl. Werden diese 1827 fl bei den Fruchteinkünften berücksichtigt, erhöht sich der Anteil der Einnahmen aus landwirtschaftlichen Produkten auf 53 Prozent. Die große Abhängigkeit der Einnahmeseite von der Höhe der Getreideernte und den Marktpreisen wird hier ersichtlich. Einen gewissen Ausgleich schu-

130 Annales (wie Anm. 49), fol. 143r.

131 Dazu ausführlich unten Anm. 165. Die Mengenangaben aus der 1650 entstandenen Beispielsrechnung können mit großer Wahrscheinlichkeit auf die früheren Jahrzehnte übertragen werden.

fen die in Eigenregie betriebene Sennerei in Mittenhausen und die Höfe in Ammern mit ihren Verkaufserlösen des Viehs und der Schafe samt den Nebenprodukten.

Die Erträge aus der hohen und niederen Gerichtsbarkeit waren recht gering (2,5%), mehr erbrachten schon die Steuern und das Umgeld (9,1%). Die Einnahmen aus den grundherrlichen Rechten und der Leibeigenschaft machten 35 Prozent aus und waren damit der zweitgrößte Posten. Aufschlussreich ist die Rubrik »Freikauf aus der Leibeigenschaft«, die ein Indikator für die Mobilität der bäuerlichen Bevölkerung ist.

Die Ausgaben wurden wesentlich detaillierter auf neun Seiten dargestellt. Wiederum werden gleichartige Positionen zusammengezogen.

Ausgaben der Abtei Marchtal 1615/16

Verliehenes Kapital	1026 fl
Zinszahlung an die Jesuiten in Konstanz	67 fl
Aufgelaufene Zinsen der Österreichischen Rückbürgschaft	1389 fl
Zinszahlung an Meister Andreas	75 fl
Unterhalt des Reichskammergerichts in Speyer	95 fl
Laienpründe (<i>Absentgelt</i>) für Martin Höllmayer	30 fl
Honorare für Advokaten und Prokuratoren wegen der in Innsbruck und Munderkingen anhängenden Verfahren	29 fl
Unterhalt der in Dillingen studierenden Fratres	764 fl
Wallfahrten der Konventualen	20 fl
Reisekosten des Abtes und seines Dieners	127 fl
Badekur von Abt, zwei Patres, Arzt und anderer in Boll	252 fl
Badekur des Pater Priors in Boll	40 fl
Zehrung für reisende Konventualen	81 fl
Ausgaben für den Konvent und Konventsdieners	275 fl
Ausgaben des Kämmerlings (Diener des Abtes)	33 fl
Besoldung und sonstige Zahlungen an die Beamten/Diener	153 fl
Bezahlung der Schulden nach dem Tod von Fr. Johann Schnell, Pfarrer in Unterwachingen	372 fl
Desgl. für Fr. Magister Balthasar [Dorner], Pfarrer in Munderkingen	410 fl
Desgl. für Fr. Michel Gull, Pfarrer in Sauggart, beim Sattler in Alleshäusern	15 fl
Honorar und Verehrungen für den Arzt	119 fl
Dem Apotheker in Pfullendorf	20 fl
Dem Apotheker in Ulm	78 fl
Ausgaben/Verehrungen bei Patenschaften, Hochzeiten	129 fl
Almosen für Arme, Brandgeschädigte und Peregrinantes	71 fl
Für Bettfedern	10 fl
Dem Martin Berrat, Kramer, für Fastenspeise und Spezerei	317 fl
Schlachtochsen und Pökelsalz	420 fl
In Buxheim gekaufte Salz aus Tirol	113 fl
Kauf von (Bienen-) Wachs	141 fl
Für Jahrtagsmessen usw.	300 fl
Dem Fiskal in Konstanz für die inkorporierten Pfarreien	10 fl
Für Kirchenornat und andere Kirchenzier	491 fl

Meister Martin, dem welschen Maurer, für den Kirchenbau in Hausen	272 fl
Den Uhrmachern für die Uhr in Hausen und das Aufhängen der Glocken in Hausen und Marchtal	99 fl
Den Maurern, Zimmerleuten und Schreibern	118 fl
Dem Ziegelmacher in Seekirch	69 fl
Den Buchbindern	20 fl
Den Malern aus Augsburg, Laupheim, Biberach, Saulgau, Munderkingen, Konstanz und für Michel Hertzog etc.	355 fl
Dem Bildhauer aus Biberach für einige Arbeiten	138 fl
Dem Goldschmied für einige Silberarbeiten	120 fl
Dem Kürschner	79 fl
Dem Schlosser	184 fl
Eisen, Nägel, Schmierfett für die Schmiede und Karrenknechte	322 fl
Holzbretter und -latten	259 fl
Dem Glaser	87 fl
Personal- und Betriebskosten des Guts Spetzgart (Überlingen)	776 fl
Lohn für die Flachsbrecher und Spinnerinnen	18 fl
Lohn und sonstige Ausgaben für das Dreschen	68 fl
Sanierung der Weingärten in Lustnau und Jesingen	56 fl
Sättel und Zaumzeug für den Reitstall	29 fl
Kauf einer kleinen Kutsche	60 fl
Kauf eines jungen Pferdes	6 fl

Die Ausgaben wurden auf 10.463 fl veranschlagt, von denen jedoch das Aktivkapital von 1.026 fl abgezogen werden muss, so dass sich bereinigte Ausgaben von 9437 fl ergeben, die der Berechnung der prozentualen Anteile zugrunde gelegt worden sind. Bei den Ausgaben fehlen die Naturalabgaben von Getreide für Konvent, Pfarrer, Beamten und Bewohner von Spetzgart, die hinzugerechnet werden müssten. Bei aller Unvollständigkeit veranschaulichen die Zahlen die Ausgaben für den laufenden Unterhalt von Abt, Konvent und Dienerschaft sowie den Aufwand für den Gottesdienst in einer Größenordnung, wie sie wahrscheinlich jährlich in ähnlicher Höhe anfielen.

Die Ausgaben für den Unterhalt von Abt, Prior und Konventualen betragen einschließlich der Badekuren 828 fl (8,8% der Gesamtausgaben) und lagen nicht wesentlich höher als die Aufwendungen für die Konventualen, die in Dillingen studierten (764 fl, 8,1%). Hinzugerechnet werden müssen jedoch noch die in der Rechnung nicht erscheinenden Kosten für das im Vorwegabzug entnommene Getreide in Höhe von 1827 fl, die oben als Einnahmen angesetzt worden sind. Jetzt verschiebt sich das Bild erheblich (2655 fl) und belegt die Abhängigkeit der Ernährung vom Getreide. Der Aufwand, den Abt Johannes für die philosophische und theologische Ausbildung der jungen Prämonstratenser betrieb, war beträchtlich und entsprach etwa 28 % der Ausgaben für den Unterhalt des Konvents. Obwohl die Abtei über genügend Getreide und auch Fischrechte verfügte, ist bemerkenswert, dass in der Fastenzeit besonders viel hinzugekauft werden musste und dass Süßigkeiten beliebt waren. Weiterhin mussten Schlachtochsen eingekauft werden und natürlich Salz (850 fl, 9%). Die Zahlung der aufgelaufenen Zinsen für die österreichische Rückbürgschaft (14,7% der Ausgaben) war eine einmalige Belastung, da die jährlichen Zinszahlungen wesentlich niedriger lagen.

Aufschlussreich sind die Ausgaben für die Baumaßnahmen und die Kirchengenausstattung. Die größten Kosten verursachten die Baumaßnahmen in Obermarchtal und Hausen. Neben den 420 fl (4,5%) für Kirchenornate waren dies 1410 fl (15,0%) für reine Bauarbeiten, Verträge mit Handwerkern und Baumaterialien, zu denen weiterhin die Ausgaben für die Maler, Bildhauer und Goldschmiede zu ziehen sind (613 fl, 6,5%), insgesamt also 2443 fl (25,9%) und damit der größte Ausgabeposten. Hier wie in anderen Fällen zeigt sich, dass die Rechnungen für die Rekonstruktion der Bautätigkeit und künstlerischen Ausstattung von großem Wert sind. Ein Maurermeister Martin aus dem Welschland stellte 1615/16 die Pfarrkirche in Hausen fertig. Maler aus Augsburg – wohl Matthias Kager – aus Laupheim, Biberach, Konstanz, Munderkingen und Saugau wurden mit Aufträgen bedacht, einer, Michael Herzog, wird sogar mit Namen genannt. Ein Bildhauer kam aus Biberach. Die Aufstellung der Ausgaben ist sicherlich nicht vollständig. In der Jahresrechnung fehlen z.B. wiederkehrende größere Ausgaben wie der Beitrag zum Unterhalt des Reichskammergerichts oder die vom Reichstag festgelegten Beiträge zur Türkensteuer oder andere Hilfen, die z.B. 1614 660 fl, 1615 660 fl, 1625 616 fl ausmachten¹³². Daher ist bei allen Vergleichen große Vorsicht geboten.

Um auf die eingangs gestellte Frage zurückzukommen, der Betrag von 1200 fl für die Altäre des Matthias Kager war eine Summe, die weder im Verhältnis zu den Einnahmen noch zu den Ausgaben den Rahmen sprengte, zumal sich die Zahlung sicherlich auf mindestens zwei Jahre verteilte. Die Bautätigkeit hat den Jahresetat zwar prozentual stark belastet, die Mittel standen aber zur Verfügung, ohne dass Schulden aufgenommen oder die Lasten der Untertanen erhöht werden mussten.

Bis um 1630 verfügte die Abtei über genügend Überschüsse, um Geld verleihen zu können¹³³. In diesem Jahr änderte sich jedoch die Lage. Im gleichen Jahr nahm die Abtei 1000 fl von Urban Seitz, Munderkingen, als Darlehen auf, 1636 wieder ein Darlehen, das 1640 aufgestockt wurde. Im letzten Falle wurde die Geldaufnahme ausdrücklich mit der Not in den Kriegszeiten begründet¹³⁴. 1643 hatten die Zerstörungen ihren Höhepunkt erreicht¹³⁵. Von den einst 273 Lehnbauern lebten nur noch etwa 92 meist arme Untertanen, die keine Pferde mehr besaßen. Zehn Dörfer bzw. Weiler waren unbewohnt. In diesem Jahr forderte der Kaiser 100 Römermonate, – nach der Reichsmatrikel war die Abtei mit 44 fl veranschlagt –, die Abtei konnte jedoch von den 4400 fl nur 2562 fl bezahlen und blieb den Rest schuldig. Das Silbergeschirr, Kelche und viele Kirchensachen waren schon versetzt, die Einkünfte aus Holzgeld, Viehzucht, Fischerei usw. fehlten. Nach dem Friedensschluss waren 69 Höfe verödet und mussten wieder besetzt werden. Bis zum Ende seiner Amtszeit hatte Abt Konrad eine Mühle und 45 neue Häuser und Scheunen wieder aufgebaut und 20 Häuser, 18 Hofstätten, 255 Jauchert Wiesen und 300 Jauchert Äcker gekauft. An Schulden hatte er 10.929 fl abgetragen. Den restlichen Schulden von 29.090 fl standen 22.715 fl Aktivkapital gegenüber, so dass 6375 fl Verbindlichkeiten blieben.

Auch wenn die Marchtaler Rechnungen die Einnahmen und Ausgaben nur unvollkommen darstellen, ermöglichen sie, in Verbindung mit den erzählenden Quellen, schon für die Jahre vor dem großen Krieg Aussagen über das Verhältnis von Bauaufwendungen zum Gesamteinkommen zu machen. Die Bauausgaben können differenziert nach

132 Urkunden Obermarchtal (wie Anm. 30), Nr. 1547, 1553, 1554, 1582. Sein Vorgänger, Abt Jakob, hatte zwischen 1602 und 1607 5.940 fl Türkensteuer geleistet.

133 1623 2500 fl an die Stadt Munderkingen. Urkunden Obermarchtal (wie Anm. 30), Nr. 1579; 1630 1100 fl Darlehen zur Restituierung von Adelberg, ebd., Nr. 1607.

134 Zu 1630 Urkunden Obermarchtal (wie Anm. 30), Nr. 1624, zu 1636, zu 1640 Nr. 1615, 1621.

135 StASig Dep. 30, Marchtal, Schubl. 69 Lade IV Fasz. 2.

Erhaltungsmaßnahmen in der Stiftskirche, im Konvent, in den Pfarrkirchen und in den Wirtschaftsbetrieben dargestellt werden oder nach Aufwendungen für Neubauten oder Einrichtungsgegenstände. Da für die Jahre von 1637 bis 1650 Teilrechnungen¹³⁶ und Rechenschaftsberichte, die vor allem die Ausgaben aufführen, und nach 1650 Bruchstücke von systematisch geführten Rechnungen vorliegen, lässt sich die wirtschaftliche Lage der Abtei Marchtal zumindest in großen Zügen auch in den Aufbaujahren nach dem Krieg darstellen.

II. Die erste Aufbauphase nach 1648

Als Abt Konrad Kneer am 5. Oktober 1637 zum Abt gewählt worden war, befand sich das Stift in einer schweren Krise. Wegen der Kriegsergebnisse floh der Abt bald danach in die Prämonstratenserabtei Wilten bei Innsbruck und die Konventualen zogen sich in verschiedene Abteien und auf Pfarreien zurück, um dort zu überleben¹³⁷. Ein regelrechtes Leben konnte daher in Marchtal nicht mehr stattfinden. Die folgenden Jahre brachten immer wieder längere Einquartierungen. Schon 1647 beauftragte Abt Konrad seinen Vogt Johann Schenz, die Zins- und Gültregister der Marchtaler Pfarreien zu erneuern¹³⁸. Nach dem Friedensschluss ging Abt Konrad daran, den Konvent wieder personell aufzubauen.

Nachdem die jahrelangen Verhandlungen über die Restitution des Stifts Adelberg gescheitert waren, wurde die standhafte Haltung Konrads in den Auseinandersetzungen mit den evangelischen Württembergern und seine Seelsorge in den Pfarreien der nach 1630 wieder an den Orden gelangten Abtei Adelberg gewürdigt und zahlreiche Verfolgungen und Leiden in den Kriegsjahren als Vorstufen eines Martyriums beschrieben. Kurz nach dem Friedensschluss, in jedem Falle vor 1650, hatte der Konventuale Fr. Placidus Braunacker eine bis zum Ende des Krieges reichende panegyrische Lebensbeschreibung angefertigt¹³⁹, die später zur Grundlage für Konrads Verehrung als Seliger diente¹⁴⁰. Aber auch Konrad arbeitete an einer Geschichte der Abtei und seiner Regie-

136 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 2, Oktober 1637–November 1638 *Erste Rechnung Herren Conraden Abkten* [...]; Bd. 3, November 1638 – November 1639; Bd. 121 Rechnung über die Weingefälle in Jesingen, Lustnau und Kirchheim/Teck, 1648–1655; Bd. 4 *Beschreibung und darmit ablegende Rechnung* [...] August 1649–1657.

137 Ebd., Jahresrechnung 1637/38, Ausgaben Geld, Zehrung; Annales (wie Anm. 49), fol. 142r f. – SAILER, Marchtal (wie Anm. 41), 26f., Abtwahl 106f. – WALTER Geschichte (wie Anm. 1), 98/205f.

138 Vgl. die Urbare für die Heiligen in Sauggart (DAR, M 144 Pfarrei Sauggart Bd. 31) oder Dieterskirch (ebd., M 143 Pfarrei Dieterskirch Bd. 9).

139 Vgl. die eigenhändige Fassung in den Annales (wie Anm. 49), fol. 196r–199v, Nennung des Autors auf fol. 141v.

140 Da acht in der Kapelle des Konvents hängende Tafeln über die Leiden des Abtes Konrad alt und unansehnlich geworden waren, erteilte Abt Ulrich anlässlich der Umbettung der Gebeine aus der Kapelle St. Norbert in den Kapitelsaal 1726 dem Munderkinger Maler Franz Josef Gerber den Auftrag, auf sieben Tafeln in Farbe die Leiden des Konrad Kneer darzustellen. Auf einer Tafel sind jeweils sieben Ereignisse aus dem Leben und Leiden des Konrad abgebildet, ein ausführlicher Text erzählt die Begebenheiten. FTTZA Regensburg, Schwäbische Akten Bd. 798, Annales 1691, 59, 60f. die Texte der sieben Bilder. Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 129–132, vier erhaltene Tafeln, die Nr. 4 (129), 3 (130), 6 (131) und 5 (132) entsprechen. – SAILER, Marchtal (wie Anm. 41), 26f., zur Umbettung 153f.

rungszeit¹⁴¹. Hatte sich Fr. Placidus auf die Leiden und Torturen konzentriert, die Konrad von den Evangelischen zugefügt worden waren, so befassten sich die von Konrad angefertigten Texte vor allem mit den Verlusten im Krieg und mit den von ihm aufgewendeten Mitteln für die Wiederherstellung der Abtei, der Pfarrkirchen, Zehntscheunen, Mühlen und Höfe von Lehenbauern. Er und von ihm beauftragte Konventualen stellten umfangreiche Berichte und Listen darüber zusammen, was er bis 1654 und in den Jahren 1655 und 1656 alles gebaut und beschafft hatte¹⁴². Manche Formulierungen könnten auch so verstanden werden, als habe sich Abt Konrad gegen Vorwürfe rechtfertigen müssen, dass er mit dem Geld verschwenderisch umgegangen sei.

Der Text des von ihm selbst formulierten Epitaphs deutet darauf, dass er ein frommer und bescheidener Mensch war, der vor allem die reichsunmittelbare und von der bischöflichen Gewalt unabhängige Stellung von Marchtal betonte (vgl. Taf. 5). Nicht er, der auf seine Erlösung wartende Mensch stand im Vordergrund, sondern das exempte Reichsstift, für das er in den Kriegsjahren und danach die Verantwortung getragen hatte¹⁴³.

Der desolate Zustand der Abteigebäude und Kirchen erforderte sofortiges Handeln. Man muss sich vor Augen halten, dass bei jedem Wechsel von katholischen oder evangelischen Soldaten die Kirchengenausstattungen in Mitleidenschaft gezogen wurden. Beide Parteien hatten während der Besetzung die Kultgegenstände der anderen Konfession so weit wie möglich beseitigt und bei ihrem Abzug zahlreiche sakrale Gegenstände und auch Fahrnis mitgenommen¹⁴⁴. So haben die *schwedischen Soldaten*, wie die Soldaten der evangelischen Regimenter genannt wurden, die Marchtaler Kirchen geplündert und die »katholischen Bilder« zerstört. Die katholischen Regimenter hatten dagegen »nur« aus dem Lande gelebt und Kontributionen gefordert. Der Abt musste zunächst die im Krieg zerstörten Fenster in der Kirche und im Konventsgebäude sowie die Dächer reparieren lassen. Auf die Zerstörung der Ausstattung verweisen die Arbeiten des Malers Matthias¹⁴⁵, den der Abt Konrad über längere Zeit beschäftigt hatte. Da Matthias im Dezember 1653 oder kurz danach verstorben war und wohl keine Erben hatte, musste der Abt seine

141 Annales (wie Anm. 49), fol. 195v.

142 Ebd., fol. 206r f.; diese Aufstellungen finden sich auch in den Rechnungsbänden und in den Akten: *Aufstellung, was Abt Konrad bis 1653 neu hat machen lassen*, StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 5, Diarium 1638–1660 fol. 4v–8r; Abt Konrad Kneer, Rechenschaftsbericht 1656, *Monumenta Rmi. S.S. Conradi Abbatis tempore belli Suecici gesta 1656 annotata*. StASig Dep. 30/12 T 4 Nr. 1059, 4 fol. (9–11), mit anderen Schreiben zusammen gebunden; weitere Fassung in: Amtsbücher Bd. 4, Mischbuch, Rechnungen Tätigkeit Abt Konrads, fol. 114ff.

143 Annales 1691 (wie Anm. 140), 46. – Abt Ulrich nahm Konrad unter die Seligen auf und setzte sich für seine Verehrung ein, nachdem er die Gebeine in der Kapelle St. Norbert am 7. Mai 1725 erhoben und Anfang April 1726 im Kapitelhaus wieder beigesetzt hatte. Die neue Inschrift spricht vom seligen Konrad. SAILER, Marchtall (wie Anm. 41), 154, Inschrift 155; Abbildung und Text des Epitaphs von 1726 in: Festgabe Marchtal (wie Anm. 27), 154f.

144 Vgl. die Instruktion des Abtes Georg Schönhainz von Adelberg vom 15. Nov. 1648 für den Prior Vitus Emer und seine Pfleger, die Übergabe Adelbergs an Württemberg zu verzögern und möglichst viele Sakralgegenstände und Fahrhabe mitzunehmen. HStAS A 469 II Bü 26 8 S.; zum Hintergrund Wilfried SCHÖNTAG, Die Prämonstratenserabtei Adelberg im konfessionellen Zeitalter. Wiederbesiedelung 1548–1565 und Restitution 1639–1649, in: Tradition und Fortschritt. Württembergische Kirchengeschichte im Wandel. Festschrift für Hermann Ehmer zum 65. Geburtstag, hg. v. Norbert HAAG u.a., Epfendorf 2008, 103–120, hier: 118.

145 »Verzeichnis, was der Mahler Matthis in seiner Marchtaler Zeit bis November 1653 an Bildern und Malerarbeit gemacht hat«, StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 4 fol. 81r; vgl. Bd. 5 fol. 4v f.

Arbeiten nicht bezahlen¹⁴⁶. Nur die mit ihm zusammen arbeitenden Maler, Meister Hans aus Munderkingen und der Maler von Hayingen, erhielten ihr versprochenes Geld, der erste 20 fl, der zweite 150 fl für das Altarbild im »oberen Altar«, dem den Aposteln Petrus und Paulus gewidmeten Hochaltar. Matthias hatte am Hochaltar den Tabernakel verfertigt. Der von Kager entworfene Altar muss stark gelitten haben. Daher ließ Konrad nicht nur Altarbild und Tabernakel neu gestalten, er fügte dem Altar auch noch zwei Flügel hinzu¹⁴⁷. Abt Konrad ließ den barocken Altar zu einem Flügelaltar umgestalten, der in der Tradition der spätgotischen Altäre stand¹⁴⁸. Er war ein Anhänger der in der Region vorherrschenden Flügelaltäre und hatte wenig Sinn für den modernen barocken Stil. Dies zeigt sich auch darin, dass er den Stuck im Chor braun anstreichen ließ¹⁴⁹.

Der formale Aufbau seines Rechenschaftsberichts¹⁵⁰ unterstreicht seine Vorlieben für andere Bereiche. Zunächst betont er die großen Gefahren, in denen er sich während des Krieges befunden hatte. Als erstes großes erfolgreich abgeschlossenes Vorhaben wird unter § 2 ausführlich dargestellt, dass er den durch den Krieg dezimierten Konvent wieder mit jungen Leuten aufgefüllt habe. Der Marchtaler Konvent war für junge Religiösen attraktiv geworden, da Konrad die jungen Religiösen zum Studium an die Universität Dillingen geschickt¹⁵¹ und ein ordensinternes Studium sowie ein Gymnasium eingerichtet hatte¹⁵². Für einen Studenten in Dillingen musste die Abtei jährlich 150 fl aufbringen, für die elf Religiösen, die zwischen 1650 und 1654 dort studiert hatten, machte dies 6600 fl. Schließlich war das Ausbildungskonzept sehr erfolgreich durch die Verpflichtung des in Biberach geborenen Dominikanerpaters Dominikus Aurnhammer als Professor für das Hausstudium. Zu diesen Studien schickten auch die Abteien Rot, Allerheiligen im Schwarzwald und St. Luzen bei Chur Konventualen. Ob sich die 400 fl für die Bestallung eines Professors lohnen würden, hatte Abt Konrad in zahlreichen Vergleichsrechnungen für Studierende in Dillingen, Marchtal oder in einer in Munderkingen einzurichtenden Studienanstalt untersucht. Die Investitionen in die Ausbildung lohnten sich, denn nach wenigen Jahren gab es wieder genügend Priester für den Chor in der Abtei und für die Seelsorge in den Marchtaler Pfarreien.

Der Rechenschaftsbericht würdigt in einem dritten Punkt die Neufassung der Kopfreliquien des hl. Tiberius und zweier anderer Heiligen. Er ließ für 52 fl 35 xr das Haupt des hl. Tiberius und die beiden Kopfreliquiare von Jungfrauen aus der Gesellschaft der hl. Ursula bei den *Frawen* in Söflingen, d.h. bei den dortigen Klarissen, neu fassen¹⁵³ und die Tiberiuskapelle reparieren. Dies unterstreicht die Bedeutung des Reliquienkultes im Leben der Konventualen. Die geringe Zahl von Reliquien beschäftigte Abt Konrad auch

146 Ebd., Amtsbücher Bd. 2 fol. 81r.

147 Ebd., Amtsbücher Bd. 5 fol. 5r 5. *Daß von den Schwedischen soldattten im Obern Altar in der ClosterKürchen hingenomme blatt zue Ehren diser Kürch hailigen patronen Petri und Pauli abermahlen von newem ufso schönest verfertigen lassen und annoch disen Altar mit zweyen Flügeln und einem Tabernacul ziehren wollen 200 fl.*

148 Es gab keinen barocken Altar mit Flügeln, vgl. LAUN, Altarbaukunst (wie Anm. 68), Tafeln im Anhang und Tabelle der Grundformen und Altartypen.

149 StASig Dep. Marchtal, Amtsbücher Bd. 5 Nr. 6 fol. 5v.

150 Ebd., Amtsbücher Bd. 5 fol. 4v–8r.

151 Ebd., Amtsbücher Bd. 4 fol. 9r.

152 SCHÖNTAG, Locus (wie Anm. 33), 134ff.

153 StASig Dep. Marchtal, Amtsbücher Bd. 3 Rechnungen (Film S 6138 Bild 175f.); Bd. 4 fol. 80r mit detaillierter Aufstellung über die verwendeten Materialien. Ob es sich um die Franziskanerinnen oder die Klarissen gehandelt hat, muss offen bleiben.

in den folgenden Jahren. Nachdem der Ordensgründer Norbert 1582 durch Papst Gregor XIII. heilig gesprochen worden war, suchten die Prämonstratenser nach Seligen oder Heiligen in ihren eigenen Reihen¹⁵⁴. Konrad bettete 1657 die im Johannesatorium beerdigten vier ersten Pröpste des Stifts um und legte ihre Gebeine zu den übrigen Heiligenreliquien im Hauptaltar der Stiftskirche¹⁵⁵. Ihre Verehrung als Selige blieb auf den Marchtaler Raum beschränkt, da eine päpstliche Kanonisation nie angestrebt worden ist.

Erst nachdem Konrad auf die 1649 erfolgte Anbringung von Uhren über der Frühmesskapelle, dem Konventsturm und am Vorderen Haus, hier zusammen mit einer großen Glocke, eingegangen war – Uhren waren wichtig, um die kanonischen Tagzeiten und den streng geregelten Tagesablauf einhalten zu können¹⁵⁶ –, kommt er auf die Kirchenausstattung zu sprechen. Der Maler Matthias hatte für den mittleren Altar, wohl den Kreuzaltar, ein Blatt mit Maria und St. Johannes, weiterhin acht Antependien, im Chor Bilder von Johannes dem Täufer und dem Evangelisten Johannes, in einer Kapelle Bilder der Heiligen Margarete und Barbara, einen Marientod und eine Geburt Christi, weiterhin ein Marienbild und eins von St. Johannes, in der Kapelle des Abtes einen kleinen Altar, zwei Ecce Homo und die hl. Katharina und als letztes das Blatt für den dem hl. Augustin und St. Norbert gewidmeten Altar gemalt. Auf dem »Hof« hatte er ein Kreuz und Bilder aufgestellt. In den Pfarrkirchen in Obermarchtal, Unterwachingen und Reutlingendorf hatte er ebenfalls neue Tabernakel angefertigt und Bruderschafts- und Nebenaltäre aufgestellt. Für alle Arbeiten hatte der Abt mit Matthias 239 fl 30 xr als Lohn ausgemacht. Die Anfertigung der Tabernakel weist darauf, dass diese zerstört worden waren, wie in der Stiftskirche, oder aber erstmalig als Altartabernakel geschaffen wurden. Der römische Brauch des Altartabernakels hatte sich um 1650 auch in den der Abtei inkorporierten Pfarrkirchen durchgesetzt. Die reiche Ausstattung mit Bildern weist auf die neue Frömmigkeit, die Reparatur der Orgel¹⁵⁷, des Brustwerks und der Blasebälge auf die musikalische Ausgestaltung des Gottesdienstes.

In einem weiteren aus dem Jahr 1656 stammenden Rechenschaftsbericht¹⁵⁸ werden 48 Heiligenbilder für 688 fl aufgezählt, jedoch ohne den oder die Maler zu nennen. Für den Gottesdienst hatte der Abt zehn vollständige Ornate und sechs einzelne Messgewänder für 2067 fl in Auftrag gegeben. Für die Bibliothek hatte er Bücher für 2000 fl gekauft. Insgesamt hatte er hierfür 4755 fl ausgegeben.

Für ein zeitgemäßes liturgisches und regelgerechtes Leben in der Kirche und im Konvent waren wieder Bau- und Erweiterungsarbeiten notwendig geworden. Im Chor der Stiftskirche wurde eine bisher nicht vorhandene Chororgel (*ein regal und ein gedoppeltes Instrument*) eingebaut¹⁵⁹. Das Sommerrefektorium wurde neu ausgemalt. Ein Winterrefektorium war nicht vorhanden und wurde an Stelle des ehemaligen Gefängnis-

154 Ingrid EHLERS-KISSELER, Heiligenverehrung bei den Prämonstratensern. Die Seligen und Heiligen des Prämonstratenserordens im deutschen Sprachraum, in: RJKG 22, 2003, 65–94, hier: 75. Die Marchtaler seligen Pröpste und Äbte werden nicht behandelt.

155 Epitaph für die ersten vier seligen Pröpste, heute in der Ursaciuskapelle der ehemaligen Stiftskirche, Foto und Text in: Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 23.

156 Vgl. die Tageseinteilung (*Distributio temporis*) der in Marchtal Studierenden aus dem Jahr 1659, Textabdruck bei SCHÖNTAG, Locus (wie Anm. 33), 143.

157 Für 500 fl im Jahr 1651. StASig Dep. Marchtal, Amtsbücher Bd. 6 (ohne Paginierung), Film S 6138 Bild 266.

158 *Monumenta Rmi.S.S. Conradi Abbatis tempore belli Suecici gesta 1656 annotata*. StASig Dep. 30/12 T 4 Nr. 1059, 4 fol. (9–11), mit anderen Texten zusammengebunden; weitere Fassung in: Amtsbücher Bd. 4, Mischbuch, Rechnungen Tätigkeit Abt Konrads, fol. 114ff.

159 StASig Dep. Marchtal, Jahresrechnungen Bd. 6 fol. 40r f., Bild 300.

ses gebaut. Das Konventsgebäude wurde aufgestockt und über dem Saal ein oberer Chor für die Konventualen eingerichtet. Hier befand sich auch eine Studierstube, neben der für den Prior ein weiteres Zimmer angebaut wurde.

1657 war der Kreuzgang derart baufällig, dass ihn Abt Konrad von Grund auf neu bauen ließ¹⁶⁰. Nach Abbruch der alten Mauern wurde der Platz zunächst mit Donausand aufgefüllt und eingeebnet. Auf den an die Kirche angrenzenden (West-) Trakt des Kreuzgangs wurde in Höhe des ersten Stocks ein überdachter Gang gebaut, der einen bequemen Zugang von der Abtswohnung wie auch vom Konventsgebäude her in den Chor der Stiftskirche ermöglichte. Zwei Fenster des Kreuzganges beleuchteten den Chor. Für die Gewölbe, Pfeiler und Bögen benötigte man 2000 Ziegel und 80 Scheffel Kalk. 1657 arbeitete ein großer Teil der Patres und Fratres ein halbes Jahr täglich auf der Baustelle, um Lohnkosten einzusparen. Vier Mal wurden die Männer des Dorfs Obermarchtal zu Frondiensten herangezogen und erhielten dafür 9,5 Eimer Bier und 5 Laib Brot. Die Bauarbeiten führten jedoch fünf Maurer aus. Anfang 1658 begannen die Zimmerleute mit dem Dachaufbau, Pfingsten 1658 war der Kreuzgang wohl fertig gestellt (Taf. 6).

Auch die Wasserversorgung der Abtei und des Orts Obermarchtal sanierte Abt Konrad, um vor allem die Mühle in der Abtei und die Bäckerei mit genügend Wasser zu versorgen. 1659 ließ er auch im Kreuzgarten und beim Refektorium zwei Springbrunnen bauen, die ihr Wasser von der Pfisterei erhielten¹⁶¹.

1660 hatten sich das Dach und das obere Geschoss der Landgarben- und Zehntscheuer der Abtei, die an den von Abt Johannes Engler gebauten Lustgarten angrenzte, derart gesenkt, dass ein Einsturz der Scheune und damit auch der mit dieser Wand verbundenen doppelgeschossigen Arkaden im Lustgarten zu befürchten war¹⁶². Mit großem Aufwand wurden die Mauern wieder ins Lot gebracht und stabilisiert.

Abt Konrad Kneer gab beträchtliche Mittel sowohl für die Reparaturen an kirchlichen und weltlichen Gebäuden in der gesamten Herrschaft sowie für Altäre, Paramente und Heiligenbilder aus, und dies alles kurz nach dem wirtschaftlichen Niedergang in den Kriegsjahren. Um einen Überblick über die Einnahmen und Ausgaben zu erhalten, hatte er in den Jahren 1649 und 1650 die wirtschaftliche Lage der Abtei analysiert¹⁶³.

Der größte Teil der Einkünfte der Abtei stammte aus dem Verkauf der Früchte, die die Bauern als Land- oder Zehntgarben liefern mussten. Zunächst mussten jedoch in einer komplizierten Rechnung die Erhebungskosten, die Vorwegentnahmen und der Reinertrag ermittelt werden¹⁶⁴. Mit Zahlen aus dem Jahr 1650 hatte der Kellermeister eine Musterrechnung vorgelegt. Der Veesen hatte 12837 Garben, der Roggen 6437 und der Weizen 376 Garben erbracht, die auf dem Acker ausgezählt und von den Knechten eingesammelt worden waren. Die Summe von insgesamt 19647 Garben spielte im folgenden keine Rolle mehr. Der nächste Schritt bestand darin zu ermitteln, wie viel Ge-

160 Ebd., Jahresrechnungen Bd. 27, Schmalfolio; Film S III 801 Bild 794f.; Erwähnung in den zahlreichen Rechenschaftsberichten Dep. 30, Marchtal, Rep. VI Schubl. 143 Lade 5 Nr. 10 (*Monumenta [...] Conradi abbatis*); Dep. 30 Marchtal Schubl. 54 F. 12 Lit. M. Rechenschaftsbericht Nr. 27; Jahresrechnungen Bd. 6 fol. 40, Bild 300.

161 Ebd. Bild 303.

162 Ebd. Bild 303; auf der Ansicht von 1673 ist links der Kreuzgarten mit den im Süden angrenzenden Scheunen und Wirtschaftsgebäuden gut zu sehen.

163 StASig Dep. Marchtal, Jahresrechnungen Bd. 4, Angefangen am 11. August 1649, dichte Überlieferung bis 1655, Nachträge bis um 1660.

164 Ebd., Bd. 4 fol 10v f.: Verzeichnis der 1650 eingezogenen Land- und Zehntgarben in zwölf Orten.

treide aus den Garben gedroschen wurde. Nach einer Durchschnittsberechnung ergaben je 100 Garben beim Veesen sechs Scheffel, beim Roggen fünf Malter und beim Weizen ebenfalls fünf Malter. Nach dem Dreschen rechnete der Keller mit 770 Scheffel Veesen. Davon wurde der Lohn für die 25 Landgarben- und Zehntknechte und Bauern abgezogen, die die Garben ausgezählt und zur Zehntscheune geführt hatten (45 Scheffel), dann der Lohn für die 42 Drescher (70 Scheffel), weiterhin die Abgaben an die abteiliche Haushaltung (150 Scheffel), an den Verwalter in Spetzgart (90 Scheffel), die Kompetenz der Pfarrherren in Kirchbierlingen (40), Seekirch (43), Unterwachingen (23), Niederreiten (?) (12), Dieterskirch (22) und zuletzt die Naturalbesoldung der Beamten der Abtei (10). Nach Abzug dieser insgesamt 505 Scheffel verblieben dem Keller 265 Scheffel Veesen (35%), die er verkaufen konnte. Die reinen Erhebungs- und Verwaltungskosten (Auszählen der Garben, Dreschen, Verbringen zur Zehntscheune) machten 115 Scheffel (15%) aus, etwa 287 fl. Der Vorwegabzug für Abt, Pfarreikompetenzen usw. in Höhe von 390 Scheffel Veesen war beträchtlich (50% oder etwa 970 fl) und erscheint in keiner anderen Rechnung.

Die Berechnung für den Roggen folgte dem gleichen Schema. Von den nach dem Dreschen verbleibenden 322 Maltern Roggen wurden der Lohn für die Erfassung durch fünf Zehntknechte und Bauern (7 Malter 4 Viertel), der Drescherlohn (29 Malter 2 Viertel), die Abgaben an die Haushaltung Marchtal (100 Malter), Spetzgart (10), die Pfarrer in Kirchbierlingen (25), Seekirch (43), Unterwachingen (20 Malter 4 Viertel), Dieterskirch (5) und die Beamten (10) abgezogen. Nach Abzug dieser 240 Malter verblieben dem Keller 82 Malter Roggen (25,5%) für den Verkauf. Die reinen Verwaltungskosten beliefen sich auf 36 Malter 6 Viertel, was 147 fl entsprach.

Beim Weizen gestaltete sich das Ergebnis wesentlich günstiger für den Keller. Von den 18 Malter 6 Viertel Weizen ging nur der Drescherlohn in Höhe von 1 Malter 5 Viertel (6 fl 30 xr) ab, so dass ihm 17 Malter 1 Viertel blieben.

Der wichtigste Schritt war nun die Umrechnung in Geld. Im Jahr 1650 kostete der Scheffel Veesen 2 fl 30 xr und der Malter Roggen und Weizen jeweils 4 fl, so dass der Verkauf 1059 fl einbrachte. Demgegenüber war der Verwaltungsaufwand von rund 440 fl erheblich, ebenso der Vorwegabzug für die Abtei, die Pfarrkompetenzen und die Naturalbesoldung der Beamten. Veesen wurde in allen Orten der Marchtaler Herrschaft angebaut, Roggen nur in den Dörfern am Federsee (Seekirchen, Alleshausen, Tiefenbach).

Die Berechnung der Einnahmen aus dem Verkauf der Frucht wurde so genau dargestellt, um zu zeigen, wie schwierig es ist, die damaligen Rechnungen zu interpretieren. Immerhin verbrauchte die Abtei jährlich 150 Viertel Veesen (375 fl) und 100 Malter Roggen (400 fl) und diese 775 fl erscheinen in keiner Rechnung. Die Berechnung des Kellers belegt eindeutig, dass der Fruchtverkauf aus dem Ernteüberschuss erfolgte und der Keller von dem Erlös nur noch die Transportkosten zu den Märkten Riedlingen, Ehingen oder Überlingen abziehen musste.

Als Abt Konrad 1637 die Regierung übernommen hatte, waren die Einkünfte gegenüber früheren Jahren schon wesentlich zurückgegangen. 1615/16 hatten sie 10.615 fl betragen, im Jahr 1637/38 lagen sie bei 2496 fl¹⁶⁵. Zahlreiche Inhaber der Lehenhöfe waren schon im Pestjahr 1635 gestorben. Auch in den folgenden Jahren nahm die Zahl der be-

165 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 2 (Jahresrechnung) *Erste Rechnung* von der Wahl Konrads am 5. Oktober 1637 bis 23. November 1638; Bd. 3 *Zweite Rechnung* vom 23. November bis dahin 1639; Rechnungen Bd. 6 Diarium über Einnahmen und Ausgaben 1638 bis 1660, nicht foliiert, Bild 109.

wirtschafteten Höfe infolge der Kriegereignisse weiterhin stark ab. Huldigten dem Abt zunächst noch etwa 273 Lehninhaber, so gab es 1643 noch 92 und 1647 nur noch 57¹⁶⁶. Die Geldeinkünfte fielen in den Jahren 1638/39 bis 1646/47 nochmals beträchtlich auf ein Jahresmittel von 1551 fl (niedrigster Betrag: 1283, höchster: 1810). 1647 waren die Prämonstratenser aus der Abtei vertrieben worden, und es fand keine Rechnungslegung statt. In den Jahren 1648 und 1649 fielen die Einkünfte dann nochmals auf 1420 bzw. 913 fl. Hierbei handelte es sich wohl nur um Getreideverkäufe, andere Abgaben konnten die Lehnbauern nicht mehr zahlen. Bis 1653/54 stiegen die Einkünfte wieder auf 3394 fl¹⁶⁷. In diesem Jahr brechen die Rechnungsergebnisse von Abt Konrad ab, und wir verfügen für die folgenden Jahre nur über bruchstückhafte Aufzählungen, aus denen wir schließen müssen, dass die Abtei seit etwa 1650 über wesentlich höhere Einkünfte verfügt haben muss. Die in dem Rechenschaftsbericht bis 1655 aufgeführten Ausgaben sind zwar vorsichtig zu werten, da zahlreiche fiktive Berechnungen enthalten sind¹⁶⁸. Dennoch belegen die Zahlen einen Trend zu schnell wachsenden Einnahmen. Zunächst stammte das Geldeinkommen fast ausschließlich aus dem Verkauf von Früchten auf dem Markt. Da die Soldaten 69 Lehnhöfe völlig zerstört hatten, konnten die Lehnbauern keine Zinsen zahlen und Abgaben leisten (Bestandsgeld, Fälle, Hauptrecht, Holzgeld, Ungeld, Strafen, Rugungen usw.). Zum größeren Teil hatte der Abt die Lehnhöfe gratis verliehen. In 18 Jahren war daher ein Ausfall von Abgaben in Höhe von 20.233 fl 51 ½ xr zu verzeichnen. Als Berechnungsgrundlage ging der Abt wohl davon aus, dass die Einkünfte der Abtei vor dem Krieg etwa 8000 fl betragen. Die differenzierte Darlegung der Aktiv- und Passivkapitalien zeigt, dass Konrad für den Wiederaufbau, aber auch für den Ankauf von Gütern Schulden in Höhe von 1408 fl gemacht hatte. Obwohl er an alten Schulden 10.929 fl abgetragen hatte, waren immer noch 31.252 fl Kapital-, Kurrent- und Bürgschaftsschulden vorhanden, denen Aktivkapitalien von 22.715 fl gegenüber standen. Zwischen 1655 und 1659 wurden wiederum von 21.426 fl einzeln aufgeführten Kapital- und Kurrentschulden 14.627 fl zurückgezahlt, so dass nur noch 6798 fl Schulden verblieben¹⁶⁹.

Mit hohem Kapitaleinsatz wurde die Grundherrschaft der Abtei in Alleshausen erweitert. Abt Konrad kaufte von zahlreichen verschuldeten Untertanen deren Eigengüter im Wert von 22.120 fl auf (*gezogene Güter*) und machte daraus 22 Lehen¹⁷⁰. Die Bauern von Alleshausen hatten innerhalb der Herrschaft Marchtal den größten Anteil an Eigengütern¹⁷¹. Jetzt nutzte der Abt deren Notlage aus, um sie der Machtaler Grundherrschaft stärker zu integrieren.

166 Jahresrechnung Bd. 5 fol. 103, Bild 268, Designation der Untertanen 1637 und 1647.

167 Ebd. Bd. 5, ungezählte Seite (Bild 111), wird festgestellt, dass das Geldeinkommen aus dem Verkauf von Früchten in Marchtal und Ammern stamme. Das Naturaleinkommen an Früchten mit rauhem Maß (Veesen, Einkorn, Hafer: 3902 Scheffel) und Früchten mit glattem Maß (Weizen, Roggen, Gerste, Erbsen, Linsen: 1985 Scheffel) war beträchtlich. – Aufschlussreich ist, dass am Beispiel des Weinbaus in Spetzgart der Ertrag (28 Fuder 26 Eimer im Wert von 750 fl) dem Aufwand, d.h. dem Geldbetrag, den die Abtei nach Spetzgart für die Betriebskosten schickte (625 fl) gegenübergestellt wurde. Der Reinertrag belief sich auf 125 fl und entsprach einer Verzinsung von 20 %. Nicht zu klären ist, ob in den 625 fl der Vorwegabzug der 90 Scheffel Veesen und 10 Malter Roggen enthalten sind. Wenn nicht, dann wäre Spetzgart in jenen Jahren ein Zuschussbetrieb gewesen.

168 StASig Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung Bd. 5, fol 24r.

169 Ebd., Jahresrechnungen Bd. 6, fol. 1–6, Bild 273–279.

170 Ebd., Jahresrechnungen Bd. 6, nicht foliiert, Film S 6138 Bild 263ff.

171 Constanze StÖRK, »Mithin die natürliche Vernunft selbst dictiert, das es Hexen gebe«. Hexenverfolgung in der Reichsabtei Marchtal 1586–1757. Magisterarbeit an der Fakultät für Philoso-

Abt Konrad war es bis zu seinem Tode gelungen, die Kriegsschäden innerhalb der Abtei, aber auch in den Dörfern der Herrschaft zu beheben. Er baute einen neuen Konvent auf, den er wieder im Geiste der durch den Krieg unterbrochenen in Dillingen vermittelten Spiritualität führte. Und er richtete ein gestuftes Schulwesen ein, eine deutsche Schule (Winterschule) in den Herrschaftsorten, ein Gymnasium für Jungen in der Abtei und ein ordensinternes Studium für die jungen Prämonstratenser. Hierauf konnten seine Nachfolger aufbauen.

III. Abt Nikolaus Wirieth, der »zweite« Gründer von Marchtal

1. Die Spiritualität des Abtes Nikolaus

Die Amtsführung von Abt Nikolaus Wirieth (geb. am 15. Oktober 1634, gest. am 3. September 1691) wird verständlicher, wenn man seine religiösen Vorstellungen kennt. Er selbst hat die Annalistik der Abtei nicht weiter geführt oder weiter führen lassen. Nach seinem Tode sind eine ausführliche Lebensbeschreibung¹⁷² und ein Nekrolog¹⁷³ angefertigt worden, die eine zentrale Quelle für seine Frömmigkeit und seine Vorstellungen über den Kirchenbau sind. Der formale Aufbau des Nekrologs unterstreicht die Bedeutung der Reform des geistlichen Lebens, sowohl im Konvent als auch in den inkorporierten Pfarreien. Zunächst werden die Geburt des Magnus Nikolaus Wirieth in Füssen, seine Jugendjahre in Dillingen und das Studium bei den Jesuiten in Dillingen dargestellt. Die Eltern erzogen ihre Kinder sorgfältig im katholischen Glauben. Nikolaus trat in den Orden der Prämonstratenser ein, sein Bruder Mauritius wurde Benediktiner im Kloster Einsiedeln und sein Bruder Fintian Kapuziner. Er lebte in den 1680er Jahren in Riedlingen. Am 22. Juni 1643, als neunjähriger, wurde Nikolaus in die Matrikel des Jesuitenkollegs in Dillingen eingetragen und begann mit dem Trivium, vergleichbar dem heutigen Gymnasium. Er wurde also von früher Jugend an von der jesuitischen Frömmigkeit und Denkweise geprägt. 1651 beendete Nikolaus den ersten Studienabschnitt. Die Bekanntschaft mit drei studierenden Chorherren aus Marchtal bewogen ihn, in den Prämonstratenserorden einzutreten. Nachdem ihn Abt Konrad Kneer am 28. August 1651 akzeptiert hatte, wurde Nikolaus mit 17 Jahren am 8. September 1651 eingekleidet. Nach einem Jahr Noviziat legte er vor dem Kreuzaltar die feierliche Profess ab. In Marchtal nahm er seit November 1651 am Hausstudium teil. Von 1653 bis zum 12. November 1657 studierte er in Dillingen Theologie und wurde im Mai 1659 in Dillingen zum Lizentiat der Theologie promoviert. Seinen Professor P. Franziskus Re(c)hlinger lud er später immer wieder zur Sommerfrische nach Marchtal ein. Nachdem er am 13. Dezember (*in sacri Adventus angariis*) 1658 die Priesterweihe in

phie und Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Tübingen 2003, in: www.historicum.net-Hexenforschung-E-Texte, 21ff.

172 *Vita reverendissimi Domini Nicolai Wieriet ecclesiae Marchtallensis abbatis XVto*. Konzept, 1 Heft; StASig, Dep. 30, Marchtal, Schubl. 55, Lade 2 Fas. 3 Lit A. Die genauen Daten sind meist am Rand nachgetragen worden.

173 *Acta aeternae memoriae praesulis D.D. Nicolai Ecclesiae Marchtallensis Abbatis XV, aeternitatis domum ingressi III. Septembris MDCXCI*, (zit. als Nekrolog), Reinschrift mit Nachträgen, teilweise von anderer Hand, 1 Heft 26 S.; StASig Dep. 30, Closter Marchtal Lade 2 Fas. III Lit. E; vgl. deutsche Paraphrasierung des Textes durch Wolfgang URBAN, Der »zweite Gründer« Marchtals. Abt Nikolaus Wierith im Spiegel seines barocken Nekrologs, in: Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 147–177.

Konstanz empfangen hatte, feierte er am 1. Januar 1659 Primiz. Die Konventualen wählten den Prior am 7. April 1661 zum Abt, nachdem sein Vorgänger, Abt Gottfried Dorner, knapp acht Monate nach seiner Wahl gestorben war.

Der Verfasser des Nekrologs wendet sich nun der geistlichen Tätigkeit Wirieths zu und charakterisiert seine Frömmigkeit. Seine erste Weihehandlung war die eines Marienbildes auf einem Altar in einer Kapelle in der Nähe des Refektoriums¹⁷⁴. Diese Handlung entsprang seiner tiefen Marienfrömmigkeit, die ihn lebenslang leiten sollte. Abt Nikolaus verehrte die Jungfrau Maria über alles und setzte sich für die Verbreitung der Marienfrömmigkeit nicht nur im Konvent, sondern auch in den Pfarreien seiner Herrschaft ein. An zweiter Stelle nennt der Autor daher nicht zufällig die Einführung bzw. Erneuerung der Erzbruderschaft des allerheiligsten Rosenkranzes (*Archifraternitas sacratissimi Rosarii*)¹⁷⁵ in den Pfarreien Marchtal, Kirchbierlingen und Dieterskirch. Die Betreuung der Rosenkranzbruderschaft lag beim Dominikanerorden. Der Bruderschaft wies er als besondere Feiertage (Gebetsfeiertage) den 20. Januar (Sebastianstag) zu, weiterhin den 2. Juli (Fest Mariae Heimsuchung), den 26. Juli (St. Anna) und den 21. November (Mariae Tempelgang). »Die Feier der marianischen Feste wiederum gab Gelegenheit, in gemeinschaftlicher Form der Verehrung der Gottesmutter eine Gestalt zu verleihen¹⁷⁶. Im monastischen Leben hatte er das kanonische Gebet um das marianische erweitert, indem an die üblichen Stundengebete marianische Gebete angehängt wurden. Abt Nikolaus hatte als einer der ersten Studenten an der Universität Dillingen einen Eid zur Verteidigung des Glaubenssatzes von der unbefleckten Empfängnis Mariens und der Lehre von der Erbsündelosigkeit der Gottesmutter abgelegt¹⁷⁷. Er selbst wallfahrte jährlich auf den Bussen zur wundertätigen Jungfrau Maria¹⁷⁸ und schenkte der Kirche im September 1683 einen neuen Tabernakel¹⁷⁹. Die Weihe der neuen Kapelle des 1682 gekauften Hofguts in Ruggisberg (bei St. Gallen) auf »Maria de victoria Viennensi« unterstreicht die Bedeutung der Marienverehrung, die hier mit dem Sieg über die Türken bei Wien (1683) verbunden wird¹⁸⁰. Abt Nikolaus förderte die Bruderschaft der »Schmerzhaften Jungfrauen« im Benediktinerkloster Elchingen und trat mit dem Kon-

174 Nekrolog (wie Anm. 173), 11: *Primus Neo-Praesulis nostri actus, quem in pontificalibus exercuit, erat benedictio iconis amabilissimae Virgineae Parentis, quae hodieque supra aram sacelli prope refectorium religiose colitur, ut eo indicio palam faceret affectum quo in sanctissimam Dei Genitricem ab ipsa pene infantia ferebatur: Cuius affectus en paradigma insigne!*

175 Ebd., 11f.; bei der Einsetzung der Rosenkranzbruderschaft am 2. Juli 1662 in Kirchbierlingen war Nikolaus anwesend, StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Jahresrechnung 1662, Bild 361; zur Rosenkranzverehrung und zur lauretanischen Litanei vgl. URBAN, Der »zweite Gründer« (wie Anm. 173), 160.

176 Ebd., 161.

177 Nekrolog (wie Anm. 173), 13, dazu URBAN, Der »zweite Gründer« (wie Anm. 173), 160f.; dazu passt die Feststellung von Johann Ulrich Pregitzer, der 1688 die Abtei besuchte, dass Nikolaus am päpstlichen Hof großes Ansehen genieße. Josef A. GIEFEL, Johann Ulrich Pregitzers Reise nach Oberschwaben im Jahr 1688, in: WVjH 11, 1888, 40.

178 Nekrolog (wie Anm. 173), 13.

179 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 10 zum 13. Sept. 1683 (Bild 134); das Schreinerwerk hatten die Hofhandwerker in Marchtal besorgt, die Goldschmiedearbeit, die detailliert beschrieben wird, kam auf 38 fl 51 xr.

180 Bau der Kapelle Beatae Mariae de victoria Viennensi auf dem Hofgut Roggersberg bei St. Gallen; Weihe und Firmung für 1400 Personen verursachten Kosten von 1278 fl (Aufstellung der Ausgaben Abt Nikolaus 1661–1691 StASig Dep. 30, Marchtal, Schublade 55 L. 2 F. 3 Lit. C 1–9; auch Nekrolog 15); vgl. URBAN, Der »zweite Gründer« (wie Anm. 173), 162.

vent der Gebetsverbrüderung bei¹⁸¹. Weiterhin wurde er Mitglied der Bruderschaft Sanctae Virginae Mariae et S. Sebastiani im Zisterzienserkloster Salem. Anlässlich seiner Aufnahme im März 1664 schenkte er der Bruderschaft ein Kreuz im Wert von 16 fl¹⁸². 1688 machte der Abt dem Provinzialkapitel den Vorschlag, sich für die Einführung weiterer Marienfeiertage beim Generalkapitel einzusetzen¹⁸³.

Abt Nikolaus stellte 1686 auch den Bau der neuen Stiftskirche unter den Schutz der Gottesmutter¹⁸⁴. In den Quellen wird jeweils die Jungfrau Maria vor den Kirchenpatronen St. Peter und St. Paul genannt. Nikolaus wollte der ganzen Welt beweisen, dass er seiner Liebe zur Jungfrau Maria nicht mehr Ausdruck verleihen konnte als mit dem Bau einer überaus herrlichen Kirche. Er ging hierbei sogar soweit, dass er die neue Stiftskirche der Jungfrau Maria weihen wollte, obwohl ja die beiden Apostel Petrus und Paulus Patrone der Stiftskirche waren. Der Autor des Nekrologs gibt sicherlich die Meinung von Nikolaus wieder, wenn er bei der Aufzählung der einzelnen Ausgaben für die neue Kirche dieser die Bezeichnung *Basilicam Beatissimae M. Natae, quod postremum opus fuit* [...] beilegt¹⁸⁵. Die Erziehung des Konvents in dieser neuen Marienfrömmigkeit war erfolgreich. Als am 11. September 1701 der Konstanzer Weihbischof die neue Stiftskirche und alle Altäre weihte, wurde Maria förmlich als erste Kirchenpatronin genannt, dann erst die Apostel Petrus und Paulus¹⁸⁶.

Mit der Marienverehrung verband Abt Nikolaus die für die Heilige Familie. Er ließ sich einen Siegelring anfertigen mit den Buchstaben IMI, die Abkürzung für Jesus-Maria-Joseph, die er auch in sein Wappen aufgenommen hatte¹⁸⁷. Auch auf einem Portrait, das Ende 1682 der Hayinger Maler Andreas Vogel gemalt hatte, ist in der unteren rechten Ecke die Heilige Familie dargestellt, Jesus mit Heiligenschein zwischen Maria und Joseph¹⁸⁸ (vgl. Taf. 6).

Die Bedeutung, die die Heilige Familie für ihn hatte, kommt auch auf seiner Gedenkplatte zum Ausdruck, auf der die Worte IESVM, MARIAM, IOSEPHVM in gro-

181 Nekrolog (wie Anm. 173), 12f.

182 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Jahresrechnung 1664, Geldausgaben zum 21. März, Bild 428.

183 Capitula Provincialia Circariae Sueviae (1578–1688), Teil 2, hg. v. Vincent VAN GENECHTEN OPraem, Tongerlo 1929, Beiheft zu Analecta Preaemonstratensia, 100.

184 Nekrolog (wie Anm. 173), 13f.: *Potissimum, quo palam orbi monstravit quam satiare non posset suus in Divinam Parentem amor fuit structura pulcherrimae basilicae, quam maximis expensis e fundo excitata sacrum voluit Augustissimae* (S. 14) *Virgini Natae, cuius basilicae campanam maiorem opera dominorum Rosier Lotharingorum fusam ex eiusdem Virginis nomine Gloriosam dici voluit ab impresso finibus Hymni initio: O gloriosa Domina etc.*; dazu URBAN, Der«zweite Gründer« (wie Anm. 173), 171.

185 Nekrolog (wie Anm. 173), 16.

186 StASig Dep. 30, Marchtal, Schublade 54 a Lade 1 Fasz. 15 Lit. G: *Descriptio Altarium novae Ecclesiae in quorum Sanctorum Honorem fuerint [...] consecrata. 1: Ego Conradus Ferdinandus [...] consecravi Ecclesiam et Altare hoc in honorem Beatissimae Virginis Mariae Natae, SS. Apostolorum Petri et Pauli ac S. Josephi et reliquias SS Martyrum [...]*. Die erste Kapelle des südlichen Umgangs war der Jungfrau Maria zugunsten der Erzbruderschaft des Rosenkranzes geweiht.

187 Wappen auf seinem Epitaph, Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 167, vgl. Reinzeichnung 82.

188 Ölbild, heute in der Kirchlichen Akademie der Lehrerfortbildung Obermarchtal, Abbildung in: Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 231, Nr. 7, Text 227 Nr. 7. Der Name des bisher nicht bekannten Malers ergibt sich aus der Jahresrechnung 1683 zum 26. Januar: Ausgaben Insgemein (Bild 152). Der Hayinger Maler Andreas Vogel malte ein Portrait (*Conterfet*) des Abtes, bessert eines aus und malt ein Konterfei seines Bruders P. Fintian, der in Riedlingen im Kloster lebte, für 13 fl 30 xr.

ßen Lettern hervorgehoben worden sind¹⁸⁹. Die Verehrung der Heiligen Familie hatte er wahrscheinlich in Dillingen kennen gelernt¹⁹⁰. Für den ebenfalls von den Jesuiten propagierten Josephskult ließ Nikolaus 1666 in der alten Stiftskirche einen Josephsaltar errichten. Im Konventsleben lag nun der Schwerpunkt auf der Verehrung des Altarsakramentes, auf dem Marien- und Heiligenkult sowie auf der Förderung des Wallfahrtswesens.

Der Abt hatte seine Frömmigkeitsvorstellungen in dem Namens- und Bildprogramm der 1688 bei den Gebrüdern Rossier in Auftrag gegebenen und am 18. November 1688 geweihten Glocken dauerhaft in Erz gegossen¹⁹¹. Die größte 85 Zentner schwere Glocke (Ton A), Osanna genannt, war der Trinität gewidmet. Als Bild war neben dem Wappen des Abtes das Bild von Maria und Johannes am Kreuz Christi angebracht. Die zweite 35 Zentner wiegende Glocke (C) war die sog. Gloriosa (*O gloriosa Domina excelsa*), die erste Marienglocke. Die dritte 12 Zentner schwere Glocke (G) war den beiden Patronen der Stiftskirche, Petrus und Paulus, gewidmet. Der aufgebrachte Spruch stammte aus dem römischen Brevier. Eine weitere Glocke (A) war wiederum der Jungfrau Maria geweiht (*Sacrum ter Ave submitto textum Deiparae*) und trug neben dem Abtswappen eine Darstellung der Verkündigung Mariens. Die H-Glocke (6,5 Zentner) war dem hl. Joseph, die C-Glocke dem hl. Tiberius (5 Zentner, ohne Bild) gewidmet. Eine weitere Glocke galt als die Norbertus-Glocke (2 Zentner 86 Pfund), die dem hl. Augustinus und dem hl. Norbert gewidmet war. Eine letzte Glocke (1 Zentner 15 Pfund, As) war dem hl. Nikolaus geweiht und diente als Wetterglocke. Von den für die fünf Pfarrkirchen bzw. Kapellen bestimmten Glocken wurden drei der Muttergottes geweiht.

Nikolaus hatte bei den Jesuiten gelernt, dass man die neuen Frömmigkeitsformen in Szene setzen und in theatralische Inszenierungen kleiden musste, damit die Gläubigen diese besser aufnahmen. Die Zur-Schau-Stellung des Altarsakraments hatte schon der Hochaltar von Michael Kager 1617 zum Ziel gehabt. Nikolaus setzte nun auch die Musik ein und nutzte das Bruderschaftswesen mit seinen Riten, feierlichen Umzügen und liturgisch prächtigen Gottesdiensten, um die Gläubigen einzubinden. Die szenische Darstellung, der Umzug und die prächtig inszenierte Feierlichkeit verlangten nach neuen Räumen. Die gotischen oder gar romanischen Kirchen und sonstigen Gebäude erlaubten keine feierliche Liturgie nach damaligen Vorstellungen, geschweige denn öffentlichkeitswirksame, größere Ansammlungen von Gläubigen. Auf dem im April 1671 in Schussenried gehaltenen Provinzialkapitel wurde unter Bezug auf die Beschlüsse des Generalkapitels gefordert, dass eine einheitliche Liturgie in allen Abteien eingeführt werden sollte, was bisher wegen der kleinen und engen Kirchen und Chorräume, aber auch wegen der teilweise geringen Zahl von Chorherren und der unterschiedlichen Ausstattung mit Paramenten nicht möglich gewesen war¹⁹². Die alten Gebäude standen einer zeitgemäßen Liturgie oder Ausübung neuer Frömmigkeitsformen im Wege. Dieses Anliegen unterstützte auch Nikolaus, der in diesen Jahren zusammen mit dem Baumeister

189 Abbildung der Tafel und deutsche Übersetzung in: Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 167: *In Corde, Cultu, ac Gentilitiis IESVM, MARIAM, IOSEPHVM: In Hos Sperans, Spirans et Exspirans*.

190 URBAN, Der »zweite Gründer« (wie Anm. 173), 163.

191 Ausführliche Beschreibung der sieben für die Stiftskirche bestimmten neuen Glocken und der fünf für Reutlingendorf, Dieterskirch, Munderkingen und Datthausen bestimmten: StASig Dep. 30, Marchtal, Schubl. 69 Lade 4 Fasz. 9 fol. 129r f.; Aufstellung der 12 Glocken in den beiden Türmen der Stiftskirche bei BIRKLER, Kirchen (wie Anm. 48), 49–52. – PAULUS, Kunstdenkmäler (wie Anm. 38), 149f.; von den 1663 gegossenen Glocken ist nur die E-Glocke (*Servio defunctis, viventibus atque beatis. Anno 1663*) erhalten geblieben.

192 Capitula Provincialia (wie Anm 183), Bd. 2, 56.

Tommaso Comacio einen Plan für eine »Generalreparation« ausarbeitete. »In den liturgischen Bedürfnissen ist in erster Linie der Anstoß und der Ausgangspunkt für diese Ausgaben zu suchen«¹⁹³.

Die diplomatischen und organisatorischen Fähigkeiten fanden ihre Anerkennung darin, dass Nikolaus mehrere Jahre lang sowohl im Reichsprälatenkollegium als auch in der Schwäbischen Zirkarie den Vorsitz innehatte. Trotz seines Studiums und des theologischen Lizentiats war er jedoch kein Mann der Wissenschaft. Hatte Abt Konrad die in den Kriegsjahren dezimierte Bibliothek wieder aufgebaut, so kamen in den folgenden Jahren nur die für das hausinterne Studium und das Gymnasium benötigten Bücher hinzu¹⁹⁴. Einen nennenswerten Altbestand hat es damals wohl nicht gegeben. Das Urteil von Johann Ulrich Pregitzer aus dem Jahr 1688 ist daher nicht sehr schmeichelnd: *In diesem Kloster ist zwar auch eine Bibliothek, welche aber klein und darin nichts sonderbares zu sehen*¹⁹⁵.

2. Die Ausgestaltung der Wallfahrt zum römischen Märtyrer Tiberius

Der Verfasser des Nekrologs berührte die Verehrung des hl. Tiberius nur in einer kurzen Bemerkung¹⁹⁶, für ihn stand die Verehrung Mariens im Vordergrund. Dennoch führte Nikolaus diesen von seinen Vorgängern begründeten Kult fort, der inzwischen im Leben des Konvents einen festen Platz hatte. Darauf weist, dass die Studenten zum Geburtstag des Abtes am 28. November 1666 ein Theaterstück mit dem Titel *Agon [...] Marchtallensis Territorio Tutelaris Tiberius* aufführten¹⁹⁷. Um Gläubige an die Abtei zu binden, intensivierte er die Wallfahrt. Sein Vorgänger, Abt Gottfried Dorner, hatte am 10. März 1661 mit Meister Hans Lutz aus Riedlingen einen Vertrag über den Neubau einer mit drei Gewölben versehenen Tiberius-Kapelle abgeschlossen¹⁹⁸. Nach seinem Tode führte Nikolaus das Vorhaben aus. Er widmete sich umsichtig dem Bau und der Ausstattung der Kapelle und gab etwa 400 fl für den Bau und 300 fl für die Ausstattung aus¹⁹⁹.

Die Kapelle lag südöstlich der Stiftskirche und wurde 1749 zusammen mit den alten Konventsgebäuden abgerissen²⁰⁰, um Platz für die neuen Wirtschaftsgebäude zu erhalten. Zur Ausstattung der Kapelle gab Abt Nikolaus bei dem Maler Andreas Vogel, Bürgermeister in Hayingen, 1662 ein großes und fünf kleine Bilder in Auftrag. Vogel malte im Herbst 1662 auch die Kapelle aus und fasste den Altar²⁰¹. Das große Bild war das von

193 URBAN, Der »zweite Gründer« (wie Anm. 173), 170.

194 In den Jahresrechnungen des Abtes erscheinen nur sehr geringe Beträge, in den Prioratsrechnungen dagegen umfangreiche Käufe mit Titelangabe.

195 GIEFEL, Pregitzer (wie Anm. 177), 40.

196 Nekrolog (wie Anm. 173), 14.

197 Manuela OBERST, Die Dramen-, Periochen- und Librettosammlung (1657–1778) des Prämonstratenserklosters Obermarchtal. Eine Untersuchung der kulturhistorischen und funktionalen Kontexte, Diss. Theol. Eichstätt 2006, 92, vgl. jetzt im Druck: *Exercitium, Propaganda und Repräsentation. Die Dramen-, Periochen- und Librettosammlung der Prämonstratenserreichsabtei Marchtal (1657 bis 1778) (VKBW.B 179)*, Stuttgart 2010. PNr. 6, 346.

198 StASig Dep. 30/12 T 4 Nr. 409.

199 StASig Dep. 30, Marchtal, Schublade 55 L. 2 F. 3 Lit. C, 1–9, Ausgaben 1661–1691; Nekrolog (wie Anm. 173), 15.

200 KNAUFF, Tiberius (wie Anm. 95), I, nennt das Jahr 1759.

201 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Jahresrechnung 1662, Geldausgaben für Kirchensachen, 300 fl, Bild 351, 352.

Andreas Vogel gemalte und im November 1665 abgerechnete Bild, das den gesamten Konvent bei der Anrufung des hl. Tiberius in großer Not zeigt. In den Quellen wird es als »Konventsbild« bezeichnet²⁰². Bild und Inschrift zeigen, dass es sich um eine Votivtafel handelt, die zum Dank für die Gebetserhörung am Ort des Ereignisses aufgehängt wurde. Der Maler Andreas Vogel hatte hierfür den Abt, den gesamten Konvent und die zwei obersten weltlichen Beamten der Abtei portraitiert, die eine Bittprozession abhalten (Taf. 7).

Die Erscheinung des hl. Tiberius beendete ein großes, zehn Tage währendes Unwetter, das die Abtei zu zerstören drohte²⁰³. Auch Sebastian Sailer berichtet über dieses Unwetter, damals hing das Bild schon in der Sakristei²⁰⁴. Dieses Ereignis wurde als zweites Wunder des Tiberius verbreitet, nachdem dieser schon in den Kriegsjahren die Abtei vor der Zerstörung durch schwedische Soldaten gerettet haben soll²⁰⁵. Als damals die Reliquien geflüchtet werden sollten, konnten die Pferde den Wagen nicht von der Stelle bewegen²⁰⁶. Daraufhin verbarg P. Konrad Kneer das Reliquiar an einem sicheren Ort innerhalb der Abtei. Das erste Votivbild in der Tiberiuskapelle zeigt die Strategie von Abt Nikolaus. Er stellte bildlich den hl. Tiberius als wundermächtigen Heiligen der Abtei dar, um den Gläubigen seine Verehrung und Anrufung zu empfehlen (vgl. Taf 7).

Am 14. Dezember 1664 verhandelte Abt Nikolaus mit dem Ulmer Goldschmied Hans Adam Kienlen über die Anfertigung eines »Reliquiengefäß« bzw. eines »Heiligtum« für die Kopfreliquie des Tiberius aus Silber im Wert von 100 Mark Silber Ulmer Probe, die Mark zu 16 fl²⁰⁷. Er erteilte sofort den Auftrag und leistete als Anzahlung 450 fl. 1665 arbeitete Kienlen zusammen mit Bildhauern, Malern, Schreibern und Schlossern an dem Heiltum. Im August reiste Nikolaus nach Ulm, um sich an Ort und Stelle zu informieren²⁰⁸. Am 29. September war das Werk fertig und Kienle reiste nach Obermarchtal, um es an Ort und Stelle aufzubauen²⁰⁹. Am 10. November, dem Festtag des Heiligen, weihte der Weihbischof von Konstanz, Georg Sigismund Müller, den Altar des Tiberius²¹⁰. Der Abt führte auch eine monatliche Messe zu Ehren des hl. Tiberius mit einer mehrstimmigen Liturgie ein. Er erweiterte die Wallfahrtsliturgie, die nicht mehr wie bisher einstimmig (*choraliter*), sondern mehrstimmig (*officium figuraliter*) gesungen wurde. Hier zeigte sich die Schulung bei den Jesuiten, die die Inszenierung und die theatralische Darstellung mit Musik als Mittel zur Beeinflussung der Gläubigen ein-

202 Ebd., Amtsbücher Bd. 7, Rechnungen 1661–1669, zum 5. Nov. 1665, Bild 459: *5. Novembris Hab ich mit Herrn Bürgermeister zue Hayingen, Andreas Vogel, wegen deß Blats in St. Tyberii Capell (so in sich helt des Convents Contrafait) wie auch wegen der absonderlichen Contrafaiten gerechnet, und bin ihme schuldig worden 239 fl 15 xr.* – Den prächtigen Rahmen für das »Konventsbild« mit der Inschrift S. TIBERI ORA PRO NOBIS und dem Wappen des Abtes Nikolaus fertigte der aus Munderkingen stammende Maler Meister Hans Rieger. Jahresrechnung 1666, Bild 499, zum 15. März 1666: *Hab ich M. Hanß Rieger Mahlern wegen der Ramen warin das Convent gemahlet ist, und für 2 Engel bezahlt 16 fl 30 xr.*

203 WALTER, Geschichte (wie Anm. 1), 129 (245).

204 SAILER, Marchtall (wie Anm. 41), 250.

205 Ebd., 67f.

206 KNAUFF, Tiberius (wie Anm. 95), II.

207 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Jahresrechnung 1664, Ausgaben für die Kirche, Film S 6138 Bild 419.

208 Ebd., Jahresrechnung 1665 zum 10. März, 2. April, 26. Juni, 5. August, Bilder 457–459, 472, 480.

209 Ebd., zum 29. September 1665, Bild 474.

210 Ebd., 12. November 1665, Bild 476: *Hab ich Herrn Weihbischofs Caplan wegen des consecrierten Altars in St. Tyberii Capell verehrt 3 fl.*

setzten. Die Wallfahrt zum hl. Tiberius konnte nun in einem feierlichen Rahmen begangen werden.

Das Reliquiar, in dem Nekrolog als »Tabernakel« bezeichnet, wird in der Jahresrechnung genau beschrieben²¹¹. Der Goldschmied hatte den Voranschlag völlig überzogen, denn das Tabernakel kostete schließlich 2777 fl 9 xr und hatte ein Silbergewicht von 164 Mark. Die Abrechnung führt die einzelnen Bestandteile des Tabernakels auf und ermöglicht damit eine Rekonstruktion.

24. Septembris Hab ich zue Ehren deß hayligen Martyris Tyberii (dessen hailig Haupt in hiesigem Gotteshausß vihl Wunderthaten würckhet) durch den kunstreichen Herrn Hanß Adam Kienlin, geschworenen Goldschmidt in Ulm, ain Gefäss von Silber machen lassen, so Sumarie gewogen 164 Marckh.

Specifice 1° die 6 Füess sambt den aufgeschraufften Ziraden und 6 runde Kränzlen haben gewogen 29 Marckh 8 Loth,

2do der Boden sambt seinen Ziraden 10 Marckh 7 Lot,

3tio Sechs Saul sambt den Capitäl 28 Marckh undt 11 Loth,

4to zween vergulte Schült, warinnen mein Wappenn und die Schrüfft²¹² samt 6 getriebnen Früchten 6 Marckh 2 Loth,

5to Sechs gevierte Capitäl, so in die Saul gesteckt worden, oberhalb mit Leubeer in gleichem 12 Schapplament, so oben undt unden an die Saul kommen; samt 3 Bluemen Buschen – 20 Marckh 12 Loth,

6to zween grosse Engel, samt den vergulden Fliglen, wie auch die 2 vergulte Früchten, warauf die Engel stehen 25 Marckh 2 Loth,

7mo Der Deckhel sambt den aufgeschraufften Zieraden und dem obern Schapplament, warauf dass Haupt geschrauffet würdt 18 Marckh 3 Loth

8vo Vier gantz weisse Engeln sambt dem Palmzweig undt Straitkolben, wie auch 8 runde Blättlen – 16 Marckh 7 Loth,

9no daß Brustbild samt dem Schein, undt zuegehörigen 2 Steeg undt 4 Schrauffen – 8 Marckh 12 Loth. Wegen angeregter Arbeit hab ich ihme versprochen zue geben für dass Marckh 16 fl, thuet also in allem diese 164 Marckh Silber an Gellt 2629 fl

Undt weylen sich der Goldschmidt deß Lohns halben beschwerdt bey bedittener Arbeit, hab ich ihme für ain Discretion noch darzue geben 50 fl, seinen Gesellen hab ich verehrt 6 fl, dem Fuohrmann zu ainer Verehrung geben 30 xr, Herren Decano und Secretario bey den Wengen in Ulm wegen gehabter Muebewaltung 6 fl, dem Bildhauwer, Mahler, Schlosser, Schreiner laut specifizierte eingeegebenen Vorderungen hab ich bezalt 90 fl 39 xr, thuet in allem zusammen – 2777 fl 9 xr. Und weylen er in Antecessum empfangen 1200 fl hab ich ihme Goldschmidt den Rest dito bezalt 1577 fl 9 xr.

Hans/Johann Adam Kienlen der Ältere (1628–1691)²¹³ stammt aus einer traditionsreichen Goldschmiedewerkstatt in Ulm, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ihren Niedergang erlebte, da die Übermacht der Augsburger Goldschmiede zu groß geworden war²¹⁴. Johann Adam Kienlen d.Ä., in seiner Zeit der bedeutendste Ulmer

211 Ebd., Jahresrechnung 1665 zum 24. September, Bild 458, 459.

212 Die Inschrift überliefert Johann Ulrich Pregitzer, der die Abtei 1688 besuchte: *Ich sah auch den schönen silbernen Schatz und Kirchenornat, wobei das Haupt Tiberii von etlich tausend Perlen und andern kostbaren Kleinodien als Diamanten, Rubinen, Smaragden und Türkisen reichlich besetzt, ob welchem auf einer silbernen Platte diese Inscriptio steht: Tiberius monast. Marchtal. Tvrtelaris optimus civis gloriosum capvt ibidem multis miraculis claret.* GIEFEL, Pregitzer (wie Anm. 177), 40.

213 Adolf HÄBERLE, Die Kienlen. Eine Ulmer Goldschmiedefamilie, in: Das Schwäbische Museum. Zeitschrift für Kultur, Kunst und Geschichte Schwabens 1926, 17–31, hier: 19, 24f.

214 Johann Michael FRITZ, Goldschmiedekunst, in: Barock in Baden-Württemberg (wie Anm. 5),

Goldschmied, ist von 1650 bis 1690/91 nachweisbar²¹⁵. Er war 1651 Zunftmeister der Goldschmiede, bekleidete von 1663 bis 1667 das Amt des städtischen Münzmeisters und wurde 1665 Ratsherr. Den Kontakt mit dem Goldschmied hatte der Dekan des Augustiner-Chorherrenstifts St. Michael zu den Wengen in Ulm hergestellt. Fritz stellt fest, dass viele seiner Werke »von anspruchsloser Schlichtheit« waren und nur wenige sich durch reichen Schmuck und qualitätsvolle Arbeit auszeichneten. Ein für den Bischof von Augsburg 1681 angefertigter Pokal²¹⁶ zeigt die Kunstfertigkeit Kienlens, die der bei der Anfertigung des Reliquientabernakels für den hl. Tiberius entspricht. Weitere kleinere Arbeiten, die Abt Nikolaus von Kienlen anfertigen ließ, müssen als verloren gelten.

Die nach Marchtal kommenden Gläubigen erhielten Benediktuspennige, Rosenkränze, von Klosterfrauen in Munderkingen angefertigte Agnus-Dei-Bilder, Wallfahrtsabzeichen des Klosters Einsiedeln, St. Turrībii-Kreuze (auch spanische Kreuze genannt, da es sich um einen spanischen Heiligen handelt) oder Ablasspennige, die in den Rechnungen des Abtes und des Priors als wiederkehrende Ausgaben erscheinen. Erst 1673 finden sich erste Hinweise auf Tiberius-Wallfahrtszeichen. Zahlreiche Gläubige verehrten ihn und spendeten reichlich Perlen und Schmuckstücke, wie es der Bericht von Preitger aus dem Jahr 1688 belegt.

Der Prior war für den Gottesdienst in der Stiftskirche und die Seelsorge zuständig, daher stand ihm wohl auch die Aufsicht über die Wallfahrt zu. Im November 1673 ließ Prior P. Milo Lang in Augsburg 500 Exemplare eines dem Abt Nikolaus gewidmeten Kupferstichs drucken²¹⁷, auf dem ein Reliquiar des hl. Tiberius dargestellt ist (vgl. Taf. 8)²¹⁸. In den folgenden Wochen bezogen sowohl Abt Nikolaus als auch der Prior weitere »Tiberiusbilder«²¹⁹. Die Vermittlung des Druckauftrags hatte der Prior von St. Ulrich und Afra in Augsburg übernommen. Da der bisher einzig bekannte Kupferstich bis auf den Plattenrand beschnitten ist²²⁰, lässt sich weder der Stecher noch der Drucker feststellen. Wahrscheinlich hat der Maler Andreas Vogel eine Vorlage für den Kupferstecher geliefert²²¹, denn er fertigte in dieser Zeit einen Riss des Reliquiars an. Ein Vergleich

Bd. 1, 259–350, hier: 259.

215 Ebd., 314f. Nr. C 52.

216 HÄBERLE, Kienlen (wie Anm. 213), 25f., Abb. 8.

217 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 34, Prioratsrechnung 1673, Film S 6143 Bild 534. Unter Ausgaben insgesamt: 29. (*Novembris*) *fur Sti Tiberii Kupferstuckh 37 fl [...] fur 500 abtruckh in Pabier 5 fl.*

218 Exemplar im Kreisarchiv Alb-Donau-Kreis, Ulm; Abbildung als Vorsatzblatt in: Urkunden Obermarchtal (wie Anm. 30).

219 StASig Dep. 30, Marchtal, Prioratsrechnung Bd. 34, Bild 537, in einer Zusammenfassung am Jahresende: *für 200 Exemplaria Sti Tiberii stich 2 fl 48 xr*; Amtsbücher Bd. 9, Abteirechnung 1674, Bild 980, zum 10. Mai 1674: *Hab ich nacher Augspurg umb S. Tiberii bilder bezahlt 7 fl 22 xr.*

220 Freundliche briefliche Mitteilung von Dr. Stefan J. Dietrich, Kreisarchiv Ulm, vom 18.02.2008.

221 StASig Dep. 30, Marchtal, Prioratsrechnung 1673, Bild 573, unter Ausgaben für Verehrungen: 3. *Oktober dem mahler von Hayingen wegen des St. Tiberii rüsslin* [Riß] *1 fl 40 xr*; 29. *Novembris [...] Priori ad S. Vdalricum in Augspurg wegen S. Tiberii Kupffer Stechet 3 fl.* – Abt Nikolaus hat wenige Jahre später mit Augsburger Goldschmieden und Malern Kontakte gepflegt, darunter auch mit Johann Georg Knappich, dem fürstbischöflich Augsburger Hofmaler, der Vorlagen für Kupferstiche angefertigt hat. Stefan Dietrich macht darauf aufmerksam, dass 1681 Michael Kauffer Kupferstiche von Wiblinger Katakombenheiligen nach Vorlagen von Knappich gedruckt hat (Michael BRAIG, Wiblingen. Kurze Geschichte der ehemaligen vorderösterreichischen Benediktiner-Abtey Wiblingen in Schwaben, Isny 1834, Neudruck Weißenhorn 2001, Abb. 48–50). Die stilistischen Unterschiede sind jedoch so groß, dass Knappich wohl nicht in Frage kommt.

der Beschreibung von 1655 mit dem Kupferstich ergibt eine weitgehende Übereinstimmung. Der Kupferstich bildet also das Reliquiar in seinen wesentlichen Teilen ab (Taf. 8). Die sechs Füße des Reliquiars sind durch zwei ruhende Löwen ersetzt worden, die das Reliquiar tragen. Zwischen ihnen ist eine Ansicht der Abtei von Nordwesten zu sehen. Die Widmung an Abt Nikolaus mit seinem Wappen nimmt die untere Breitseite ein.

3. Die ersten Planungen zur Sanierung von Stiftskirche und Konventsgebäuden

Nikolaus konnte wieder an größere Bauarbeiten denken, da seine Vorgänger die Wirtschaft der Abtei saniert hatten. Auch konnte er unmittelbar an Planungen seines Vorgängers anschließen. Am 10. März 1661 hatte Abt Gottfried mit dem Baumeister Hans Lutz, Bürger in Riedlingen, einen Vertrag über mehrere Baumaßnahmen abgeschlossen²²². Lutz sollte das alte Portal des Konventsgebäudes mitsamt den Fundamenten abbrechen und, mit einem Dach versehen, neu aufführen. Weiterhin sollte er in der Frühmesskapelle die Türen zu den Räumen des Kellermeisters, der Küche und zum Konvent zumauern, die Mauern des in der Kapelle eingebauten Stübchens abbrechen und an diesem Platz einen Beichtstuhl errichten. Der Neubau der Tiberiuskapelle wurde oben schon angesprochen. Lutz sollte gemäß der ausgearbeiteten Baurisse eine Kapelle mit drei Gewölben und mit zwei Fenstern in Richtung Küche bauen. Auch sollte er den Altar mauern, das Dach der Kapelle errichten und die Mauern verputzen. Als Lohn wurden 63 fl ausgemacht. Sowohl die Frühmesskapelle als auch die Tiberiuskapelle dienten vor allem dem Gesinde und den von auswärts kommenden Gläubigen. Entsprechend der Aufgabenstellung der beiden Gebäude lagen sie am südlichen Rand der Konventsbebauung und hatten Zugänge von außen.

Meister Lutz hatte die Arbeiten zur Zufriedenheit des Abtes ausgeführt, denn Nikolaus schloss mit ihm am 25. Mai 1662 einen weiteren Vertrag über den Abbruch des Kirchturms der Stiftskirche und eines alten Turms bei der Küferei sowie über die Sanierung einiger Kapellen ab²²³. Für die Arbeit war ein Zeitraum von zwei Jahren ausgemacht, der Lohn sollte zunächst 1300 fl, dann 1450 fl betragen, hinzu kam die Zehrung. Lutz beendete diese Arbeiten zwar termingerecht, über die Höhe des Lohns entstand jedoch ein Streit und er erhielt, nachdem Ende 1663 die Abrechnung erfolgt war, schließlich 1510 fl²²⁴. Da noch weitere Nebenkosten hinzugekommen waren, musste der Abt für den Turm 3600 fl bezahlen²²⁵.

Der Turm bei der Küferei, der abgebrochen werden sollte, könnte noch aus dem alten Baubestand der Burg Marchtal gestammt haben. Mit ihm wären die letzten Befestigungsreste beseitigt worden²²⁶. Lutz und seine Arbeiter sollten diesen Turm zusammen

222 StASig, Dep. 30/12 T 4 Nr. 409, Bl. 13, alte Signatur: Closter Marchtall Lade 2 Fasz. 1 Lit. E; von Lutz unterschriebene Vertragsfassung.

223 StASig, Dep. 30/12 T 4 Nr. 409 Bl. 15, alte Signatur: Schublade 55 Lade 2 Fasz. 1 Lit. F (Konzept); Lit. G besiegelte Ausfertigung, 2 Lacksiegel.

224 StASig Amtsbücher Bd. 7, Jahresrechnung zu 1662 Mai 25, Bild 352, hier wird noch die Bau-summe von 1300 fl genannt; am 27. Dezember 1662 wurden vertragsgemäß 761 fl 41 xr bezahlt; Schlussrechnung am 24. November/ 2. Dezember 1663 (Bild 382) nochmals 1638 fl 32 xr an Bargeld; vgl. die Quittung von Lutz über 1510 fl und Früchte als Bezahlung für den Turmbau. StASig Dep. 30 Marchtal Bü 409 (alte Signatur: Rep. VI Schublade 55 Lade 2 Fasz. 1 Lit H, I).

225 Nekrolog (wie Anm. 173), 15: er hat 1662/63 den Turm bei der alten Stiftskirche für 3600 fl von Grund auf neu bauen lassen.

226 SAILER, Marchtal (wie Anm. 41), 171, berichtet, die Kirche St. Katharina des aufgehobenen Prämonstratenserinnenkonvents habe an der Stelle der ehemaligen Pfisterei, zu seiner Zeit ein als

mit dem alten Kirchturm vorsichtig abtragen, um die Steine und Ziegel wieder für die Neubauten verwenden zu können. Lutz wurde verpflichtet, nach dem Abbruch das offene Kirchendach wieder zu schließen, ohne dass das Kirchenschiff und die Gewölbe beschädigt würden²²⁷. Der abgebrochene Kirchturm war in das Kirchengebäude integriert, wahrscheinlich als Turm über der Vierung. Ein Westturm vor dem Mittelschiff ist unwahrscheinlich, da die Westfassade unmittelbar an der Hangkante stand und es dort auch kein Kirchenportal gab.

Für den Neubau eines Kirchturms neben der Kirche war ein Riss angefertigt und südlich des Chors²²⁸ das Fundament abgesteckt worden. Der Turm sollte bis zur Kuppel oder zum Dachstuhl mindestens 130 Werkschuh hoch werden. Das Fundament sollte wenigstens sieben, acht oder achteinhalb Werkschuhe dick sein, um die sechs (verbessert aus fünf) Glocken tragen zu können. Auch sollte er Vorkehrungen treffen, dass dem Chor, dem Hochaltar und dem sich anschließenden Oratorium durch den neuen Turm nicht das Licht genommen werde. Da ein Schneckenturm mit dem Eingang zum Chor, der durch das Oratorium ging, wegen Raumknappheit abgebrochen werden musste, sollte ein anderer Schneckenturm *nach Bequemlichkeit des Ortes* gemacht werden. Auch sollte Lutz bei der Aufhängung der Glocken helfen. Hierfür sollte er den Turm an der zum Kirchhof (Friedhof der Konventualen) liegenden Seite einige Schuh breit offen lassen und erst nach der Aufhängung der Glocken schließen.

Möglicherweise wurde durch diese Arbeiten die Kapelle St. Norbert beeinträchtigt, denn Lutz sollte diese renovieren und die vom Abt festgelegten Verbesserungen durchführen. Auch an der Johanneskapelle musste die Belichtung durch das Einbrechen eines Rundfensters verbessert werden.

Auf ein grundlegendes Problem weist der letzte Bauauftrag. Lutz sollte die erst unlängst gebaute »Kammer« des Abtes, die durch Setzungen beschädigt worden war, wieder reparieren. Der Baugrund war möglicherweise durch Aufschüttungen und Planierungen stellenweise nicht tragfähig und die Gebäude nicht tief genug gegründet worden. Die Burg der schwäbischen Herzöge, die in ein Kanonikerstift umgewidmet worden war, hatte auf einem Sporn zwischen dem Marchbach und der Donau gelegen, deren Grundfläche nach und nach für Neubauten erweitert und aufgeschüttet worden war.

Der Abt stellte Lutz für die Abbrucharbeiten sieben oder acht Tagwerker, für die Aufstellung der Gerüste zwei Zimmerleute und, wenn der Turm etwas höher gemauert sei, weitere Tagwerker auf Kosten des Abtes, *in dero fron und kosten*, zur Verfügung. Abt Nikolaus ließ derartige Hilfsarbeiten im Rahmen der Frondienstverpflichtungen der Untertanen erledigen, teilweise setzte er auch Tagwerker ein, die ihn weniger kosteten. Weiterhin stellte der Abt das gesamte Baumaterial, Steine, Sand, Kalk, Bauholz, Stangen, Bretter, Seile und Nägel. Dafür musste Meister Lutz seine Bauarbeiter, die alle katholisch sein sollten, verköstigen. Er selbst, seine Frau und seine Söhne bekamen da-

Kornhaus genutztes Gebäude, gestanden (heute Sebastian-Sailer-Haus, gegenüber der Westfassade der Kirche). Hier vermutet er die Reste der Kirche des Frauenstifts. Zur Lage der 1749 endgültig abgeräumten alten Abtei siehe unten. – BIRKLER, Kirchen (wie Anm. 48), 57, übernimmt diese »Volksüberlieferung« unter Bezug auf Sebastian Sailer.

227 Vertrag vom 25. Mai 1662, Nr. 4.

228 Der Bauauftrag nennt nur den Chor, kein Querhaus. Heinfried WISCHERMANN, Romanik in Baden-Württemberg, Stuttgart 1987, 291, und andere gehen aufgrund des Motivbilds von Vogel (1665) von einem Querhaus aus. Die Ansichten auf dem Wallfahrtszettel von 1673 und dem Motivbild von Weller (1710) stellen eher eine Treppenschnecke mit Dächern dar, die den Konventsbaubau mit der Kirche verbindet. Wenn überhaupt ein Querschiff bestanden hat, muss dieses außerordentlich schmal gewesen sein.

gegen während der Bauzeit (Sommer) eine freie Unterkunft. Benötigten die Bauleute Lebensmittel oder anderes für den täglichen Bedarf, so mussten sie dies in der Abtei kaufen. Die dem Baumeister oder seinen Gesellen von der Abtei gestellten nötigen *Un-derhaltungsmittel* wie Brot, Salz, Schmalz, Mehl, Fleisch, Wein, Bier oder Geld wurden in einem doppelt geführten Verzeichnis (*Register*) unter dem jeweiligen Namen notiert und an den Quaternern oder so oft es erforderlich war, abgerechnet und von dem Verding abgezogen. Durch den Verkauf von Naturalien verdiente die Abtei und reduzierte mittelbar das mit Lutz vereinbarte Bauhonorar. Da sich Lutz verpflichtet hatte, die Arbeiten innerhalb von zwei Jahren durchzuführen, wurde der Kirchturm in den Jahren 1662 und 1663 erbaut.

Parallel zu diesen Arbeiten hatte Abt Nikolaus die Materialien für den Glockenguss (Kupfer, Zinn, Glockenmetall aus Schaffhausen, Glockenspeise aus Ulm) auf eigene Kosten eingekauft und mit den Glockengießern Claudius und Johannes Rossier, Vettern aus Rottenburg, einen Vertrag über den Guss von neun Glocken abgeschlossen²²⁹. Der Gießelohn war der geringere Betrag gegenüber den Materialkosten. Am 24. Juni (Johannes der Täufer) erfolgte der Guss der sechs großen Glocken, am 26. Juni nahm der Abt die Schlussrechnung mit den Brüdern Rossier vor. Die Glocken sind wahrscheinlich in den folgenden Wochen im Turm aufgehängt worden, so dass Lutz ihn zumauern konnte.

Wenige Monate nach der Fertigstellung des Turms hat Andreas Vogel auf seinem im Herbst 1665 fertig gestellten Votivbild²³⁰ die Stiftskirche und die angrenzenden Gebäude dargestellt. Die Ansicht stimmt weitgehend mit dem 1673 angefertigten Bild auf dem Tiberius-Kupferstich überein (vgl. Taf. 9). Der von Lutz gebaute Turm wirkte überdimensioniert. Er stand in keinerlei Proportion zur Kirche oder zu den angrenzenden Konventsgebäuden, denn er überragte die alte Kirche um das zweifache. Der Standort neben dem Chor deutet darauf, dass Abt Nikolaus in diesen Jahren schon an eine Vergrößerung der Kirche gedacht hat. Ein Hinweis darauf ist auch, dass er die Infrastruktur erweiterte, um größere Bauarbeiten durchführen zu können. Er ließ z.B. in Obermarchtal eine neue Ziegelhütte mit zwei Öfen für 2024 fl und eine Schlosserei im Bereich der Abtei für 120 fl errichten²³¹.

In dem vom Konvent genutzten Bereich ließ Abt Nikolaus das Krankenhaus (Hinteres Haus) und das Vordere Haus beim Tor sowie die durch einen Verbindungsgang damit verbundene Neue Prälatur für 1000 fl renovieren. Meister Lutz führte in den Jahren bis 1666 weitere kleinere Bauarbeiten durch, die sich jedoch nicht bestimmten Gebäuden zuordnen lassen.

Das Hauptaugenmerk des Abtes lag jedoch auf der Ausstattung der Stiftskirche mit neuen Altären und einer Vermehrung des Kirchenschatzes und der Paramente (mit Gold und Silber verzierte Ornate, Messgewänder)²³². Hierfür wendete er 13.000 fl auf. Allein eine silberne Monstranz mit einem Silbergewicht von etwas über 13 Mark, auf dem auch

229 StASig Nekrolog (wie Anm. 173), 15; Abteirechnungen 1663 Mai bis Oktober (Geldausgaben für Kirchensachen) Bilder 381, 382; die letzte Rate von 104 fl zahlte der Abt erst am 12. Juli 1664, Bild 419; Verträge mit den Brüdern Rossier über die für die Pfarrkirche Obermarchtal und die Stiftskirche gegossenen Glocken StASig Dep. 30, Marchtal, Bü 409 (alte Signatur: Rep. VI Schublade 55 Lade 2 Fasz. 1 Lit K, L).

230 Das heute im Kapitelsaal hängende Bild wurde am 5. November 1665 bezahlt. StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Jahresrechnung 1665, Geldausgaben für Kirchensachen, Bild 459, vgl. Taf. 7.

231 Aufstellung der Ausgaben von Abt Nikolaus 1661–1691. StASig Dep.30, Marchtal, Schublade 55 Lade 2 Fasz. 3 Lit. C S. 1–9.

232 Ebd.

sein Wappen angebracht war, kostete 252 fl²³³. Hieran zeigt sich, welchen Wert Abt Nikolaus auf die prächtige Gestaltung der Messe legte. Entsprechend des Kirchenjahres und der Wertigkeit der Messe konnten die Priester in einfachen oder kostbaren Messgewändern die Messe zelebrieren.

Die Spiritualität des Abtes schlug sich in der Errichtung eines St.-Josef-Altars in der alten Stiftskirche nieder²³⁴, an dem mehrere Künstler in den Jahren von 1665 bis 1669 arbeiteten. Der Altarschrein wurde von 1665 bis Anfang 1666 von Handwerkern aus Ehingen angefertigt. Die Fassung des Altars besorgte in den Jahren 1668 und 1669 der aus Ehingen stammende Maler Georg Wilhelm Vogel. Die Gestalt des hl. Josephs und einige andere Figuren fertigte der Bildhauer bzw. Bildschnitzer Meister Zacharias Binder aus Ehingen an. Er hatte seit Oktober 1666 an den Figuren gearbeitet, die Schlussrechnung erfolgte am 3. September 1669. Bei diesem Meister Zacharias handelt es sich um einen Sohn des schon oben genannten Melchior Binder. Abt Nikolaus benötigte diesen Josephs-Altar für sein Konzept der Verehrung der heiligen Familie²³⁵. So wie er hier Zeichen setzte und Glaubensaussagen in eine barocke Form brachte, so setzte er sich gleichermaßen für eine theatralische Darstellung biblischer Themen ein, indem er ein Heiliges Grab in der Kirche anfertigen ließ. An dieser plastischen Darstellung des Sarkophags mit dem Leichnam Christi, den Wächtern, den drei Marien und einigen Engeln oder anderen Figuren, arbeitete 1665 der Riedlinger Maler Meister Hans Rieger²³⁶. Anfang 1678 fertigte er dafür fünf Bilder an²³⁷ und im April malte er 29 Tage lang am Grab und erhielt dafür 5 fl. Auch andere Heiligenbilder gab der Abt in Auftrag. Nikolaus reagierte schnell auf die Ereignisse im Orden. Kurz nach der Heiligsprechung der Märtyrer von Gorcum²³⁸ bestellte er bei dem Maler Andreas Vogel aus Hayingen für 45 fl ein Bild *BB Martyrum Gorcomiensium*. Der Bruder des Malers, Georg Wilhelm Vogel aus Ehingen, vergoldete den dazugehörigen Rahmen. Am 16. Oktober 1676 erhielten beide ihr Geld²³⁹. Bemerkenswert ist, dass Nikolaus einerseits die alte Kirche mit zahlreichen, für die Liturgie und die neuen Frömmigkeitsformen benötigten Kunstwerken ausstattete, er aber andererseits schon an den Neubau einer Kirche dachte.

233 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Jahresrechnung 1662 zum 21. April, Bild 351.

234 Nekrolog (wie Anm. 173), 16; Aufstellung der Ausgaben in: StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Abteirechnung zum 11./25 August bzw. 27. Sept. 1665, Bild 458, zu April und 31. Oktober 1666, Bild 499 zum 27. Juni 1668, Bild 589, 5. August 1669, Bild 653, 3. September 1669, Bild 654.

235 URBAN, Der »zweite Gründer« (wie Anm. 173), 163.

236 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Abteirechnung zu 1665 April 7, Geldausgaben für Kirchensachen, Bild 458.

237 Jahresrechnung 1678 Rubr. 7 zu 21. Febr. 1678, Bild 1177. Im April arbeitete er 29 Tage zu je 20 xr am hl. Grab, für die Farbe erhielt er zusätzlich 5 fl, Bild 1178.

238 Jan Baptist VALVEKENS, Quaedam relate ad beatificationem Martyrum Gorcomiensium, in: *Analecta Praemonstratensia* Bd. 53, 1977, 85–89 (Documents prémontrés relatifs à la préparation de la béatification (en 1675) des martyrs de Gorcum (1572), parmi lesquels figuraient deux prémontrés).

239 StASig Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 9, Abteirechnung 1676, Film S 6138 Bild 1070.

4. Der gescheiterte Plan einer »Generalreparation« von Stiftskirche, Konventsgebäuden und Werkstätten durch Tommaso Comacio

Abt Nikolaus verpflichtete für seine weitreichenden Pläne den aus Roveredo im Misox (Graubünden) stammenden Architekten Tommaso Comacio²⁴⁰. Anhand der Abteirechnungen ergibt sich ein neues Bild, das sowohl die Bautätigkeit des Comacio als auch die Bauplanungen des Abtes Nikolaus betrifft.

Comacio hatte beim Bau der Jesuitenkirche Franz Xaver in Luzern 1665 mit dem Jesuitenbruder Heinrich Mayer und Michael Beer aus Bregenz zusammengearbeitet, die Restaurierungsarbeiten der Kirche in Niederschönenfeld (1667) hatte er weitgehend alleine durchgeführt. Auch an den großen Bauprojekten des Abtes von Zwiefalten war er neben den Baumeistern Michael Thumb und Franz Beer beteiligt. Hier plante und errichtete er von 1668 bis 1673 den Westflügel (Großkellermeisterei, Gastbau, Prälatur) und das Schulgebäude²⁴¹. Comacio arbeitete weiterhin von 1670 bis 1673 an der Jesuitenkirche in Baden-Baden und 1674 an der Erneuerung der Klosterkirche in Rheinau. Sein Todestag ist nicht bekannt, er ist wahrscheinlich 1678 in Deutschland gestorben²⁴².

Abt Nikolaus hatte die ersten Verhandlungen mit Comacio im Winter 1666/67 geführt, denn in der Bausaison 1667, die im März/April begann, war schon sein Bautrupps unter dem Parlier Meister Simon Sale/Salo in Obermarchtal tätig²⁴³. Comacio selbst wird erstmals in einem Rechnungsvermerk vom 14. Juli 1667 genannt²⁴⁴. Der Bauauftrag wird nirgends spezifiziert²⁴⁵. Da der Abt etwa 300 fl für die Arbeiten in der Baukampagne 1667 gezahlt hat, muss es sich um eine größere Baumaßnahme gehandelt haben.

Kurz darauf hat Nikolaus dem Comacio den Bau einer neuen Sakristei bei der alten Stiftskirche aufgetragen. Im Herbst 1669 waren die Fundierungsarbeiten so weit fortgeschritten, dass 800 polierte Kalksteinplatten (*Besetzsteine*) aus Dollnstein (Altmühltal) über Ulm nach Obermarchtal gebracht worden sind²⁴⁶. Im April 1671 hielt sich Comacio in Obermarchtal auf und lieferte dem Abt einen Riss für die Sakristei²⁴⁷, die 375 fl kosten sollte. Diesmal hatte der Bautrupps unter dem Parlier Meister Bartholome Brac-

240 THIEME-BECKER, Künstlerlexikon (wie Anm. 23), Bd. 7, 256. – Max PFISTER, Baumeister aus Graubünden – Wegbereiter des Barock, München, Chur 1993, 45f., 236, Lebenslauf und Werkverzeichnis, mit der älteren Literatur. – Cesare SANTI, Comacio, Tommaso, in: HLS 3, 2004, 445.

241 Hermann Josef PRETSCH, Die Baugeschichte des Klosters Zwiefalten in der Zeit von 1659 bis 1716, in: 900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten, hg. v. Hermann Josef PRETSCH, Ulm 1989, 217–228, hier: 218, vgl. 220, 221, 343 Anm. 119, zum Tode von Comacio 1679 oder 1680, er beruft sich auf ZENDRALLI, Graubündener Baumeister, Zürich 1930, 78f.

242 SANTI, Comacio (wie Anm. 240), 445; THIEME-BECKER, Künstlerlexikon (wie Anm. 23), Bd. 7, 256. gibt 1679 an.

243 StASig, Dep. Marchtal, Amtsbücher Bd. 7, Abteirechnung zum 8. Mai 1667, Film S 6138 Bild 543; zu den Maurern Andreas Sale, Andreas Mentiroto und Andreas Salabrino zum 27. Juli, Bild 545. Weiterhin: StASig, Dep. Marchtal, Amtsbücher Bd. 24, Film S 6143. Bei dem Band handelt es sich um Fragmente und teilweise lose Blätter aus Rechnungsbänden der Jahre 1662, 1667 und 1691. Die Zitierweise ist daher nur über den Film möglich. Hierbei handelt es sich um eine später zerstörte Zweitschrift der Abteirechnung von 1667, die auch in Bd. 7 *Die Einnahme und Ausgabe der Reichsabtei und Gottshaus Marchtall von 1661 bis auf 1669 Sub Reverendissimo Domino Nicolao P. M* sich erhalten hat (Film S 6138 Bild 317f.).

244 StASig, Dep. Marchtal, Jahresrechnung Bd. 24, Bild 306; Bd. 7 Bild 544.

245 Ebd., Jahresrechnung Bd. 7, Bild 307, vgl. Bd. 24 Bild 546: 25. Oktober 1667 *Hab ich Thomae Comacio Maurermeister völlig bezahlt per 125 fl. 51 xr; eodem Seiner hausfrauwen verehrt 3 fl.*

246 Ebd., Jahresrechnungen Bd. 7 zu 21. bzw. 23. September 1669, Film S 6138 Bild 673.

247 Ebd., zu 20. April 1671, Bild 787. *Hab ich dem Welschen Maurermeister Thomas Chomazio wegen das er einen Riss zue der verdingten Sakristey gemacht verehrt 6 fl.*

cio/Broggio gearbeitet. Comacio hielt sich am 16. September 1671 und 5. November 1672 in Obermarchtal auf. Als er die Abschlusszahlung erhielt, übergab er dem Abt wieder zwei Risse²⁴⁸.

1672 waren auch die heute noch erhaltenen Paramentenkästen für die Sakristei angefertigt worden²⁴⁹. Da diese in die 1701/02 neu gebaute Sakristei übernommen worden sind – hier füllen sie einen Teil der West- und die gesamte Südwand aus –, hatte die von Comacio gebaute Sakristei wohl ähnliche Maße gehabt. Ende 1673 lieferte der Hayinger Maler Andreas Vogel für 16 fl zwei Bilder für die Sakristei²⁵⁰. Da der Abt mit der Arbeit von Comacio zufrieden war, hat er mit ihm einen weiteren Vertrag über einen Neubau der Stiftskirche und über eine weitgehende Reparatur der Konventsgebäude geschlossen. Comacio hielt sich im Oktober 1674 längere Zeit in Obermarchtal auf, um das Bauvorhaben zu besprechen, und unterzeichnete am 8. Oktober den Bauvertrag²⁵¹. Hierin wird der Zustand der Gebäude als teilweise heruntergekommen und baufällig beschrieben. Diese *irregularischen alten verkhomlichen und sehr [...] baufälligen gebäuwen* sollen *theiles eine Generalreparation und theiles ein newe Aufferbauung deß ganzen als situirten Gottshauses fürhanden zu nemmen*. Daher waren für die *Generalreparation* und die Neubauten die erforderlichen Grund- und Aufrisse anzufertigen, ebenso ein Riss der vorhandenen Gebäude, mit den Vermerken, was abgebrochen und was und wo neu gebaut werden sollte. Comacio solle solange bauen, *bis und solange daz ganze Gottshaus theils repariert und theils dem Vorhaben nach new aufgebawen und nach den newern Grundtrissen in ein ganze und rechte regularitet gebracht würdet [...], daß auß dem alten irregulierten ein wohl erbautes regulirtes Gottshaus, wie die Riß anzaigen, gemacht und gebawen werde*. Als Lohn wurden Comacio 24.000 fl versprochen. Da nicht entschieden worden war, ob zuerst die neue Kirche gebaut oder an den Konventsgebäuden gearbeitet werden sollte, wurden 9000 fl für das Abbrechen und den Neubau der Kirche reserviert. Im Falle seines Todes sollten seine Erben in den Bauvertrag eintreten.

Auch wenn die Risse nicht erhalten sind, so können doch anhand einer dazugehörigen ausführlichen Beschreibung die Konzeption und die Eingriffe Comacios in den vorhandenen Baubestand festgestellt werden²⁵². Er wollte den von Lutz gebauten Kirchturm und die von ihm errichtete Sakristei wieder einbeziehen, ebenso die Marienkapelle neben dem Refektorium. Der Grundriss A beschreibt in 104 Positionen das Erdgeschoss von Kirche und Konventsgebäuden, der Plan B in 32 Positionen das erste Geschoss von Kirche und Konvent. Der dritte Riss C stellt den zweiten Stock dar, in dem neben anderem die Wohnräume des Abtes, seine Kapelle und ein repräsentativer großer Saal lagen. Die Funktionsbereiche Priorat, Konvent und Abtei waren noch nicht klar geschieden.

248 Ebd., Rechnungen zu 1672, Bild 842, 854; in diese Chronologie passt nicht der Vermerk vom 17. Oktober 1671 (Bild 770), dass der Parlier Broggio, nachdem die Sakristei fertig gestellt war, 167 fl für Comacio entgegengenommen habe.

249 BIRKELEER, Kirchen (wie Anm. 48), 45f.

250 StASig, Dep. Marchtal, Rechnung Bd. 9 zu 1673 November 14, Bild 907.

251 Bauvertrag mit Thomaso Comacio vom 8. Oktober 1674; StASig, Dep 30/12 Marchtal Rubrik T 4 Nr. 409 Bl. 64; alte Signatur: Schubl. 55 L. 2 F. 1 Lit W. Ausfertigung, von Abt, Prior und Camacio besiegelt, 3 Lacksiegel; am 18. Oktober zahlte der Abt die erste Rate von 60 fl für die Baurisse und den *Leukauff*. Ebd., Rechnungen Bd. 9 zu 1674, Bild 964; am gleichen Tag verehrte der Abt einem Diener Comacios *wegen der Grundtrissen* 3 fl (Bild 975).

252 StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 55 Lade 2 Fasz. 1 Lit. P, 1 Heft Schmalfolio, Großfolio, 8 S.: *Beschreibung der Delineation deren GrundtRissen und Faziaden oder Auffzügen für daß künfftige gantze Gottshauß waß ieden Numerus antzeige*, Außentitel: *Beschreibung der Grundt Rissen vor den ganzen Gottshaus Baw.*

Im Oktober 1675 hielt sich Comacio wieder in Obermarchtal auf. Am 13. Oktober verehrte ihm der Abt 3 fl und Comacio reiste wieder nach Süden, zunächst zum Bruder von Abt Nikolaus, der Mönch im Benediktinerkloster Rheinau war²⁵³. Dann brach der Kontakt mit Comacio ab.

Die Umsetzung von Comacios Plänen scheiterte nicht wegen der auf Grund der politischen und kriegerischen Entwicklung nach 1674 eingetretenen wirtschaftlichen Schwierigkeiten. Diese Argumentation lässt sich leicht an Hand der Rechnungen widerlegen, die eine gute wirtschaftliche Lage der Abtei dokumentieren. Der Grund liegt in dem wohl 1678 eingetretenen unverhofften Tode Comacios. Nach seinem Ableben hatte keiner aus der Familie, wie es der Bauvertrag vorgesehen hatte, die Arbeit übernommen.

Das Ziel des Bauvorhabens, *auß dem alten irregulierten ein wohl erbawtes regulirtes Gottshaus* zu machen, ist auf dem Hintergrund der damaligen Diskussion innerhalb der schwäbischen Prämonstratenser zu sehen. Auf vielen Sitzungen der Zirkarie wurde darüber gesprochen, wie das Leben im Konvent aller Abteien noch stärker vereinheitlicht werden könne. Abt Nikolaus ging von einem göttlichen Ordnungsgedanken aus, der sich in der Ordensregel und in den Statuten widerspiegelte. Nur eine in allen Konventen beachtete Gleichförmigkeit bis in die letzten Einzelheiten hinein führte zu einem der Ordensregel entsprechenden gerechten und gottgewollten Leben. Vor allem die Forderung nach einer in allen Abteien einheitlich gefeierten Liturgie scheiterte häufig an zu kleinen Kirchen- bzw. Chorräumen²⁵⁴. Zu einem zeitgemäßen Gottesdienst gehörten nicht nur die entsprechenden Räume, sondern auch eine große Zahl von Priestern und Diakonen, die prächtige Messgewänder trugen. Hier wird eine auf Außenwirkung angelegte Ästhetik angesprochen. Die sichtbare Kirche war durch Ordnung und Hierarchie geprägt²⁵⁵. Diese Vorstellungen kleidete Abt Nikolaus in einen Vergleich von Gottvater mit einem Architekten. In einer dem Protokoll einer Sitzung der Zirkarie vorangestellten Arenga bezeichnete er Gott als den höchsten Architekten, der das Universum und alle Dinge in Zahl, Gewicht und Maß weise geordnet und eingerichtet habe²⁵⁶. So wie es gelte, den Glauben und die Lebensweise innerhalb des Prämonstratenserordens aus lebenden Steinen aufzubauen, so sollten ausgewählte Künstler versuchen, in der Schwäbischen Zirkarie die heiligen Kirchen und Gebäude zu errichten. Nikolaus ging es also nicht um weltlichen Prunk, sondern um den Bau von Gebäuden, in denen die reformierte Lebensform der Prämonstratenser gelebt werden konnte und in denen die Gläubigen die Heilslehre der katholischen Kirche erfahren konnten.

253 StASig, Dep. Marchtal, Jahresrechnung Bd. 9 zu 1675, Bild 1675.

254 Capitula Provincialia (wie Anm. 183), Bd. 2, 56, Provinzialkapitel vom 7. April 1671 in Schussenried: [...] *considerata quarundam ecclesiarum chorique angustia, conventualium paucitate et paramentorum deficientia, uniformes caeremoniae sunt decretae per universam Provinciam* [...].

255 BAUMGARTEN, Konfession (wie Anm. 74), 95f., 102f., 207f.

256 Capitula Provincialia (wie Anm. 183), Bd. 2, 82, Provinzialkapitel vom 2. Juli 1684 in Roggenburg: *Supremus rerum Architectus quod in perficiendo opere univērsi omnia in numero, pondere et mensura sapientissime disposuerit et ordinavit, hoc ipsum sacrorum ordinum architectus luculenti exempli loco reliquisse jure putandus est, ut videlicet in quamvis spiritali structura ad ipsum attenderet ac suis dispositionibus numerum, pondus et mensuram adhiberent, quo etiam gentium Doctor collimavit inquit: Omnia honeste et secundum Ordinem fiant. Huc mentem advertisse contra eos omnes, quotquot fuere, qui ex vivis lapidibus candidae Praemonstratensis religionis vel primo struere, vel vel postmodum religiosis augmentis expolire, nisi sunt, quod ipsum est, quod electissimi artifices in Circaria Sueviae sacris aedificiis et ecclesiis in hodiernam diem pro virili praestare conantur.*

5. Die wirtschaftliche Lage der Abtei bis 1691

Abt Nikolaus hat in unterschiedliche Bereiche wie Ausstattung von Kirchen, Bauvorhaben für Wirtschaftszwecke oder Güterkäufe zur Vermehrung der Einnahmen investiert, so dass die Bauausgaben nur im Zusammenhang der Gesamteinnahmen und -ausgaben gewertet werden können. Nachdem Abt Nikolaus zum Abt gewählt worden war, begann er eine neue ab April 1661 geführte Jahresrechnung²⁵⁷. Von seinem Vorgänger Gottfried Dörner, übernahm er 1775 fl Bargeld. Dies weist auf eine geordnete Haushaltsführung. Die Einkünfte der Abtei beruhten wie in den früheren Jahren vor allem auf dem Verkauf von Getreide und landwirtschaftlichen Produkten. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern widmete Abt Nikolaus dem Aufbau von in Eigenregie bewirtschafteten Gütern ein größeres Augenmerk, um die Einkünfte zu steigern. Die Einnahmen aus den hoheitlichen und grundherrlichen Rechten dürfen jedoch nicht übersehen werden. Da nur die Rechnungen der ersten vier Jahre zumindest auf die Seiten bezogene Summenangaben enthalten²⁵⁸, können nur für diese Zeit die Einnahmen und Ausgaben gegenübergestellt werden. Aus den späteren Jahresrechnungen werden daher nur ausgewählte Einnahme- oder Ausgabenposten in die Diskussion einbezogen.

Einnahmen und Ausgaben der Abtei Marchtal 1661–1664

Jahr	Einnahmen in fl	Ausgaben in fl	Getreideverkauf
1661 April–Dezember	Bargeld 1775 Einnahmen <u>3837</u> 5612	2339	o.A.
1662	9175	7090	5908 fl (64% der E.)
1663	5768	6895	2832 fl (49% der E.)
1664	8055	6784	4384 fl (54% der E.)

Da die Rechnungen nach einem einheitlichen Schema aufgebaut sind²⁵⁹, lässt sich zumindest die Struktur der Einnahmen und der Ausgaben grob erfassen. Die Verbuchung

257 StASig Dep. 30, Marchtal, Rechnungen Bd. 7, nicht foliert, Film S 6138 Bild 321. – Die Abtrechnungen wurden eigenhändig vom Abt geführt. Hierbei handelte es sich um reine Geldrechnungen, aus den Teilrechnungen der Großkellerei, Kastnerei und Kuchel, die sich nicht erhalten haben, flossen nur die Geld-, nicht jedoch die Fruchtrechnungen ein. Erst ab 1723 bezogen die weiterhin vom Abt geführten Abtrechnungen die Geld- und Frucht-Teilrechnungen ein. Erst von da an ist ein Überblick über das gesamte Finanzwesen der Abtei möglich (Rechnungen Bd. 18, 1719–1730, Film S 6141 Bild 999f.).

258 Am 19. Januar 1666 haben Prior F. Norbert Kheyl und Subprior Dominikus Miller die Abtrechnung von 1661 bis 1664 geprüft (Bd. 7, Bild 438). In den folgenden Rechnungsjahren fehlen dann die Summenangaben.

259 Die erstmals 1661 vorgenommene Rechnungsgliederung war in der Abgrenzung der Rubriken zunächst noch unscharf. Seit dem Rechnungsjahr 1667 hatten sich die Rubriken verfestigt und wurden auf Titelblättern vorangestellt:

Einnahmen Geld: (1) Haus-, Garten- und Wiesenzinsen, ab 1664 mit der Rubrik »Einnahmen insgesamt« (Zinsen, Holzgeld, sonstiges aus Jahresabrechnungen der Bauern, Abrechnungen der Obervögte, Prioren, Pfarrverweser, Erbschaften der Konventualen, Verkauf von Schafwolle, Stroh zusammengelegt, (2) Erschätze, Bestandsgelder, (3) Fälle, Strafen, (4) Abzug, Leibeigenschaft, (5) Verkauf von Pferden, Vieh, Schafen, Schweinen usw., (6) Verkauf von Früchten, (7) Kapitalien, Zinsen, (8) Verkauf von Wein, Bier und Branntwein, (9) aus der Kellermeisterei, (10) von den Wirten und dem Ungeld.

des Aktiv- bzw. Passivkapitals erfolgt nur unregelmäßig. Auch gibt es keine Angaben über die Rücklagen. Dennoch ist es notwendig, eine, wenn auch nur fragmentarische Aufstellung über die Wirtschaftslage der Abtei zu erhalten, um die Feststellung untermauern zu können, dass die Abtei Marchtal ihre Ausgaben vor allem durch den Getreideverkauf finanziert hatte.

Die Geldeinnahmen aus dem Getreideverkauf schwankten sehr stark. Zwischen 1662 und 1672 lagen sie im Durchschnitt bei 3419 fl²⁶⁰. Um den Gesamtwert der Getreideerträge zu erhalten, müssten pro Jahr noch die Beträge für die Vorwegentnahmen hinzugerechnet werden. In den Kriegsjahren ab 1674 stiegen die Einkünfte aus dem Fruchtverkauf drastisch an. Das Maximum lag 1676 bei 12.995 fl. Kaiserliche Proviandämter kauften nun in großen Mengen Getreide auf. Im Januar 1675 begannen die Einquartierungen von kaiserlichen Soldaten in den Orten der Marchtaler Herrschaft, die bis 1677 währten. Die Militärs kauften das Getreide zu Marktpreisen. Der Fruchtverkauf auf den Märkten von Riedlingen, Biberach und Überlingen wurde dadurch zunächst nicht beeinträchtigt. 1676 wurde allein für 8640 fl Getreide an das kaiserliche Feldproviandamt verkauft, so dass nur noch der Markt Riedlingen beschickt wurde. In den Jahren 1677 bis 1681 sanken die Einkünfte wieder. Der Einbruch der Verkaufserlöse in den Jahren 1682 bis 1684 auf 127, 423 und 312 fl beruhte nicht auf Missernten, sondern einem Güterkauf, der teilweise mit Naturalien bezahlt worden ist. Seit dem Herbst 1682 benötigte der Abt 13.000 Viertel Korn Riedlinger Maß (1000 Säcke St. Galler Maß, oder das Viertel Korn zu sieben Batzen, etwa 6000 fl), um einen Teil des Kaufpreises für das Gut Ruggisberg (Lömmenschwil, Kanton St. Gallen) in Naturalien zu bezahlen²⁶¹. Innerhalb von drei Jahren wurde diese Menge aufgebracht. Ab 1685 stiegen die Einkünfte dann wieder sprunghaft an.

Abt Nikolaus reagierte relativ schnell auf den Abschied des Schwäbischen Kreises von 1672 über die Fruchtmarktordnung und die Fruchtsperren gegenüber den Schweizer Kantonen²⁶². Er suchte Wege, um sich von den durch europäische Konflikte verursachten Marktregulierungen unabhängig zu machen. Marchtal, das zwar den größten Teil des Getreideüberschusses auf den benachbarten Märkten Riedlingen, Ehingen und Biberach verkaufte – von dort wurde es über die Bodenseehäfen weiter in die Schweizer Kantone verkauft –, war daher mittelbar von eventuellen Fruchtsperren betroffen. Um einen Zugang zu den Schweizer Märkten zu erhalten, kaufte Abt Nikolaus 1679 das Gut

Ausgaben Geld: (1) Doktoren, Apotheker, Advokaten, Prokuratoren, (2) nach Wien, Speyer, Rottweil, (3) Amtleute, Diener, Ehafte, (4) Kirchensachen, (5) Spezereien und was zur Küche dienet, (6) Bekleidung, Tuch, Zeug, Leinwand, (7) allerlei Handwerksleute, (8) Pferde, Vieh, Schafe, Schweine, (9) Salz, Schmalz, Käse, Unschlitt, Schmierfett, Öl, Stricke, Zubehör für Pferde und deren Geschirr, (10) Wildbret und Vögel, (11) Fisch, Fastenspeise, (12) Eisen, Stahl, Nägel, Blei, Zinn, Glas, (13) Zehrung, Verehrungen, Unkosten, (14) Insgemein, (15) Abzahlung der Schulden und Zinsen, auch gekaufte Güter, (16) Wien, (17) Bücher, (18) Studenten in Dillingen. Die Verbuchung erfolgt nicht immer in der entsprechenden Rubrik.

260 Oberster Wert: 5908 fl, unterster Wert: 1356 fl. Jahresbeträge: 1662: 5908 fl; 1663: 2832 fl; 1664: 4348 fl; 1665: 4287 fl; 1666: 1356 fl; 1667: 1665 fl; 1668: 2964 fl; 1669: 3584 fl; 1670: 3789 fl; 1671: 3469 fl; 1672: 3.408 fl; 1673: 2551 fl (Rechnungsbeginn März, Januar/Februar fehlen!); 1674: 8313 fl; 1675: 8190 fl; 1676: 12.995 fl; 1677: 4695 fl; 1678: 3564 fl; 1679: 9480 fl; 1680: 3492 fl; 1681: 1457 fl; 1682: 127 fl; 1683: 423 fl; 1684: 312 fl; 1685: 7202 fl; 1686: 7196 fl; 1687: 3980 fl; 1688: 6233 fl; 1689: 2225 fl; 1690: 5182 fl. Von Oktober bis Dezember 1691 verkaufte der Nachfolger für 6284 fl Getreide. Alle folgenden Angaben stammen aus den Jahresrechnungen.

261 Urkunden Obermarchtal (wie Anm. 30), Nr. 1732 zum 29. Juli 1682.

262 Frank GÖTTMANN, Getreidemarkt am Bodensee. Raum-Wirtschaft-Politik-Gesellschaft (1650–1810), St. Katharinen 1991, 84f.: die erste Fruchtsperre verhängte der Kreis 1689.

Girsberg im Thurgau, das auf den Weinbau spezialisiert war. Damit erhielt der Abt die Möglichkeit, Getreide über den Hafen Überlingen, wo es verzollt wurde, nach Girsberg zu bringen und auf dem Rückweg Wein nach Obermarchtal zu transportieren. Die Transportkosten konnten damit halbiert werden. Da in den Jahren um 1680 die Kosten für die Hin- und Rückfahrt nach Spetzgart bei Überlingen für fünf Wagen mit je fünf Pferden bei etwa 15 bis 16 fl und nach Girsberg über Überlingen und Konstanz etwa bei 18 fl lagen²⁶³, konnten die Fuhrkosten beträchtlich gesenkt werden²⁶⁴. 1682 kaufte der Abt von einem St. Galler Getreidehändler das Gut Ruggisberg²⁶⁵ bei St. Gallen. Hier wurde vor allem Getreide angebaut, das über den St. Galler Kornhändler Hans Miller/Müller direkt verkauft wurde. Abt Nikolaus hatte in der Eidgenossenschaft zwei Güter erworben, die gute Erträge abwarfen und ihn vor allem von Marktzwängen befreiten. Auch die Marktverkäufe reduzierte er schließlich zugunsten der Zusammenarbeit mit Kornaufkäufern, die das Getreide an den jeweiligen Marchtaler Zehntscheunen übernahmen. Einer von ihnen war der St. Galler Bäcker und Kornhändler Hans Miller/Müller, der Ruggisberg verkauft hatte, oder Christoph Geysler aus Riedlingen.

Getreide war aber nicht das einzige Handelsgut der Abtei. Den Verkauf von Pferden, Mastochsen und Schweinen erweiterte Abt Nikolaus um den von Schafen und Wolle. Zur Ergänzung der Sennerei in Mittenshausen kaufte er das reichsritterschaftliche Dorf Bremelau²⁶⁶ mit den zwei Höfen in Heuhof, die zu einer Schäferei ausgebaut wurden. Neben dem Verkauf von Schafen erlöste die Abtei jedes Jahr beträchtliche Beträge aus dem Verkauf von Wolle²⁶⁷. Flachs wurde nur für den Eigenbedarf der Bauern oder der Abtei angebaut. Eine lukrative Einnahmequelle war das Monopol auf Wein-, Bier- und Branntweinverkauf²⁶⁸. Die Abtei erzielte zwischen 1662 und 1690 steigende Einnahmen von 206 fl auf 1817 fl. In den Jahren von 1676 bis 1690 lagen die Einkünfte stetig zwischen 1200 fl und 1800 fl. Seine Vorgänger hatten schon Ammern (Stadt Tübingen) und das Gut Spetzgart (Stadt Überlingen) als Mittelpunkte für die Weinproduktion eingerichtet. Diese auf die Produktion von bestimmten Gütern spezialisierten Orte vermehrte Abt Nikolaus, um zeitgemäß wirtschaften zu können.

Die grundherrschaftlichen Einnahmen von den Lehnbauern waren bis 1691 relativ konstant und trugen nur einen geringen Teil zum Gesamteinkommen bei, das gleiche galt für das Ungeld, eine verbrauchs- und umsatzsteuerartige Abgabe auf Bier, Wein, Getreide und Fleisch²⁶⁹. Zwischen 1662 und 1690 lag der niedrigste Betrag bei 62 fl (1667) und der höchste bei 413 fl (1662), der jährliche Durchschnitt betrug 257 fl.

263 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 200, Ausgabejournal der Hofmeisterei Marchtal 1668–1682, die Reisen nach Ammern, Spetzgart, Girsberg usw. werden detailliert abgerechnet (Wagenzahl, Ladung, Zoll, Marktbetrieb usw.) und belegen die hohen Unkosten beim Getreideverkauf durch den Transport. – GÖTTMANN, Getreidemarkt (wie Anm. 262), 58f., 139, stellt fest, dass die Fuhren aus Obermarchtal regelmäßig in Überlingen entluden. Hier musste die Abtei zwar das Getreide verzollen, es war aber vor allem der Transithafen, um nach Girsberg zu gelangen. Getreide wurde auch in Lindau verkauft.

264 Zum Problem der Transportkosten vgl. Rainer GÖMMEL, Methodische Probleme im Zusammenhang mit der Ermittlung von Baukonjunkturen, in: Himmel auf Erden (wie Anm. 5), 37–41, hier: 41, der für das Ende des 17. Jahrhunderts annimmt, dass die Transportkosten ein Fünftel der gesamten Bauausgaben ausmachten.

265 Urkunden Obermarchtal (wie Anm. 30), Nr. 1730, 1732.

266 Ebd., Nr. 1675.

267 Gab es für den Verkauf bzw. Einkauf von Vieh eine besondere Rubrik in den Jahresrechnungen, so ist der Verkauf von Wolle in der Rubrik »Einnahmen insgesamt« verbucht worden.

268 Vgl. Anhang; Rubrik in den Jahresrechnungen: Geldeinnahmen *um Wein, Bier, Brandwein*.

269 Ebd., Geldeinnahmen *von den Wirten und Umgeld*.

Die Aktiv- und Passivkapitalien erscheinen nur sporadisch in den Rechnungen. Hier sind wir auf zufällige Angaben in anderen Quellen angewiesen. 1675 hatte die Abtei von einem Herrn von Schawenstein aus Graubünden 20.000 fl zu 4,5 % Zinsen geliehen, die für den Kauf von Bremelau benötigt wurden. Die Zinszahlungen erscheinen in der Jahresrechnung 1675 und 1677, dann nicht mehr, obwohl 14 Jahre lang jährlich 940 fl, insgesamt also 13160 fl Zinsen gezahlt wurden. 1687 nahm der Abt 6000 fl Kapital zu 4 % Zinsen beim Stift Allerheiligen im Schwarzwald auf²⁷⁰. 1679 hatte der Abt 3000 fl Kapital an die Abtei Schussenried ausgeliehen. Abt Nikolaus hatte für verschiedene Güterkäufe Kredite aufgenommen, die aber nicht zu einer Verschuldung der Abtei führten. Als er gestorben war, revidierten der Prior, P. Norbert Keyl, und der Obervogt Maukler die Rechnungen und übergaben dem neuen Abt Adalbert Rieger 12205 fl Bargeld²⁷¹.

Wegen der fragmentarischen Rechnungsführung sind wir darauf angewiesen, die in den erzählenden Quellen genannten Ausgaben einzubeziehen. Abt Nikolaus verbesserte die Wirtschaftsstruktur in Obermarchtal und investierte dort 6860 fl für eine Mühle, Zehntscheune (*frumentario*), Sägemühle und nahm Wasserbauten vor²⁷². Weiterhin kaufte er Güter, um die Eigenwirtschaft der Abtei zu erweitern und damit die Einkünfte zu verstetigen. Käufe von Gütern und dort vorgenommene Investitionen verursachten beträchtliche Ausgaben²⁷³.

Ausgaben der Abtei Marchtal, 1666–1690 (in Auswahl)

Bremelau mit Heuhof, 1666 gekauft	40.000 fl
Investitionen für Aufbau der Schafhaltung	9650 fl
Gut Girsberg (Brunegg/Kreuzlingen), 1679 gekauft	20.000 fl
Zukäufe, Bauten	9660 fl
Gut Ruggisberg (bei St. Gallen), 1682 gekauft	16.000 fl
Kapellenbau in Ruggisberg	1400 fl
Schloss Weitenburg mit Sulzau, 1690 gekauft	40.000 fl
Bauten für Ökonomie	700 fl
<i>Gesamt</i>	<i>137.410 fl</i>

Dem gegenüber betragen die Ausgaben für den Bau und die Teilausstattung der neuen Stiftskirche in den Jahren von 1686 bis 1691 nur 65.374 fl. Abt Nikolaus gab mehr als das Doppelte der Kirchenbaukosten für den Erwerb von neuen Gütern einschließlich der dort vorgenommenen Investitionen aus. Diese Relation zeigt, dass der Kirchenbau innerhalb der zu finanzierenden Projekte nur eines unter vielen war, das die Finanzkraft der Abtei nicht überstrapaziert hat. Um eine Vorstellung über die Größenordnung der Ausgaben für den Kirchenbau innerhalb der Gesamtrechnung zu erhalten, sollen wenige weitere Zahlen genannt werden²⁷⁴. Für den Unterhalt (*Kostgeld*) und den Thesendruck der in Dillingen promovierten Religiösen gab Nikolaus von 1661 bis 1691 2000 fl aus. Er zahlte Schulden in Höhe von 14.398 fl zurück und lieh 24.200 fl aus. Insgesamt hatte der

270 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 11 Jahresrechnung zu 1687, Bild 358.

271 Ebd., Amtsbücher Bd. 12, Jahresrechnung 1691 zum 13. September.

272 Nekrolog (wie Anm. 173), 17 [...] *pro temporali bono et emolumento Marchtallensis ecclesiae nostra facta*.

273 Ebd., 16f.

274 Aufstellung der Ausgaben von Abt Nikolaus 1661–1691. StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 55 Lade 2 Fasz. 3 C, 1–9.

Abt in seiner Amtszeit 304.261 fl ausgegeben, davon entfielen rund 22 % auf den Kirchenbau, Einrichtung und Paramente sowie 45 % auf den Ankauf neuer Güter.

Wenn man von wirtschaftlichen Problemen in den 1670er und 1680er Jahren spricht, dann muss man vor allem einen Blick auf die Untertanen im Marchtaler Territorium werfen. Problematisch wurde die Lage für die Bauern, als nach 1674 die Reichsumlagen infolge der Kriege anstiegen und vor allem zu einer jährlichen Belastung wurden. Die politischen Verhältnisse hatten sich zwar stark verändert, als Abt Nikolaus den Bauvertrag mit Comacio im Oktober 1674 abgeschlossen hatte. Auf dem Reichstag vom 24. Mai 1674 war die Reichskriegserklärung gegenüber Frankreich beschlossen worden. Der sog. holländische Krieg von 1674 bis 1678 belastete sehr schnell auch die Marchtaler Herrschaft. Im März 1675 lag ein Regiment in der Gegend, dessen Quartiermeister im Februar 778 fl 40 xr forderte. Die Abtei hatte davon 84 fl 48 xr zu zahlen, der Rest war auf die Bewohner der Marchtaler Herrschaft umgelegt worden²⁷⁵. Im März und April musste der Abt der Gemeinde Bremelau 130 fl vorstrecken, die diese an die Lüneburger Soldaten zu zahlen hatte. Am 20. November 1677 zahlte der Abt für seinen Untertanen *lebensweiß* 1270 fl an die Kriegskasse in Ulm²⁷⁶. Im Januar 1678 legte er für seine Untertanen Kriegskosten in Höhe von 762 fl 41 xr vor, die diese an Obristleutnant Graf Montecuculi zu zahlen hatten²⁷⁷. Nachdem der Frieden von Nimwegen (5. Febr. 1679) zunächst zu einem Ende der Auseinandersetzung geführt hatte, trat jedoch im Marchtaler Territorium keine Ruhe ein. Die Untertanen mussten die Schulden abtragen und ab 1690 kamen neue Kontributionen und Schatzungen durch französische Truppen hinzu. Einquartierungen, Kontributionen und Kriegssteuern für den Schwäbischen Kreis belasteten die Reichsstände erheblich. Da der Marchtaler Prälat diese Beträge auf seine Untertanen umlegte, hatten sie diese neben den Kosten für die Einquartierungen und neben den örtlich erpressten Abgaben aufzubringen. Ein Großteil der Steuerbewilligungen der süddeutschen Stände wurde jedoch nicht für die Abwehr gegen Frankreich verwendet sondern für die Kämpfe gegen die Türken. Diese Mehrfachbelastung führte zu einer Verarmung der Landbevölkerung²⁷⁸.

Es ist nicht zu übersehen, dass zwar die Untertanen zahlungsunfähig wurden, nicht jedoch die Herrschaft, in diesem Falle der Abt von Marchtal. Er war eher der Gewinner dieser Krise, wie ein kurzer Blick auf die Agrarpreise zeigt. Nach 1648 waren die von Großbetrieben wie Marchtal auf den Markt gebrachten Getreide und sonstigen Produkte als agrarische Überschussgüter relativ billig, die bäuerliche Bevölkerung konnte bei ihren Verkäufen nur niedrige Preise erzielen. Wurde zunächst ein großer Teil in die Schweiz verkauft, so ging nach 1674 ein Großteil an die Armeen. Damit wurden die Preise in Süddeutschland stabilisiert und die Agrarwirtschaft wieder rentabel gemacht, bevor es zu dem dafür eigentlich notwendigen Bevölkerungswachstum gekommen ist, das erst nach 1700 einsetzte²⁷⁹. Nach 1674 stiegen die Fruchtpreise auf allen süddeutschen Märkten und sanken im säkularen Trend bis zur Mitte des zweiten Jahrzehnts des 18. Jahrhunderts nicht wieder wesentlich ab. »Ein Zusammenhang zwischen Kriegsverbrauch und dem Anstieg der Getreidepreise scheint mir – trotz der gleichzeitigen

275 StASig Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1675, Ausgaben Geld insgesamt, Bild 1034.

276 Ebd., Ausgaben insgesamt, Bild 1141.

277 Ebd., Bild 1189.

278 Knappe Zusammenfassung bei Franz QUARTHAL, Die wirtschaftlichen Folgen der Franzosenkriege, in: Der Franzoseneinfall 1693 in Südwestdeutschland, hg. v. Gerhard FRITZ, Remshalden-Buoch 1995, 121–136, hier: 125, zu den Einquartierungen ab 1674: 126.

279 QUARTHAL, Wirtschaftliche Folgen (wie Anm. 278), 130f. – GÖTTMANN, Getreidemarkt (wie Anm. 262), 65f.

›kleinen Eiszeit‹ – unbestreitbar zu sein«²⁸⁰. Die Abtei brachte in den Kriegsjahren das Getreide teilweise gar nicht auf die regionalen Märkte, sondern verkaufte große Mengen unmittelbar an die Armee oder an Getreidehändler, die die Frucht in den Marchtaler Zehntscheunen abholten.

Verlierer waren also die Marchtaler Bauern und Untertanen, welche die Einquartierungskosten und die Reichs- und Kreisumlagen nicht mehr aufbringen konnten²⁸¹. Als Hinweis auf die Verarmung der Landbevölkerung ist zu werten, dass die Dorfbewohner etwa ab 1678 nicht einmal mehr das Schulgeld für ihre Kinder aufbringen konnten und sie daher nicht mehr in die Schule schickten. Abt Nikolaus drang jedoch auf die Schulpflicht und bezahlte den Lehrern das Schulgeld für die »armen« Kinder²⁸². Auf Bitten der Marchtaler Landschaft ließ der Abt 1678/79 dieser 12.000 fl. Nach dem Friedensschluss mit Frankreich rief der Abt die Amänner, Schultheißen, Gemeindepfleger und die Ausschüsse zusammen, um die Schulden abzurechnen. Da die Landschaft zahlungsunfähig war, bat sie, das Geld nach und nach abtragen zu dürfen. Abt Nikolaus strich in Anbetracht der Notlage die Hälfte der Schulden (6000 fl) ersatzlos. Der Rest sollte in sechs Raten, also jährlich 1000 fl, abgezahlt werden. Als Zahlungsbeginn war das Jahr 1680 festgelegt worden. Drei Jahre lang konnte die Landschaft die Tilgung aufbringen. Als 1683 eine Türkensteuer aufzubringen war, waren die Untertanen wieder zahlungsunfähig²⁸³. Diese Abläufe verdeutlichen, dass die Untertanen zwar verarmt waren, die Abtei jedoch über genügend Kapital verfügte, um für die Schulden der Untertanen aufzukommen. Am 17. März 1686 folgten erneute Verhandlungen²⁸⁴. Da die Untertanen keine Geldzahlung leisten konnten, vereinbarte der Abt mit ihnen, dass sie die Schulden abarbeiten sollten. Sie waren bereit, die ausstehenden 3000 fl Geldzahlungen durch Steinfuhren *zu der vorhabenden neuen Kirchen* im Wert von 2500 fl und durch Stellung von jährlich acht Tagwerkern oder Steinbrechern im Wert von 500 fl zu tilgen. Obwohl die bäuerlichen Untertanen gemäß der Bestandsbriefe und Urbare dem Abt tägliche und ungemessene Frondienste zu leisten hatten, nahm Nikolaus diese nicht in Anspruch, sondern ließ sich auf ein Schuldentilgungsmodell ein. 1686 bis 1689 liefen weitere beträchtliche Schulden der Untertanen (Türkensteuer und Kreisumlagen) auf, wobei die französische Brandschatzung allein 4500 fl ausmachte. Zumindest diese sollte zur Hälfte mit Steinfuhren für die neue Kirche abgearbeitet werden, 1691 wurden auch die restlichen 2250 fl Schulden in Dienstleistungen für den Kirchenbau umgelegt.

Nach 1690 kamen durch die Kriegsereignisse weitere Belastungen auf die Abtei zu, die vor allem wiederum die Untertanen zu tragen hatten²⁸⁵. 1690 verwüsteten militäri-

280 QUARTHAL, Wirtschaftliche Folgen (wie Anm. 278), 131.

281 WALTER, Geschichte (wie Anm. 1), 130 (250), nennt neben Kriegskontributionen weitere 3439 fl, die der Abt den Untertanen zur Bestreitung der Winterquartiere nachließ oder bar ersetzte.

282 Im Dezember 1678 zahlt der Abt dem Schulmeister Joseph Kärter, Dieterskirch, das Schulgeld von 4 fl 41 xr für die armen Kinder, Abteirechnung 1678, Bild 1190; Jahresrechnung 1681: 14. Januar an Schulmeister Unterwachingen 7 fl 24 xr, Juni Dieterskirch 4 fl 12 xr; Jahresrechnung 1682: 23. Mai Unterwachingen 6 fl, 4. Dez. Kirchbierlingen 1 fl 24 xr; 1684: 13. Januar Unterwachingen 5 fl 9 xr, 6. Mai Seekirch 15 fl usw., diese Ausgaben erscheinen bis 1697; zum deutschen Schulwesen allgemein: Wilfried SCHÖNTAG, Das deutsche und lateinische Schulwesen der Prämonstratenserreichsabtei Marchtal vom 16. Jahrhundert bis zur Säkularisation 1802/03, in: Bausteine zur Geschichte 2 (Alb und Donau-Kunst und Kultur 35), Ulm 2003, 37–60, hier: 40f., 57.

283 StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 69 Fach 4 Lade 2 Lit H.

284 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbuch Bd. 360, 178, *Steinfuohren der Underthanen*: 1. Steinfronenregister, Einleitung.

285 Abt Adalbert Rieger antwortete dem Herzog von Württemberg, der Hilfe für den Schwäbischen Kreis angefordert hatte, 16. Nov. 1693, Konzept, StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 69

sche Exekutionen ein Viertel des Marchtaler Territoriums, 1691 mussten 2500 fl für Einquartierungen aufgebracht werden. 1692 lag ein Standortquartier der kursächsischen Truppen in der Herrschaft, wodurch die Bevölkerung ausgepresst wurde. Daher erhöhten sich die Schulden der Untertanen bei Abt Nikolaus auf 15000 fl²⁸⁶, die wiederum durch Fuhrdienste abgeleistet werden sollten. Für diesen Betrag leisteten die Untertanen etwa 22000 Fuhren. Den von den verschiedenen Gemeinden der Herrschaft gestellten Arbeitern stellte der Abt ein Tagegeld und Naturalien im Wert von 2916 fl bereit.

Diese Abmachung zwischen Abt Nikolaus und den Untertanen über die beim Stiftskirchenbau zu leistenden Arbeiten sind für die Beurteilung der Aussage von Bedeutung, die Barockbauten seien vor allem durch Frondienste der Untertanen oder durch Abgabensteigerung finanziert worden²⁸⁷. In Marchtal wurden zwar Fuhrdienste geleistet, aber nicht im Rahmen der täglichen und ungemessenen Fronen, sondern als Dienstleistung zur Abzahlung von Schulden. Dieser Sachverhalt schlägt sich in detailliert geführten Rechnungskladden nieder, in denen die von den einzelnen Gemeinden gestellten Arbeiter und der ihnen gezahlte Lohn in Geld oder Naturalien verbucht worden sind²⁸⁸. Wenn es anders gewesen wäre, hätten die Untertanen allerdings einen erheblichen Beitrag zu den Baukosten geleistet. Deren Schulden von 15000 fl entsprechen 23% der gesamten Ausgaben für den Kirchenbau bis 1691. Diese Prozentzahl liegt nur wenig über dem von Rainer Gömmel angenommenen Anteil der Transportkosten von 20% an den gesamten Bauausgaben²⁸⁹. Obwohl die Untertanen zu täglichen und ungemessenen Fronen verpflichtet waren, hatte Abt Nikolaus diese nicht in Anspruch genommen. Er hat die Kosten für den Kirchenbau und für die Ausstattung der Kirche aus den laufenden Einnahmen und Rücklagen finanziert.

6. Die neue Stiftskirche als erster Baustein einer neuen Konzeption

Nach dem Tode von Comacio suchte Abt Nikolaus einen neuen Baumeister. Dies war damals sicherlich kein großes Problem, da die bekannten Baumeister häufig zusammenarbeiteten. Abt Nikolaus ließ sich zunächst von verschiedenen Fachleuten beraten. Zwischen 1680 und 1683 intensivierte er seine Verbindungen zu Goldschmieden und Künstlern in Augsburg. Die Kontakte liefen über das Stift St. Ulrich und Afra, wo er auch übernachtete, wenn er sich in Augsburg aufhielt. Sein Kontaktmann war der Domprediger Lizentiat Ulrich Dirrhaimer/Dirhammer SJ. Der Abt von St. Ulrich und Afra vermittelte wohl auch Geschäfte für Abt Nikolaus und trat als Zwischenhändler auf²⁹⁰. Abt Nikolaus kaufte in Augsburg zahlreiche Ornate und Kirchengesamte. Er bestellte bei dem Goldschmied Hans Franz Vesemayer²⁹¹ im Februar 1680 »silberne Bilder« und

Fasz. 4 Lade 2 Lit. F. In den letzten Jahren hätten viele *grundverderbliche Quartier-, Durchzüge und Rasttage* die Untertanen bis auf das Blut ausgesogen.

286 Spezifikation der von Nikolaus für den Kirchenbau aufgewendeten Gelder, StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 55 Lade 2 Fasz. 3 Lit. C; zu den späteren Verhandlungen zwischen Abt Adalbert und Untertanen über die Kontributionsrechnungen StASig, Dep. 30, Marchtal, Rep. VI Schublade 69 Bü. 504.

287 ZÜCKERT, Grundlagen (wie Anm. 28), 1, 89, 123, 336 u.ö.

288 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 25–29, Bauregister für die neue Kirche.

289 Wie Anm. 285.

290 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1680 zum 11. Februar, Bild 1287: Nikolaus zahlt dem Prälaten für zwei Halsuhren 42 fl und für eine Bibel mit Kupferstichen 5 fl.

291 Zur Familie der Goldschmiede und Silberhändler vgl. THIEME/BECKER (wie Anm. 23), Bd. 11, 503; Hans Franz ist 1692 gestorben.

anderes laut Zettel und zahlte als Abschlag 1000 fl²⁹². Im Juli 1680 und November 1683 erwarb er Messgewänder, Kelche und anderes Silbergerät von Zacharias Lang, Kaufherr in Augsburg. Allein im Jahr 1680 hat der Abt für 2376 fl Ornate und Kirchensachen in Augsburg eingekauft, teilweise waren es nur Abschlagszahlungen²⁹³. Im Juni und September 1681 gab Nikolaus dem Augsburger Johann Jakob Pfälzer/Pfälzer²⁹⁴ älteres Silbergerät in Tausch gegen neues und zahlte zusätzlich noch 1187 fl²⁹⁵. Als Buchhändler arbeitete für ihn ein Andreas Kistler/Cistler, der sich aber auch mit anderen Geschäften befasste²⁹⁶. Im November 1680 beauftragte ihn der Abt, seinen Siegelring (*Pittschaffts ring*) zu fassen und zu stechen²⁹⁷. 1683 kaufte er auch bei Peter Capel in Weingarten zahlreiche Messgewänder ein²⁹⁸. Die Gespräche mit den Goldschmieden und Handelsherren aus Augsburg und die umfangreichen Käufe von Kirchenornaten und sonstigen Schmucksachen ab 1680 veranschaulichen, dass die Abtei in diesen Jahren keine Not litt und dass Abt Nikolaus seine Pläne für den Kirchenbau nicht aufgegeben hatte. Ihm fehlte jedoch ein Architekt.

In Marchtal hatte der Abt die kleinen Bau- und Reparaturarbeiten fortsetzen lassen²⁹⁹. Im Sommer 1682 arbeitete Maurermeister Martin Sprenger mit zwei Gesellen 65 Tage lang in der alten Stiftskirche³⁰⁰. Im folgenden Jahr stellte Michael Thumb³⁰¹ das neue von ihm geplante und gebaute Amtshaus in Obermarchtal fertig³⁰². Wie Comacio hatte auch Thumb zunächst einen kleineren Bauauftrag erhalten. In dieser Zeit wurden sicherlich schon Verhandlungen über den Bau einer neuen Stiftskirche geführt, zu denen Thumb seinen Schüler Heinrich Mayer SJ (1636–1692)³⁰³ hinzugezogen hatte. Nach seinem Eintritt in den Jesuitenorden war er von Michael Thumb zum Architekten und Stuckateur ausgebildet worden. Er hatte zusammen mit Michael Beer aus Bregenz, Tommaso Comacio aus Roveredo und Peter Christoph Vogler SJ die 1666 bis 1677 ge-

292 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1680, Kirchensachen zum 21. Februar, Bild 1276.

293 Ebd., Bild 1276, weiterhin zum 26. August, Bild 1276: Damast und *Tapezerey* zur Ausstattung der Kirche, silberne Ampel 717 fl.

294 Der Goldschmied ist 1706 gestorben, THIEME/BECKER (wie Anm. 23), Bd. 26, 521.

295 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1680 zum 31. September; Abteirechnung 1681, Ausgaben Geld für Kirchensachen, Film 6139 Bild 32, nochmals 28. September für 86 fl 24 xr; 24. Januar 1685 Kauf eines Ciboriums mit kaiserlicher Krone für 267 fl.

296 Hierbei handelt es sich wohl um den von 1674 bis 1717 im Augsburger Steuerbuch genannten Andreas Kistler. Er bekleidete Ämter im Großen und Kleinen Rat, es wird jedoch nie eine Berufsbezeichnung genannt. Freundliche schriftliche Mitteilung von Archivdirektor Dr. Michael Cramer-Fürtig, Augsburg, vom 17. Okt. 2003.

297 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1680, Bild 1288, Jahresrechnung 1683, Bild 157.

298 Ebd., Jahresrechnung 1683 zum 20. September, Bild 134, 135 für 350 fl; hier auch der Vermerk, dass 18 Messgewänder für 224 fl angefertigt wurden.

299 Ebd., Jahresrechnung 1680, Bild 1287: 28. Febr. 1680 einem Maurermeister, der in Wettenhausen und in Zwiefalten gearbeitet hat, für einen angefertigten Riss verehrt 4 fl. – Auch an anderen Orten wurde gebaut: Girsberg (1680, Bild 1288), Sennerei Mittenhausen (November 1683, Bild 140).

300 Ebd., Jahresrechnung 1682, Ausgaben Handwerker zum 19. Juli, Bild 79; pro Tag erhielten die Drei 15 xr.

301 Zur Person LIEB, Vorarlberger (wie Anm. 5), 23f. – Harriet BRINKMÖLLER-GANDLAU, Michael Thumb, in: BBKL 1996, 1522f.

302 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1683. Am 28. Oktober rechnete der Abt mit M. Jos Feurstein, Zimmermann, ab, Ausgaben Handwerker, Bild 139, am 3. November erhält M. Michael Thumb, Maurermeister, für die Arbeit seiner Gesellen am Amtshaus 109 fl (ebd.).

303 THIEME/BECKER (wie Anm. 23), Bd. 24, 476. – Ferdinand STROBEL, Die Jesuiten und die Barockkultur in Baden-Württemberg, in: Barock in Baden-Württemberg (wie Anm. 5), 383–398, hier: 389f.; vgl. www.deutschefotothek.de/kue20110457.html.

baute Jesuitenkirche in Luzern geplant. Heinrich war besonders für die Stuckierung, die Altäre und die Kanzel verantwortlich gewesen³⁰⁴. In Ellwangen hatte er 1684 die Bauleitung an der Wallfahrtskirche Schönenberg übernommen, deren Pläne von Michael Thumb stammten, an denen Heinrich aber schon beteiligt gewesen sein dürfte³⁰⁵. Hier löste er als Bauleiter Thumbs Bruder Christian ab, der die Bauausführung 1683 begonnen hatte. Heinrich war dann wieder schwerpunktmäßig für die Stuckarbeiten zuständig. Einen ersten Hinweis auf weitere Bauplanungen für Marchtal gibt ein Vermerk, dass der Abt am 5. Januar 1683 in Augsburg spezielles Papier für Architekturentwürfe gekauft hatte³⁰⁶. Am 7. Juni wurde ein Reitknecht nach Linz (Aach-Linz, Stadt Pfullendorf) geschickt, um den dort beim P. Rektor des Jesuitenkollegs von Konstanz weilenden Frater Heinrich Mayer SJ abzuholen³⁰⁷. Nachdem Heinrich am 8. Juni in Marchtal eingetroffen war, beschäftigte er sich mit den Plänen für eine neue Stiftskirche und fertigte bis zum 11. Juni Risse an und gab sein Gutachten ab³⁰⁸. Am 12. Juni 1683 wurde er wieder von einem Marchtaler Knecht nach Linz gebracht. Bruder Heinrich arbeitete Anfang 1684 wieder in Ellwangen. Die Marchtaler Pläne hatte Heinrich mit nach Ellwangen genommen, wo er sie sicherlich auch mit Thumb besprochen hat. Bemerkenswert ist, dass Heinrich hier durch einen ortsansässigen Schreiner ein Modell der geplanten Stiftskirche bauen ließ. Abt Nikolaus schickte Heinrich am 8. April einen Abschlag von 30 fl für ein Kirchenmodell³⁰⁹, das der Schreinermeister am 24. April 1684 über Ulm nach Obermarchtal brachte³¹⁰. Die Beteiligung Heinrichs an den Planungsarbeiten ist also nicht unwesentlich gewesen, wenn er nicht sogar als der maßgebliche Architekt angesprochen werden muss.

Im April 1684 reiste Abt Nikolaus zu Besprechungen nach Augsburg. Am 18. und 19. April führte er Unterredungen mit den Herren Lizentiat Dirhammer, Andreas Kistler, dem Maler Johann Georg Knappich³¹¹ und Hans Franz Vesenmayer, die mit einem großen Essen im Gasthaus Zu den drei Mohren abgeschlossen wurden. Die Bedeutung des Ereignisses unterstreicht die Höhe der Spesen von 24 fl 52 xr³¹². Die Teil-

304 www.baufachinformationen.de/denkmalpflege: Geschichte der Jesuitenkirche Franz Xaver in Luzern. Auszug aus: Unsere Kunstdenkmäler. 1982. – Die Kirche ist der erste große Barockbau in der Schweiz.

305 Reclams Kunstführer Baden-Württemberg (wie Anm. 18), 130f. – LIEB, Vorarlberger (wie Anm. 5), 23f. zu Michael Thumb, zur Wallfahrtskirche Oberschönenberg und Obermarchtal 37f.

306 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1683, Ausgaben für Bücher, Bild 157: *Nacher Augspurg umb 2 buech Italian. Super Regal Papier zue den Rissen für daß gebaw 2 fl 30 xr*. Im Juni erfolgte ein großer Papierkauf in Urach für 21 fl 58 xr.

307 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1683, Ausgaben für Verehrung zum 7./8. Juni, Bild 148. – Linz gehörte damals dem Konstanzer Jesuitenkolleg. Fr. Heinrich war Mitglied des Konstanzer Kollegs.

308 Ebd., 11. Juni (1683) *H. F. Heinrich, Jesuiter von Costantz wegen seiner Mühewaltung undt gemachten Rissen zue dem Gebew verehrt 18 fl*; eine andere Quelle berichtet, dass er nochmals 1685 in Obermarchtal war [...] *3 tåg zue gebracht und etlich Ryß gemacht, auch sein guotachten geben hat [...]*, wofür er mit 12 fl belohnt wurde, StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 69 Lade 4 Fasz. 9 fol. 80v.

309 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1684, Bild 193: *Bruder Heinrich dem Jesuiten, auf Abschlag eines gemachten Models zu Ellwangen mitgeben [...] 30 fl*.

310 Ebd., zum 24. April: [...] *das er daß Modell zur Kürchen von Ellwangen hieher gefürbet [...]*; StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 25, Register der Baukosten, fol. 104: der Schreinermeister aus Ellwangen hat 60 fl für das Holzmodell erhalten.

311 Knappich malte später die hl. Trinität im oberen Auszug des Hochaltars.

312 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1684, Ausgaben für Zehrung, Verehrung usw.

nahme des Hofmalers Knappich weist darauf hin, dass über den Bau der neuen Stiftskirche gesprochen worden ist.

Über ein Jahr lang wurde nun über die Pläne diskutiert und über die Baubedingungen verhandelt. Im Juli 1685 wird Michael Thumb erstmals im Zusammenhang mit den Kirchenplanungen erwähnt. Der Abt bezahlte ihm ein Buch Regalpapier³¹³. Thumb kam mehrmals nach Obermarchtal und arbeitete an den Plänen für die neue Kirche, die er Anfang November 1685 abgeschlossen hatte³¹⁴. Zu diesen Besprechungen kam auch Heinrich Mayer, der ebenfalls Risse anfertigte und begutachtete. Dass Bruder Heinrich an der Konzeption der Marchtaler Stiftskirche mitgearbeitet hat, war bisher nicht bekannt. Hatte er in Ellwangen schon Änderungen an Thumbs Plänen vorgenommen, so auch in Marchtal. Schütz geht davon aus, dass Thumb eine Attika für die Wallfahrtskirche vorgesehen hatte³¹⁵. Da in Obermarchtal die Attika fehlt, geht dies möglicherweise auf Bruder Heinrich zurück. »Die Wandpfeilerstirnen sind durch einen kannelierten Prachtpilaster mit Rücklage und mit einem aufgelegten Gebälkstück besetzt. Es ist das Gebälk, das dem Aufbau das unverwechselbare Gesicht gibt. Es ist sehr kräftig und ragt mit dem Gesims außerordentlich weit vor. Diese Ausladung verleiht der Wandpfeilerstirn eine neue, ungewohnte Macht der Erscheinung, zumal das Gebälk durch den hinterlegten, völlig ungliederten Lichtraum der Empore äußerste Konturschärfe und ein plastisches Hell-Dunkel-Relief erhält. Sie sind ein hoch wirksames Würdemotiv«³¹⁶.

Für die Umsetzung der neuen Vorstellungen bedurfte es großer Flächen. Der Auftraggeber und die Architekten lösten sich daher vollständig von den Plänen Comacios und errichteten die neue Stiftskirche auf einer östlich der alten Konventsgebäude liegenden Fläche. Durch diese Anordnung konnte die alte Stiftskirche mitsamt den Kapellen und den sich im Quadrat anschließenden Wohngebäuden weiterhin genutzt werden. Während des Kirchenbaues, der sich immerhin von den vorbereitenden Arbeiten in der zweiten Jahreshälfte 1685 und der Grundsteinlegung 1686 bis zur Weihe im September 1701 hinzog, konnte der Konvent in der alten Anlage ungestört seinem Leben nachgehen. Dass in den Jahren zwischen 1683 und 1686 nicht nur über eine neue Stiftskirche, sondern auch über die Konzeption einer Gesamtanlage verhandelt wurde, belegt das Motivbild von Weller aus dem Jahr 1710 (Taf. 10). Im Hintergrund stellt er oberhalb des Donauuferrechts die alte Abtei und links nicht nur die neue Stiftskirche, sondern auch die Konventsgebäude dar, die damals nur zum Teil standen und einschließlich des östlichen Querbaus erst Jahrzehnte später gebaut worden sind.

Der Abschluss eines Vertrags über den Bau einer Stiftskirche, den Abt Nikolaus, der Prior und der Konvent mit dem Baumeister Michael Thumb aus Bezau im Bregenzer Wald am 8. April 1686 abgeschlossen haben³¹⁷, war nur noch eine Formsache. Spätestens Mitte 1685 war die Entscheidung über den Bau der Stiftskirche gefallen, denn im Sommer 1685 hatte der Abt mit den Vorarbeiten für den Bau begonnen. Im Mai wurden bei Reutlingendorf und im November in der Nähe von Gütelhofen neue Steinbrüche eröff-

zum 19. April, Bild 194.

313 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1685 zum 7. Juli, Ausgaben insgesamt, Bild 284: *Dem Bauwmaister Herrn Michel Dumb umb ein buoch Regal Papier egeben 1 fl 15 xr.*

314 StASig, Dep. 30, Marchtal, Jahresrechnung 1685 zum 3. November, Bild 244: *Michael Thumb dem Maurermeister wegen eines gemachten Riß zur neuen Kirche verehrt 9 fl;* vgl. StASig Dep. 30, Marchtal, Schublade 69 Lade 4 Fasz. 9 fol. 80v, Thumb erhielt 12 fl für die Risse.

315 SCHÜTZ, Barockarchitektur (wie Anm. 7), 43; zur Stiftskirche in Obermarchtal 44.

316 Ebd., 44.

317 StASig Dep. 30/12, Marchtal, T 4, Nr. 409, Bl. 70f. (alte Signatur: Rep.VI Schublade 55 Lade 2 Fasz. 1 Lit. X), besiegelte und unterschriebene Ausfertigung, 7 S.

net und mit dem Brechen von Steinen begonnen³¹⁸. Auch waren die Vorbereitungen für das Kalkbrennen getroffen und mit dem Sandgraben angefangen worden. Von Juli bis November 1685 arbeiteten zahlreiche Steinhauer und Maurer aus Süddeutschland, Tirol und der Schweiz in Obermarchtal. Holz wurde eingeschlagen und mit dem Gerüstbau begonnen. Am 6. April 1686 waren schon der Parlier Gabriel Feuerstein, Gabriel Thumb, der Sohn des Baumeisters, und fünf weitere Maurer nach Obermarchtal gekommen und hatten mit der Arbeit begonnen³¹⁹.

Der Bauvertrag bezog sich allein auf den Bau einer neuen Stiftskirche mit zwei Türmen nach den vorliegenden Plänen und dem Kirchenmodell³²⁰. Der Umfang der von Thumb und seinen Bauarbeitern zu erledigenden Arbeiten wird genau beschrieben. Einbezogen waren alle Maurer- und Steinmetzarbeiten an den Fenstern und drei Eingängen, der Außenverputz, nicht jedoch der Verputz im Kircheninneren. Zum Chor sollten zwei oder drei Stufen hoch führen. Thumb sollte der Lohn von 10.500 fl nach Baufortschritt ausgezahlt werden. Abt Nikolaus verpflichtete sich, das gesamte Baumaterial (Steine, Kalk, Sand, Rüsthölzer, Bretter, Nägel, Richtschnüre) und alle Werkzeuge auf die Baustelle zu liefern. Der Parlier erhielt freies Essen und täglich eineinhalb Maß Bier. Den Maurergesellen und sonstigen Hilfskräften stellte die Abtei eine kostenlose Unterkunft zur Verfügung, die für das Essen benötigten Produkte konnten sie zu den Riedlinger Marktpreisen in Obermarchtal einkaufen. Thumb haftete für die Erfüllung des Vertrags mit seinem Vermögen. Im Falle seines Todes sollten seine Erben in den Vertrag eintreten und auch für Planungs- und Baufehler haften. Auch Abt, Prior und Konvent sicherten den Lohn für den Baumeister hypothekarisch ab. Nach Abschluss des Vertrags wurde zur Klarstellung noch in einem Zusatz vereinbart, dass Thumb nicht nur den Parlier und die Maurergesellen, sondern auch die Mörtelrührer, Handlanger und sonstige Männer, die Nebenarbeiten verrichteten (*Bossler*), auf seine Kosten anstellen sollte.

Die feierliche Grundsteinlegung und Weihe des Baugrunds fand in der Osterwoche am Donnerstag, dem 18. April 1686, statt³²¹. Der erste Stein für die neue Stiftskirche wurde an der Stelle gelegt, an der der Obere oder Choralter stehen sollte. Der gesamte Platz für die Kirche wie die Türme wurde geweiht und auch der Grundstein für den nördlichen Turm gelegt. Vor der Grundsteinlegung waren schon umfangreiche Arbeiten an der Baugrube vorgenommen worden. Für die 204 Werkschuh lange und 86 Schuh

318 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 25, fol. 34r.

319 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 25, Register über die Baukosten der neuen Kirche, 5f.; die Bauzeit reichte meist von Anfang April bis Ende Oktober.

320 StASig, Dep. 30/12, Nr. 407 Bl. 70: *so ybernimt unndt verspricht besagter Herr Michel Dumm für sich unndt seine Erben solche Kirchen sambt zweyen Türmen vom Fundament auß new unndt dem gefertigten Riss und Modell gemeß auffzueführen [...]*; allgemein zur Stiftskirche, BIRKLER, Kirchen (wie Anm. 48), 32f. – PAULUS, Kunstdenkmale (wie Anm. 38), 135–161. – Hugo SCHNELL, Obermarchtal an der Donau (Kleiner Kunstführer 139), München/Zürich ¹¹1993. – LIEB, Voralberger (wie Anm. 5), 37–39. – LIEB, Barockkirchen (wie Anm. 5), 14–18. – Gebhard SPAHR, Oberschwäbische Barockstraße I Von Ulm bis Tettnang, Ulm ²1979, 50–61. – Herbert Karl KRAFT, Barock jublierendes Marchtal, in: Festgabe Marchtal (wie Anm. 31), 49–63, mit weiterer Lit. 63. – SCHÜTZ, Barockarchitektur (wie Anm. 7), 44, Abb. 38–40.

321 1693 in den Turmknauf eingelegter Bericht über die Grundsteinlegung und Bauentwicklung, mit Spezifikation der von Abt Nikolaus für die Abteikirche aufgewendeten Gelder, StASig, Dep. 30, Marchtal, Schubl. 55 Lade 2 Fasz. 3 Lit. C 10–21. – URBAN, Der »zweite Gründer« (wie Anm. 173), 171, mit Quellenzitat in Anm. 109. – BIRKLER, Kirchen (wie Anm. 48), 33f., grenzt den Auftrag von Comacio nicht von dem Thumbs ab und geht als Bauvorlage von einen Versailler Grundriss aus; PAULUS, Kunstdenkmale (wie Anm. 38), 135–161.

breite Kirche war die Erde bis auf den gewachsenen Fels ausgehoben und die Fundamente gelegt worden, die zwischen 7 und 11 Schuh hoch waren³²². Es musste also ein Niveauunterschied von etwa 2,11 m bis 3,32 m ausgeglichen werden. Der Bauplatz für die neue Kirche lag östlich der alten Konventsgebäude. Die Westfassade der neuen Stiftskirche stand nur wenige Meter von dem östlichen Querbau des Konvents entfernt. Der Bauplatz nahm die Fläche zwischen dem vorderen und hinteren Haus ein und erstreckte sich durch den alten Lustgarten nach Osten.

Abt Nikolaus hatte zusammen mit seinen Architekten Michael Thumb und Heinrich Mayer eine Entscheidung getroffen, die weit über das hinausging, was der Abt zusammen mit Tommaso Comacio hatte realisieren wollen. Abt und Konvent hatten sich zwar dafür entschieden, zunächst nur eine Stiftskirche zu errichten. Aber deren Lage weist darauf, dass es sich hier nur um den ersten Baustein einer größeren Konzeption handelte. Sie lösten sich vollständig von der vorliegenden Baustruktur und -substanz und machten mit der Verlegung der neuen Kirche an den östlichen Rand des alten Stifts den Weg frei für eine großzügige barocke Anlage im Stil der Zeit. Die Grundstruktur der Anlage wurde beibehalten. An die Kirche schloss sich im Rechteck im Süden die Abtei und im Norden das Priorat an, daran folgten die Flügel mit den Räumen für die Gäste und für den Konvent. Nur war die neue Anlage wesentlich größer geplant als die alte. Die Größenunterschiede werden auf dem Motivbild von J. B. Weller aus dem Jahr 1710 ersichtlich (vgl. Taf. 10).

Die neue Ausrichtung auf die im Osten liegenden Freiflächen ermöglichte es, die Sakristei, den Kapitelsaal (beide 1701/02 fertig gestellt) und die Gebäude für Abt, Prior, Konvent und Gäste in mehreren Phasen zu bauen. Die Vergrößerung des Gebäudekomplexes hatte zur Folge, dass dieser jetzt weit über den alten Burgbezirk, in dem das Stift kurz vor 1000 gegründet worden war, hinausreichte. Daher wurde es 1724, 1750 und 1754 erforderlich, zahlreiche Lehengüter *zum Clostergebäu*, d.h. in die erweiterte Stiftsanlage einzubeziehen³²³. Der Deutschordebaumeister Johann Caspar Bagnato erhielt den Auftrag, die letzten Teile der Konventsgebäude in den Jahren von 1747 bis 1749 und den abschließenden Querbau mit dem Sommerrefektorium, dem Krankenhaus und der Küche von 1749 bis 1753 zu errichten³²⁴. Nun war auch die Zeit gekommen, die Fläche westlich der Stiftskirche neu zu gestalten, auf der noch immer die alte Stiftskirche mit Kapellen und anderen Gebäuden standen, wenn auch ruinös³²⁵. 1748/49 hatte Bagnato

322 StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 55 Lade 2 Fasz. 1 Lit. Cc zu 1687. Detaillierte Beschreibung der neuen Kirche; 1686 waren 4400 Wagen mit Bruchsteinen und 44.618 Ziegelsteine angefahren worden.

323 StASig, Dep. 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 1849; Urbar 1721 mit den entsprechenden Einträgen.

324 Bauvertrag vom 20. April 1747, Ausfertigung, StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 55 Lade 2 Fasz.1 Lit. Mnz. Die Abschlusszahlung erfolgte am 14. März 1749. Vertrag vom 14. März 1749 über das Refektorium, Bibliothek und Küche (200 Schuh lang), über die Kastnerei, Pfisterei mit Nebengebäuden und zwei Pavillionen (180 Schuh lang), und Abtrag des alten Kirchturms und sonstiger im Wege stehender Gemäuer, Gartenmauer (1000 Schuh lang, 10 Schuh hoch und 3 Schuh breit), ebd. Lit.OO.

325 1725 fand eine Begehung der Kapelle St. Norbert statt. Da deren Gewölbe einzustürzen drohte, wollte man das Grab von Abt Konrad Kneer in die neue Sakristei umbetten. Die Gruppe begab sich in die alte Stiftskirche, um das Gewölbe in der Kapelle [...] *so zu Ende der alten Kirchen an St. Tiberii Capell gegen der Thonau zu angebaut wäre*, zu inspizieren (StASig, Dep. 30, Marchtal, Schublade 69 Lade 4 Fasz. 4 Lit C.); vgl. die Berichte zu 1725: Annales 1691 (wie Anm. 140), 45f.: [...] *quatenus formix super capellam SS.P.N. Norberti veteris Templi dependulus ruinae proximus esset*. – SAILER, Marchtall (wie Anm. 41), 153f.

unmittelbar vor der neuen Stiftskirche einen breiten Platz angelegt, der im Süden am Tor endete. Diese Fläche trennte künftig die Stiftsgebäude von den für die Beamten, die Handwerker und die Landwirtschaft benötigten Gebäuden (Taf.11).

Mit dem Bau der neuen Gruft und dem darüber liegenden Ölberg und der nach Süden abknickenden hohen Stützmauer zur Donau hin hatte er eine Fluchtlinie für die in den folgenden Monaten zu erstellenden Ökonomiegebäude festgelegt. Um Kastnerei, Bäckerei, Fruchtkasten und Gefängnis errichten zu können, musste er zunächst den Kirchturm der alten Stiftskirche und andere im Wege stehende Gemäuer abbrechen und abtragen. Die alte Stiftskirche und ein Teil der alten Konvents- und Wirtschaftsgebäude wurden dem Erdboden gleich gemacht oder in die Mauern der bis 1753 nach und nach errichteten Wirtschaftsgebäude integriert. Von den alten Gebäuden stehen heute nur noch das ehemalige Bräuhaus (Taf. 11, Nr. 32) und die Doktorwohnung bzw. Apotheke (Taf. 11, Nr. 33).

IV. Die Marchtaler Entwicklung auf dem Hintergrund der Diskussion über barockes Klosterbauwesen

Die Zivilisationstheorie von Norbert Elias und seine von den weltlichen Höfen abgeleiteten Aussagen, dass der Barock auf der Prachtliebe und dem Luxus beruhe, ist von zahlreichen Forschern auch auf die Kirchen- und Klosterbauten übertragen worden³²⁶. Immerhin wird noch eingeräumt, dass der Bauluxus der Äbte und Konvente eine religiöse Komponente gehabt habe³²⁷. Religiosität wird dann zumeist mit den Schlagworten *ad maiorem gloriam Dei* abgetan oder der Ideologiekritik unterworfen. Dann fällt es sehr leicht, die Intentionen der Bauherren und die Voraussetzungen der barocken Bautätigkeit der Klöster auszublenden und sich nur noch mit ihren wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen zu befassen. Exemplarisch hierfür ist die Feststellung von Hartmut Zückert, dass » [...] jeder kleine Territorialherr, ob adlig oder geistlich, [...] nach barocker Repräsentation in einem Palais, einer Schloss- oder Klosteranlage« gestrebt habe³²⁸. Auch wenn er unterschiedliche Finanzierungsmodelle referiert³²⁹, stehen bei ihm die durch das Bauwesen bedingten Steigerungen der Abgaben, Leistungen und Forderungen der Bauern im Mittelpunkt³³⁰. Sein Interpretationsmuster wurde in zahlreichen Untersuchungen über die Klosterbauten abgelehnt oder modifiziert. Mehrere Arbeiten entstanden, die das klösterliche Bauwesen im 17. und 18. Jahrhundert in den Zusammenhang von Spiritualität, teilweise sogar nach Orden getrennt, Wirtschaftsführung und soziale Implikationen stellten und zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kamen³³¹. Ei-

326 HERSCHE, Muße (wie Anm. 29), 369f. – Alois SCHMID, »Es leben die Prälaten«. Der »Luxus« in Klöstern der Barockzeit zwischen aufgeklärter Polemik und historischer Wirklichkeit, in: Himmel auf Erden (wie Anm. 5), 141–168, hier: 141f.

327 Himmel auf Erden (wie Anm. 5), Einleitung der Herausgeber 21.

328 ZÜCKERT, Soziale Grundlagen (wie Anm. 28), 1.

329 Ebd., 3, 127f.

330 Ebd., 1, 185f., 336; zu den simplifizierenden Thesen vgl. HERSCHE, Muße (wie Anm. 29), 374.

331 HERSCHE, Muße (wie Anm. 29), 366f. – SCHÜTZ, Barockarchitektur (wie Anm. 7), 18f. – PETZ, Ökonomie (wie Anm. 20), 233f. – SCHMID, Prälaten (wie Anm. 347), 141f. – MAIER, »Ibi abundantia« (wie Anm. 11), 261–273. – Zumindest für Marchtal ist die Feststellung von Georg WIELAND, Ökonomische Grundlagen und Baufinanzierung im Prämonstratenserstift Weißenau im frühen 18. Jahrhundert, in: Himmel auf Erden (wie Anm. 5), 195–232, hier: 231, völlig unverständlich und auch falsch: »Nach Marchtal war Weißenau das zweite Reichsstift der Zirkarie, das ohne

nige Autoren betonen, dass auf Grund der differenzierten Fragestellungen viele Fragen noch offen sind. Es fehlen Arbeiten, die regional und in zeitlicher Schichtung die Zusammenhänge von Spiritualität, Wirtschaftsführung und sozialen Auswirkungen auf die Untertanen untersuchen. Vor allem werden die Intentionen der geistlichen Bauherren nicht hinreichend gewürdigt. Die vorliegenden Fallstudien zeigen, dass eine Generalisierung schwierig ist. Auch das Marchtaler Beispiel eignet sich hierfür nicht. Sicherlich gibt es Konstanten, die auch für andere oberschwäbische Klöster gelten. Marchtal gehörte zu den reichsunmittelbaren Abteien. Dies zog finanzielle Leistungen für den Reichsdienst und Repräsentationspflichten nach sich. Die Äbte hatten einen hohen ständischen Rang, sie hatten aber gegenüber den weltlichen Herrschern den großen Vorteil, dass sie keine Familie versorgen mussten. War ein neuer Abt erst einmal gewählt und im Amt – dieser Anlass verursachte große Kosten³³² –, dann war der Lebensaufwand im Vergleich zu einem weltlichen Hof mit geringen Mitteln zu bestreiten. Der Aufwand für den Unterhalt des Konvents und die Diener machte nur einen Teil der Gesamteinnahmen aus. Unterschiedlich waren die oberschwäbischen Klöster von den kriegerischen Ereignissen betroffen. Alle waren aber abhängig von der Bevölkerungsentwicklung, den Erntergebnissen und den Marktpreisen. Ordensspezifisch ist festzustellen, dass seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts die Diskussion über ein regelgerechtes Leben der Prämonstratenserchorherren in der Schwäbischen Zirkarie von einem bis in die Einzelheiten gehenden Streben nach Einheitlichkeit (*uniformitas, conformitas*) geprägt war, das Auswirkungen auf Bau und Ausstattung der Abteien hatte.

Unbestreitbar ist, dass in Marchtal die neue prämonstratensische Spiritualität und liturgische Neuerungen die Bauarbeiten im 17. Jahrhundert angestoßen haben. Seit 1600 wurden als ein Hindernis für die Erneuerung eines regelgerechten Lebens die mangelnden baulichen Gegebenheiten angesehen. Die unterschiedlichen Baukonzeptionen nach dem 30-jährigen Krieg – Wiederherstellung der alten Kirche und Gebäude, Generalreparation und teilweiser Neubau durch Tommaso Comacio, Neubau der Stiftskirche durch Michael Thumb und Heinrich Mayer SJ – veranschaulichen die damaligen Handlungsspielräume der Bauherren. Für die spirituelle Intention ist kennzeichnend, dass Abt und Konvent der Reichsabtei Marchtal zunächst die Stiftskirche, Altäre und Kapellen gebaut, eine Wallfahrt zum hl. Tiberius ausgestaltet und Kirchenggeräte und Paramente gekauft haben und erst nach 1700 die Konventsgebäude haben errichten lassen. Es galt, den Gottesdienst zu verbessern und nicht prunkvolle Gebäude für Abt, Prior und Konvent zu bauen. Insofern ist die Gleichsetzung des kirchlichen Barock des 17. Jahrhunderts mit den Bauten der Fürsten irreführend³³³.

Vorliegen zwingender Gründe, primär zur Hebung der Repräsentation und zur Verbesserung der Lebensqualität für Abt und Konvent einen barocken Neubau in Angriff genommen [...] hatte.«

332 Die Ausgaben des neuen Abtes Konrad Kneer betragen 1638 156 fl 51 xr (Reise nach Konstanz zur Einholung der Weihe, Bewirtung des Weihbischofs und Verehrung, Beurkundungen, Anfertigung eines neuen großen und zweier kleinerer Siegel durch einen Goldschmied in Ehingen) bei Geldeinnahmen von 2496 fl, was 6,3 % der Geldausgaben entspricht (StASig, Dep 30, Marchtal, Amtsbücher Bd. 2, Rechnung 5. Oktober 1637 – 23. Nov. 1638, fol. 6r f.). Auch für die folgenden Wahlen liegen die detaillierten Ausgaben vor.

333 Z. B. Wilfried SETZLER, Die Klöster, in: Barock in Baden-Württemberg (wie Anm. 5), 95: »Die gegen Ende des 17. Jahrhunderts einsetzende Bautätigkeit hat ihre wichtigste Ursache im Herrschaftsbewußtsein und im Repräsentationswillen der Klöster. Gegenreformatorischer Eifer, Beschäftigung mit den Wissenschaften und das Wissen der Äbte und Konvente um ihr »geistliches und politisches Herrentum« forderten eine neue standesgemäße äußere Repräsentation, vor allem auch in den klösterlichen Baulichkeiten«; vgl. auch ZÜCKERT, Soziale Grundlagen (wie Anm. 28), 1,

Die Abtei Marchtal hatte trotz der großen Ausgaben für Bau und Ausstattung der Stiftskirche und des Konvents eine gesunde wirtschaftliche Struktur, die auf dem Verkauf von Getreide, Vieh, landwirtschaftlichen Produkten, Bier und Wein beruhte. Das Gewerbe, hier vor allem Flachsverarbeitung und Leinenweberei, spielte eine untergeordnete Rolle. Die Einnahmen schwankten zwar wegen der unterschiedlichen Ernteergebnisse und Marktpreise. In Friedenszeiten ermöglichte dies ein auskömmliches Wirtschaften. In Kriegszeiten dagegen verarmten die Untertanen, welche die Kriegssteuern, Kontributionen und Einquartierungen aufzubringen hatten. Sie mussten bei Abt Nikolaus nach und nach 15.000 fl Kredit aufnehmen, den sie teilweise durch Fuhrdienste beim Kirchenbau abarbeiteten. Dies war nur ein Aspekt, wie Abt Nikolaus und seine Nachfolger die kriegsbedingten wirtschaftlichen und sozialen Fragen der Untertanen lösten. Innerhalb des Gesamthaushalts der Abtei Marchtal von 1661 bis 1691 entsprachen die Ausgaben für den Kirchenbau, die Inneneinrichtung und die Paramente einem Anteil von 22%. Im Verhältnis dazu entsprachen die Güterkäufe und anschließende Investitionen 45% aller Ausgaben. Die Kosten für den Kirchenbau relativieren sich damit, da Abt Nikolaus wesentlich mehr Geld für den Ausbau des Territoriums und die Verbesserung der Wirtschaftskraft ausgegeben hatte.

vgl. Zusammenfassung 336, in der eine Differenzierung von geistlichen und weltlichen Bauintentionen fehlt.

Anhang

Ausgewählte Einnahmen und Ausgaben der Abtei Marchtal 1662–1680

Alle Angaben in Gulden, 0 keine Angaben

EINNAHMEN	1662	1663	1664	1665	1666	1667	1670	1673	1674	1675	1676	1680
Ehrschatz, Bestandsgeld	195	144	138	275	338	371	162	130	313	220	647	343
Hauszinsen, ab 1664	1200	735	1290	1338	8983	906	979	790	2422	904	899	929
Einnahmen insgesamt (Leib-)Fälle, Strafen	151	224	87	83	132	101	117	104	183	270	194	223
Abzug, Leibzinsenschaft	53	409	62	49	43	92	0	116	134	242	156	90
Werte und Umsgeld	413	406	298	187	126	62	319	202	274	228	157	254
Fruchtverkauf	5908	2832	4384	4287	1356	1665	3789	2551 ¹	8313	8190	12995	3492
Wein, Bier, Brantwein	206	350	585	678	1733	1742	312	438	745	816	1218	1819
Verk. Pferde, Vieh, Schafe	201	579	302	748	985	163	421	604	394	803	583	591
Kapital, Zinsen	137	185	326	292	2209	37	92	1036	0	0	0	764
AUSGABEN												
Amtleute, Diener	723	528	502	581	507	903	871	1283	1144	837	964	--
Handwerker, ab 1675 auch Tagewerker	236	407	1035	840	776	941	654	769	922	449	490	745
Reich, Reichskammergericht	163	53	127	112	507	127	60	52	30	0	38	134
Schulden, Zinsen, gekaufte Güter	511	287	1002	1463	16533	2899	2507	1114	1263	1223	100	351
Kirchensachen	2.114	3013	799	2586	171	0	600	328	142	18	59	2534
Studenten in Dillingen	0	0	109	441	284	0	67	0	0	0	0	0
Kauf Pferde, Vieh	362	0	357	576	679	983	68	123	88	363	276	627

1 Geldaufnahme von 6000 fl in Tübingen und 1938 fl von Frau Waldburga Dornier für Kauf Bremelau

2 Rechnung beginnt erst Anfang März

Ausgewählte Einnahmen und Ausgaben der Abtei Marchtal 1681–1690

Alle Angaben in Gulden, 0 keine Angaben

EINNAHMEN	1681	1683	1686	1687	1688	1690
Ehrschatz, Bestandsgeld	297	330	266	516		
Einnahmen insgesamt	2040	1160	1620	1068	1033	
(Leib-)Fälle, Strafen	219	204	116	214		
Abzug, Leibeigenschaft	108	107	101	145		
Wirte und Umgeld	376	259	306	325	263	170
Fruchtverkauf	1457	423	7196	3980	6233	5182
Wein, Bier, Branntwein	1643	1691	1743	1372	1315	1817
Verk. Pferde, Vieh, Schafe	733	1145	414	574		
Kapital, Zinsen	71	70	351	239	606	
AUSGABEN						
Amtleute, Diener	--	--				
Handwerker, ab 1675 auch Tagwerker	561	678	393	439	682	
Reich, Reichs- kammergericht	8	38	0	46		
Schulden, Zinsen, gekaufte Güter	274	111	612	580		
Kirchensachen	1187	785	120	811	0	
Studenten in Dillingen	0	0	0	0		
Kauf Pferde, Vieh	528	504	307			

CLAUS ARNOLD

Nachwirkungen der Modernismuskrise zur Zeit des Nationalsozialismus?

Die Verknüpfung der Themen Modernismuskrise und Nationalsozialismus hat in den letzten beiden Dezennien eine gewisse Konjunktur erlebt. Einen ersten Schritt hatte der konservative Kirchenhistoriker Wilhelm Imkamp in seinem breiten Überblick über die Theologiegeschichte in Bayern gemacht, bei dem er insbesondere auf den starken Nationalismus von deutschen Reformtheologen aufmerksam machte. Gerade die Reformtheologen, die ja auf der Höhe der Zeit sein wollten, seien deshalb – so die implizite These – grundsätzlich als besonders gefährdet für eine Hinneigung zu Nationalismus und Nationalsozialismus zu kennzeichnen¹. Auch ein sehr kritischer (Profan-)Historiker wie Olaf Blaschke hat bezüglich der »Kulturkatholiken« (so nennt er die Altkatholiken und liberalen Katholiken vor 1914) konstatiert, dass sie insbesondere für die »modernen« rassistischen Theorien mehr Begeisterung aufbringen konnten als ihre strengkirchlichen, ultramontanen Glaubensgenossen². Rainer Bucher ist 1998 unter anderem am Beispiel der Dogmatiker Karl Adam und Michael Schmaus zu ähnlichen Ergebnissen gekommen³. Auch der katholische Historiker Winfried Becker sieht eine potentielle Hinneigung zum Nationalsozialismus schon bei liberalen, staatsgläubigen Theologen der Kaiserzeit, etwa einem Franz Xaver Kraus, angelegt. Für Becker führt die positive Gegentradition gegen diese Zeitgeisttheologen wie Kraus vom strengkirchlichen, ultramontanen Katholizismus des 19. Jahrhunderts zur Resistenz des katholischen Milieus im Dritten Reich und schließlich hin zu den christdemokratischen Anfängen der Bundesrepublik⁴. Solche Theorien, solche Teleologien haben den Vorteil großer Übersicht-

1 Vgl. Wilhem IMKAMP, Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, St. Ottilien 1991, 539–651. – Zur Bilanz der Haltung des deutschen Katholizismus 1933–1945 allgemein vgl. Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992. Zur akademischen Situation: Katholische Theologie im Nationalsozialismus Bd. 1/1: Institutionen und Strukturen, hg. v. Dominik BURKARD u. Wolfgang WEISS, Würzburg 2007 (Lit.). Zur Theologie: Robert A. KRIEG, Catholic Theologians in Nazi Germany, New York/London 2004, sowie übergreifend: F.W. GRAF, Art. Nationalsozialismus. 5. Theologiegeschichtlich, in: RGG 6, ⁴2003, Sp. 86–91.

2 Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997, 162ff. Vgl. Claus ARNOLD, Antisemitismus und »liberaler Katholizismus«, in: Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, hg. v. Florian SCHULLER, Giuseppe VELTRI u. Hubert WOLF, Regensburg 2005, 181–192.

3 Rainer BUCHER, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im zwanzigsten Jahrhundert, Stuttgart 1998.

4 Winfried BECKER, Modernismus und Modernisierung. Ein Versuch der Abgrenzung der Positionen von Franz Xaver Kraus, Herman Schell, Georg von Hertling und Ludwig Windthorst in

lichkeit und entfalten eine gewisse Identifikationskraft. Wenn man ins geschichtliche Detail geht, wird die Lage wieder unübersichtlicher. Ich möchte diese Brechung von Teleologien an einigen Beispielen aus meiner eigenen Forschung veranschaulichen und die zugrundeliegende These schon zuvor explizit formulieren: An der intellektuellen Wasserscheide von 1918 müssen alle »modernistischen« Teleologien letztlich scheitern, und so auch diejenige, die grundsätzlich eine besondere Anfälligkeit ehemaliger deutscher »Modernisten« für den Nationalsozialismus insinuiert. Nationales Denken war im deutschen Katholizismus vor 1914 selbstverständlich geworden und keine Domäne der Reformtheologen mehr. Entscheidend für die mögliche theologische Affinität zum Nationalsozialismus ist deshalb in theologischer Hinsicht die Haltung *nach* dem deutschen Trauma von 1918: Wer sich in der damaligen »Krise der Wirklichkeit« (Otto Gerhard Oexle⁵) dem Vitalismus, Antiintellektualismus, Antiliberalismus und dem Primat des »Wollens« verschrieb – und das taten manche »ultramontane« genauso wie manche ehemals »modernistische« Theologen –, war in der Tat für nationalsozialistisches Gedankengut anfällig, während der nüchterne »modernistische« Historismus genauso wie eine universalistisch-naturrechtliche, »antimodernistische« Neuscholastik immunisierend wirken konnten – ich verweise nur auf die Menschenrechtslehre Maritains. Daneben hat auf einer eher biographischen Ebene die durch den Antimodernismus bedingte innere Desolidarisierung mit der konkreten Kirche und die Hoffnung auf die Hilfe eines »starken« Staates bei einigen »Reformtheologen« der dreißiger und vierziger Jahre durchaus eine Rolle gespielt. Schauen wir uns einige Beispiele an.

1. Der Tübinger Dogmatiker Karl Adam

Zum Paradebeispiel für die Affinität von Nationalsozialismus und Reformtheologie hat sich in den letzten Jahren der Fall Karl Adams entwickelt. Bekanntlich schreckte Adam in seinem Bemühen, eine völkisch inkulturierte Theologie zu schaffen, auch vor Spekulationen über die Bedeutung der Unbefleckten Empfängnis und der Jungfrauengeburt für die Rassezugehörigkeit Jesu nicht zurück⁶. Lucia Scherzberg nannte ihre Studie zu Adam von 2001 programmatisch »Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus«⁷. Scherzberg fragt am Schluss ihrer Arbeit explizit, ob »angesichts des unbestreitbaren Einflusses, den Adams Theologie auf die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts in Deutschland und über Deutschland hinaus ausgeübt hat«, nicht sorgfältig untersucht werden müsse, »ob diese nicht weitaus stärker »vorbelastet« ist, als bisher angenom-

der Auseinandersetzung um den Katholizismus im Kaiserreich, in: ZBLG 57, 1994, 119–141.

5 Otto Gerhard OEXLE, »Wirklichkeit« – »Krise der Wirklichkeit« – »Neue Wirklichkeit«. Deutungsmuster und Paradigmenkämpfe in der deutschen Wissenschaft vor und nach 1933, in: Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945, hg. v. F.-R. HAUSMANN, München 2002, 1–20.

6 Vgl. Lucia SCHERZBERG, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001; siehe zuletzt auch DIES., Catholic Systematic Theology and National Socialism, in: *theologie.geschichte*, 2, 2007 (<http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2007/35.html>; 15.5.2008). – Claus ARNOLD, Karl Adams Aachener Vortrag über die »Religiöse Situation des deutschen Katholizismus« (1939) und sein Echo, in: *Geschichte im Bistum Aachen*, 6, 2001/2002, 253–275. – Vgl. jetzt auch die vorsichtigeren Einschätzung der NS-Kontakte Adams bei Jörg ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 77), Paderborn 2007.

7 SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 6), 323.

men«⁸. Angesichts des Einflusses, den Adams *Wesen des Katholizismus* u.a. auf Giambattista Montini, den späteren Papst Paul VI., ausgeübt hat⁹, ist damit implizit die Frage nach der historischen Legitimität der Umorientierung der katholischen Kirche im Kontext des II. Vatikanums gestellt. Ein heikler Kontext also. Aber wie ist es nun um den »Modernismus« von Adam bestellt?

Anders als sein Münchener Lehrer Joseph Schnitzer hatte sich Karl Adam noch mit der Enzyklika *Pascendi* und dem Antimodernisteneid arrangieren können. Im Jahr 1911 bekam er aber peinliche Schwierigkeiten mit dem Münchener Erzbischöflichen Ordinariat wegen seiner »modernistischen« Christologie. Er musste sich unter anderem dafür rechtfertigen, dass er im Religionsunterricht eine menschliche Entwicklung des Knaben Jesu gelehrt habe: *Meine Anschauung, der kleine Jesus habe schreiben und lesen gelernt, wurde mit Entrüstung protokolliert*. Adam gab dem, wie er sagte, *Bonzentribunal* nicht nach, eine Intervention des bayerischen Königshauses rettete ihn. Adam resümierte trotzdem: *Meine innerliche Loslösung von der jetzigen empirischen Kirche ist jetzt so ziemlich perfekt. Lieber ein Stiefelputzer sein, als mit dieser Gesellschaft Hand in Hand geben*¹⁰. Tatsächlich hat der Antimodernismus Adams kirchliche Existenz teilweise gebrochen; spätere Maßnahmen gegen sein *Wesen des Katholizismus* verstärkten seinen Affekt gegen Rom.

Allerdings haben wir es bei Adam mit einem »Modernismus *sui generis*« zu tun, bei dem nicht etwa der theologische Historismus, sondern dessen energische Überwindung – sei es mit Hilfe des Vitalismus oder des Gemeinschaftsgedankens – im Vordergrund stand. In rein dogmengeschichtlicher Hinsicht hatte sich Adam schon früh von historisch arbeitenden Kollegen wie dem Modernisten Hugo Koch abgesetzt. Auch nachdem Adam 1919 in Tübingen Dogmatikprofessor geworden war, dauerten die Schwierigkeiten an. Sein 1924 erstmals erschienenes, in mehrere Sprachen übersetztes Werk über das *Wesen des Katholizismus* wurde 1932 auf Anordnung des Heiligen Offiziums aus dem Buchhandel zurückgezogen. Als Entgegenkommen von seiten des Dikasteriums wurden Adam 1933 Verbesserungswünsche für eine Neuauflage des Buches mitgeteilt, die er – weil ihm die Sache zu widerlich war – von seinem Assistenten Fritz Hofmann einarbeiten ließ. Worum ging es? Im Sinne der im deutschen Katholizismus seit der Jugendbewegung weitverbreiteten Betonung des Gemeinschaftsgedankens hatte Adam etwa die These formuliert, das Göttliche (auch an diesem Ausdruck störte sich das Sanctum Officium) sei in der Kirche objektiviert, und zwar insofern sie Gemeinschaft sei. Hiergegen hielt die römische Kongregation fest, die übernatürlichen Vollmachten Jesu seien einzelnen Personen und nicht der Kirche als Gemeinschaft gegeben¹¹.

Die Bedeutung des Modernismus/Antimodernismus für Adam liegt also vor allem in einer gewissen innerkirchlichen Desolidarisierung. Diese hielt sich bei ihm – im Gegensatz zu anderen Antimodernismus-Geschädigten – auch nach 1933. Seine theologische Position nach 1918 ist mit »modernistisch« aber unzureichend beschrieben; sie ordnet sich vielmehr in den Zug zum Objektiven der Zwischenkriegszeit ein, der sich längst

8 Ebd., 248–289. Vgl. auch Hans KREIDLER, Karl Adam und der Nationalsozialismus, in: RJKG 2, 1983, 129–140, hier: 136–138; sowie Robert A. KRIEG, Karl Adam. Catholicism in German Culture, Notre Dame 1992, 133–135.

9 Vgl. u.a. KRIEG, Karl Adam (wie Anm. 8), passim (Reg.).

10 Zit. nach SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 6), 151, 153; vgl. Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland, Regensburg 1995, 496f.

11 Vgl. Hans KREIDLER, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams (Tübinger Theologische Studien 29), Mainz 1988, 299–306. – SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 6), 216–221.

nicht nur aus modernistischen Quellen speiste. – Was die Langzeitwirkung von Adam und die von Scherzberg insinuierte Vorbelastung der Reformtheologie nach 1945 angeht, so genügt es hier festzuhalten, dass das Adamsche Gedankengut vor dem Konzil durch das reinigende Bad der Schultheologie hindurchgegangen ist: Die Adamrezeption wurde wesentlich von scholastisch geschulten Theologen wie Montini, Rahner¹² oder Küng¹³ vollzogen, die gegen eine verschwommene vitalistisch-völkische Gemeinschaftsmystik und platten Antiintellektualismus – wenn diese denn tatsächlich auch in Adams Hauptwerken zu finden sind – gefeit waren und personale Kategorien nicht aus dem Blick verloren. Die simple und anscheinend doch nötige These lautet: Auch die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts muss historisch-genetisch untersucht werden. Dies impliziert ein gesundes Misstrauen gegenüber teleologischen Schemata, anhand derer man entweder positiv gewendet schon lange angelegte »Durchbrüche« oder negativ gewendet modernistische, völkische und sonstige »Vorbelastungen« konstatieren will. Statt dessen sind die Rezeptions- und Transformationsprozesse, die zu den theologischen Neuorientierungen im Umkreis des II. Vatikanums hingeführt haben, in concreto zu untersuchen. Damit soll freilich keiner Verharmlosung des theologischen Engagements von Adam in den Jahren 1933–1945 das Wort geredet werden, gerade auch im

12 Zum 80. Geburtstag 1956 würdigte der Innsbrucker Jesuit Karl Rahner Adam mit einem dreispaltigen Artikel im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (Karl RAHNER, *Theologie in der Welt: Das Lebenswerk Karl Adams*, in: FAZ, Nr. 246, 20.10.1956, 10), ein Akt, der schon rein formal auf die veränderte Konstellation in der deutschen katholischen Theologie hinweist, die früher von einer scharfen Frontstellung von Universitäts- und Jesuitentheologie geprägt war. Rahner hatte noch 1943 in einem Gutachten für Kardinal Innitzer Bedenken gegen Adams leicht antiintellektualistischen Glaubensbegriff geäußert (vgl. auch K. KREUZER, *Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära*, in: *Theologie und Philosophie*, 76, 2001, 410–420), nun entschloss er sich zu einer ganz bestimmten Adam-Rezeption: Nachdem er einen kurzen Lebenslauf und einen knappen Werküberblick gegeben hatte, verwandte Rahner mehr als die Hälfte seines Artikels darauf, den Umbruch in der Theologie seiner Zeit, von einer *neugotischen Neuscholastik zu einer Theologie, die scholastisch ist, sonst aber keinen eigenen Namen hat (so wenig wie ihn eben der Stil der Gegenwart zu haben pflegt)*, zu beschreiben. Zu den Theologen, die diesen Wandel, der im Übrigen nichts mit Modernismus zu tun habe und auch nicht von *Humani generis* getroffen werde, vorbereitet hätten, gehöre in vorderster Reihe Karl Adam. Diese unspezifische Rezeption bzw. Indienstnahme hatte nun aber mindestens genauso viel mit Rahner und seinen eigenen Schwierigkeiten unter Pius XII. wie mit Adam zu tun. Weniger Adams Einzelpositionen als sein theologischer Stil, der im kerygmatischen Interesse über die Schulbuchdogmatik hinauswies, waren für Rahner vorbildlich.

13 Eine relativ wichtige Rolle spielten Ansätze Adams für die Theologie des jungen Hans Küng. Dies tritt nicht nur aus seinen Lebenserinnerungen (Bd. 1) hervor – wo der altersdemente Adam auch als Exempel für Küngs aktuelle Position zur Euthanasie dient –, sondern auch aus seinen frühen Werken. Wie Montini und Rahner stammte der Germaniker Küng ja aus einer ganz anderen theologischen Tradition als Adam. Gerade die sich selbst transzendierende, historische Forschung und zeitgenössische Philosophie entdeckende Neuscholastik fand aber in Adam einen Anreger. Für seine dynamisierte Sicht der kirchlichen Strukturen berief sich Küng 1962 in »Strukturen der Kirche« auf das »Wesen des Katholizismus« und insbesondere auf den Gedanken Adams vom polemischen Charakter des Dogmas, das zwar gewisse Lehrsätze zunächst abweisen, dann aber im historischen Prozess deren Wahrheitsmomente wieder einholen müsse. Sonstige Spuren Adams in Küngs Denken weisen hin auf die »Kirche der Sünder«; allgemein vereinnahmt er ihn als Vorkämpfer eines selbstbewussten Reformkatholizismus, der anders als die Neuscholastik im Leben der Gläubigen verwurzelt gewesen sei.

Hinblick auf seinen Antisemitismus. Blicken wir dazu auf sein Verhältnis zum Rheinischen Reformkreis.

2. Karl Adam und der Rheinische Reformkreis

Als bewusste Erben der liberalen Katholiken, Reformkatholiken und Modernisten vor 1914 verstanden sich die Mitglieder des Rheinischen Reformkreises¹⁴, die, Vor- und Nachgeschichte eingeschlossen, von der Weimarer Zeit bis nach dem II. Vatikanum aktiv waren. Der Kreis sah sich in der Tradition von Möhler, Newman, Loisy und Tyrrell und bemühte sich um eine konkrete Kirchenreform vor Ort. Um einen Kern von rund zehn Klerikern sammelten sich zeitweise bis zu hundert weitere Geistliche und Laien zu Treffen und zu brieflichem Austausch (v.a. 1942–1955). Für die Zeit des Nationalsozialismus stellt sich auch hier die Frage, inwiefern sich »zeitgemäße« Theologen auf völkisches Denken einließen. Ich darf dazu insgesamt auf die von Hubert Wolf und mir herausgegebene Reformkreisedition verweisen und möchte hier nur die Frage des Antisemitismus herausgreifen.

Ein prominentes Mitglied des Reformkreises, Kaplan Josef Thomé – bekannt als kritischer Katholik der Konzilszeit und letzter deutscher Autor auf dem Index der verbotenen Bücher –, trat 1926 auf einer Kölner Kundgebung gegen den Antisemitismus auf, relativierte dabei aber nur eingeschränkt das wirkliche Bestehen einer »Judenfrage« und betonte, dass diese auch Ergebnis christlicher Repression gewesen sei¹⁵. Thomés theologisches Denken war im Übrigen ganz vom Gegensatz Gesetzesreligion – Gnadenreligion geprägt, ein Grundansatz, den er übrigens auch nach 1945 als Gründungsmitglied der Gesellschaft für christlich-jüdische Verständigung in Aachen nicht aufgab. Doch wie sah es dazwischen aus? Die »Richtlinien« des Reformkreises von 1942, geprägt von Thomé und dem Duisburger geistlichen Studienrat Oskar Schroeder, offenbarten eine eigenartige »Vermittlungstheologie«, die ein romantisches Frömmigkeitsideal deutscher Innerlichkeit aus dem 19. Jahrhundert mit den unvermeidlichen vitalistischen und gemeinschaftsideologischen Neuanstößen des 20. Jahrhunderts in einer leicht völkisch-nationalen Zuspitzung bot. Nach 1945 fallengelassen wurde folgender Punkt, der das Anliegen auch antijudaistisch zuspitzte:

*Weil wir in der Botschaft Jesus [sic] einen wesentlichen Fortschritt über die alttestamentliche (auch die prophetische) Religionsstufe, ja deren Überwindung sehen, wollen wir uns hellsichtig machen gegen jeden Rückfall in den Geist der Synagoge, mag sich dieser in einer einseitigen Gottesidee, in der gesetzhaften Auffassung von Religion und Ethik, in der Vertragsfrömmigkeit, in der Abwertung der aktiven Tugenden, in der Erstarung der Liturgie, im Pharisäismus der Gesinnung gegenüber Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften oder in den theokratischen Ansprüchen des Kirchenregimentes kundtun*¹⁶. Thomé war darüber hinaus der Meinung, dass etwa der jüdische Messias-

14 Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, nach Vorarbeiten von U. Scharfnecker unter Mitarbeit von A. Ochs u. B. Wieland, 2 Bde., Paderborn 2001.

15 Vgl. Hermann GREIVE, Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935, Heidelberg 1969, 93, 251.

16 Reformkreis (wie Anm. 14), Bd. 1, 126. – Man erkennt hier leicht die liberalkatholische Argumentationsstruktur von vor 1914 wieder, welche die liberalprotestantische Kritik an »jüdischer Gesetzlichkeit« (etwa bei Adolf Harnack) gegen den Juridismus und Traditionalismus der eigenen katholischen Kirche instrumentalisierte. – ARNOLD, Antisemitismus und »liberaler

Begriff nur aus dem Judentum zu verstehen und daher »heute«, also 1942, nicht mehr brauchbar sei¹⁷. In den Jahren 1943/44 hatte Oskar Schroeder Kontakte zum »Institut für die Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« der Thüringischen evangelischen Landeskirche in Eisenach¹⁸; dessen germanisch purgierte deutsche Auswahlbibel setzte er im Religionsunterricht für Primaner ein. Schroeder wurde dafür vom Münsterschen Bischof von Galen zur Rechenschaft gezogen. Er verteidigte sich mit dem Hinweis, dass es im Moment unmöglich sei, ein katholisches Neues Testament im Buchhandel zu erhalten. Er habe die Schüler darauf hingewiesen, dass die NT-Ausgabe von allen jüdischen Bezügen gereinigt sei; trotzdem stünden hinter ihr achtenswerte protestantische Exegeten wie Walter Grundmann. Von Galen erregte sich im weiteren Fortgang des Gesprächs mit Schroeder dann auch weniger über die antijüdische Expurgation als über den liberalen Geist Harnacks, der durch die Übersetzung wehe¹⁹. – Der Kreis hätte 1944 die Möglichkeit gehabt, enger mit dem Eisenacher Institut zu kooperieren, was Schroeder aber verweigerte: Man könne sich mit den politischen, aber auch anderen Zielsetzungen des Instituts nicht völlig oder nur wenig identifizieren. Darüber war nun Karl Adam wenig entzückt, der dem Kreis nahe stand. Adam hat in Aufsätzen dieser Zeit bekanntlich betont, dass Christus nicht Jude, sondern Galiläer gewesen und ohnehin durch die unbefleckte Empfängnis Mariens vom Judentum getrennt sei²⁰. Adam schrieb nun am 7. Mai 1944 an Thomé:

Lieber Freund! [...] Die Erwiderung unseres Freundes Schr[oeder] ist in ihrem ersten Teil, der von unserer unpolitischen, aber deutschen Einstellung spricht, ausgezeichnet. Seine Ablehnung der antijüdischen Bestrebungen bzw. des antijüdischen [Eisenacher] »Instituts« ist aber doch wohl mißdeutbar. Wir berühren uns mit dem Nationalsozialismus doch auch darin, daß wir als Christen das AT dem NT nicht gleich geordnet haben wollen – es ist ja nur umbra et figura – und daß wir deshalb, zumal in unserer Liturgie, »christlich« beten wollen – nicht im Stil des AT. Ihre deutschen Psalmen z.B. atmen tausendmal mehr Christentum als die Psalmen unseres Breviers, zumal seitdem Pius 10. uns alle Psalmen zu »lesen« aufgegeben hat. Ich vermeide es – um noch ein Beispiel zu bringen –, den Hochzeitsleuten Sara, Rebekka und andere jüdische Weiber als Vorbild christlichen Frauentums hinzustellen, wo wir doch eine heilige Elisabeth, eine heilige Hildegard etc. etc. haben! Warum sollen sich die deutschen Christen noch immer in der jüdischen Vorstellungswelt mit ihrer eudämonistischen Ethik, ihren Haßausbrüchen, ihren vorsintflutlichen Bildern und Wendungen bewegen, wo sie doch ein deutsches Herz und eine deutsche Zunge haben!²¹

Im Reformkreis selbst war Adams extreme Art völkischer Inkulturationstheologie allerdings nicht mehrheitsfähig. Andererseits standen Judenverfolgung und -mord vor und nach 1945 nicht oben auf der Agenda des Kreises. Nur ein korrespondierendes Mitglied,

Katholizismus« (wie Anm. 2).

17 Reformkreis (wie Anm. 14), Bd. 1, 310.

18 Über das Institut zuletzt: Susannah HESCHEL, Deutsche Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Eisenacher »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«, in: »Beseitigung des jüdischen Einflusses ...«. Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus, hg. v. Fritz Bauer Institut, (Jahrbuch 1998/99 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), Darmstadt 1999, 147–167.

19 Reformkreis (wie Anm. 14), Bd. 2, 303–312. Vgl. dazu die Einleitung von Claus ARNOLD in Bd. 1.

20 Dazu zuletzt SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 6); vgl. ARNOLD, Karl Adams Aachener Vortrag (wie Anm. 6), 253–275.

21 Reformkreis (wie Anm. 14), Bd. 2, 75–77.

der Allgäuer Dekan Anton Fischer, ein alter Schüler des Münchener Modernisten Joseph Schnitzer, kam wegen seines Einsatzes für Juden in ernste Schwierigkeiten.

3. Ultramontaner Antiliberalismus und post-modernistischer Kulturpessimismus in der Kirchenhistorie

Mit seiner antimodernen Kulturkritik, seinem Vitalismus und seinem Zweifel an der westlichen Zivilisation stand Karl Adam in der damaligen deutschen katholischen Theologie keineswegs allein da, wie ein Blick auf die kirchenhistorische Landschaft zeigt. Im engeren kirchenhistorischen Bereich können dabei vielleicht zwei Grundoptionen unterschieden werden²²: Die eine Richtung stellte fest, dass der Rückzug in die »positive Arbeit«, den man unter dem Druck des kirchlichen Antimodernismus angetreten hatte, vielleicht auch unter dem Nationalsozialismus die richtige Immunisierungsstrategie darstellen könnte. In diesem Rahmen war sogar subtile Resistenz möglich, etwa wenn man sich auf die Erforschung des religiösen »Volkstums« verlegte und dabei den durchaus christlichen und nicht germanisch-heidnischen Volkscharakter der Deutschen affirmierte (so Georg Schreiber). Entsprechend arbeiteten Kirchenhistoriker wie der Bonner Wilhelm Neuss, wenn auch anonym, an der offiziellen katholischen Widerlegung von Rosenbergs »Mythus« mit. Die andere Richtung, vertreten etwa von Joseph Lortz, stellte fest, dass man sich auf der Basis eines katholischen Antiliberalismus eventuell mit dem Nationalsozialismus verständigen könnte. Wenn man die abendländische Geistesgeschichte seit dem Spätmittelalter als steten Abfall von der hochmittelalterlichen »Objektivität« und als Hinwendung zu individualistischer und subjektivistischer Zersetzung interpretierte, dann konnte die Erneuerung der anti-individualistischen Volksgemeinschaft im NS-Staat als fast heilsgeschichtlicher Umschwung gedeutet werden. Obwohl Lortz sich bei dem indizierten »Reformer« und Modernisten Sebastian Merkle habilitiert hatte und aus nationalem Interesse an dessen irenische Lutherdeutung anknüpfte, nahm er damit zumindest teilweise Abschied von den reformkatholischen Geschichtsbildern der Jahre um 1900 und repristinierete alte ultramontane Schablonen im Geiste eines antibürgerlichen Kulturpessimismus.

Zur weiteren Illustration dieses Zusammenfließens von altem ultramontanem Antiliberalismus und post-modernistischem Objektivismus sei noch der Fall des Freiburger Kirchenhistorikers Ludwig Andreas Veit genannt. In seinem Kirchengeschichtslehrbuch von 1933 hatte Veit noch den »Rassenhochmut« Wilhelms II. und das »arische Chris-

22 Wilhelm DAMBERG, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950, in: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ u. Carsten NICOLAISEN (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 18), Göttingen 1993, 145–167. – Vgl. auch Hubert WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 71–93. – Claus ARNOLD, Konfessionalismus und katholische kirchenhistorische Forschung in Deutschland (1900–1965), in: Religious Studies in the 20th Century. A Survey on Disciplines, Cultures and Questions. International Colloquium Assisi 2003, hg. v. Massimo FAGGIOLI u. Alberto MELLONI (Christianity and History 2), Münster 2006, 251–271; sowie jüngst Martino PATTI, Chiesa cattolica tedesca e Terzo Reich (1933–1934). Il caso di Schmaus, Lortz, Taeschner, Pieper, von Papen, Brescia 2008.

tentum« mancher Protestanten getadelt²³; der Freiburger Rektor Martin Heidegger machte deshalb Schwierigkeiten bei seiner Berufung. Für Veit war vor 1933 der ›Individualismus der große Nenner der Neuzeit« [...]. Von ihm her führt der Weg der Säkularisierung des Geistes in Staat, Kultur und Gesellschaft durch die Zeiten des Fürstenabsolutismus, der Aufklärung und der Revolution – im ›Zeichen des vordringenden Individualismus« – hin zu den großen Ismen des der übernatürlichen Bindungen ganz entledigten Menschentums – im Zeichen des siegenden Individualismus« – zum Liberalismus, zur Staatsallmacht, zum hemmungslosen Nationalismus, zum Sozialismus und Bolschewismus²⁴. Veit erneuerte 1933 noch die Kritik am übertriebenen Nationalismus²⁵; seine pauschale Kritik an Kapitalismus und Bürgertum²⁶ liest sich gerade vor dem Hintergrund der damals heraufziehenden Zeit interessant: *Seelen werden in Maschinen, Kunst in Technik, Kultur in Zivilisation, Qualität in Quantität verwandelt; die Materie herrscht absolut. Man nennt dies heute ›Amerikanismus«²⁷. Niemals waren die Menschen unglücklicher, nie zerfahrener, hoffnungsloser, pessimistischer, auch nie selbstmordbereiter als auf dem Zenith der modernen Kultur. Mit einem Wort: sie hat viele Wissenschaften, aber nicht die Wissenschaft des Seelenheils, viel Wissen, aber nicht die Weisheit des Lebens²⁸. Vor diesem vitalistischen Hintergrund kann es kaum überraschen, dass Veit, der 1933 noch eine Einheitsfront der Katholiken in Weltanschauung und persönlicher Lebensführung verlangt hatte, damit das Katholische Kulturideal [der mittelalterlichen Ganzheit] in die moderne Welt dringe, nach 1933 auch Wege zur Verständigung mit dem Nationalsozialismus fand. Bei seiner Antrittsvorlesung 1934 über die Ahnenprobe des stiftsmäßigen deutschen Adels führte er u.a. aus: *Wenn wir nun heute nach dem Willen des Führers unsere eigene Probe auf das deutsche Blut vorlegen, so kommt dies der Stiftsmäßigkeit des deutschen Volkes als Ganzes gleich, aber nicht mehr in Rücksicht auf eine kirchliche Pfründe, sondern um des Deutschseins selber willen. Dafür wissen alle wahrhaft Deutschgesinnten dem Führer deutschen Dank²⁹. Veit stellt ein**

23 Ludwig Andreas VEIT, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart. 2. Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus 1800 bis zur Gegenwart (Kirchengeschichte 4/2), Freiburg i.Br. 1933, 292.

24 Ebd., 1. Hälfte: Im Zeichen des vordringenden Individualismus 1648 bis 1800 (Kirchengeschichte 4/1), Freiburg i.Br. 1933, VI.

25 VEIT, Kirche (wie Anm. 23), 87: *Gegenwärtig erleben wir sogar, wie unter der Ausprägung des nationalen Gedankens zur Staatsdoktrin des Nationalismus der Religionsbegriff verengt wird. Aus dieser Mentalität, die das eigene Volk zum auserwählten stempelt und der Jugend den Primat des Nationalen einhämmert, entstehen die Kriege. In kluger und eindringlicher Weise stellte die Kirche ihren Gläubigen den berechtigten Nationalismus vor Augen: die Liebe zur Muttersprache, zum Volkestamm und zur heimischen Sitte sowie den Dank gegen Gott für die völkischen Vorzüge, und verwirft dagegen den fanatischen Nationalismus, der mit der Verachtung und dem Haß anderer Völker eine Quelle dauernder Gefahr für die Ruhe der Welt bildet und die übernationale Sendung des Christentums mißachtet.*

26 Ebd., 89.

27 Ebd., 90.

28 Ebd., 90.

29 Ludwig Andreas VEIT, Der stiftsmäßige deutsche Adel, 30, zit. nach Chr. WÜRTZ, Die Priesterausbildung in der Erzdiözese Freiburg während des Dritten Reichs, Universität Freiburg i.Br., Theologische Fakultät, Zulassungsarbeit, 2004, 93. Vgl. Joseph SAUER, Tagebuch 3. Juni 1935. UAF Nachlass Sauer C 67–35, 61: *Veits Antrittsvorlesung, sehr eigenartig, auf Blut- und Bodentheorie eingestellt, sehr prononciert, Ton der eines Vortrages im Schulungslager. – Die Situation wird immer unerträglicher; die Anpöbelung der Kirche immer gemeiner, zynischer, offener; dazu diese unseligen Devisenschiebungsprozesse gegen Ordensleute. – Zur Anpassungsfähigkeit Veits*

schönes Beispiel dafür dar, wie ein antiliberal-ultramontanes Geschichtsbild in die Nähe des Nationalsozialismus führen konnte. Freilich entfaltete auch er eine katholisch-apologetische Seite: Sein Buch *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Deutschen Mittelalter* kam 1936 auf den Partei-Index, weil es den germanischen Volkscharakter relativierte. In Vorlesungen soll Veit allerdings gesagt haben: *Wenn die Nazis all das wüßten, was ich weiß, würden sie noch viel mehr gegen die Kirche polemisieren.*³⁰

Nachdem der Name Martin Heidegger gefallen ist, möchte ich nur kurz darauf hinweisen, dass der Impetus seiner Existenzphilosophie wohl nicht ohne seine »modernistische« Abwendung von der traditionellen katholischen Metaphysik verständlich ist. Auch Heidegger führte gewissermaßen eine post-katholische Existenz, die Hugo Ott ausgeleuchtet hat und die seine Anfälligkeit für die neuen Ganzheitsversprechen des Nationalsozialismus mit begründet haben mag.

4. Antimodernismus und nationalsozialistische Affinität?

Von der Theologie zum Nationalsozialismus können viele Brücken führen, sogar von der strengen Kirchlichkeit her. Neben den oben genannten Mischformen von vitalistischem Postmodernismus und Ultramontanismus gibt es gewissermaßen auch »reinerassige« Ultramontane, die ihren Zugang zum Nationalsozialismus fanden. Als wenig prominentes, aber typisches Beispiel möchte ich zunächst den Freiburger Kirchenrechtler Nikolaus Hilling anführen, der ganz auf den CIC von 1917 eingeschworen war. Hilling wurde zum Wintersemester 1933/34 von Martin Heidegger nach der neuen autoritären Universitätsverfassung als Dekan eingesetzt und genoss nicht ohne Grund das Vertrauen Heideggers. Der theologisch-fachlich konservative Schüler von Franz Xaver Heiner hatte das Reichskonkordat freudig begrüßt³¹ und wollte nun auch in der theologischen Lehre zeitgemäße Akzente setzen. In einem Bericht über *Unterrichtsfragen* in der Fakultät im Dezember 1933 hob er nach der *materiellen Seite* vor allem die kirchliche und religiöse Heimatkunde, den *Gedanken der autoritären Führung in Kirche, Staat und Gemeinde, die korporative Organisation und die Probleme der Eugenik* hervor³². Der nationalsozialistische Autoritätsbegriff hatte es dem ganz vom Kirchenbild der *societas perfecta* her denkenden Hilling also besonders angetan. Aufgrund seiner eigenwilligen Amtsführung brachte er seine Kollegen jedoch bald gegen sich auf und musste abtreten.

Im Freiburger Kontext darf auch daran erinnert werden, dass es gerade der neuscholastisch durchgebildete Germaniker-Bischof Conrad Gröber war, der sich große Hoffnungen auf eine Verständigung mit dem Nationalsozialismus machte – wohl nach dem Vorbild der Eintracht von Kirche und Faschismus in Italien. Doch auch hier gibt es natürlich das Gegenbeispiel: Der schärfste NS-Gegner im Episkopat war Bischof Kon-

vgl. auch Joseph SAUER, Ludwig Andreas Veit, in: FDA 66, 1938, V–X, hier: IX: *In den letzten Jahren wandte sich Veit mit besonderer Vorliebe zwei zeitgemäßen Gebieten zu, der religiösen Volkskunde und dem Problem des Judentums in der Geschichte der abendländischen Völker.*

30 WÜRTZ, Priesterausbildung (wie Anm. 29), 93f.

31 Vgl. Remigius BÄUMER, Die theologische Fakultät Freiburg und das Dritte Reich, in: FDA 103, 1983, 265–289, hier: 282. – Zur Haltung Hillings vgl. auch Thomas HOEREN, Kirchenrecht im Nationalsozialismus. Am Beispiel des »Archiv für katholisches Kirchenrecht«, in: Kirchliche Zeitgeschichte 6, 1993, 281–289.

32 ÜAF, Protokollbuch 14. Dezember 1933. B 59–162, 260.

rad von Preysing, ein neuscholastisch geschulter, naturrechtlich denkender Freund Pacellis.

5. Rache für den Antimodernismus

Nicht nur Kirchenreform sollte mit Hilfe des Nationalsozialismus geschehen, sondern auch Rache für den Antimodernismus genommen werden. Prominent in dieser Hinsicht ist der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle, der mit Hilfe des Nationalsozialismus erfolgreich die Auflösung der Innsbrucker Jesuiten fakultät betrieb³³. Denn von dort aus waren vor 1914 die vergifteten Pfeile ins Reich geschossen worden, denen etwa der junge Dogmenhistoriker Franz Wieland erlegen war³⁴. Weiter als Merkle ging der aus der Kirche ausgetretene Dogmenhistoriker Hugo Koch, der sich als Apologet Rosenbergs betätigte und an einem Handbuch zur Romfrage mitarbeitete. Zusammen mit Joseph Schnitzer wollte Koch in vom Amt Rosenberg finanzierten dogmenhistorischen Schriften die Unwahrhaftigkeit der dogmatischen Grundlage des Katholizismus erweisen. Das jüngere Antimodernismus-Opfer Friedrich Heiler, der Schnitzer und Koch zeitweilig verbunden war, distanzierte sich noch rechtzeitig von diesen Unternehmungen³⁵.

Aber auch hier gibt es Gegenbeispiele. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer, dem ich meine Dissertation gewidmet habe, war der wichtigste Schüler von Franz Xaver Kraus und ein Freund von Hügels, Bremonds und Tyrrells. Nach 1907 bzw. 1910 war er entsprechend desillusioniert, was die konkrete Kirche anging. Im Jahr 1935 versuchte er allerdings die Berufung des Euthanasie-freundlichen Paderborner Moraltheologen Joseph Mayer nach Freiburg zu verhindern. Mayer war den NS-Behörden natürlich sehr angenehm. In diesem Zusammenhang kam es zu einem denkwürdigen Wortwechsel zwischen Sauer und dem Vizekanzler der Universität Freiburg, dem Pädagogen Georg Stieler: *Stieler, der zugegen, bemerkte da, man müsse eben versuchen, Rom klar zu machen, daß es falsch orientiert sei über Mayer, so wie es seiner Zeit bei [Herman] Schell auch der Fall gewesen. Dagegen äußerte ich, daß in solchen Fragen Rom gewöhnlich sehr gut orientiert sei und sein Urteil durchweg auf Grund der Lektüre der Schriften eines Mannes sich bilde und unerschütterlich in diesem Urteil bleibe, so viel einer nachher auch zurücknehmen wolle*³⁶. Sauer wandte sich also gegen diese Vereinnahmung von

33 Vgl. Klaus WITTSTADT, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Würzburg während der Zeit des Dritten Reiches, in: Vierhundert Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift, hg. v. Peter BAUMGART (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg 6), Neustadt an der Aisch 1982, 399–435, hier: 410–412.

34 Vgl. dazu demnächst eine umfassende Studie von Judith Schepers; vorläufig: Judith SCHEPERS, Widerspruch und Wissenschaft. Die ungleichen Brüder Wieland im Visier kirchlicher Zensur (1909–1911), in: RJKG 25, 2006, 271–290.

35 Dazu die Münsteraner Diplomarbeit von Gregor Klapczynski vgl.: Gregor KLAPCZYNSKI, Das »Wesen des Katholizismus«. Oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontifikalamt hielt. Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch (1869–1940), in: RJKG 25, 2006, 251–269.

36 Joseph SAUER, Tagebuch 21. Januar 1935. UAF, Nachlass Sauer C 67–35, 28. Vgl. Claus ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus, Paderborn/München 1999, 384. – Zur Euthanasie-Problematik vgl. Ingrid RICHTER, Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene, Paderborn 2001, sowie M. BERGER, Art. Mayer, Joseph, in: BBKL 23, 2004, 956–966.

Reformtheologen wie Schell und ihrer »Fälle« durch eine nationalsozialistische Kirchenpolitik. Sein eigener antirömischer Affekt war seit dem Tode Pius' X. rasch geschwunden und machte unter den neuen Bedingungen einer umfassenden kirchlichen Resolidarisierung Platz. Alte innerkirchliche Rechnungen mit Hilfe des Nationalsozialismus zu begleichen war also zumindest Sauers Sache nicht.

Resümee

Eine historische Tiefensicht, welche die Situation zwischen 1933 und 1945 mit dem Rekurs auf die Modernismuskrise erklären will, kann also durchaus im konkreten Fall zu einem angemessenen historischen Verständnis führen. Problematisch bleiben aber alle Teleologien und quasi-automatischen »Affinitäten«. Wer es wollte, konnte seine jeweilige Brücke zum Nationalsozialismus bauen, sei es von modernistischen, postmodernistischen oder von antimodernistischen Positionen her. Niemand musste aber über diese Brücken gehen. Am gravierendsten bleiben insgesamt wohl die moralischen Folgen des Antimodernismus hinsichtlich der daraus folgenden kirchlichen Entsolidarisierung einzelner Theologen und ihrer Verirrung in den Nationalsozialismus hinein. Diese Folgen müssen wenigstens partiell in den Preis eingerechnet werden, den die katholische Kirche für die antimodernistische Repression unter Pius X. gezahlt hat.

CHRISTIANE HOLZHAUER

»Insbesondere hat sie die religiösen Pflichten regelmässig erfüllt«

Religiös-ethische Deutungsmuster in den Persilscheinen des Entnazifizierungsverfahrens*

1. Persilscheine

Insbesondere hat sie die religiösen Pflichten regelmässig erfüllt. Aussagen wie diese führten die religiösen Einstellungen eines Menschen, der nach 1945 in ein Entnazifizierungsverfahren geriet, als Gegenbeweis an: Der Betroffene sei deswegen kein Anhänger des Nationalsozialismus gewesen, weil er religiös gelebt habe, weil er katholisch war. Solche Sätze haben für spätere Forschungen eine eminente Bedeutung, weil sie die religiösen und ethischen Argumente offen legen, mit denen Katholiken im Nachhinein ihr Handeln im Dritten Reich zu deuten lernten und auf welche Werte sie dabei zurückgriffen. Deshalb werden sie auch als religiös-ethische Deutungsmuster bezeichnet. Wenn in den Argumenten auf die katholische Kirche angespielt wurde, dann mussten ihr sowohl die Bürger, wesentlich aber die Alliierten, die die Entnazifizierung initiierten, eine hohe Autorität zugeschrieben haben. Ob die Argumente, die die Betroffenen verwendeten, wirklich ihrer Meinung oder den Tatsachen entsprachen, kann kaum rekonstruiert werden. Daher geht es darum – so lautet die These –, zwischen den Zeilen nachzuzwischen, was die Betroffenen dachten, was sie als Argument glaubten anführen zu können, damit sie im Rahmen des Entnazifizierungsverfahrens vom Verdacht freigesprochen wurden, Anhänger des Nationalsozialismus gewesen zu sein.

Die untersuchten Schreiben sind sogenannte Persilscheine. Der Name »Persilschein« täuscht nicht. Die Entlastungsschreiben sollten den gleichen Effekt erzielen wie das bekannte Waschmittel: nämlich rein waschen. Im Falle der Entnazifizierung bezog sich die gewünschte weiße Weste eben auf die Entlastung von der Anklage, aktiv im Nationalsozialismus gewirkt zu haben. Mit diesen Scheinen verteidigten sich die Menschen selbst oder sprachen sich sowohl für oder gegen Dritte aus und erklärten darin ihre Handlungen während des Nationalsozialismus, wie folgendes Beispiel zeigt:

* Dieser Aufsatz ist die bearbeitete Version des Vortrags, den ich anlässlich der Verleihung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises am 28. Januar 2010 im Wilhelmsstift Tübingen gehalten habe. Die Arbeit beruht auf der Auswertung von Entnazifizierungsakten, die im Staatsarchiv Ludwigsburg aufbewahrt werden. Das im Titel genannte Zitat findet sich in StAL, EL 902/7-2795, Bl.10.

8. Juli 1946

Der Betroffene wohnte hier etwa von Oktober 1937 bis April 1939. Er war immer unterwegs. Sein Vermieter, mit dem er kaum in Berührung kam, erklärte, daß er sich nach außen keineswegs nationalsozialistisch gebärdet habe, er hätte im Gegenteil oft mit »Grüß Gott« gegrüßt. [...]

[Unterschrift Bürgermeister]¹

Die Persilscheine eröffnen einen Blick auf vielfältige Entschuldigungsgründe, die von vielen Menschen zugleich verwendet wurden. Sie zeugen jedoch weniger von den Reflektionsprozessen, die durch die Entnazifizierung angeregt werden sollten, um *den Einfluß nationalsozialistischer und militaristischer Haltung und Ideen auf die Dauer zu beseitigen*².

2. Die Rahmenbedingungen: Entnazifizierung und Kirche

Die Persilscheine zeugen zudem von Werten, die in politisch-juristischen, alliierten und kirchlichen Bereichen vertreten wurden, denn die Persilscheine mit religiös-ethischen Deutungsmustern stehen an der Schnittstelle von alliierter Gesetzgebung und der Stellung der katholischen Kirche, die ihr von den Alliierten zugesprochen wurde. Die Verschränkung dieser Bereiche bildete die Rahmenbedingung, in die ein religiös-ethisches Argument überhaupt hinein formuliert werden konnte.

Die Entnazifizierung war bereits vor Kriegsende von den Alliierten als eine der Maßnahmen zur Neuordnung Deutschlands beschlossen worden³. Im Kern bestand die Entnazifizierung⁴ darin, dass sich alle Deutschen, die Mitglied in der NSDAP oder einer anderen NS-Organisation gewesen waren oder die ein bestimmtes Einkommen hatten, vor den Alliierten Rechenschaft abzulegen hatten. Je nach dem Grad ihrer Involvierung in das Dritte Reich wurden sie in eine von fünf sogenannten Formalbelastungsgruppen⁵ eingestuft und mussten gegebenenfalls harte Strafen erwarten, von finanziellen Zahlungen bis hin zur Internierung⁶. Dieses Verfahren brachte viele Probleme mit sich⁷.

1 StAL, EL 902/7-390, Bl. 2.

2 Gesetz zur Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus vom 5. März 1946 (BefrG). Mit den Ausführungsvorschriften der Anweisung für die Auswerter der Meldebogen und der Rangliste in mehrfarbiger Wiedergabe, hg. v. Erich SCHULLZE, München³ 1948, Artikel 2.

3 Vgl. Alexander FISCHER, Teheran, Jalta, Potsdam. Die sowjetischen Protokolle von den Kriegskonferenzen der »Großen Drei« (Dokumente zur Außenpolitik 1), Köln 1968.

4 Die Analyse erfolgte nach dem »Gesetz zur Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus vom 5. März 1946« (wie Anm. 2), kurz »Befreiungsgesetz« genannt, das maßgeblich für die vorliegende Untersuchung war. Dem »Befreiungsgesetz« gingen mehrere ähnliche Entnazifizierungsgesetze voraus, u.a. den Automatic Arrest, die JCS 1067, die USFET-Direktive vom 7. Juli 1945, das Gesetz Nr. 8 und die Direktive Nr. 24.

5 Diese fünf Formalbelastungsgruppen waren 1. Hauptschuldige, 2. Belastete (Aktivisten, Militaristen, Nutznießer), 3. Minderbelastete (Bewährungsgruppe), 4. Mitläufer und 5. Entlastete; Art. 4, in: ebd., 10.

6 Vgl. Artikel 14–18 des BefrG, in: ebd., 23–36.

7 Vgl. Lutz NIETHAMMER, Problematik der Entnazifizierung in der BRD, in: Verdrängte Schuld, verfehlte Sühne. Entnazifizierung in Österreich 1945–1955, hg. v. Sebastian MEISSL, München 1986, 15–27.

Eines davon war die sogenannte »Regelung der umgekehrten Beweislast«⁸. Das bedeutet, dass, im Gegensatz zum üblichen Rechtsverfahren, der Angeklagte sich selbst – unter anderem durch die Unterstützung Dritter – entlasten musste. In Folge dieser Regelung sind die zahllosen Persilscheine verfasst worden.

Entscheidend für die Verwendung von religiösen Argumentationen in den Persilscheinen war nun, wie bereits angedeutet, die Rolle, die die katholische Kirche im Nachkriegsdeutschland spielte und die ihr auch von den Alliierten zugebilligt wurde. Sie war nach dem Krieg die einzige weiterhin funktionierende Institution, die u.a. durch ihre seelsorgerliche und karitative Arbeit auf eine hohe Akzeptanz in der Bevölkerung traf und als Anwältin der Bürger gegenüber den Alliierten empfunden wurde. Diese Rolle sprach sie sich selbst zu, indem sie sich auf das 1933 mit Hitler abgeschlossene Reichskonkordat ebenso stützte wie auf alle Repressalien und Verfolgungen, die ihre Mitglieder während des Dritten Reiches selbst hatten ertragen müssen⁹. Die Alliierten waren von früher Stunde an auf die Zusammenarbeit mit den Ortspfarrern angewiesen und nutzten deren Infrastruktur und deren Achtung innerhalb der Bevölkerung. Außerdem erkannten sie die Stellung der Kirche mit den gleichen Argumenten an, wie sie auch die Kirche selbst vertrat:

Einige Mitglieder der deutschen Kirche haben einen guten Ruf, Gegner des NS-Regimes gewesen zu sein. In Anbetracht der Tatsache, dass sie sogar selbst Strafen unterlagen, sollte die Kirche Anerkennung für ihren Widerstand erhalten¹⁰.

So äußerte sich Marshall Knappen, der amerikanische Leiter der Unterabteilung für religiöse Angelegenheiten in der Entnazifizierungsbehörde, maßgeblicher Autor vieler amerikanischer Bestimmungen zum Umgang mit der katholischen Kirche.

Die Stellung der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder, die ihr von alliierter Seite aus zugesprochen wurde, schlug sich direkt in der Entnazifizierung nieder. In Paragraph 39 des *Gesetzes zur Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus* vom 5. März 1946 heißt es, dass *die nachweisbare regelmäßige öffentliche Teilnahme an den Veranstaltungen einer anerkannten Religionsgesellschaft, sofern klar erwiesen [ist], daß diese Teilnahme eine Ablehnung des Nationalsozialismus bedeutete¹¹*, zugunsten des Betroffenen ausgelegt werden sollte.

8 Art. 34, BefrG, (wie Anm. 1), 50.

9 Vgl. Werner K. BLESSING, »Deutschland in Not, wir im Glauben...«. Kirche und Kirchenvolk in einer katholischen Region 1933–1949, in: Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland, hg. v. Martin BROZAT, Klaus-Dietmar HENKE u. Hans WOLLER (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 26), München 1988, 3–111. – Konrad REPGEN, Die Erfahrung des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945, in: Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern (Schweiz) 1985, hg. v. Victor CONZEMIUS, Martin GRESCHAT u. Hermann KOCHER, Göttingen 1988, 127–179.

10 Marshall M. KNAPPEN, *And Call It Peace*, Chicago 1947, 44f. zit. nach Bernhard LEHMANN, *Katholische Kirche und Besatzungsmacht in Bayern 1945–1949 im Spiegel der OMGUS-Akten* (Miscellanea Bavarica Monacensia 153), München 1994, 29f. (Übersetzung C.H.).

11 Artikel 39, II.3 des BefrG (wie Anm. 1), 63.

3. Stereotype und individuelle Persilscheine

Einige der untersuchten Persilscheine nehmen auf diesen Paragraphen oder andere Gesetzesabschnitte direkt Bezug, die meisten jedoch nur indirekt. Daraus lässt sich schließen, dass die Inhalte der Entnazifizierungsgesetze in der Bevölkerung bekannt waren. Das Grundmuster des religiös-ethischen Arguments, das auf den zitierten Paragraphen Bezug nahm, lautete: Entweder man gehörte der Kirche an, oder man war ein Nazi.

Ein Pfarrer, der einen Persilschein für ein Gemeindemitglied ausstellte, formulierte das Grundmuster des religiösen Arguments so:

Bescheinigung.

Dem Betroffenen wird hiermit bestätigt, daß er jederzeit auch in den schlimmsten Tagen des NS seine kirchlichen Pflichten ganz treu erfüllt hat und sogar noch mehr getan hat als seine Pflicht war. Er zeigte stets eine treu katholische Haltung und hat in keiner Weise der falschen Ideologie des NS gehuldigt. [...].

Die kirchliche Einstellung war stets ein guter Gradmesser für die Beurteilung eines Parteigenossen, wie weit er der Weltanschauung des NS verschrieben war. In dieser Beziehung muß dem Betroffenen unbedingt ein gutes Zeugnis ausgestellt werden.

[Unterschrift Pfarrer]¹²

Die Persilscheine sind aus Entnazifizierungsakten entnommen, die alle aus dem amerikanischen besetzten Teil der Diözese Rottenburg stammen¹³. Aus diesen Akten konnten rund 100 solcher Persilscheine mit religiös-ethischer Argumentation entnommen werden. Die persönlichen Angaben wurden anonymisiert und in der Auswertung nicht berücksichtigt. Die einzelnen Argumente hingegen wurden erstens klassifiziert und zweitens auf ihre Bedeutung untersucht, die sie für die Bildung und Verbreitung von Wertstrukturen hatten. Dahinter steht die Frage, welchen Einfluss die religiös-ethischen Deutungsmuster auf die Einschätzung des Handelns während des Dritten Reiches hatten ebenso wie auf das Selbstverständnis der Menschen nach dem Krieg, wenn – wie sich herausgestellt hat – sie immer die gleichen Argumente in ihren Persilscheinen verwendeten.

Die semantische Analyse dieser Argumente führt nun zu folgender Klassifizierung: In der ersten Kategorie wird danach gefragt, wer einen Persilschein verfasste. Dabei wird zwischen Privatleuten und Geistlichen¹⁴ unterschieden. In der zweiten Kategorie werden die Persilscheine nach der Art und dem Inhalt der Argumente eingestuft. Die Hauptunterscheidung liegt dabei bei stereotypen im Gegensatz zu individuellen Formulierungen. Stereotype Argumente zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Grundopposition Katholizismus – Nationalsozialismus direkt ansprachen und so allgemein formuliert waren, dass sie quasi auf jede Person zutrafen. In Folge dessen waren sie auch wenig aussagekräftig. In individuellen Formulierungen wird auf die Grundopposition nur indirekt Bezug genommen. Vielmehr wird darin von konkreten persönlichen Erfahrungen oder lokalpolitischen Ereignissen berichtet. Die beiden Kategorien sollen mit den sich anschließenden Beispielen veranschaulicht werden:

12 StAL, EL 902/7–41, Bl. 4.

13 In der zugrunde liegenden Studie wurden 400 Verfahrensakten untersucht, die alle aus der Spruchkammer Schwäbisch Gmünd stammen.

14 Unter diesen Sammelbegriff »Geistliche« fallen Ordensgeistliche, Priester, Schwestern.

Das zentrale Merkmal der stereotypen Argumente ist, dass sie sehr allgemein waren. In der Zusammenstellung der häufigsten Formulierungen lauteten sie folgendermaßen:

Der Betroffene habe seine *religiösen Pflichten erfüllt*, sei der *Sonntagspflicht nachgekommen*, ging *regelmäßig in die Kirche* und war der *Kirche treu geblieben*, zudem war er ein *überzeugter Katholik* und überhaupt *gut katholisch*. Er *besuchte kirchliche Veranstaltungen* und *nahm an Prozessionen teil*. Die *christliche Einstellung war bekannt*. Die *Kinder wurden katholisch getauft* und *christlich erzogen*, sie *gingen in den katholischen Kindergarten* und *besuchten den Religionsunterricht*. Abends *in der Kneipe, am Kaffeetisch, in der Werkstatt* oder *unter vier Augen* artikuliert er seine *ablehnende Haltung gegenüber der Politik Hitlers, der Kirchenpolitik Hitlers* oder gar allgemein *gegenüber dem Nationalsozialismus*¹⁵.

Unter den privat verfassten Persilscheinen mit solchen stereotypen Argumenten fanden sich einige wenige sogenannte Massenscheine. Die Massenscheine waren entweder eine Art Formular, auf denen die Entlastung bereits formuliert war und nur noch der Name eingefügt werden musste, oder aber es handelte sich um einen Persilschein für eine Person, der von möglichst vielen anderen Personen unterschrieben werden sollte. Diese zweite Art von Massenscheinen wurde z.B. in Arztpraxen, Einkaufsläden, in der Nachbarschaft oder am Arbeitsplatz zur Unterschrift ausgelegt.

Bestätigung.

Wir, die Unterzeichner, bestätigen [dem Betroffenen], dass er als Parteigenosse politisch nie hervorgetreten ist. [Er] ist in [Angabe des Ortes] allgemein nur als charakterlich und religiös durchaus einwandfreier Mann bekannt, der sich niemals für die Belange und Ziele des Nationalsozialismus eingesetzt hat [...].

[Ort und Datum]

[Unterschriften von 3 Personen]

Man kann sich gut vorstellen, wie wenig überzeugend ein solcher Schein mit stereotypen Argumenten auf einen Richter gewirkt haben musste, der zum wiederholten Male dasselbe Argument bei unterschiedlichen Personen las.

Zur gleichen Kategorie der stereotypen Argumente gehören ebenfalls Persilscheine, die von Geistlichen ausgestellt wurden. Auch Geistliche verwandten die gleichen Argumente wie Privatpersonen, aber verfassten oftmals nur einen einzigen Satz:

Zeugnis

Es wird bestätigt, daß der Betroffene [Angabe des Berufes, des Geburtsdatums und der Adresse] nicht aus der Kath. Kirche ausgetreten ist und seine religiösen Pflichten stets erfüllt hat.

[Unterschrift Pfarrer]¹⁶

15 Zusammenstellung exemplarisch aus: StAL, EL 902/-50, Bl. 1; EL 902/7-437, Bl. 24; EL 902/7-410, Bl. 6; EL 902/7-393, Bl. 38; EL 902/7-41; EL 902/7-415, Bl. 15; EL 902/7-41, Bl. 16; EL 902/7-410, Bl. 5; EL 902/7-50; EL 902/7-89; EL 902/7-393, Bl. 21; EL 902/7-2877, Bl. 10; EL 902/7-2871; Bl. 13; EL 902/7-9290, Bl. 10; EL 902/7-9290, Bl. 40.

16 StAL, EL 902/-50.

Im Gegensatz zu den stereotypen Formulierungen berichteten die Persilscheinautoren in individuellen Schreiben, der zweiten inhaltlichen Kategorie, konkret von einzelnen Situationen oder lokalpolitischen Besonderheiten. Sie verwendeten dabei auch religiös-ethische Deutungsmuster, um sich oder Dritte zu erklären. Der folgende Schein ist darüber hinaus auffällig, weil er konfessionsübergreifend von einer evangelischen Diakonisse für einen Katholiken ausgestellt wurde, was im Sample nur in diesem einen Fall vorkam.

Bestätigung

Wir Diakonissinnen wurden vom Betroffenen stets zuvorkommend behandelt und mussten in seiner Praxis nie im Wartezimmer warten wie bei andern Aerzten [sic!]. Er sorgte unserer Schwesternstation trotz Schwierigkeiten für ein Fabrrad.

[Unterschrift Diakonisse]¹⁷

4. Priester als Persilscheinautoren

Mit einer gesonderten Betrachtung von Priestern wird eine Gruppe von Persilscheinautoren herausgehoben, deren Wirken in der Entnazifizierung sehr umstritten ist und sehr unterschiedlich bewertet wird.

Die Rolle von Geistlichen bei der Ausstellung von Persilscheinen zu beurteilen, hängt stark davon ab, welche Vergleichsquellen man heranzieht. Geläufig scheint weiterhin die Meinung zu sein, Geistliche hätten freizügig Persilscheine ausgestellt, wie das bereits Walter Dorn, amerikanischer Priester und Entnazifizierungsberater in der amerikanischen Besatzungszone, formulierte:

Der ›Persilschein‹ ist zum Gegenstand des Gespöts in fast jeder Gemeinde der amerikanischen Zone geworden. [...] Daß ein Nazi-Aktivist 20 Zeugen aufbringen kann, die ihm gute Referenzen ausstellen, kommt alle Tage vor. Die katholische wie protestantische Geistlichkeit kann man nicht von einer gewissen Verantwortung für diese Sachlage freisprechen¹⁸.

Eine gegenteilige Aussage trifft Lutz Niethammer in seiner umfangreichen Analyse der Entnazifizierung. Er »widerlegt ein landläufiges Vorurteil, wonach das Persilscheinunwesen in erster Linie von den politischen Parteien und Kirchen zur Köderung der ›Ehemaligen‹ ausgenutzt worden sei. Sicher hat es in manchen Fällen die Protegierung von Betroffenen durch eine Partei gegeben, sicher hat bei etlichen Klerikern die Barmherzigkeit über die Wahrheitsliebe gesiegt [...]. Die Persilscheine von politischen Parteien, Kirchen und politisch oder rassistisch Verfolgten (ca. 12%) beruhten jedoch keineswegs hauptsächlich auf Mißbrauch«¹⁹.

Im Sample entsteht nicht der Eindruck, dass sich die Gemeindepriester in der Ausstellung von Persilscheinen so zurückhielten, wie es Niethammer formuliert. Jedoch

17 StAL, EL 902/7-9339, Bl. 13.

18 Walter Louis DORN, Inspektionsreisen in der US-Zone. Notizen, Denkschriften und Erinnerungen aus dem Nachlass. Übers. u. hg. v. Lutz NIETHAMMER (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 26), Stuttgart 1973, 113, 115.

19 Lutz NIETHAMMER, Die Mitläuferfabrik. Die Entnazifizierung am Beispiel Bayerns, Berlin 1982, 612f. Problematisch an dieser Zahl ist leider, dass Niethammer keine speziellen Angaben zu Persilscheinen macht, die ausschließlich von katholischen Geistlichen ausgestellt wurden.

trifft es auch nicht zu, dass in besonders großzügiger Zahl Persilscheine ausgestellt wurden. Etwa ein Drittel der Persilscheine wurde von Geistlichen verfasst, zwei Drittel von Privatpersonen. Auffällig ist jedoch, dass Geistliche eher stereotype Formulierungen in ihren Persilscheinen angeführt haben. Mögliche Motive für das Verhalten der Priester könnte man in ihrer spannungsreichen Vermittlerrolle zwischen Gemeinde und Alliierten suchen. Die Gemeindemitglieder baten häufig um Fürsprache bei den Alliierten, wohingegen die Alliierten erwarteten, dass die Priester mit ihnen bei der Neuordnung Deutschlands kooperierten. Zudem sahen sich die Priester mit dem kirchlichen Leitbild konfrontiert, Deutschland zu rechristianisieren. Die Notwendigkeit zur Rechristianisierung wurde aus der Säkularismusthese geschlossen, mit Hilfe derer die katholische Kirche nach 1945 die jüngste Vergangenheit so deutete, dass die Verabsolutierung falscher Werte, die sich in der Abkehr von Gott und den christlichen Gestaltungsprinzipien der Lebensführung zeigen, im erlittenen Terror des Nationalsozialismus als Höhepunkt mündete²⁰. Im Umkehrschluss der Säkularismusthese hingegen verbarg sich die religiös-ethische Argumentation, wie sie in den Persilscheinen zu finden ist: der Betroffene hatte sich nicht von der katholischen Kirche abgewendet, also konnte er kein Anhänger des Nationalsozialismus gewesen sein. Für die Beurteilung der Rolle von Priestern bei der Ausstellung von Persilscheinen muss des Weiteren dem bischöflichen Erlass zum Umgang mit den sog. »politischen Begutachtungen« durch Geistliche vom 7. September 1945 Rechnung getragen werden. In diesem Erlass wies Bischof Sproll (1870–1949) seinen Diözesanklerus an, mit der Ausstellung von Persilscheinen nicht zu voreilig zu sein.

Diese vorläufigen Überlegungen werden in einer sich nun anschließenden Studie genau untersucht.

Die Geistlichen spielten des Weiteren eine wichtige Rolle bei der Verbreitung der religiös-ethischen Deutungsmuster. Wie sich erwiesen hat, haben auch sie entsprechende Argumente in Persilscheinen verwendet. Allein die Tatsache an sich zeigt, dass auch sie auf vorhandene Deutungsmuster zurückgriffen und, so kann man vermuten, zu ihrer Verbreitung beitrugen.

5. Die Reichweite von Persilscheinen als historische Quelle

Wenngleich die Persilscheine einen guten Einblick in die verwendeten religiös-ethischen Argumente erlauben, so ist doch ihre Reichweite als historische Quelle begrenzt. Sie decken einige Besonderheiten zum Umgang der Menschen mit der Entnazifizierung auf. Die untersuchten Persilscheine zeigen zunächst, von welchen Argumenten die Men-

20 Mit dieser These konnte die Kirche gut den immer stärker werdenden Einflussverlust der Kirche begründen. Daraus resultierte das Programm der »Verchristlichung der Nachkriegsgesellschaft«, das das Handeln der katholischen Kirche maßgeblich prägte. Es hatte zum Ziel, »auf der Grundlage des Christentums eine neue Ordnung in Staat und Gesellschaft aufzubauen.« (Vgl. Adolf M. BIRKLE, *Katholische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945–1949*, in: *Die Zeit nach 1945* [wie Anm. 9], 180–193). Problematisch an der Säkularismusthese ist jedoch, dass die Ursachen für den Nationalsozialismus nicht innerweltlich gesucht und auch nicht historisch erklärt wurden, sondern dass sie der Abkehr von Gott geschuldet waren. Vgl. dazu u.a. BLESSING, *Kirche und Kirchenvolk* (wie Anm. 9), 94. – LEHMANN, *Kirche und Besatzungsmacht* (wie Anm. 10), 109–122, und Wolfgang LÖHR, *Rechristianisierungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1948*, in: *Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland* hg. v. Jochen-Christoph KAISER u. Anselm DOERING-MANTEUFFEL (*Konfession und Gesellschaft* 2), Stuttgart u.a. 1990, 25–41.

schen glaubten, dass sie ihrer Entlastung im Entnazifizierungsverfahren dienten. Mit diesen Argumentationsstrukturen versuchten sie, ihr Handeln während des Dritten Reiches zu erklären. Darüber hinaus kann angenommen werden, dass dies kaum auf einer individuellen Umorientierung, sondern angesichts der stets gleichen Argumentationen auf kollektiv verfestigten Gewissheiten beruhte. Ausgehend von diesen Überlegungen ist es möglich, dass die Menschen durch die kursierenden Argumente lernten, nicht nur ihr gegenwärtiges, sondern auch das vergangene Handeln hinsichtlich der gewünschten Werte zu deuten bzw. auch neu zu deuten. Was vor der Entnazifizierung als sonntägliches Kirchengangritual verstanden wurde, konnte vielleicht nun als Widerstandshandlung definiert werden. Es lässt sich zugespitzt fragen: Wurde Religiosität also plötzlich zur politischen Haltung? Schließlich lassen sich im Rückschlussverfahren aus den Persilscheinen die Wertesysteme von Alliierten und katholischer Kirche relativ rekonstruieren. Auf diese Wertesysteme und ihre kollektiv vereinfachende Rezeption bezogen sich die Persilscheinautoren. Sie erklärten durch ihre Formulierung, und hierin liegt die Besonderheit von Persilscheinen, wie diese Werte von den Menschen verstanden wurden.

Aus diesem Grund können die Persilscheine allein nur ein eingeschränktes Bild der unmittelbaren Nachkriegszeit vermitteln. Das ist sowohl der schwierigen Situation geschuldet, in der Persilscheine verfasst worden sind als auch dem Umstand, dass die Persilscheine nur einen Aspekt des komplexen Verfahrens der Entnazifizierung darstellten.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

BERNDT HAMM, KLAUS HERBERS, HEIDRUN STEIN-KECKS (Hg.): *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Beiträge zur Hagiographie, Band 6), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2007, 294 S., ISBN 978-3-515-08903-6, Kart. € 42,-.

Der vorliegende Sammelband geht mit seinen insgesamt siebzehn (nicht fünfzehn, wie es irrtümlich im Vorwort heißt, 7) Beiträgen auf eine Tagung zurück, die, durchgeführt vom Zentrum für europäische Mittelalter- und Renaissanceforschung und vom Graduiertenkolleg 516 »Kulturtransfer im europäischen Mittelalter« der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, im Kloster Banz, Oberfranken, bereits am 15./16. Februar 2004 zum Thema »Sakralität/Heiligkeit« stattgefunden hat. Ziel des Bandes ist es, »auf dem Weg des interdisziplinären und interkulturellen, diachronen und synchronen Vergleichs so etwas wie eine vierdimensionale, räumlich-zeitliche Reliefkarte ausgewählter Heiligkeit vor Augen« zu bekommen und so »in einer Art historischer Phänomenologie den Blick auf die in den schriftlichen, bildlichen und baulichen Zeugnissen hervortretende Eigenart, Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Veränderungsdynamik von Sakralitätssphänomenen zu lenken, die nicht auf einen universalen und ontologischen Nenner zu bringen sind« (7). Dabei wird der Bogen weit gespannt: Thematisiert werden ausgewählte Texte aus dem Alten Testament, aus der Antike, dem Mittelalter wie der Neuzeit, die sich geographisch »vom antiken Mittelmeerraum bis in die Missionslandschaft Nordeuropas« ausbreiten und überdies »die fernöstliche Perspektive Chinas und Japans« zu Wort bringen, »die den Zeitraum vom chinesischen Mittelalter bis zur japanischen Gegenwart umfasst« (7).

Fünf Leitperspektiven, problemorientiert formuliert, gliedern den Stoff der einzelnen Beiträge und bilden zugleich die Kapitelüberschriften des vorliegenden Bandes. Denn obwohl jeder einzelne Beitrag sich um adäquate Beantwortung aller fünf Perspektiven bemüht, lassen sie doch auch Schwerpunkte erkennen, die es wiederum den Herausgebern ermöglichten, die Beiträge einer dieser Leitlinien zuzuordnen. So werden die Beiträge von Maximilian Forschner (über »Frömmigkeit und Heiligkeit. Platons Dialog ›Euthyphron‹ und die Diskussion des Themas im Mittelalter«), von Eve-Marie Becker (Der Sabbat als sakrale Zeit. Wandlungsprozesse vom alten Israel bis zum frühesten Christentum), Susanne Wittekind (Überlegungen zur Konstruktion von Heiligkeit in Bildviten des Hochmittelalters am Beispiel von Visionsdarstellungen) und von Peter Ackermann (Das Heilige in der japanischen Kultur) unter der Überschrift »Konzeptionen, Begründungen und Legitimierungen von Heiligkeit« (15–71) dem ersten Problemfeld inkorporiert. Gefragt wird nach dem, was genau Heiligkeit begründet, legitimiert und was nicht. Die sokratische Frage in Platons Euthyphron (14c, auch 5e) nach dem, was Frömmigkeit sei (»So sage also, was du behauptest, was das Fromme sei und was das Ruchlose.«) erweist sich dabei als überraschend aktuell.

Sodann wird die »Präsenz des Heiligen im Raum« thematisiert (75–111). Der Beitrag von Carola Jäggi konzentriert sich dabei auf den Kirchenbau, den sie als »heiligen Raum« bestimmt, während Sible L. de Blaauw sich mit der »Kirchweih im mittelalterlichen Rom« und Klaus Herbers mit dem Heiligen »an den Grenzen ›Latein Europas‹« befasst. Überdies wird in einem dritten Problemkreis »Heiligkeit im Verhältnis zur politischen und gesellschaftlichen Ordnung« gesetzt (115–144). Vorwiegend unter diesem Aspekt untersuchen Hanns Christof Brennecke »Heiligkeit als Herrschaftslegitimation«, Martin Heinzelmann die »Rolle der Hagiographie in der frühmittelalterlichen Gesellschaft« und Hubert Seelow die »Darstellungsweisen in der altnordischen Sagaliteratur«.

Den breitesten Raum vorliegender Untersuchung aber nehmen jene Arbeiten ein, die sich mit den »Spannungen im Heiligkeitsverständnis« befassen (147–234). Susanne Köbele konzentriert sich dabei auf die »Grenzfälle von Heiligkeit in der mittelalterlichen Mystik«, Michael Lackner auf

die »Lehre von den zwei Naturen des Konfuzius bei Zhang Zai (1020–1078)«, während Berndt Hamm die »Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter« im besonderen Blick auf die »Ars moriendi, Totenmemoria und Gregorsmesse« entdeckt und Wolfgang Wüst zusammen mit Annette Haberlah-Pohl über das »Ende der Heiligkeit« hinsichtlich der »Kommunikation in einer süddeutschen Kloster- und Stiftslandschaft« reflektiert.

Gerade dieser Beitrag verweist bereits auf das letzte Problemfeld, das in diesem Sammelband zur Sprache kommt: auf die Frage nach den »Entwicklungen, Umbrüchen und Kontinuitäten von Heiligkeit« (237–287) in der europäischen Geschichte und weit darüber hinaus. So macht Heidrun Stein-Kecks auf neue Lesarten und Umakzentuierungen von Sakralität – von der Spätantike bis zum Spätmittelalter – aufmerksam, während Michele C. Ferrari unter der Überschrift »Kult, Sakralität und Identität in Zürich 800–1800« auf tausend Jahre Heiligkeit hinweist und dabei, wie sollte es anders sein, Kontinuität und Veränderung feststellt. Martin Ohst hingegen nimmt in seinem Beitrag »Protestantische Hagiographie. Einige Bemerkungen zu John Foxe's ›Acts and Monuments‹« sehr pointiert den reformatorischen Umbruch von Sakralität in den Blick. Wesensmerkmal von Heiligkeit ist hier nicht mehr die möglichst vollkommene und vorbildliche christliche Lebensführung, sondern das standhafte Festhalten im Glauben, das Glaubenszeugnis bis hin zum Martyrium.

Bei aller Unterschiedlichkeit der Beiträge in Themenstellung und Vorgehensweise: in einem gleichen sie sich: Sie bewegen sich allesamt auf höchstem intellektuellem Niveau. Jeder einzelne Aufsatz bringt neue Erkenntnisse und damit die wissenschaftliche Erforschung von Sakralität und Heiligkeit voran. Niemand, der sich künftig mit diesem Thema ernsthaft auseinandersetzt, kann es sich leisten, die in diesem Sammelband artikulierten Entdeckungen und Ergebnisse zu ignorieren. Und dennoch bleibt nach der Lektüre ein Unbehagen. Wird hier nicht allzu sehr die induktive Methode, die rein historische Phänomenologie gepflegt? Phänomene wollen doch analysiert, in methodisch geordneter Weise reflektiert und interpretiert und auch – entsprechend nachvollziehbarer Kriterien – verstanden und beurteilt werden. Geschichte als Geschichtswissenschaft ist keine womöglich postmoderne Chronographie! Hier halte ich es mit Berndt Hamm, dessen Beitrag über die Nähe des Heiligen ohnehin zu den erhellendsten des vorliegenden Bandes gehört. Er hat den Mut, begründet Stellung zu beziehen und Heiligkeit nicht zu definieren, aber doch – im Sinne eines heuristischen Zwischenergebnisses, einer Arbeitshypothese – zu deskribieren: »Heiligkeit wird als die Wesens- und Wirkosphäre des Göttlichen verstanden. Ist von menschlicher Erfahrung der Heiligkeit die Rede, bewegt sie sich im (religionsgeschichtlichen) Spannungsfeld zwischen Erschrecken und Entzücken, befremdender Distanz und vertrauter Nähe, Konfrontation mit der eigenen Nichtigkeit und Erlebnis der rettenden Macht. Heiligkeit gewinnt alles Kreatürliche, was durch besondere Nähe zum Göttlichen so aus den Weltzusammenhängen herausgehoben bzw. innerhalb der Weltzusammenhänge qualifiziert wird, dass es zum Exponenten göttlichen Sich-Mitteilens, zum Empfänger und Mittel göttlichen Segens oder auch göttlichen Straf- und Schadenswirkens werden kann. Wer durch Heiliges geheilt wird, dem gereicht es zu Wohl und Heil. Wer mit Heiligem unheilig umgeht, dem gereicht es zum Schaden an Leib und Seele. Wer sich der Kraftsphäre des Heiligen entzieht, gerät in das Anti-Kraftfeld des Teuflichen, Dämonischen und Bösen.« (11f.).

Diese hier artikuliert Weite des Verständnisses von Heiligkeit ist – ohne beliebig zu sein – offen genug für konkrete geschichtliche Phänomene. Sie ermöglicht Verstehen und Verständnis und – nicht zuletzt – auch den interdisziplinären Vergleich. *Manfred Gerwing*

ANDREA POMELLA: Die Vatikanischen Museen (Edizioni Musei Vaticani), Regensburg: Schnell & Steiner 2007, 238 S., Abb., ISBN 978–3–7954–1947–9, Geb. € 49,90.

Diese Publikation ist – wie Francesco Buranelli, Direktor der Vatikanischen Museen, im Vorwort schreibt – für die Besucher der Museen gedacht, um ihnen den Zugang zu den in den Vatikanischen Museen und im Vatikanischen Palast dargebotenen Kunstwerken zu erleichtern. Das Gründungsdatum der Vatikanischen Museen – seit rund 200 Jahren sind sie öffentlich zugänglich – sei mit der Aufstellung des 1506 aufgefundenen Laokoon im Hof der Statuen anzusetzen.

Der Autor Andrea Pomella beschreibt die Geschichte der verschiedenen Museen, aber auch Kunstwerke im Apostolischen Palast. Im 15. und 16. Jahrhundert kamen durch Ausgrabungen in Rom und an anderen Orten antike Skulpturen in den Besitz der Päpste. Fra Angelico, Raffael und Michelangelo schufen im Apostolischen Palast ihre einzigartigen Fresken. Das Anwachsen der Sammlungen stockte im 17. Jahrhundert (Gegenreformation). Ein erneutes Aufnehmen der Sammelstätigkeit erfolgte im 18. und 19. Jahrhundert (antike, etruskische und ägyptische Kunst). Päpste begründeten neue Sammlungen, auch um Kunstexporte ins Ausland zu verhindern. Beispielsweise ist das Museo Pio-Clementino auf Clemens XIV. und Pius VI. zurückzuführen. Im 20. Jahrhundert kamen das Museo Missionario Etnologico 1926 und die Sammlung Moderne Religiöse Kunst 1973 hinzu. Die Pinakothek wurde 1932 eingeweiht mit ca. 400 Werken italienischer Malerei aus Kirchen Roms und Italiens und auch anderer Länder. Die Museen wurden durch Schenkungen bereichert. Ihre jeweilige Entstehung widerspiegelt auch die Geschichte ihrer Zeit. Zwischen 1578 und 1580 wurde im Auftrag von Gregor XIII. die Galerie der Landkarten geschaffen. Dies bezeugt naturwissenschaftliches Interesse, ist aber sicher auch der Tatsache zu verdanken, dass große Teile Italiens zum Kirchenstaat gehörten.

Sehr gute farbige Abbildungen (Fotografisches Archiv der Vatikanischen Museen) begleiten die Texte Pomellas. Oft sind Details von Bildern abgebildet, die eine genauere Betrachtung erlauben als diese manchmal vor den Originalen möglich ist. Pomella gibt Auskunft zu den abgebildeten Exponaten, erklärt Bilder und weist auf die Herkunft von Skulpturen hin. Auf Doppelseiten werden ganze Räume abgebildet (Vatikanische Bibliothek). Besonders zahlreich sind die Fresken der Seitenwände der Sixtinischen Kapelle dargestellt, die mit der Fülle der Figuren und landschaftlichen Details noch dem Stil der Frührenaissance verhaftet sind.

Zum Schaffensprozess Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle hätte man sich einige Ausführungen gewünscht, so auch zur kürzlich erfolgten Restaurierung. Im Museum Moderne Religiöse Kunst berührt die Abbildung eines Bildes von Fernando Botero, benannt »Reise zum ökumenischen Konzil«. In einer menschenleeren Landschaft wird ein weiter Weg sichtbar, auf dem Papst Johannes XXIII. allein unbeirrt dem ökumenischen Konzil entgegenstrebt. Verzeichnisse der erwähnten Künstler und Päpste sind beigegeben.

Das vorliegende Buch ist nicht nur vor dem Besuch der Vatikanischen Museen als Lektüre und Augenlust zu empfehlen, vielmehr auch danach, um sich anhand der Abbildungen mit Freude der gesehenen Kunstwerke erinnern zu können.

Sieglinde Kolbe

2. Quellen und Hilfsmittel

Philipp Melanchthons Briefwechsel. Bände 4,1–2. Texte 859–1109 (1530), bearb. von JOHANNA LOEHR, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2007, 796 S., ISBN 3-7728-0630-9, Geb. € 558,-.

Mit den beiden Teilbänden von T 4 wird die verbliebene Lücke in der Serie der Edition der Melanchthon-Korrespondenz geschlossen. (Die Bände T 5, T 6 und T 7 sind bereits 2003 bzw. 2005 und 2006 erschienen; vgl. unsere Besprechungen in RJKG 23 [2004], 251; 24 [2005], 304 f.; 26 [2007], 335f.). Den Bänden T 4,1–2 kommt insofern eine besondere Bedeutung für die historische Forschung zu, als sie die Dokumente des Jahres 1530 enthalten, welches das Jahr des Augsburger Reichstags ist. Die Editionsarbeit unter der bewährten Ägide des Hauptherausgebers Heinz Scheible ist von gewohnt hoher Qualität. Meine Vorbehalte gegenüber dem Apparat Q hatte ich schon in der Rezension des Bandes T 1 (RJKG 12 [1993], 291–293) zum Ausdruck gebracht: er ist m.E. nicht ausführlich genug; eine kurze Erläuterung nicht ohne weiteres verständlicher Begriffe und Namen wäre durchaus wünschenswert und hilfreich für den Benutzer, ebenso knappe Hintergrundinformationen zu den in den Briefen kolportierten Nachrichten; vorbildlich z.B. zu MBW 948 (S. 297): »Eine Einladung von Karl V. an Erasmus erging nicht.« Von besonderem Interesse ist natürlich auch in dem vorliegenden Band der Briefwechsel zwischen Melanchthon und Luther, der auf der Coburg die Neuigkeiten über die Augsburger Verhandlungen erwartete. Melanchthon zeigt sich als friedliebender, auf Ausgleich bedachter Unterhändler, zuweilen aber auch als verzagter, ängstlicher Mensch, so in MBW 948, wo er von der Wirkung der Confessio Augustana auf die Teilnehmer des Reichstags berichtet: die Gehässigkeit der theologischen Gegner und die am

kaiserlichen Hof verbreitete Dummheit machen ihn mutlos, und sogar Gewitter und heftige Regenfälle erfüllen ihn mit Schrecken (»Haec me valde terrent«). Die für ihn typische irenische Haltung kommt zum Ausdruck in dem Gutachten für den Kurfürsten Johann von Sachsen (MBW 881), wo er bezüglich der Erhaltung der Klöster feststellt, »das das closter leben unrecht ist«, und: »das das votum celibatus widder gott ist unnd viel grosser schand angericht hatt und noch teglich leyder anricht«, um aber dann doch zu empfehlen, die Mönche in den Klöstern zu belassen, wenn sie die Predigten der Pfarrer nicht zu behindern suchen (S. 93). Umso bemerkenswerter ist das Urteil, das (der ansonsten mit derartigen Äußerungen zurückhaltende) Melancthon über Zwingli abgibt, der sein Glaubensbekenntnis an den Reichstag geschickt hatte (MBW 970; S. 372): er ist »ganz einfach verrückt« (»Dicas simpliciter mente captum esse«); über die Zeremonien spricht er »sehr schweizerisch, das heißt, überaus ungebildet« (»valde helvetica, hoc est barbarissime«). Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen, um zum intensiven Studium dieses in jeder Hinsicht muster-gültigen und nützlichen Quellenwerkes anzuregen.

Helmut Feld

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Band 17: Baden-Württemberg III. Südwestdeutsche Reichsstädte, 1. Teilband: Schwäbisch Hall, Heilbronn, Konstanz, Isny und Gengenbach, bearb. von SABINE AREND, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 592 S., ISBN 978-3-16-149863-3, Geb. € 199,-.

Grundlagenforschung benötigt manchmal einen ganz besonders langen, über 100 Jahre währenden Atem, wie die Geschichte der »Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts«, kurz: »EKO« zeigt. In der Absicht, die wichtigsten Quellen zur Entstehung und Konsolidierung des evangelischen Landes- und Stadtkirchentums zusammenzutragen, begründete 1902 der Erlanger Kirchenrechtsprofessor Emil Sehling sein ehrgeiziges und aus der Reformationsforschung nicht wegzudenkendes Editionsprojekt. Dem ersten Band zu Sachsen als Ursprungsland der Reformation folgten vier weitere, bis das Unternehmen kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs zum Erliegen kam. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde es zunächst von Rudolf Smend, Otto Weber und Ernst Wolf sowie später von J.F. Gerhard Goeters fortgeführt, um Anfang der 1980er Jahre erneut ins Stocken zu geraten, nachdem die nach den heutigen Bundesländern gegliederte Reihe bis zu Band 15, dem ersten Teilband Baden-Württemberg, der die Kirchenordnungen der Grafschaft Hohenlohe umfasst, gediehen war. Umso erfreulicher ist es, dass dank der Initiative von Gottfried Seebaß (†) und Eike Wolgast 2002 eine bei der Heidelberger Akademie der Wissenschaften angesiedelte Forschungsstelle die Arbeit an der Quellensammlung wieder aufgenommen hat und seitdem ungefähr im Zwei-Jahres-Rhythmus einen neuen Band zum Druck bringt. So konnte Sabine Arend den Torso gebliebenen Baden-Württemberg-Band mittlerweile komplettieren. 2004 brachte sie als Band 16 die Kirchenordnungen des Herzogtums Württemberg zusammen mit denen einiger Kleinterritorien sowie der Markgrafschaft Baden heraus. 2007 folgte der hier zu besprechende erste Teil der Kirchenordnungen der Reichsstädte auf dem Gebiet des heutigen Bundeslandes Baden-Württemberg mit Schwäbisch Hall, Heilbronn, Konstanz, Isny und Gengenbach, der mittlerweile durch den 2009 erschienenen zweiten Teil mit Reutlingen, Ulm, Esslingen, Giengen, Biberach, Ravensburg, Wimpfen, Leutkirch, Bopfingen und Aalen ein Corpus bildet.

Die Reihenfolge der Städte mag auf den ersten Blick etwas irritieren, richtet sich aber, so die Herausgeber der Reihe, nach »der zeitlichen Abfolge, in der sie offiziell die Reformation einführen« (S. XI), was im Einzelfall durchaus zu diskutieren wäre. So verfügte der Konstanzer Rat mit dem Reformationsratschlag zum Ulmer Städtetag von 1524, den eine Kommission von je zwei Ratsherren und Predigern, darunter Ambrosius Blarer, verfasst hatte, zwar schon sehr früh über einen detaillierten Plan zur Neuordnung des Kirchenwesens, hat entsprechende Maßnahmen mit der nötigen Entschiedenheit jedoch erst seit 1527 eingeleitet, ohne je den neuen Gottesdienst in einer eigenen Kirchenordnung oder Agende schriftlich zu fixieren. Stattdessen erließ der Konstanzer Rat 1531 »lediglich« eine ausführliche Ordnung zur Sittenzucht. Weil Schwäbisch Hall mit seiner an Luthers Formula Missae orientierten »Ordnung der frummeß« von Ostern 1526, dem Kirchenordnungsentwurf von Johannes Brenz ein Jahr später und dem Katechismus von 1528 mit der kirchenrechtlichen Umsetzung der evangelischen Lehre von den im Band behandelten Städten am frühesten begann, steht die niederschwäbische Reichsstadt am Anfang der Edition. Dass damit für

die Haller Ordnungen, von denen bislang nur die Kirchenordnung von 1527 in einem stark gekürzten, von Aemilius Ludwig Richter 1846 besorgten Druck zugänglich war, endlich eine wissenschaftliche Edition (einschließlich der Kirchenordnungen von 1543 und 1615) vorliegt, kann gar nicht genügend gewürdigt werden. Gleiches gilt etwa auch für Isny: Aufgenommen wurden hier die (von Konstanz und Memmingen abhängige) Zuchtherrenordnung von 1533, die 1566 erlassene und 1600 erneuerte Ehegerichtsordnung sowie die Agende für den Gottesdienst aus der Zeit um 1600. Für die Zuchtherrenordnung konnte die Bearbeiterin Sabine Arend neben Abschriften im evangelischen Kirchenarchiv von Isny auch eine von ihr entdeckte zeitgenössische Textvorlage im Stadtarchiv Straßburg (wohl zusätzlich zu der bei Walther Köhler, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, Band 2, Leipzig 1942, S. 216 Anm. 57 erwähnten Abschrift) heranziehen. Besser stellte sich dagegen bisher der Erschließungsgrad bei Konstanz dar, dessen Quellen bereits in den verdienstvollen Editionen von Fritz Hauß, Otto Feger und Alfred Vögeli gut greifbar waren, oder auch bei Gengenbach dank der Publikationen von Ernst-Wilhelm Kohls. Aufgrund der großen Verluste an originalen Handschriften im Zweiten Weltkrieg blieb für Heilbronn vielfach nur der Rückgriff auf die 1913 und 1916 erschienenen Bände III und IV des Heilbronner Urkundenbuchs. Die in den Band aufgenommenen Quellen sind von Sabine Arend zuverlässig ediert und mit einem relativ schmalen, aber gleichwohl ausreichenden Apparat mit textkritischen und sachlichen Anmerkungen versehen worden. Jedem Kapitel vorangestellt ist außerdem ein vorzüglicher Überblick der Bearbeiterin über die Reformationsgeschichte der jeweiligen Stadt, der auch Informationen zur Entstehung und Überlieferung der Quellen mit einschließt.

Über die Prinzipien bei der Auswahl der Quellen kann man jedoch durchaus streiten und ist auch bereits gestritten worden. Insbesondere Martin Brecht hat – bezogen auf den Teil mit den Ordnungen des Herzogtums Württemberg in Band 16 – in unnötiger Schärfe kritisiert, dass Texte zur Genese der Kirchenordnungen fehlen. Er erkennt dabei jedoch nicht nur, dass die Editionsprinzipien der »EKO« solche nicht vorsehen, sondern auch, dass nur durch die Konzentration auf zentrale Quellen das äußerst komplexe Thema der württembergischen Kirchenordnungen im Besonderen, aber auch all der anderen mit Erfolg bearbeitet werden konnte und kann. Dagegen haben die Herausgeber auf einen anderen Kritikpunkt Brechts, der das Aussparen von Schulordnungen im Textcorpus zu Recht moniert hatte, sehr wohl reagiert und im Anhang des vorliegenden Bandes 17 als Nachtrag zu Band 16 noch die Schulordnungen aus der württembergischen Großen Kirchenordnung von 1559 ediert. Dass das von den Herausgebern formulierte Prinzip, grundsätzlich weder reine Schulordnungen noch Landes- und Polizeiordnungen zu berücksichtigen, sich nicht immer stringent anwenden lässt, beweist jedoch auch der vorliegende Band. Gerade Brenz war von der Zusammengehörigkeit von Schule und Kirche zutiefst überzeugt, wie der Entwurf der Haller Kirchenordnung aus dem Jahre 1527, der ein eigenes Kapitel »Von der Schul« (S. 61–64) enthält, belegt. So hätte man die, wenn auch nicht vom Rat, sondern vom Schulmeister verfasste Ordnung der lateinischen Schule Schwäbisch Halls aus dem Jahr 1543, in der auch Bestimmungen zum Katechismusunterricht inbegriffen sind, durchaus noch mitdrucken können, zumal man im Falle von Gengenbach weniger Bedenken hatte, Quellen zum Schulmeister einzubeziehen (S. 483f. Nrn. 1 u. 2). Und was die Polizeiordnungen betrifft, so stellt sich bei der Reichsstadt Konstanz wiederum die Frage, inwieweit die Einzelmandate im Anschluss an die Zuchtordnung von 1531, die etwa die Gefangennahme von Prostituierten (1538) oder das Verbot des Badens im See vor sechs Uhr abends (1546) betreffen, noch den kirchlichen Bereich tangieren: Gleichwohl erhält man einen Eindruck von der besonderen, auf die »reformatio morum« konzentrierten Eigenart der Konstanzer Reformation.

Unabhängig von diesen Erörterungen aber bleibt festzuhalten, dass sich Forschung und Lehre glücklich schätzen können, dass der Band 17 der »EKO« den bereits 1963 erschienenen Band XII mit den heute in Bayern liegenden Reichsstädten Memmingen, Lindau, Augsburg, Kaufbeuren und Kempten ganz wesentlich ergänzt und damit eine weitere Lücke schließt, um vergleichend die Verfestigung und Entwicklung des evangelischen Kirchenwesens in den oberdeutschen Städten bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges zu studieren. Dass vereinzelt auf Publikationen zusätzlich zum »Schling« zurückgegriffen werden muss, wie im Falle von Augsburg, dessen älteste Kirchenordnung von 1534 erst vor wenigen Jahren von Sabine Arend entdeckt wurde und im Archiv für Reformationsgeschichte 97 (2006), S. 20–27 ediert ist, ist durch den Gang der Forschung bedingt und schmälert nicht den Wert des Werkes. Wenn auch noch der bereits angekündigte Band

zu den elsässischen Städten erschienen sein wird, wird das ganze Panorama der oberdeutschen Städtelandschaft vom lutherischen Schwäbisch Hall über das zwischen Luther und Zwingli vermittelnde Straßburg bis hin zum zwinglianischen Konstanz erschlossen sein. *Wolfgang Dobras*

JOHN ROGER PAAS: The German Political Broadsheet 1600–1700, Band 9: 1662–1670, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2007, 504 S., 468 s/w–Abb., 4 Faltafeln, ISBN 3447023279, Geb. € 988,-.

Der neue Band des Editionsprojekts von John Roger Paas ist den politischen Flugblättern der Jahre 1662 bis 1670 gewidmet (vgl. zu den vorigen Bänden RJKG 25, 2006, 351). Nach dem Ende des Dreißigjährigen Kriegs 1648 rücken mit dem (Wieder-)Erstarken des Osmanischen Reichs die Türkenkriege in den Mittelpunkt der medialen Öffentlichkeit. Zahlreiche Stiche sind den Kriegereignissen in Siebenbürgen gewidmet. Mit dem badischen Markgrafen Leopold Wilhelm (P 2746–2748) und Fürst Wolfgang Julius von Hohenlohe (P 2685f., 2745) sind auch Adlige aus dem deutschen Südwesten unter den habsburgischen Militärs vertreten. Als es den kaiserlichen Truppen, die auch durch französische Kontingente Unterstützung erhielten, am 1. August 1664 in der Schlacht bei St. Gotthard gelingt, die Türken daran zu hindern, den Fluss Raab in Ungarn zu überqueren, wird dieser militärische Sieg in zahlreichen Stichen zu einem medialen »Großereignis«, zu einem »herrlichen« Sieg der Christen über den »Erbfeind«, den »Tuerckischen Bluthund« stilisiert (P 2773–2783).

Unter den dynastischen Ereignissen ragt die Heirat von Kaiser Leopold I. mit Margaretha Theresia, Infantin von Spanien, am 5. Dezember 1666 heraus (P 2870–2892). Von kulturgeschichtlichem Interesse sind die zahlreichen Stiche, die der Erscheinung von Kometen gewidmet sind. In traditioneller Deutung werden die Ereignisse als Zeichen Gottes für ein nahendes Unglück gedeutet, das sich seinerseits aus dem sündigen Verhalten der Menschen erklären lässt (z.B. zu Ulm 18./20. Dezember 1664: »Die neue Cometen // Seyn gwisse Propheten«, P 2807f.; P 2806 zu Zürich: »Weil uns bishar nichts moegen schrecken // so will uns Gott aufs neu erweken // zuo wahrer Buoß, durch den Cometen // den harten Bott und Zorn-Propheten«).

Ein ganz Europa und Kleinasien erfassendes Phänomen war die messianische Bewegung des Sabbatai Levi (1626–1676), dessen Geburtsdatum in einer jüdischen Tradition als der Tag gedeutet wurde, an dem der Messias geboren werde. Sabbatai gewann eine große Anhängerschaft unter den Juden Europas und Kleinasiens. Nachdem Sabbatai es abgelehnt hatte, vor Sultan Mohammed IV. in einem Gottesurteil auf Leben und Tod zu beweisen, dass er der Messias sei, blieb Sabbatai als Ausweg nur die Konversion zum Islam. Die Bewegung brach damit zusammen.

Die wenigen Hinweise können nur andeuten, welch reicher Quellenfundus durch die Edition erschlossen wird. Man kann auf die nächsten Bände gespannt sein. *Wolfgang Zimmermann*

Württembergische Gesandtenberichte und Gesandtschaftsakten 1619–1806. Inventar der Bestände A 16 a und A 74 a–m im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, bearb. v. KLAUS D. BOCK, CHRISTINE BÜHRLIN-GRABINGER, ROBERT UHLAND (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Band 56), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2006, 612 S., 16 s/w Abb., IBSN 978–3–17–019753–4, Geb. € 48,-.

Gedruckte Inventare von Archivbeständen sind heute – in der Zeit des Internets und der »online« recherchierbaren Archivdatenbanken – zur Seltenheit geworden. Mit dem vorliegenden Band 56 der »Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg« hat das Landesarchiv Baden-Württemberg zum vorerst letzten Mal ein solches Inventar herausgegeben (die Bände 57 und 58 sind bereits in den Jahren 2004 bzw. 2002 erschienen). Grund dafür war der besondere Quellenwert der darin bearbeiteten Bestände des Hauptstaatsarchivs Stuttgart, die umfangreiches Material zur Außenpolitik des Herzogtums Württemberg vor allem vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zum Ende des alten Reiches bieten.

Bei den bearbeiteten Beständen handelt es sich um A 16 a Kabinett: *Württembergische Gesandtenberichte und Akten (1619–1806)* und A 74 a–m *Württembergische Gesandtschaftsakten (1658–1805)*. In einer kurzen Einleitung wird die Geschichte des Gesandtschaftswesens im Her-

zogtum Württemberg beschrieben, gefolgt von Anmerkungen zur Überlieferung der Gesandtschaften und einer Darstellung der Ordnungs- und Verzeichnungsprinzipien. Die älteste ständige auswärtige Vertretung Württembergs war diejenige am Sitz des Schwäbischen Kreises in Ulm, ab 1619 gab es auch württembergische Agenten am kaiserlichen Hof in Wien. Nachdem mit dem Westfälischen Frieden 1648 den Reichsständen das Bündnis- und damit auch das Gesandtschaftsrecht zugestanden worden war, gab es je nach der politischen Lage württembergische Gesandtschaften in Hauptstädten des In- und Auslands. Die erste dauernd besetzte ständige Gesandtschaft war die 1662 eingerichtete Komitialgesandtschaft beim Reichstag in Regensburg, ab 1697 amtierte auch ein ständiger Gesandter am kaiserlichen Hof in Wien.

Besondere Bedeutung erlangte daneben im 18. Jahrhundert die Gesandtschaft in Paris. Beim Regierungsantritt Herzog Friedrichs II. im Jahr 1798 hatte Württemberg insgesamt elf Gesandte oder Agenten im diplomatischen Dienst außerhalb des Landes. Eine bemerkenswerte Besonderheit des Herzogtums Württemberg war, dass ab 1796 auch die Landstände für sich das Recht in Anspruch nahmen, eigene Gesandte zu halten. Dies führte vor allem in den entscheidenden Verhandlungen mit Frankreich um eine Neugestaltung des Heiligen Römischen Reiches zu einer gespaltenen Außenpolitik Württembergs, da ein Ausgleich zwischen Herzog und Landständen nicht gelang. Erst mit der Erhebung Württembergs zum Königreich 1806 und dem damit verbundenen Recht des neuen Königs, die Landstände aufzuheben, kam es zu einer Beseitigung dieses Gegensatzes.

Im Inventar sind beide Bestände alphabetisch nach den Sitzen der einzelnen Gesandtschaften gegliedert, wobei jeweils die Gesandtschaften in Regensburg und Wien wegen ihrer Bedeutung die ersten Plätze einnehmen. Bestand A 16 a umfasst insgesamt 24 Gesandtschaften, wobei allein die Titelaufnahmen der Wiener Gesandtschaft über 130 Seiten des Buches einnehmen (S. 65–201). Einen annähernden Umfang erreicht nur noch die Gesandtschaft in Paris mit 70 Seiten (S. 306–375). Angeschlossen sind noch zwei kleine Abschnitte »Sondermissionen« und »Allgemeines«. In dem vom Umfang her wesentlich kleineren zweiten Teil des Inventars, der die Titelaufnahmen der Bestände A 74 a–m enthält, nehmen die Wiener Gesandtschaftsakten ebenfalls mehr als die Hälfte ein. Neben Paris sind hier vor allem die Akten der Gesandtschaft in London zu nennen, in denen die ab 1763 zunehmende politische Bedeutung Großbritanniens für Württemberg dokumentiert ist.

Die Titelaufnahmen der Akten sind mit teilweise umfangreichen Enthält- und Darin-Vermerken sehr ausführlich und informativ. Illustriert wird der Band durch Abbildungen, die größtenteils den Akten entnommen sind und manchmal Motive zeigen, die man in diesem Kontext nicht erwarten würde, so zum Beispiel ein Bildnis des marokkanischen Gesandten in Wien Muhamed Ben Abdulmalek mit seinem Diener (S. 156) oder einen Plan der amerikanischen Forts Montgomery und Clinton am Hudson River aus dem Jahr 1778, also der Zeit des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges. Darüber hinaus liegt ein wesentlicher Teil des Quellenwertes dieser Akten neben ihrer außenpolitischen Bedeutung in der Beschreibung vieler Einzelheiten von den Fürstenhöfen, an denen die Gesandten akkreditiert waren, die zwar oft banal erscheinen, in ihrer Gesamtheit aber eine Quelle zur Alltagsgeschichte der Feudalgesellschaft darstellen, die bisher noch kaum ausgewertet worden ist.

Die Titelaufnahmen für beide Bestände sind durchgehend von 1 bis 1176 durchnummeriert und durch Indizes für Orte, Personen und Sachbetreffe erschlossen, die mit beeindruckender Akribie ausgearbeitet worden sind. Wenn man davon absieht, dass die »Gazette de La Haye« (S. 229) sicher nicht im pikardischen Ort Lahaye-Saint-Romain erschienen ist, wie im Index auf Seite 568 angeführt, sondern in der holländischen Stadt Den Haag (frz. La Haye), bieten die Indizes ansonsten keinen Ansatzpunkt für Kritik und erschließen die reichhaltigen Bestände des Inventars geradezu mustergültig. Das Buch bietet somit dem Benutzer alle Vorteile eines gedruckten Inventars gegenüber einer Datenbank, die es ja im Allgemeinen viel schwerer macht, größere Zusammenhänge gleichzeitig in den Blick zu nehmen.

Franz Maier

Historisches Lexikon der Schweiz. Hg. von der Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz, Band 5: Fruchtbarkeit–Gyssling, XXVI, 854 S.; Band 6: Haab–Juon, XXV, 880 S.; Band 7: Jura–Lobsigen, XXV, 886 S., Basel: Schwabe & Co. 2006–2008, ISBN 978–3–7965–1905–5, Geb. je Band € 208,50.

Mit der oft zitierten Präzision eines schweizer Uhrwerks schreitet die Publikation des »Historischen Lexikons der Schweiz« voran (vgl. zuletzt: RJKG 25, 2006, 340f.). Die neuen Bände schließen in ihrer fachlichen Qualität wie auch in ihrer Ausstattung nahtlos an das hohe Niveau der Vorgängerbände an. Neben der herausragenden Bebilderung mit sorgfältig redigierten Legenden sind die zahlreichen Grafiken und Kartogramme hervorzuheben. Das bescheiden als »Historisches Lexikon« bezeichnete Werk ist in Wirklichkeit eine umfassende Enzyklopädie der Schweiz, die in vielfältigen Bezügen die Eidgenossenschaft in größere Kontexte einbettet. Es lohnt sich also, die Bände nicht nur auf der Suche nach bestimmten Schlagworten zu durchblättern, sondern sich die Zeit zu nehmen, in ihnen zu lesen.

Der Kirchenhistoriker wird auch die neuen Bände mit großem Gewinn nutzen und die auf die schweizer Verhältnisse fokussierten Artikel im Hinblick auf die Entwicklung in (Südwest-) Deutschland hin vergleichend lesen. Im siebten Band sind die Artikel zur »Katholischen Reform« (S. 128–130), zur »Katholischen Kirche« (S. 126–128) und zum »Katholizismus« (S. 132–135) hervorzuheben. *Helmut Maurer* und *Franz-Xaver Bischof* haben als profunde Kenner der Materie die Geschichte von Diözese, Hochstift und Stadt Konstanz dargestellt (S. 382–388). Und nicht zuletzt ist es für einen deutschen Leser von Interesse, was aus schweizer Perspektive zu Adolf Hitler (Band 6, S. 392f.) zu berichten ist, u.a. der Hinweis, dass der Diktator nach dem gescheiterten Attentat des Schweizer Maurice Bavaud 1938 Aufführungen von Schillers »Wilhelm Tell« verbieten ließ. *Wolfgang Zimmermann*

3. Antike und Mittelalter

ANDREAS GOLTZ, HEINRICH SCHLANGE-SCHÖNINGEN (Hg.): Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 66), Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2008, 314 S., ISBN 978–4–412–20192–0, Geb. € 32,90.

Das Jubiläumsjahr 2007 hat zwei Bände hervorgebracht, die sich der Rezeption Konstantins in Mittelalter und Neuzeit widmen. Nur hinweisen kann ich hier auf *Klaus M. Girardet (Hg.), Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa, Bonn 2007* (dazu meine Rezension HZ 287, 2008, 114–116); in einigen Fällen handelt es sich in beiden Bänden um die gleichen Autoren.

Albrecht Berger, »Legitimation und Legenden. Konstantin der Große und sein Bild in Byzanz« (5–21), schildert die langen Entwicklungen, deren es bedurfte, bis der Kaiser in der Erinnerung Ostroms zum vorbildlichen orthodox-christlichen Herrscher und schließlich zum Heiligen geworden war. Es waren Lebensbeschreibungen vom 8. bis zum 10. Jahrhundert, die dieses Bild prägten, und es war vor allem die Auffindung des Heiligen Kreuzes durch Konstantins Mutter Helena, die beider Bild in der Ikonographie der Orthodoxen Kirche bis heute bestimmt. Die Studie von Marilena Amerise, »Das Bild Konstantins des Großen in der *Bibliothèque* des Photios« (23–34), konzentriert sich auf diesen wichtigen Text des 9. Jahrhunderts, in dem die Geschichte des Heiligen von eventuellen Sympathien des Kaisers für den Arianismus gereinigt wird.

Grundlegend hinsichtlich der Breite des untersuchten Zeitraums, der Fülle der behandelten Quellenzeugnisse und der Dichte der Argumentation ist der Beitrag von Jürgen Miethke, »Die ›Konstantinische Schenkung‹ in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte« (35–108). Es ging bei dieser Diskussion nicht um eine verformte Erinnerung, sondern darum, die vorliegende Tradition auf die eigene Situation hin zu befragen. Wir haben es mit der Geschichte einer Rezeption zu tun, »die stets neue Aktivität und Spontaneität der Rezipierenden voraussetzt, nicht mit einer schlichten Kette von Traditionen« (72). Dieses Fazit Miethkes gilt sicherlich auch für andere Themen und andere Zeitläufte, auch wenn es nicht immer so klar formuliert wird wie von ihm. Den mittelalterlichen Teil runden die

Studien von Heike Johanna Mierau, »Karl IV. Im Zeichen des ›wahren‹ Kreuzes. Konstantin als Vorbild für einen spätmittelalterlichen Kaiser« (109–138) und Paul Dräger, »Die ›Historie über Herkunft und Jugend Constantins des Großen und seine Mutter Helena. Zur Wirkungsgeschichte einer Legende« (139–160), ab. Mierau verortet die Wurzeln der Konstantin-Stilisierung des luxemburgischen Herrschers in Trier. Erneut wird Konstantins heilsgeschichtliche Bedeutung mit dem Kreuz in Zusammenhang gebracht. Karl IV. verehrte das Kreuz und sah den Zugang zum göttlichen Heil bei den Kaisern, die dieses Symbol ihres Gottesgnadentums ebenso hüteten, wie die Päpste die Konstantinische Schenkung. Paul Dräger stellt eine Legende vor, die vielleicht im 12. bis 14. Jahrhundert entstanden ist (dazu seine gleichnamige Monographie, Trier 2005).

Rolf Quednau, »Ein römischer Kabinettschrank mit Szenen Konstantins des Großen für Kaiser Leopold I. in Wien. Zum Nachleben Konstantins d.Gr. im Bild« (161–210), leitet mit seinem Beitrag über ein Möbelstück der Zeit um 1660 den neuhistorischen Teil ein. Imperiale Sieghaftigkeit und christliche Frömmigkeit verbinden die beiden Kaiser miteinander. Heinrich Schlange-Schöningen, »Der Bösewicht im Räuberstaat«. Grundzüge der neuzeitlichen Wirkungsgeschichte Konstantins des Großen« (211–262), behandelt Konstantin bei Voltaire, Schlözer, Gibbon, Wagner, Grillparzer, Burckhardt (dazu auch Hartmut Leppin, Konstantin der Große und das Christentum bei Jacob Burckhardt [263–276]), Ranke und Mommsen, um anschließend nur kurz auf das Jahr 1913, 1.600 Jahre »Mailänder Edikt«, einzugehen, das für Papst Pius X. Anlass für einen Jubiläumsablass war. Die Vorbereitungen für 2013 sind im Übrigen bereits im Gange. Schlange-Schöningen ergänzt damit seinem Beitrag »Das Bild Konstantins in der französischen Aufklärung« in dem oben genannten Sammelband Girardets (163–175). Den vorliegenden Band beschließt Andreas Goltz, »Der ›mediale‹ Konstantin. Zur Rezeption des ersten christlichen Kaisers in den modernen Medien« (277–308). Auch hier verweise ich auf den Sammelband von Girardet (193–204), in dem Goltz darlegte, warum der Kaiser »(K)ein Held für Kino und Fernsehen« war. Da für die Medien wie den Film der Erfolg wesentlich auf einer emotionalen Bindung und Identifikation des Rezipienten mit der Hauptfigur beruht, stellt dies ein Handicap für die Beschäftigung mit Konstantin dar, der als Mörder seiner Frau und seines Sohnes in heutigen wissenschaftlichen und populären Darstellungen weit von einem Sympathieträger entfernt ist.

Die Tatsache, dass alle Beiträge Anmerkungen und eine ausführliche Bibliographie enthalten, macht den Sammelband zu einem wichtigen Arbeitsinstrument. Und mit dem Beitrag von Miethke enthält er eine Musterstudie für zukünftige vergleichbare Untersuchungen. *Manfred Clauss*

ANDREA ROTTLOFF: »Stärker als Männer und tapferer als Ritter«. Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter (Kulturgeschichte der antiken Welt, Band 115), Mainz: Verlag Philipp v. Zabern 2007, 155 S., 40 Abb., ISBN 978-3-8053-3766-3, Geb. € 29,90.

Die Autorin hat willkommene Informationen zum Pilgerwesen zusammengetragen. Im ersten Teil des Buches führt sie aus, wie man sich auf Pilgerfahrten vorbereitete, wie Kleidung und Schuhwerk, Verkehrsmittel und Wege beschaffen waren; es ist die Rede von Verpflegung, Unterkunft und Gefahren unterwegs; man lernt Motive von Pilgern kennen. Eingeflochten sind Schwierigkeiten, mit denen pilgernde Frauen fertig werden mussten. Weder Kritik von Männern in Kirche und Welt noch Zudringlichkeiten von Mitpilgern haben sie davon abgehalten, sogar ferne heilige Stätten aufzusuchen. Ihre Weg- und Schicksalsgefährten haben ihnen nicht selten Anerkennung gezollt. Dem Lob, das der Dominikaner Felix Fabri aus Ulm Pilgerinnen gependet hat, ist der Titel entnommen. Fabri hatte erlebt, dass Frauen mit der Seekrankheit besser zurechtkamen als junge Männer und dass sie bei deren Pflege ihren Ekel überwandten. Dass der Mönch die »Kühnheit« solcher Frauen hervorhebt, indem er auf ihre Altersschwäche und Gebrechlichkeit hinweist, gilt der Autorin freilich als »sarkastisch« (S. 86). Der zweite Hauptteil des Buches ist einzelnen Pilgerinnen gewidmet: Helena, die Mutter Kaiser Konstantins, ferner Egeria, Ursula und die 11.000 Jungfrauen, Eleonore von Aquitanien, Hildegund von Schönau, Elizabeth von York und viele andere, unter ihnen auch wenig bekannte Frauen. Wer sich jedoch zu den Lebensumständen der Isolda Parewastell, der »puella« Domitilla oder der Dorothea von Montau (alle drei aus dem 14. Jahrhundert) informieren möchte, sieht sich leider nur auf das Literaturverzeichnis verwiesen. Unzulänglichkeiten trüben die Lese Freude. Manchen Fehler hätte ein aufmerksames Lektorat korri-

gieren können (»rheinabwärts über Köln, Mainz und Straßburg«); manch ungenauen Wortgebrauch mögen Leser verzeihen (»Der sich im Laufe der Zeit um die Peterskirche entwickelnde Vatikanstaat bleibt als Sitz des Kirchenoberhauptes auch weiterhin der Grund für zahllose Pilger, dorthin zu reisen, um den heiligen Ort aufzusuchen«; S. 73). Doch störend wirken Widersprüche (der Anteil der Frauen unter den Fernpilgern wird einmal auf zehn Prozent, ein andermal auf ein Drittel oder gar mehr als die Hälfte geschätzt; S. 9 bzw. 85) und Unrichtigkeiten (Heinrich VII. hat im Herbst 1310 die Alpen überquert, nicht im Winter »im mittleren 14. Jh.«; S. 104 f.). Für das Thema wichtige Fragen werden mit Verallgemeinerungen beantwortet. So heißt es, dass »Frauen einfach anders mit Schwierigkeiten und Anstrengungen umgehen als Männer« (S. 85). Wer wissen möchte, wie unterwegs Niederkunft, Wochenbett und Säuglingspflege erlebt wurden, erfährt: »Der komplikationslose Verlauf unzähliger Schwangerschaften und Geburten im Leben einer mittelalterlichen Frau war keineswegs selbstverständlich in einer Zeit ohne ausgeprägte medizinische Betreuung« (S. 24). Ausführlich widmet die Autorin sich dagegen Hieronymus; er gilt ihr als »der größte Frauenhasser von allen« und »Erzfrauenfeind« (S. 88 f.). Bedauerlich ist das fast vollständige Fehlen von Nachweisen. Auf welche Quellen mag sich die Aussage stützen, das Kloster Cluny sei »reich durch die Errichtung von Pilgerherbergen entlang des Jakobsweges« geworden (S. 48)? Wo findet sich der »Kirchenrechtssatz, dass keine Frau einen Mann belehren soll, egal wie gebildet oder heilig sie sei«? Daran habe sich »bis heute in der katholischen Kirche nichts geändert« (S. 90). Dem Thema nicht gerecht wird die Überschrift des zweiten Hauptteils: »Getrieben von Evas Sünde – Pilgernde Frauen«. Im Folgenden werden Pilgerinnen vorgestellt, die sich aus unterschiedlichen Motiven auf die Reise gewagt haben; von Bußwallfahrten ist kaum die Rede. Für diese und andere Unzulänglichkeiten sieht man sich ein wenig entschädigt durch gekonnt ausgesuchte, vorzüglich reproduzierte und durch Legenden erschlossene Abbildungen. *Norbert Ohler*

ACHIM THOMAS HACK: Codex Carolinus. Päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert (Päpste und Papsttum, Band 35,1/2), Stuttgart: Verlag Anton Hiersemann 2006 und 2007, 1290 S., ISBN 978-3-7772-0609-7, Geb. € 178,- und € 162,-.

Der Verfasser widmet sich in seiner Regensburger Habilitationsschrift den von der jüngeren Geschichtsschreibung lange Zeit vernachlässigten Papstbriefen des Codex epistolaris Carolinus, die zuletzt Wilhelm Gundlach, MGH Epp. III (1892), ediert hatte. Der sich heute in Wien befindende Codex, Österreichische Nationalbibliothek 449, aus dem neunten Jahrhundert ist der einzige Textzeuge für diese im Jahr 791 auf Betreiben Karls des Großen zusammengestellte Sammlung von 99 Briefen, die zwischen 739 und 791 von den Päpsten Gregor III., Zacharias, Stephan II., Paul I., Stephan III. und Hadrian I. an die fränkischen Herrscher Karl Martell, Pippin, Karlmann und Karl den Großen gerichtet wurden.

Anders als in der bisherigen Forschung stehen bei H. historische Fragestellungen zum päpstlich-fränkischen Bündnis oder zur Gründung des Kirchenstaates nicht im Vordergrund der Arbeit (ein Überblick über die bisherige Forschung findet sich auf den Seiten 39–52 der Einleitung), sondern eine Untersuchung der 99 Stücke als Briefe und ihre Würdigung innerhalb der Geschichte der päpstlichen Epistolographie.

Teil I seiner Arbeit (S. 59–96) widmet H. dem Codex Carolinus als bewusst angelegter Briefsammlung, was besonders aus den den Briefen vorangestellten rubrizierten Inhaltsangaben, von den Herausgebern als Lemmata bezeichnet, sowie einer der Sammlung vorangehenden Praefatio hervorgeht, der zufolge Karl der Große die Abschrift der Briefe veranlasst hat, um sie als *testimonium sanctae ecclesiae* der Nachwelt zu erhalten. H. versucht den Kontext der Entstehung der Briefsammlung nachzuvollziehen und stellt aufgrund eines Aufenthalts des Hofes in Regensburg in den Jahren 791–93 die vorsichtige Vermutung an, dass der heute verlorene Originalcodex in St. Emmeram entstanden sein könnte.

In Teil II (S. 97–337) werden zunächst die formelhaften Elemente der Briefe, Protokoll und Eschatokoll, untersucht, die den formalen Rahmen der Schreiben bilden. Größere Bedeutung kommt hier vor allem der Inscriptio zu, die der Intitulatio vorangestellt ist und durch Betitelung der fränkischen Herrscher als Hausmeier, Könige, Patrizier oder Compatres die jeweiligen historischen Gegebenheiten widerspiegelt. In einem Kapitel zur Brieftopik, in dem zunächst einige

Schreiben aus dem Register Gregors des Großen behandelt werden, wird verdeutlicht, dass auch die Briefe des Codex Carolinus die Tradition der spätantiken und päpstlichen Epistolographie fortsetzen, wenn auch direkte Bezugnahmen auf die Briefe Gregors des Großen gering sind und epistolographische Topoi sich meist auf den langersehnten Erhalt eines Briefes beschränken. Das umfangreichste Kapitel des II. Teils ist einem von der Forschung bislang kaum beachteten Aspekt gewidmet, nämlich dem Schlussgebet und dem Schlusswunsch, die in den Briefen oftmals breiten Raum einnehmen. H. scheut sich nicht eine gründliche Untersuchung und thematische Zusammenstellung der oftmals ausführlichen päpstlichen Gebete und Fürbitten vorzunehmen, die inhaltlich auf die Anliegen der fränkischen Herrscher ausgerichtet sind – zu nennen wären hier u.a. Fortbestand der königlichen Herrschaft und der Dynastie, militärische Erfolge und ewiges Leben im Jenseits – und dadurch »eine ungewöhnlich umfassende Herrschaftslegitimation, die in ihrer Auswirkung nicht unterschätzt werden sollte,« lieferten (S. 877).

Dem für die briefliche Kommunikation vielleicht bedeutsamsten Aspekt, der Anrede des Briefpartners und der damit verbundenen Selbstbezeichnung, ist Teil III (S. 339–429) der Arbeit gewidmet. H. gibt eine Übersicht über die im Codex Carolinus verwendeten direkten und der aus spätantiker Tradition herrührenden indirekten Anredeformen. Auffallend ist hier vor allem das breite Spektrum an abstrakten Bezeichnungen, die die positiven Eigenschaften des Adressaten lobend hervorheben sollen.

Der umfangreichste Abschnitt der Arbeit ist Teil IV Kommunikative Kontexte (S. 431–868). Um zu zeigen, wie Kommunikation mittels Briefen und Gesandter funktioniert und welche Aufschlüsse die Briefe selbst darüber geben, geht H. näher auf die in den Briefen des Codex Carolinus erwähnten Gesandtschaften ein und untersucht die in den Briefen verwendeten Empfehlungs- und Auftragsformeln für die Gesandten. Weitere Texte, z. B. eine Instruktion Karls des Großen für fränkische Gesandte (ed. G. H. Pertz, MGH LL II, S. 549 f.), werden ergänzend und vergleichend herangezogen. Ein umfangreiches Kapitel wird auch dem Thema Briefe und Geschenke (S. 697–868) gewidmet. Hier handeln nur S. 822–859 direkt von den in den Briefen des Codex Carolinus erwähnten Geschenken. H. gibt ebenso einen Überblick über die in der Briefsammlung des Bonifatius und Lul wie auch im Register Gregors des Großen genannten Geschenke. So wird der rege Austausch von Geschenken aufgezeigt, die für die Empfänger teils von rein praktischem Wert, teils von symbolischer Bedeutung waren.

Eine Zusammenfassung findet sich in dem Abschnitt Resümee und Ausblick (S. 869–928). Die Arbeit wird durch eine umfangreiche Bibliographie und zahlreiche Anhänge, darunter Regesten der Briefdeperdita und eine Prosopographie der fränkischen und päpstlichen Gesandten ergänzt. Drei Register zu Personen, Ortsnamen und den zitierten Briefen erschließen das Werk. Insgesamt stellt die Monographie von Hack nicht nur hinsichtlich des Codex Carolinus eine wertvolle epistolographische Studie dar. Die Forschungsliteratur zu einem jeden Teilaspekt der Studie wurde gründlich recherchiert und gelegentlich etwas zu ausführlich referiert. Angesichts des umfangreichen Werks hätte man auf manchen, wenn auch interessanten wissenschaftsgeschichtlichen Exkurs verzichten können.

Tina B. Orth-Müller

HERMANN HOLD: Unglaublich glaubhaft: Die Arengen-Rhetorik des Avignoneser Papsttums, 2 Teile, Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang 2004, 829 S., ISBN 98–3–631–39090–0, € 118,20.

Der Mediävist hat mit diesem in vielerlei Hinsicht (Satz, Gliederung, Layout etc.) ungewöhnlichen Buch nicht geringe Schwierigkeiten, denn er hat nicht nur gelernt, dass man eigene Texte nicht einfach aus wörtlichen Zitaten zusammenstückelt, wie es hier in der Einleitung zu großen Teilen geschieht, er hat auch eine gewisse Scheu, ohne sorgfältige innere und äußere Quellenkritik sein Material ungeschützt irgendwelchen modernen theoretischen Ansätzen – hier Kommunikationstheorie und Machttheologie – auszusetzen, denn er kennt die Historizität seines Materials zu gut. Dass Arengen mit Schlüsselbegriffen Zeichen setzen oder es wenigstens versuchen, ist für ihn selbstverständlich, nur misst er bei seiner täglichen Arbeit in der Regel der *Narratio* und der *Dispositio* einer Urkunde mehr Gewicht zu, weil sie individueller sind, denn er kennt den riesigen bürokratischen Apparat des Avignoneser Papsttums, der anhand von Formelbüchern und anderen Vorlagen jeden Tag unzählige Antwortschreiben (*litterae*) auf eingereichte und genehmigte Bitt-

schriften unterschiedlichsten Inhalts produzierte. Schließlich entspricht es auch unserer Lebenserfahrung, dass offizielle Dokumente das Rechtserhebliche mit Formalien und Standardformulierungen umgeben, die man nicht immer beim Wortlaut nehmen darf. Wer aber vor dem ganz konkreten Problem steht, ob etwa die Arenga eines ihn interessierenden Schreibens einmalig oder schon vor langer Zeit erstarrtes Formular ist und folglich nichts mit »Avignoneser Papsttum« zu tun hat, greift für die Zeit bis 1298 zu Potthasts Initienverzeichnis. Für die Zeit danach hätte sich jetzt dieses Werk angeboten, das in seinem 2. Band 948 Arengen in grob geschätzt fünf- bis sechshundert Unterkapiteln (Inhaltsverzeichnis S. 19–30) auflistet. Doch leider erschließt kein alphabetisch geordnetes Verzeichnis die Anfangsworte der so mühevoll gesammelten Arengen, so dass man nichts findet. Eine Rede aber, die nicht im Geringsten auf die Bedürfnisse ihrer Zuhörer eingeht, verfehlt ihr Ziel. Daher schließe ich mit einer kleinen Lese Frucht: »Zwar nicht unwirksam, aber kontraproduktiv ist Sprechen, das zur von Watzlawick herausgearbeiteten Konfusion beiträgt« (S. 46). Dies gilt m.E. uneingeschränkt auch für Bücher. *Andreas Meyer*

HERMANN JAKOBS und WOLFGANG PETKE: Papsturkundenforschung und Historie. Aus der Germania Pontificia Halberstadt und Lüttich (Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia, Band 9), Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2008, 297 S., 19 s/w Abb., ISBN 978–3–412–20024–4, Geb. € 39,90.

Am 4. Mai 1896 hatte Paul Fridolin Kehr der »Königlichen gelehrten Gesellschaft zu Göttingen« (später: »Akademie der Wissenschaften zu bzw. in Göttingen«) den Plan einer Sammlung und kritischen Edition aller Papsturkunden bis zu Papst Innozenz III. vorgelegt. Schon bald wurde deutlich, dass eine Mehrzahl von Schritten zur Verwirklichung dieses gewaltigen Vorhabens notwendig sein würde: zunächst das Sammeln in den Archiven, danach die Vorlage von Regestenwerken und endlich die Edition der Urkunden selbst. Im Laufe der Arbeit zeigte sich indessen immer mehr, dass das angestrebte Endresultat nur schwer würde erreicht werden können. Deswegen konzentrierte sich das »Göttinger Papsturkundenwerk« zunächst einmal auf die Vorlage von Regesten, die je nach Land unter den Reihentiteln »Italia Pontificia«, »Germania Pontificia« usw. vorgelegt wurden und werden. Der erste, die Kirchenprovinz Salzburg betreffende Band der »Germania Pontificia«, ebenso wie die drei weiteren Bände von Albert Brackmann bearbeitet, erschien 1910/11. Gewissermaßen zu seiner Erläuterung legte Brackmann unter dem Titel »Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz« 1912 einen ersten Band von »Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia« vor. Ein zweiter Band ist allerdings nie erschienen, dagegen im Jahre 1937 ein dritter mit zwei Studien von Marcel Beck und Heinrich Büttner. Danach kam es erneut zu einer jahrzehntelangen Unterbrechung, bis dann mit Egon Boshofs Buch über »Das Erzstift Trier und seine Stellung zu Königtum und Papsttum im ausgehenden 10. Jahrhundert« (1972) als Band 4 die Reihe endlich wieder fortgesetzt werden konnte. Diesem Band stellte der Herausgeber und damalige Sekretär der »Pius-Stiftung« Theodor Schieffer ein »Geleitwort« voran, das u. a. folgenden Satz enthielt: »Wir werten es als ein ermutigendes Zeichen, daß jetzt eine Reihe wiederaufleben kann, die vor sechzig Jahren verheißungsvoll begonnen hatte, aber nicht zur Entfaltung gekommen ist.« Von 1976 bis 1980 sind dann in der Tat vier weitere Bände der »Studien und Vorarbeiten« erschienen. Dann folgte eine neuerliche Pause, die nun aber mit dem hier anzuzeigenden 9. Band der verdienstvollen, nunmehr von Klaus Herbers als gegenwärtigem »Sekretär der Pius-Stiftung« herausgegebenen Reihe beendet und hoffentlich nicht nur unterbrochen wird.

Mit Recht weist Herbers in seinem Vorwort darauf hin, dass die beiden hier vorgelegten Studien von Hermann Jakobs und Wolfgang Petke »Materialien und Stoff zum Nachdenken, gegebenenfalls aber auch zum Widerspruch« bieten dürften. Diese Vermutung ist gewiss auch noch heute gültig, obwohl beide Arbeiten bereits vor Jahren abgeschlossen worden sind. Denn die Untersuchung von Hermann Jakobs (»Spätottonische Klosterfreiheit. Die Privilegien ›Creditae speculationis‹ Johannes XIII. und Benedikts VII. für Thankmarsfelde/Nienburg, Alsleben und Arneburg«) weist über das spezielle Thema weit hinaus, indem sie – doch wohl abschließend – den Fälschungsverdacht, den M. Rathsack vor beinahe 30 Jahren im Blick auf die Kloster Fulda gewährten Papstprivilegien erhoben hat (»Die Fuldaer Fälschungen. Eine rechtshistorische Analyse der päpstlichen Privilegien des Klosters Fulda von 751 bis ca. 1158. 1989«; dänische Ausgabe bereits

1980), am Beispiel von Papstprivilegien, die Rathsack gleichfalls als Falsifikate angesprochen hatte, erneut als gegenstandslos erweisen und damit zugleich deren entsprechende Kennzeichnung bei H. Zimmermann, Papsturkunden 896–1046 (drei Bände 1984–1989) als unbegründet aufzeigen kann. Über den vor allem in Kapitel V niedergelegten Ertrag der Untersuchung für die Gründungsgeschichte der drei betroffenen, in der von Jakobs in Band V.2/2005 bearbeiteten Diözese Halberstadt gelegenen Klöster hinaus (vgl. vor allem die Zusammenfassung S. 95), dürfte vor allem Kapitel VI über »Monasteria publica« (mit der wichtigen Stellungnahme zum Begriff »Reichskirche« in Anm. 231 S.75/76) von allgemeiner Bedeutung sein, zumal dort S. 76ff. auf die in Urkunden ottonischer Herrscher auffallend häufig anzutreffende Bezugnahme auf das Recht anderer Abteien (z. B. der Reichenau) aufmerksam gemacht wird. Man kann sich der von Jakobs, dem verdienstvollen Bearbeiter mehrerer Bände der *Germania Pontificia*, S. 78 ausgesprochenen Hoffnung auf »ein eigenes (und wohl auch lohnendes) Buch«, das diese Verweise einmal in grundsätzlicher Weise zu behandeln hätte, nur lebhaft anschließen.

Den zweiten Teil des vorliegenden Bandes bildet Wolfgang Petkes Studie zu »Reimser Urkunden- und Siegfälschungen des 12. und 13. Jahrhunderts für Priorat und Pfarrei Meerssen«. Als Bearbeiter der *Regesta Imperii* Lothars III. (1994) war er durch eine vermeintliche Nennung Lothars in der gefälschten Urkunde Bischof Alexanders I. von Lüttich für Meerssen von ca. 1135 auf die Meerssen betreffende Urkundenüberlieferung aufmerksam geworden. Da das vor allem durch den dort 870 zwischen Karl II. und Ludwig II. abgeschlossenen Vertrag bekannt gewordene Meerssen in der Diözese Lüttich gelegen ist, passt auch eine den Meerssener geistlichen Institutionen gewidmete Untersuchung zu Recht in den Rahmen der »*Germania Pontificia*«. Wenn hier nicht von einer einzigen geistlichen Institution, sondern von Institutionen an ein und demselben Ort die Rede ist, so gilt dies in mehrfacher Hinsicht: einmal deswegen, weil eine dort spätestens seit dem 10. Jahrhundert ansässige geistliche Gemeinschaft während des 12. Jahrhunderts ihren Rechtscharakter von demjenigen einer Propstei, d. h. eines St. Remi zu Reims gehörenden Kanonikerstifts, in denjenigen eines derselben Abtei gehörenden, mit Mönchen besetzten Priorats gewechselt hat. Immer aber gab es am selben Ort eine zunächst von der einen und dann von der anderen geistlichen Institution abhängige Pfarrkirche. Die rechtlichen Probleme, die mit dem Übergang vom Kanonikerstift zur klösterlichen Gemeinschaft verbunden waren, spiegeln sich ebenso in der Interpolation von Papsturkunden wie die Gestaltung des rechtlichen Verhältnisses von Stift bzw. Kloster zur örtlichen Pfarrei. Die einzelnen Erkenntnisse von Petkes sorgfältiger Untersuchung der für Meerssen aus dem 12. und 13. Jahrhundert vorhandenen schriftlichen Überlieferung hier nachzuzeichnen (vgl. den »Urkunden- und Regestenanhang« S. 211–258), würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Zu betonen ist aber, dass die Studie, die Wolfgang Petke zu diesem Themenkomplex vorlegt, als Musterbeispiel einer Urkundenanalyse gelten kann, wie es sie – angesichts der bereits weit gediehenen Zurückdrängung der Historischen Hilfswissenschaften aus den Universitäten – wohl immer seltener geben wird. Denn hier werden Fragen der Diplomatik ebenso angesprochen wie solche der Sphragistik und der Epistolographie des Mittelalters. Dies aber geschieht nicht zu einem hilfswissenschaftlichen Selbstzweck, sondern zielt auf eine vertiefte Kenntnis wichtiger Entwicklungen in der kirchlichen Rechts- und Verfassungsgeschichte vor allem des 12. Jahrhunderts. So trägt »Papsturkundenforschung« – entsprechend dem Titel des Bandes – in der Tat auch Wesentliches zur allgemeinen »Historie« des Mittelalters bei.

Helmut Maurer

ACHIM THOMAS HACK: Ein anonymer Romzugsbericht von 1452 (Ps-Enenkel) mit den zugehörigen Personenlisten (Teilnehmerlisten, Ritterschlagslisten, Römische Einzugsordnung), Stuttgart: S. Hirzel Verlag 2007 (Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Beiheft 7), 238 S., ISBN 978-3-7776-1387-1, € 42,-.

Die 2003 im Manuskript abgeschlossene und endlich 2006 erschienene Edition des lange dem kaiserlichen Rat Kaspar Enenkel zugeschriebenen Romzugsberichtes von 1452 schließt, wie der Herausgeber in seiner Einleitung richtig hervorhebt, eine Forschungslücke – und dieses durchaus gelungene Unternehmen betrifft nicht nur was den Textkorpus selbst, sondern auch die damit verbundenen textgenetischen und überlieferungsgeschichtlichen Erkenntnisse.

Akkurat und mit rechtem Sinn für das wissenschaftlich Wesentliche beginnt Hack zunächst mit Beobachtungen zur Textgeschichte und -kritik (S. 11-45), dem sich eine historische und literarische Einordnung des Textkörpers sowie Erläuterungen zu den Editionsprinzipien anschließen (S. 46-80), gefolgt von der weitestgehend zeichengetreuen Herausgabe der Texte (S. 81-147, darin Romzugsbericht S. 81-98, Römische Einzugsordnung S. 118-127 und die verschiedenen Listen S. 128-147), wobei hier der in Augsburg in der Schreibstube Clara Hätzlerins verfasste und derzeit in Heidelberg (Universitätsbibliothek Cpg 677) verwahrte Zeuge als Leithandschrift herangezogen wird. Überliefert ist der Textkörper, zu dem mehrheitlich mehrere, nicht minder bedeutsame Personenlisten gehören, in mindestens acht Handschriften und fünf Drucken meist aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die sich Hack zufolge in eine ältere Langfassung und drei Kurzfassungen differenzierten. In dem römischen Krönungsordo Guillelmus Durandus' vom Ende des 13. Jahrhunderts aus einer wohl verlorenen Handschrift erkennt der Bearbeiter eine der wichtigsten Vorlagen für die Textabfassung (S. 27). Die früheste Überlieferung weise laut Hack in das nördliche Bayern und das bayerisch-schwäbische Grenzgebiet, weswegen er eine Entstehung für die österreichischen Landstände ablehnt und sich in der Konsequenz auch gegen die Vermutung, Kaspar Enenkel sei als ihr Verfasser zu bestimmen, wendet. Hacks Analysen heben den textgeschichtlichen Wissensstand zweifelsohne auf ein stimmiges, solideres Fundament, von dem künftige Forschung auszugehen hat.

Mittels einer prosopographischen Synopse (S. 148-220), die Namen, Berufe, Ämter und Funktionen der Quelle verzeichnet, einem Initien-, Orts- und Personennamenregister und endlich einer Bibliographie der Quellen sowie einer schlank gehaltenen Literatur erschließt sich vorbildhaft die Ausgabe des spätmittelalterlichen königlichen Reiseberichts zum letztmaligen Empfang der Kaiserkrone in Rom am 19.3.1452 durch Friedrich III. und der ihm angefügten Listen. Vielleicht wäre es in Bezug auf die Handhabung des Werkes hilfreich gewesen, den recht knapp gehaltenen historischen Kommentar (S. 99-117), der ohnehin nur dem Kerntext, sprich dem Romzugsbericht gilt, in die Textedition selbst als Synopse oder in Form eines Anmerkungsapparats räumlich zu integrieren anstatt ihn anzufügen, um so vor allem die Registereinträge auch auf diese textfremden Erläuterungen auszuweiten und umständliches Blättern zu vermeiden. Andererseits wird man sagen müssen: Die große Zurückhaltung in der historischen Analyse des Berichts samt dem geschilderten Sachverhalt und auch der Listen lädt geradezu dazu ein, sich des Zuges und seinem literarischen Niederschlag, fußend auf der sorgfältigen Edition, aus vielerlei Perspektive noch eingehender anzunehmen.

Christian-Frederik Felskau

LIESELOTTE E. SAURMA-JELTSCH: Pietät und Prestige im Spätmittelalter. Die Bilder in der Historienbibel der Solothurner Familie vom Staal (Veröffentlichungen der Zentralbibliothek Solothurn, Band 30), Basel: Schwabe Verlag 2008, 431 S., Abb., ISBN 978-3-7965-2415-8, Geb. € 61,50.

Der irrt, wer glaubt, Buchschätze gäbe es allein in Bibliotheken von Königen und Fürstenhäusern. Spätestens seit dem 15. Jahrhundert wurden schöne, das heißt heute zumeist mit zahlreichen Bildern ausgestattete Prachtbände zusehends auch für Stadtbürger produziert. Das gilt selbst für das Buch der Bücher, die Bibel, deren Zugang die Kirche wie bei keinem anderen Buch zu reglementieren versuchte (S. 39-41). Im Fokus der Aufmerksamkeit steht hier die Historienbibel der Familie vom Staal, ein 450 Blatt starker Codex, der in der Zentralbibliothek Solothurn aufbewahrt wird. Den Wasserzeichen zufolge dürfte der Band in den Jahren 1458 bis 1461 fertiggestellt worden sein. Auftraggeber und erster Besitzer war Johann vom Staal, der ab 1455/56 als Stadtschreiber von Solothurn wirkte. Der Besitzvermerk auf dem ersten Blatt stammt allerdings von Johann Jakob vom Staal bzw. Stall, dem Sohn und nicht dem Vater. Die Solothurner Historienbibel gilt als Spätwerk der Lauber-Werkstatt, mit der sich Lieselotte E. Saurma-Jeltsch in ihrer zweibändigen Habilitationsschrift eingehend befasst hat (*Spätformen mittelalterlicher Buchherstellung: Bilderhandschriften aus der Werkstatt Diebold Laubers in Hagenau*, Wiesbaden: Reichert 2001). Über 50 Jahre lang lässt sich die Handschriftenproduktion der Lauber-Werkstatt verfolgen, wenngleich, wie die Verfasserin einschränkt, keineswegs kontinuierlich. Bis gegen 1440 sei die Produktionspalette noch vergleichsweise schmal gewesen: Andachtsbücher und Historienbibeln waren die Spezialität.

Letztere zählten zu den erfolgreichsten Texten des Spätmittelalters (S. 28). In der Spätphase (1450er bis 1470er Jahre) habe sich das Angebot der Werkstatt aber sukzessive diversifiziert. In dieser Phase ist auch die Solothurner Historienbibel entstanden, die Saurma-Jeltsch dem ›Maler B‹ zuschreibt, der bereits um 1427/28 an der Kölner Historienbibel mitgewirkt habe. Der ›Maler B‹ sei »einer der wenigen Illustratoren, der über alle Phasen der Produktion nachzuweisen« sei (S. 26–28). Zu ihrem Auftrag dürfte die Werkstatt über Hans Schilling, dem Bruder des berühmten Berner Chronisten, gelangt sein (S. 24–25). Man habe von Schillings Kontakten zu den Stadtkanzleien und den städtischen Oberschichten profitiert, so auch im Fall der Solothurner Historienbibel. Diese Klientel schien überdies »andere Erwartungen an die Handschriften zu stellen als die bisherigen Kunden des Lauber-Kreises« (S. 25). Das gilt besonders für das Solothurner Exemplar, das im Vergleich zu anderen Historienbibeln der Zeit in Text und Bild markante Abweichungen aufweist (Saurma-Jeltsch fasst sich allerdings nur mit den Bildern). Und manche Abweichungen scheinen auf den Auftraggeber zu verweisen, der sich mit seinen Vorlieben für die Geschichte Judiths, Daniels und der Makkabäer sowie für den Alexanderstoff hervortut (S. 31 u. 36). Noch deutlicher werde diese individuelle Ausgestaltung bei der ›Neuen Ehe‹, das heißt bei der Inbildsetzung des Neuen Testaments (S. 34–38). Auf den restlichen 400 Seiten geht Saurma-Jeltsch Bild für Bild durch die Historienbibel hindurch und arbeitet Ähnlichkeiten und Abweichungen zu anderen Historienbibeln heraus, wertvollste Informationen für den Kunsthistoriker, die dank Bildausstattung aber auch dem Laien einsichtig sind. Das Layout des Buches, das beim Basler Verlagshaus Schwabe erschienen ist, ist bemerkenswert: Es scheint, als träte das Buch in Konkurrenz mit seiner mittelalterlichen Vorlage!

Gabriela Signori

4. Reformation und Frühe Neuzeit

JÖRG BÖLLING: Das Papstzeremoniell der Renaissance. Texte – Musik – Performanz (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, Band 12), Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang 2006, 330 S., ISBN 3–631–55169–X, Geb. € 56,50.

Wenn Mendelsohn 1831 die Zeremonien der heiligen Woche in Rom als »ein vollkommenes Ganzes« erlebte, so erght es dem Leser der vorliegenden Studie in ähnlicher Weise, denn auch hier bilden die vier Hauptkapitel ein ansprechendes und stimmiges Ganzes. Nach kurzen Bemerkungen über die Geschichte der päpstlichen Kapelle und die Schriftlichkeit der Zeremonialreform um die Wende zum 16. Jahrhundert werden die einschlägigen Texte vorgestellt: 1. das Kurienzeremoniale des Agostino Patrizi Piccolomini († 1492), das mit Ausnahme eines Raubdruckes von 1516 nur handschriftlich überliefert ist, wobei der Autograph als verloren gilt, an dessen Stelle aber zeitnahe, meist glossierte Abschriften treten, u.a. von Patrizis direktem Nachfolger Johannes Burckard († 1506); 2. dessen Werke, also das berühmte Diarium sowie seine Messordnung von 1498, die 1502 im Druck erschien und auch das posttridentinische *Rituale Romanum* prägte; 3. die Werke des überaus produktiven Paris de Grassis († 1528), nämlich das Tagebuch, die von ihm bearbeitete Fassung des Kurienzeremoniales von Patrizi, der Traktat über den Ausritt des Papstes ohne Pontificalien, die verschiedenen Fassungen des *Ordo romanus*, das Zeremoniale für Kardinäle und Bischöfe in ihren Diözesen, eine Reihe von Spezialtraktaten, die hier nicht aufgezählt werden sollen, sowie das *Caerimoniarium opusculum* in zwei Fassungen. Die frühe Neuzeit rezipierte vor allem das Zeremoniale des Patrizi, das Kardinalszeremoniar und das *Caerimoniarium opusculum* des Paris de Grassis sowie die Diarien von Burckard und de Grassis.

Während der Kanonist Guilielmus Durantis († 1296) in seinem *Rationale divinatorum officiorum* die ihm bekannten liturgischen Texte einfach kompilierte und damit einen Überblick über die unterschiedlichsten kirchlichen Traditionen gab, ordnete Patrizi seine Quellen nicht nur additiv aneinander, sondern gab eine Norm oder unterschiedliche Wahlmöglichkeiten vor, weil er eine Vereinheitlichung der zeremoniellen Praxis in ihrem performativen Vollzug, zunächst an der päpstlichen Kurie, anstrebte. Sein Zeremoniale verdankt sein hohes Maß an Zuverlässigkeit und Praktikabilität vor allem seiner Entscheidungssicherheit in zeremoniellen Fragen. Wegen seiner Position als Zeremonienmeister erhielt es im Gegensatz zu Durantis' *Rationale* sozusagen Amtsbefugnis. Anhand der im Anschluss an seine Abfassung regelmäßig geführten Diarien war leicht zu überprüfen, ob es auch wirklich befolgt wurde. Obwohl Paris de Grassis in vielem der beste-

henden Tradition treu blieb, schuf er in der Rezeptionsästhetik der Zeremonien etwas grundlegend Neues, als er die sakrale und säkulare Sphäre zumindest in einigen Punkten voneinander zu trennen begann, denn ihn beschäftigte der Sinnzusammenhang von gesprochenem bzw. gelesenen Wort und zeitgleich vollzogener Geste, wobei er allen Zeremonien »eine unmittelbare kommunikative Funktion gegenüber dem Rezipienten« beimaß (S. 104), weil dieser allein zum Maßstab des Geschehens wurde. Zeremonien sollten seines Erachtens das Wort veranschaulichen. Ein ähnlicher Paradigmawechsel lässt sich gleichzeitig in der Vokalmusik der Renaissance nachweisen, die zunehmend der Textausdeutung diente.

Das vierte, längste Kapitel behandelt das Verhältnis zwischen Zeremoniell und Musik. Rang- und Präzedenzordnungen prägten an der Kurie alle zeremoniellen Akte. Paris de Grassis erhob nun »sein ästhetisch optimiertes Aufstellungskonzept« (S. 117) für die Sixtinische Kapelle zum Modell für alle päpstlichen Prozessionen und Gottesdienste in Rom und anderswo und beeinflusste damit auch die Ordnungen anderer Kirchen. Eine besondere Rolle kam in dieser Hinsicht den päpstlichen Sängern zu, da diese nicht nur an den Prozessionen teilnahmen, sondern sie oft auch musikalisch begleiteten, was den Zeremonienmeister vor nicht geringe Probleme stellte, weil er unterschiedlichen Bedürfnissen und Anforderungen gerecht werden musste. Dies zeigt sich auch in der Frage, wie die *cantores* bei Gottesdiensten in der päpstlichen Kapelle bzw. in anderen Räumen zu allozieren waren, woraus sich wiederum ganz unterschiedliche wechselseitige Bezüge zwischen Raum, Zeremoniell und Musik ergaben. Gottesdienstlicher Gesang ging ja nicht nur von den eigentlichen Sängern (*cantores*) aus, sondern auch vom Papst, vom Zelebranten, von den Kardinälen und anderen in der päpstlichen Kapelle Anwesenden. Alle innerhalb des streng reglementierten zeremoniellen Rahmens gesungenen Worte stellten kommunikative Handlungen dar, die in musikalischer Hinsicht nicht nur strukturierende oder kommentierende, sondern auch performative Funktionen hatten. Es stellte sich also die Frage, wer welche Gesangspartien übernehmen sollte. Auch diesbezüglich war das Wirken des Paris de Grassis prägend, für den alle Zeremonien »der höheren Ehre Gottes, der *maiestas papalis* und der persönlichen Vervollkommnung jedes einzelnen Menschen« diente (S. 195). Wie man sich dies konkret vorzustellen hat, zeigt sich nicht zuletzt im musikalischen Repertoire der *cantores* bei Wahl, Krönung und Adventus des Papstes, bei der Kaiserkrönung, Herzogserhebung oder beim Empfang weltlicher Potentaten, bei Heiligsprechungen, Kardinalsernennungen oder Konsistorien, bei der Eröffnung Heiliger Jahre, bei Konzilien oder Papst- und Kardinalsbeerdigungen und während des Kirchenjahres, was hier aber nicht im Einzelnen angezeigt werden kann. Zwei Indices, die Archivalien und Handschriften sowie Orte, Personen und Sachen erschließen, runden dieses in jeder Hinsicht gelungene Werk ab.

Andreas Meyer

DIARMAID MACCULLOCH: Die Reformation 1490–1700. Aus dem Englischen v. Helke Voß-Becher u.a., München: Deutsche Verlags-Anstalt 2008, 1022 S., ISBN 978-3-421-05950-5, Geb. € 49,95.

Dieses Buch eines Oxforder Historikers aus dem kirchlichen Zusammenhang der Church of England ist ein Ereignis – nicht zuletzt, weil es, erschienen zu Beginn der auf 2017 hinführenden »Luther-Dekade«, die deutsche Reformationsforschung mit einem Gesamtbild der Frühen Neuzeit konfrontiert, das die internationalen Dimensionen des Transformationsprozesses in den Blick nimmt und zugleich kulturhistorisch öffnet.

Reformation wird hier nicht als ein linearer Prozess verstanden, der von Wittenberg oder allenfalls noch, als einer zweiten Hochburg, von der Schweiz ausging und von hier aus in nachzeitlichen Entwicklungssträngen Europa durchzog, sondern als ein Impuls, der bestimmte Entwicklungen der Zeit um 1500 in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelte: als negative Antwort, ja »Revolution« gegen das Bestehende, wie als Brechung in Gestalt der »Gegenreformation«, als Fortentwicklung von Modellen und als ihre Aufhebung. M. zeichnet Prozesse in einem Europa nach, das sich von Sizilien bis zum nördlichen Skandinavien erstreckt, von Spanien bis Siebenbürgen. Man kann getrost sagen: Das hat es noch nicht gegeben, und es sind auch nur wenige Forscher denkbar, denen ein solch souveräner Überblick möglich wäre.

Dass ein Neuansatz auch Fragen aufwirft, liegt nahe – im Falle des Werkes von M. ist der Grund dafür aber vor allem, dass er sich nicht konsequent genug von eingefahrenen Deutungsmustern gelöst hat. Das betrifft vor allem die zeitliche Erstreckung, die er zugrunde legt. Dass das Ende um 1700 etwas kühn gewählt ist, ergibt sich schon daraus, dass er dieses Jahr, außer im Falle Englands, kaum einmal erreicht. So gehört etwa der Begründer des lutherischen Pietismus Philipp Jacob Spener nicht mehr in den von M. beachteten Rahmen, und das ist auch gut so. Man hätte es nur entsprechend benennen sollen, allein schon um die Suggestivkraft der Jahreszahl 1700 zu begrenzen. Viel problematischer scheint der späte Beginn, erst um 1490. Wie wenig angemessen dies zur Schilderung der Transformation Europas ist, zeigt schon allein die Tatsache, dass M. auch dies nicht durchhalten kann: Natürlich muss er Jan Hus darstellen (67 u.ö.), natürlich geht es nicht ohne Erwähnung der Konzilien von Basel und Konstanz (70ff.), natürlich muss auch die Pragmatische Sanktion von Bourges aus dem Jahre 1438 dargestellt werden (79). Warum also der Schnitt um 1490, der Epochengrenzen festschreibt, die längst obsolet geworden sind? Wer sich die Ereignisse in Böhmen mit der Anerkennung der Hussiten durch den Kuttenberger Religionsfrieden wirklich vergegenwärtigt, würde auch vor pauschalen Urteilen wie dem, die »Christenheit vor 1500 war eine der intolerantesten Religionen der Weltgeschichte« (867) geschützt. Und wer sich die Forschung zum späten Mittelalter und seinen vielfältigen Polaritäten genauer ansähe, könnte wohl nicht so unbefangen wie M. »eine gemeinsame Kultur« im Europa der Zeit um 1500 veranschlagen. Solche Plattheiten schaffen ein Negativbild, um Reformation und Frühe Neuzeit zu exponieren – für eine angemessene Erfassung der Zeitumstände sind sie wenig hilfreich.

Diese Einschränkungen hintangestellt, ist es M. gelungen, den umfangreichen Stoff so zu bündigen, dass er nicht viel mehr als, immerhin dann doch, tausend Seiten umfasst – diese aber wohlgegliedert in drei Großabschnitten: Der erste behandelt unter der erwähnten Überschrift »Eine gemeinsame Kultur« die Ereignisgeschichte der Reformation, der zweite, »Die Teilung Europas«, das, was in der deutschen Forschung meist unter »Konfessionalisierung« abgehandelt wird, aber nun in einer gesamteuropäischen Perspektive, die gerade mit diesem Konzept (das M. verbal, aber konzeptionell nicht intensiv aufgreift) nur schwer greifbar wäre. Der letzte Abschnitt schließlich widmet sich unter der Überschrift »Lebensmuster« alltags- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen.

Im ersten Abschnitt staunt man zwar etwas über den hier verwendeten Kulturbegriff, denn faktisch geht es nur um Theologie und Frömmigkeit und ihre politischen und kirchenpolitischen Folgen. Aber die Darstellung ist über weite Strecken überzeugend, vor allem eben durch jenen breiten europäischen Horizont, den M. hier aufspannt. Dass die Entdeckung Amerikas und die Reformation zeitlich nahe beieinander liegen, wurde schon oft festgestellt. M. aber macht hieraus ein Darstellungsprinzip – selten wurde so überzeugend auch die spanische Expansion in eine reformationshistorische Darstellung integriert. Ebenso entspannend ist die Freiheit M.s gegenüber der in der deutschen Reformationsforschung noch gelegentlich zu beobachtenden Fixierung auf den großen Mann und Akteur Luther: »Luthers mangelndes Gespür für die Tragweite seines Tuns« (177), konstatiert er wohl zu Recht, und auch seine Darstellung der Reformation als »zufällige Revolution« (176) wirkt plausibel. Die einst von Franz Lau vorgetragene Vorstellung, dass die Reformation sich zunächst als »Wildwuchs« gestaltete, vor der viele lutherische Reformationshistoriker zurückschrecken, ist M. nicht fremd (218). Sie passt nicht nur in sein groß angelegtes Panorama gesamteuropäischer Entwicklungen, sondern ist wohl zur Erfassung der Ereignisse schlicht die adäquateste Vorstellung. Insgesamt ist dieser Teil von einer brillanten Verbindung aus Theologiegeschichte, sozialen Entwicklungen und großem politischem Rahmen – etwa im Blick auf die Geschehnisse der Häuser Tudor und Habsburg – geprägt. Freilich wird das Niveau dieser Komplexität gelegentlich auch rasant unterschritten – nicht zuletzt, weil der überaus flüssig schreibende Autor M. zu Assoziationen und plastischen Formulierungen neigt, die nicht immer gelingen. Gelungen ist etwa der souveräne Übergang von der Darstellung der Könige von Frankreich zum König des Täuferreichs von Münster – weit weniger gelungen ist der plakative Appell an die »Sprengkraft einer Idee« (160), bezogen auf Augustins Rechtfertigungslehre. Da müsste man wohl doch die Entwicklung dieser Idee hin zu reformatorischer Wirkung, wie sie sich vor allem in der Lehre vom allgemeinen Priestertum zeigte, rekonstruieren und die Dispositionen nachzeichnen, die es möglich machten, genau diese Idee in gesellschaftsverändernder Weise aufzunehmen, statt diese komplexen Prozesse durch eine traditionelle Pathosformel zu vereinfachen.

Ausgesprochen beeindruckend ist der zweite Teil: Nach Nord und Süd, Mitteleuropa und England unterteilt, zeichnet M. hier die Entstehung der konfessionellen Landkarte Europas nach. Der regionenzentrierte Blick erlaubt die Berücksichtigung der jeweiligen lokalen Bedingungen, die bei einer in der Regel an Wittenberg als Zentrum orientierten Geschichte des ideengeschichtlichen Transfers meist zu kurz kommen. Auch hier kommt M. zu spannenden Einsichten und Assoziationen: Die Gegenreformation wird in Italien zusammengedacht mit der Wiederentdeckung der Katakomben – so entsteht eben in einer Zeit, in der in Amerika neue Martyrien drohen, die Erinnerung an die Martyrien des antiken Christentums.

Liegt hier das Innovative vor allem in einer Zusammenschau von bislang meist getrennt Behandeltem, so überzeugt der dritte Teil, »Lebensmuster«, durch den konsequent kulturhistorisch orientierten methodischen Zugriff. In der deutschsprachigen Reformationsforschung wird »Kulturgeschichte« vielfach lediglich als Geschichte der in Flugschriften verhandelten öffentlichen Debatte betrieben – das unterscheidet sich dann methodisch nicht sehr von dem, was Bernd Moeller schon in den sechziger und siebziger Jahren im Zuge des neuen sozialhistorischen Interesses an städtischer Reformation in die Forschung eingebracht hat. Bei M. zeigt sich dagegen eine wirkliche Anwendung eines breiten kultur- und alltagsgeschichtlichen Ansatzes auf die Reformation. Die Produktivität der konfessionenübergreifenden Perspektive, die er in seinen Darlegungen bewusst und gezielt einnimmt, zeigt sich etwa in der Darstellung der Todesverarbeitung: Einerseits wird hier eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit zwischen den Konfessionen sichtbar, wenn etwa der Protestantismus die großen kirchlichen Beerdigungsfeiern ebenso aufrechterhält wie die Aufstellung von Grabplatten in Kirchen (749) – und doch hat gerade der Protestantismus Schwierigkeiten in der rituellen Verarbeitung des Todes, da das Angebot der Seelenmessen hier nicht bestehen kann (746ff.). Markant ist auch der ausführlich beschriebene Unterschied hinsichtlich der Stellung der Sexualität, die im Protestantismus eine deutliche Aufwertung gegenüber asketischen Lebensformen erfuhr – auch wenn man hier noch einmal Binnendifferenzierungen zwischen dem stärker der Leiblichkeit zugewandten Luthertum und den Formen der asketischen Lebensabweisung wieder aufnehmenden Calvinismus vornehmen müsste. Sicher kann man an der Auswahl in diesem Abschnittes einiges aussetzen – so fehlt etwa der ganze, für den Protestantismus markante Bereich der Bildung, und die aus den eigenen Interessen und Arbeiten von M. resultierende Orientierung an englischen Beispielen, etwa in den Ausführungen zur Pfarrerehe, ist nicht immer glücklich –, aber insgesamt ist hier ein beeindruckender, vorwärtsweisender Beitrag zur Reformationsgeschichte gelungen, dessen Integration in kontinentaleuropäische Arbeiten nicht leicht sein wird, aber dringend zu wünschen ist.

Eben dies gilt für das Buch insgesamt: Es ist eine Irritation der vorgegebenen Forschungs- und Deutungsmuster – und darin eine große Bereicherung, die produktiv aufgenommen werden sollte.

Volker Leppin

WALTER ZIEGLER: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 151), Münster i. W.: Aschendorff 2008, IX, 437 S., s./w. Abb., ISBN 978-3-402-11576-3, Geb. € 62,-.

In diesem Band sind Beiträge zusammengefasst, die in den letzten zwanzig Jahren entstanden sind und wichtige Etappen der historiographischen Entwicklung zur Reformation und zum so genannten »Konfessionellen Zeitalter« widerspiegeln. Der Verfasser Walter Ziegler war bis 2002 Ordinarius für Bayerische Landesgeschichte in München, ganz besonders hat er sich dabei mit dem 16. Jahrhundert beschäftigt – nicht zuletzt als Herausgeber (gemeinsam mit Anton Schindling) des sieben Bände umfassenden Standardwerks »Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung«. Die Ausgangsperspektive von der Landesgeschichte her prägt auch die in dem hier zu besprechenden Band versammelten Aufsätze. Dabei ist einmal mehr zu betonen, dass die Zusammenschau der Ebenen von Reich und Territorien ja erst in ihrer komplexen Gesamtheit das, was man gemeinhin deutsche Geschichte nennt, ergibt.

Die Beiträge sind in vier große Gruppen geordnet. Die erste Gruppe »Die deutschen Länder und die Reformation« umfasst Arbeiten zur Sozial- und Religionsgeschichte sowie zu den Hoch-

stiften des Reiches. Zweimal geht es um den großen Komplex »Territorium und Reformation«; durch die Lektüre bzw. Rezeption lassen sich gerade hier viele wichtige Anregungen und Hinweise für reformationsgeschichtliche Forschungen im territorialen Kontext überhaupt gewinnen. Es wird dabei auch deutlich, dass für die geschichtswissenschaftliche Arbeit vergleichende Ansätze unverzichtbar sind.

Die dritte Gruppe bilden die regionalen Beispiele: »Der Kampf mit der Reformation im Land des Kaisers« (bei der ersten Veröffentlichung mit dem klärenden Untertitel »Die katholische Reform im Erzherzogtum unter und ob der Enns bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges«, d. h. in Österreich), »Klosteraufhebungen im Zeitalter der Reformation in der Mark Brandenburg« und »Die Rekatholisierung der Oberpfalz«. Hier ist ein in behutsamer Weise vorgehendes Bemühen um Verständnis für die obrigkeitlich gestützte bzw. getragene katholische »Gegenreformation« unverkennbar.

Die vierte und letzte Gruppe ist »Reformation und Orden« überschrieben. Dabei geht es einmal um die deutschen Franziskanerobservanten und zum andern um »Reformation und Klosterauflösung. Ein ordensgeschichtlicher Vergleich.«

Für die aktuellen Debatten der allgemeinen Geschichte besonders wichtig ist die zweite Gruppe »Zur Konfessionalisierungsthese«, ist doch das verhältnismäßig junge Konfessionalisierungsparadigma wohl das am meisten bemühte für die Geschichte des 16. Jahrhunderts, insbesondere des Alten Reiches. »Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands«, »Altgläubige Territorien im Konfessionalisierungsprozeß«, »Kritisches zur Konfessionalisierungsthese« und »Reformation als Gemeindereformation«, so lauten die Titel der hier präsentierten Aufsätze. Im knappen Vorwort macht Verf. selbst darauf aufmerksam (S. VIII f.), dass seine Kritik im wissenschaftlichen Diskurs nicht folgenlos geblieben ist. Auf Einzelheiten dieser komplexen und weitausgreifenden Debatte kann hier nicht eingegangen werden, es sei lediglich darauf verwiesen, dass der Standpunkt des Verf.s gerade durch seine spezifische Verwurzelung in der Geschichte »altgläubiger« bzw. katholischer Territorien die besondere Note erhält. Insbesondere wendet er sich gegen die von weiten Teilen der modernen Forschung im Kontext des Konfessionalisierungsparadigmas aufgenommene Parallelisierung von lutherischer, reformierter und katholischer »Konfessionalisierung« (bzw. auch Konfessionsbildung), da nach seiner Auffassung hierdurch in unzulässiger, ja ahistorischer Weise insbesondere die religiöse Wahrheitsfrage ausgeklammert und ein katholischer Kontinuitätsanspruch unterschlagen wird.

Den informativen Band beschließen – neben dem Verzeichnis der ursprünglichen Publikationsorte – Orts- und Personenregister sowie Hinweise auf wichtige neuere Literatur zu den Einzelbeiträgen. Nicht selbstverständlich sind die zahlreichen Abbildungen, aus denen häufig zusätzlicher Erkenntnisgewinn sich erschließt.

Dieter Stievermann

CHRISTOPH KAMPMANN: Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. Geschichte eines europäischen Konflikts, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 2008, 226 S., Stammtafel und Karten, ISBN 978-3-17-018550-0, Kart. € 28,-.

An Überblicksdarstellungen zum Dreißigjährigen Krieg herrscht derzeit nicht unbedingt Mangel, aber wesentliche Dimensionen dieses in verschiedenen Hinsichten epochemachenden Konflikts haben gleichwohl noch keine eingehende Betrachtung erfahren. Die vorliegende, ebenso kompakte wie plausibel gegliederte Studie versucht, »eine Geschichte des Krieges als europäischen Konflikt zu schreiben«, wobei sie sich einerseits auf die Grundlinien der politisch-militärischen Entwicklung konzentriert, andererseits »den Ort des Dreißigjährigen Krieges in der Geschichte des europäischen Friedens zu bestimmen« unternimmt und sich »noch einmal« die Frage vorlegt, »welche Bedeutung mangelnder Friedenswille bzw. mangelnde Friedensfähigkeit für die Entstehung einer Kriegskatastrophe solchen Ausmaßes hatten« (S. 5). Der erste, deskriptive Teil skizziert zunächst die Krisenherde Europas vor dem Kriegausbruch, um dann den Krieg in seinen verschiedenen Stadien grundsätzlich nach dem mittlerweile bewährten Schema nachzuzeichnen. Die jeweiligen Ursache-Wirkungszusammenhänge sind auf der Grundlage des aktuellen Forschungsstandes in der erforderlichen Vollständigkeit erfasst und ihrer Komplexität überzeugend und eindrucksvoll dargelegt. Die maßgeblichen Akteure – Dynastien und Eliten – werden in ihren Interessen plastisch

erkennbar; auch der in einer früheren Darstellung des Themas scharf profilierte ›Weg des Geldes‹ wird evident. Als Beginn europäischer Friedensversuche ist bereits das Jahr 1638 angesetzt. Die militärisch nahegelegte Wende fällt in die Jahre 1643 bis 1645. Die »Errichtung der Westfälischen Friedensordnung« erfährt programmgemäß besondere Beachtung; das Kapitel, das sich mit ihr beschäftigt, ist ebenso umfangreich wie dasjenige zu den Vorkriegskrisenherden. Die Betonung der relativen Unabhängigkeit und entscheidenden Rolle der Unterhändler unterstreicht die Notwendigkeit, diese europäische politische Sekundärelite künftig genauer unter die Lupe zu nehmen. Ähnliches gilt für den Faktor ›Öffentlichkeit‹, für den bereits mehr, hier breit berücksichtigte Vorarbeiten geleistet sind. Das letzte Kapitel nimmt die eingangs gestellten Spezialfragen nach Friedensfähigkeit und Friedenswillen auf und entwickelt die Grundzüge einer eigenen Interpretation: Bellizismus und Militarismus in den aus späteren Epochen bekannten Formen könnten den politisch und militärisch Verantwortlichen nicht zugeschrieben werden. Ebenso wenig ließen sich Vernichtungswillen und Vernichtungsversuche nachweisen; vielmehr habe man sich auf das Ziel der Schwächung des Gegners beschränkt in dem Bewusstsein, in einem gemeinsamen System zu leben. Warum so lange kein Kriegsende zu finden war, habe deshalb in erster Linie mit dem »Verständnis des Friedens« zu tun, »nach dem die Kriegsteilnehmer strebten« (S. 183). Angezielt worden sei nämlich nicht bloße Kriegsbeendigung, sondern ein »ehrenvoller Friede«, also eine neue Ordnung, die nicht nur Sicherheit und Gerechtigkeit vermittelte, sondern auch die Ehre der Hauptakteure gewährleistete, die »als fundamentale Voraussetzung der eigenen politischen Geschäftsfähigkeit« gegolten habe (S. 184). Was davon zunächst für die außerreichischen Mächte reklamiert wird, wird dann auch für die Akteure im Reich, voran den Kaiser, Bayern und Sachsen in Anspruch genommen.

Kein Zweifel, der grundsolide, gut ausgestattete Band verbindet damit einen zuverlässigen ereignis- und strukturgeschichtlichen Überblick mit einer faszinierenden neuen Perspektive, die sich etwa über eine genaue Rekonstruktion der zeitgenössischen Auffassung der Staatsräson bzw. des Staatsinteresses – denn darin müsste sich der Aspekt der Ehre ebenfalls wieder finden –, noch vertiefen ließe. An dieser Stelle könnten auch neue Überlegungen zum Ort des Großen Krieges und seiner Beendigung in der Geschichte von Konfessionalität und Christlichkeit angesiedelt werden.

Wolfgang E. J. Weber

BERNHARD LÖFFLER, KARSTEN RUPPERT (Hg.): Religiöse Prägung und politische Ordnung in der Neuzeit. Festschrift für Winfried Becker zum 65. Geburtstag, Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2006, 661 S., ISBN 978-3-412-05306-2, Geb. € 44,-.

Die hier vorzustellende Festschrift für Winfried Becker ist anlässlich dessen 65. Geburtstags entstanden. Winfried Becker lehrte an der Universität Passau Neuere und Neueste Geschichte, wobei er in Forschung und Lehre den gesamten Zeitraum von der Frühen Neuzeit bis zur Zeitgeschichte höchst erfolgreich vertrat – ein Unterfangen, das heute nur noch wenige Historiker auf sich nehmen. Die Vielfältigkeit seines wissenschaftlichen Werkes kommt nicht zuletzt auch in der beeindruckenden *Tabula Gratulatoria* zu Beginn des Bandes zum Ausdruck.

Entsprechend des wissenschaftlichen Wirkungsbereichs von Winfried Becker, der Studien unter anderem zur Reformationsgeschichte, zum Politischen Katholizismus, zur Parteiengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, zur Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten wie auch zum europäischen Integrationsprozess vorgelegt hat, reicht das Spektrum der Beiträge der Festschrift über den Zeitraum von der Reformation bis hin zur Affäre um die angebliche Aktenvernichtung im Kanzleramt in den letzten Jahren der Ära Helmut Kohl. Vor diesem Hintergrund ist eine sehr umfangreiche Festschrift mit 25 Beiträgen auf 660 Seiten entstanden, welche hier aus Platzgründen nur in exemplarischer Weise besprochen werden können. Die folgende Konzentration auf einige wenige Beiträge stellt jedoch in keiner Weise eine inhaltliche Minderschätzung der nicht erwähnten Studien dar, sondern möchte lediglich das Spektrum der gesamten Festschrift beispielhaft zum Ausdruck bringen.

Die Festschrift setzt mit einer Studie von Martin Hille zu *Vorsehung, Reich und Kirche in der Nürnberger Chronik des Antoni Kreutzer* an. Dieser Beitrag zum altgläubigen Weltbild der Reformationszeit untersucht den Wahrnehmungszustand und die Wahrnehmungsweise bei Antoni

Kreutzer und legt dar, wie bei ihm die Infragestellung des vertrauten christlich-hierarchischen Kosmos durch die Reformation ein Nachdenken über die Voraussetzungen und Folgen dieser Umwälzung beförderte. Kreutzer lebte in einer Zeit, die in den Groß- und Mittelstädten des Sacrum Imperium durch eine zunehmende Literarisierung der Kultur gekennzeichnet war. Hille gelingt es am Beispiel des altgläubigen Nürnberger Geschichtsschreibers Antoni Kreutzer die Bedeutung der Reformation als das Schlüsselerlebnis schlechthin darzustellen, welches dessen Weltbild maßgeblich prägte. Auch wenn Kreutzers Wertungen in vielerlei Hinsicht unverkennbar individuelle Züge aufweisen, so stehen sie andererseits wiederum stellvertretend für die Sichtweisen einer ganzen Generation, wie Hille in seinem Schlusskapitel anmerkt.

Einem heute nachgerade vergessenen Ahnherrn der deutschen Demokratie widmet sich die Studie von Karsten Ruppert. Ruppert geht der politischen Karriere von Friedrich Daniel Bassermann nach, dessen politische Wirkstätten insbesondere Mannheim, Karlsruhe, Frankfurt am Main und Berlin waren. Bassermann wurde in Mannheim in das Milieu des Wirtschaftsliberalismus hineingeboren und praktizierte als Protestant einen naturalistisch-humanitären Gottesglauben, wobei er seine eigene Konfession als Religion der Freiheit und des Individualismus schätzte. Entsprechend waren auch seine Wertvorstellungen und Grundüberzeugungen liberaler Politik geprägt. Ruppert macht auf instruktive Weise deutlich, welche Bedeutung Bassermann für die Revolution von 1848/49 zukommt und weshalb er im Jahre 1855 sein Leben als gescheitert erachtete, was ihn schließlich zum Freitod veranlasste.

Problemstellungen der Systemtransformation, Diktaturerfahrung und Erinnerungskultur geht schließlich Heinrich Oberreuter angesichts der beiden großen Diktaturen des 20. Jahrhunderts in Europa, insbesondere in Deutschland, nach. Oberreuter kann dabei auf überzeugende Weise vorstellen, welches Staats- und Gesellschaftsmodell die Diktaturerfahrung geprägt hat, wie mit dieser Erfahrung umgegangen werden kann und welche Konsequenzen schließlich daraus für die Zukunft einer europäischen politischen Kultur zu ziehen sind. Bei der Auseinandersetzung mit der Diktaturerfahrung macht Oberreuter als wichtigstes Element den Respekt vor dem Individuum und seiner Freiheit aus. Die politische Konzeption freiheitlicher Ordnung nimmt das Individuum und dessen Freiheit, so Oberreuter im Kontext seiner Ausführungen zu historischen Erfahrungen für eine europäische politische Kultur, in ihre Mitte und schafft dadurch eine *civic culture* auf dem Fundament von Erinnerung und Erfahrung.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Beiträge zur Festschrift für Winfried Becker in vorzüglicher Weise der zeitlichen Spannweite und den sachlichen Schwerpunkten des wissenschaftlichen Œuvre des Gratulanten Rechnung tragen. Die 25 Studien zu staatlichen, parteipolitischen und religiösen Institutionen, deren Protagonisten und tragenden Konzeptionen sowie deren geistige, religiöse und politische Prägekräfte bieten ein luzides Panorama des Zusammenhangs von religiöser Prägung und politischer Ordnung in der Neuzeit.

Ingo Juchler

OTTO WEISS: Begegnungen mit Klemens Maria Hofbauer 1751–1820, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2009, 239 S., ISBN 978–3–7917–2179–8, Geb. € 14,90.

»Jede Zeit formt sich ein wenig ihre Vorbilder und Heiligen nach ihrem eigenen Bild. Hofbauer macht da keine Ausnahme« (S.12). Im Laufe von zweihundert Jahren schwankte Hofbauers Charakterbild in der kirchlichen Geschichtsschreibung erheblich, je nach zeitgeschichtlichem Hintergrund, Zeitströmungen und herrschenden Ideen und Ideologien. Sahen die einen in ihm den von Rom sanktionierten *Heiligen*, stilisierten ihn andere zum *Kirchenpolitiker*. Wieder andere machten ihn zum *Vorläufer der »Katholischen Aktion«*. So ist die Geschichtsschreibung von Leben und Werk des Redemptoristen auch eine Geschichte der Stilisierungen, Legendenbildungen und Verzeichnungen. Einem Entmythologisierung-Programm kommt es gleich, wenn der Autor, profunder und stupender Kenner der Geschichte der Redemptoristen im Allgemeinen und Hofbauers im Besonderen, im Jubiläumsjahr der Heiligsprechung Hofbauers (20. Mai 1909) die Mythenbildungen rundum die Figur des Wiener Stadtpatrons inventarisiert und vom Firnis der Übermalungen und Projektionen befreit, um seine Zeit, Lebenswelt und Persönlichkeit in verschiedenen thematischen Annäherungen greifbar werden zu lassen.

Man lasse sich allerdings von der gefälligen, einem breiteren Publikum zugewandten Präsentation des Bandes nicht täuschen. Weiß ist ganz den Quellen verpflichtet, schöpft aus ihnen und lässt sie sprechen. »Maßgebend müssen immer die Quellen sein, auch wenn gilt, dass die Wirklichkeit, die uns in den Quellen begegnet, immer schon interpretierte Wirklichkeit ist. Aber vielleicht gilt ja auch, dass erst die interpretierte Wirklichkeit, die nicht bloße Faktizität bleibt, die ganze Wirklichkeit darstellt« (S.14).

Er räumt auf mit mehreren Stereotypen respective legt die Gründe für diese frei. *Stereotyp 1:* Hofbauer habe als »Überwinder der Aufklärung« und »Bezwinger des Josephinismus« zu gelten. Diese Etikettierung sei zwar »schlicht falsch«, aber letztlich sehr dienlich (gewesen), ermöglichte sie doch, dass Hofbauer zur Ehre der Altäre erhoben werden konnte. Dem hält Weiß entgegen: Hofbauer war – bei aller Verwurzelung im österreichischen Volkskatholizismus mit seinen barocken Frömmigkeitsformen, die ihm durch seine Mutter vermittelt worden waren – offen für die josephinische Reform. Dass er der »Aufklärung« in gleichem Maße verpflichtet war wie der »Wiener Romantik«, dafür sprechen mehrere Indizien. 1. Er begegnete früh dem aufgeklärten Katholizismus josephinischen Zuschnitts – in der Person seines Heimatpfarrers wie auch seiner theologischen Lehrer, die er ab November 1872 in Wien hörte und die allesamt Jansenisten waren. 2. Das soziale und erzieherische Engagement der Redemptoristen in der polnischen Hauptstadt Warschau unter der Ägide Hofbauers war bemerkenswert. Sie errichteten ein Waisenhaus für Jungen, eine Elementarschule und eine Mädchenschule. 3. Im Hause Hofbauers fanden während seiner Wiener Jahre Leseabende respektive Abendkonferenzen statt; ebenso ließ er eine »Geistliche Leihbibliothek« in der Dorotheengasse einrichten. 4. Hofbauer regte die religiös-literarische Zeitschrift »Oelzweig« an, die von 1819 bis 1823 dreimal in der Woche erschien und gerade nicht (wie ihr unterstellt wurde) einen »linientreuen, militanten Katholizismus« propagierte, sondern einen »ganzheitlichen Katholizismus, der nicht nur aufgeklärt-rational den Verstand anspricht, sondern den ganzen Menschen mit Herz und Verstand und seiner Leiblichkeit.«

Stereotyp 2: In der Literatur gilt Hofbauer als *engstirniger und kleinlicher Denunziant des »bayerischen Kirchenvaters«* und Vertreters der Aufklärung *Johann Michael Sailer*. Von ehemaligen Mitbrüdern in Augsburg als glaubensfeindlicher Aufklärer und Illuminat denunziert, verlor dieser am 5. November 1794 seine Professur in Dillingen. Die Stelle als Hofprediger, die er daraufhin in München antrat, verlor er ebenfalls auf Betreiben des Nuntius. Bis 1799 lebte er in Ebersberg, wo es wohl zur ersten (und einzigen) persönlichen Begegnung zwischen Hofbauer und Sailer kam. Im Frühjahr 1817 wurde Sailer beim bayerischen König Max I. für den Bischofsstuhl in Augsburg vorgeschlagen und Hofbauer amtierte als einer der beiden Gutachter. Seine Expertise endete vernichtend: »Wenn Sailer in Augsburg oder anderswo Bischof würde, wo er bekannt ist, würden wenige Geistliche die Jurisdiktion von ihm nehmen, weil sie sagen, er sei gefährlicher als Luther; dieser habe offen die Kirche umzugestalten gesucht, während Sailer dies im Geheimen betreibe.« Weiß wäscht Hofbauer in der »Causa Sailer« keineswegs rein. Hofbauers so gerühmte Menschenkenntnis habe ihn in diesem Fall wohl gänzlich im Stich gelassen und seine überkritische Haltung gegenüber allem, was nach »Mystizismus« roch, habe (leider) die Überhand gewonnen.

Stereotyp 3: Hofbauer soll, so will es die ultramontane Geschichtsschreibung, auch verantwortlich dafür sein, dass die von *Ignaz Heinrich von Wessenberg* geplante *Gründung einer von Rom unabhängigen deutschen katholischen Nationalkirche vereitelt wurde*. Weiß kann zeigen, dass das von Dalberg und Wessenberg auf dem Wiener Kongress angestrebte »Reichskonkordat« nicht in erster Linie am Einspruch Hofbauers scheiterte, sondern an den deutschen Ländern, die ihre Interessen nur durch gesonderte Länderkonkordate gewahrt sahen.

Jenseits dieser Entmythologisierungen nähert sich Weiß dem Redemptoristen über die »Menschen um Hofbauer«: Thaddäus Hübl, Nikolaus Joseph Albert von Diessbach, Hofrat Joseph Freiherr von Penkler, Friedrich und Dorothea Schlegel, Joseph Amand Passerat, Johannes Sabelli, Joseph Wolff, Zacharias Werner, Johann Emanuel Veith, Anton Günther, Franz Seraph Schmid. Er legt nicht nur Netzwerke und Beziehungsgeflechte frei, sondern zeigt auch den Facettenreichtum der Persönlichkeit Hofbauers, der nicht unbedingt dem »Idealbild eines kanonisierten Heiligen« entspricht. Womöglich ist Hofbauer ja, so Weiß, gar ein »problematischer Heiliger«. Sympathischer aber allemal als so manche »schön frisierte Heiligengestalt«. Das zu erhellen und an den Quellen freizulegen, das ist auch das Verdienst dieses Buches. Seinem Autor sei Dank.

Elke Pahud de Mortanges

5. 19. und 20. Jahrhundert

ANNE CONRAD: Rationalismus und Schwärmerei. Studien zur Religiosität und Sinndeutung in der Spätaufklärung (Religionsgeschichtliche Studien, Band 1), Hamburg: DOBU-Verlag 2008, 204 S., ISBN 978-3-934632-25-4, Kart. € 28,80.

Unter der übergreifenden Fragestellung nach dem Irrationalen im Zeitalter der Vernunft hat Anne Conrad in diesem Band mehrere Studien zur Mentalitäts-, Geistes- und insbesondere Theologiegeschichte der Aufklärung zusammengelassen. Sie geht aus von der These, dass die gebildete Aufklärungskultur aus einer Verschmelzung der jüdisch-christlichen Tradition, hindurchgegangen durch die aufgeklärte Religionskritik, mit aus der nichtchristlichen Antike verbundenen Denktraditionen wie etwa Hermetik, Gnostik, Esoterik und Okkultismus hervorgegangen sei. Die Aufklärer selbst hätten diese Kombination keineswegs als mit ihrer vernunftorientierten Weltsicht unvereinbar empfunden, vielmehr von solchen Ansätzen her über rationalistische Verflachungen und Säkularisate hinausgelangen und Zugang zu tieferen Wahrheiten gewinnen wollen. Schätzenswert an der hier vorliegenden Kompilation von Einzelstudien ist daher zunächst einmal die ausführliche methodische Einleitung mit einem konzisen Überblick zur Forschungsgeschichte.

Der Zugriff auf diese »tiefere Wahrheit« wurde in einem allgemeineren Religionsbegriff gesucht, in dem sowohl »das auf Natur und Kosmos hin orientierte Welt- und Menschenbild der griechisch-hellenistischen Antike« als auch »die an Geschichte und dem geschichtlichen Handeln der Menschen interessierte biblisch-jüdische Theologie« verklammert wurden (23). Auch die Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie hat auf diese These tiefgreifenden Einfluss ausgeübt: Zedlers Universallexikon etwa ging noch davon aus, eine den Menschen als besonders intelligente Maschine interpretierendes mechanistisches Weltbild ließe sich mit Schöpfungstheologie und christlichen Erlösungslehren verbinden, ja wechselseitig begründen. Spätere Enzyklopädien wie etwa die des Johann Georg Grunitz reduzierten jedoch ihre Darstellung bereits auf rein naturwissenschaftliche Empirie und lagerten die Rolle der Religion als Sinnspeicher und Garant öffentlicher Regierbarkeit der Massen instrumentalistisch und bildungselitär aus. Es ist bemerkenswert, in welchem Maße die Aufklärer bereit waren, ihren Wahrheitsbegriff und ihre Bildungsemphase sozial- und geschlechterspezifisch aufzuspalten: Die Ernsthaftigkeit, mit der eine Diskussion über die Legitimität der Täuschung des einfachen »Volkes« durch traditionalistische Religionsvorstellungen geführt wurde, kam einer latenten Befürwortung gleich, das Projekt der Aufklärung für wenige gebildete und unabhängige Eliten zu reservieren. Die Vorstellung von der Dichotomie von Volks- und Elitenkultur, darauf hat vor vielen Jahren bereits Christof Dipper hingewiesen, ist ein ideologisches Produkt dieser elitären Selbstbeschränkung der Aufklärungsbewegung; um so erstaunlicher bleibt die Rolle, die diese Dichotomie unter jeweils neuen ideologischen Vorzeichen in der historischen Anthropologie gespielt hat. Zu ihrer Dekonstruktion trägt Anne Conrad weiter bei, indem sie »die inneren Widersprüche der Aufklärung, die Grenzen ihres gesellschaftlichen Engagements« (55) in bedrückender Eindringlichkeit vorführt.

Diese Abtrennung eines weiten, vorintellektuellen Sektors autoritativer Tugenderziehung für Unmündige war insofern besonders inkonsequent, als die neologische Theologie, etwa bei Friedrich Wilhelm Jerusalem, Johann Gottlieb Töllner, Johann Joachim Spalding oder Johann Salomo Semler die traditionelle Schuldogmatik des orthodoxen Zeitalters für besonders unvereinbar mit Ethik, Pädagogik und praktischer Frömmigkeit hielt (63), hier freilich argumentiert die Verf. in starker Abhängigkeit von jüngeren Gesamtdarstellungen und gemeinsamen Publikationsprojekten Albrecht Beutels und Volker Leppins. Der Kerngehalt der Theologie Luthers, Erbsünde, Rechtfertigung, Kreuzestheologie, alles das wurde bedenkenlos einem in neuer Weise »einfachen«, auf das vermeintlich Wesentliche zielenden Religionsverständnis, von Semler auf den Begriff der »Privatreligion« gebracht, geopfert. Die Breite der Rezeption der popularisierten Neologie (vgl. etwa Friedrich Nicolais »Sebaldu Nothanker«) stand in einer gewissen Spannung zum Bildungsaristokratismus der anti-popularen Selbstauffassung; beides aber ging in den von Conrad beschriebenen aufgeklärten Freundeskreisen und Korrespondenzzirkeln wie selbstverständlich ineinander über. Der durch Lessings Publikationen von Reimarus-Schriften ausgelöste Fragmentenstreit offenbarte den rationalistischen Offenbarungspositivismus als entscheidende Schwachstelle im Grundansatz der Neologie.

Die dadurch ausgelösten Irritationen ließen der Esoterik in aufgeklärten Wirklichkeits- und Beziehungsvorstellungen weiten Raum. Die Anwesenheit der betrauernden Toten in der Form von Schutzgeistern produzierte ein neues Unsterblichkeitsverständnis, das auf neuplatonische Ideen von der Wirkungsweise des Göttlichen in die Welt hinein rekurrierte. Dabei fiel es offenbar den Zeitgenossen selbst schwer, zwischen ernsthafter Auseinandersetzung, okkulten Spekulation, romanhafter Spintisiererei und offenkundigem Betrug zu unterscheiden. Am Beispiel der Tagebücher Sophie Beckers führt Anne Conrad ein eindrückliches Beispiel vor, wie diese Diskussionen nicht nur die offiziellen männlichen Vergemeinschaftungsformen aufgeklärter Zirkel und Institutionen, sondern auch die Korrespondenz, das informelle Freundschaftswesen, die Reisekultur und die Geselligkeit der Aufklärung und damit die Erfahrungswelt gebildeter, gedanklich eigenständiger Frauen prägte. »Geschlechtsspezifische Besonderheiten im Umgang mit theologischen Themen erscheinen dabei als sekundär.« (139) Nachdem knappe Studien zu Matthias Claudius und zur Rezeption der Re- bzw. Konversionen im Kreis von Münster (Amalie von Galitzin, Friedrich Leopold zu Stolberg sowie zu Friedrich Schleiermacher und Bettina von Arnim) an der Grenze von Aufklärung und Frühromantik weithin Bekanntes (und auch von anderen schon anderswo Publiziertes) bieten, hebt Anne Conrad in einem kurzen Fazit die bleibende Dominanz der christlichen Tradition gegenüber Esoterik, Hermetik und anderen frühneuzeitlichen Ekklektizismen und Synkretismen hervor.

Fazit: Der Band ist eine interessante Zusammenstellung ursprünglich eigenständig verfasster Beiträge (ein Verzeichnis der Erstpublikationen fehlt allerdings), der die Aufklärungsforschung insbesondere im Hinblick auf das Verhältnis von christlicher und außerchristlicher Traditionsbildung, aber auch im Hinblick auf Gender-Aspekte des aufgeklärten Diskurses fokussiert. Ob er als Band 1 einer neuen Reihe »Religionsgeschichtlicher Studien«, deren spezifische Zielsetzung freilich nicht näher erläutert wird, genug Zugkraft entfaltet, wird sich zeigen. Einzelne seiner Beiträge stellen jedoch sicherlich auch fruchtbares Studien- und Anschauungsmaterial für den akademischen Unterricht bereit.

Andreas Holzem

KARL HAUSBERGER: Reichskirche – Staatskirche – »Papstkirche«. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2008, 231 S., ISBN 978-3-7917-2135-4, Geb. € 24,90.

Der anzuzeigende Band stellt historisch fundiert und sachkundig »für eine historisch interessierte breitere Leserschaft« die »staatsrechtlich-politische Komponente« des Umbruchs von 1803 und der nachfolgenden Neuordnung dar. In einem ersten Kapitel werden Entwicklung und Struktur der Reichskirche, die aufgeklärte Kritik an ihr und die Reformversuche im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts beschrieben. Von ahistorisch-moralisierenden und kleindeutsch-borussischen Negativwertungen nimmt Hausberger erfreulicherweise weitgehend Abstand (vgl. S. 41), obwohl dann doch die Doppelfunktion der Fürstbischöfe als »wenig glücklich« (S. 21, ähnlich S. 35, S. 82f.) bezeichnet wird. In einem nächsten Schritt werden die seit dem Ausbruch der Französischen Revolution immer konkreter werdenden Pläne einer Mediatisierung der reichsunmittelbaren kirchlichen Territorien nachgezeichnet. Die Memoiren des ehemaligen Nuntius und führenden römischen *ze-lante* Kardinal Bartolomeo Pacca (1756–1844) beweisen, »dass der Heilige Stuhl den Herrschaftsverlust des Reichsepiskopats vor allem deshalb nicht als Unglück erachtete, weil er sich von ihm eine größere Unterwürfigkeit der Bischöfe erhoffte« (S. 66, vgl. auch S. 208f.). Die Abläufe der Herrschafts- und Vermögenssäkularisationen links und rechts des Rheins analysiert das II. Kapitel, das die Territorialstaaten als die Gewinner auch (v.a. langfristige) in finanzieller Hinsicht ausweist. Der Klosterbesitz wurde meist nicht (kirchenreformatorisches Modell) wie noch vorher in Österreich *ad pias causas* verwendet, sondern in Staatsdomänen eingegliedert (domänenpolitisches Modell) oder (fiskalpolitisches Modell) veräußert. Besonders radikal war die Durchführung in Bayern, wo unter dem Grafen Maximilian von Montgelas (1759–1838) und unter Mitarbeit Georg Friedrich von Zentners (1752–1835) und Maximilian Joseph von Seinsheims (1751–1803) – trotz z.T. abratender Voten in der Geheimen Staatskonferenz (Ende 1799) – radikal auch alle nicht landständischen Klöster und Konvente aus ideologischen, fiskalpolitischen und verfassungspolitischen

Gründen aufgehoben wurden. Folgen waren u.a. die kulturelle, bildungspolitische, soziale und kunstgeschichtliche Verödung der ländlichen Provinzen.

Die notwendige Finanzierung und Ordnung der Seelsorge machte eine Neuorganisation (der überpfarrlichen Strukturen) der zerschlagenen Reichskirche notwendig, zumal im Interesse der gebietsmäßig meist erheblich vergrößerten Staaten eine Anpassung der Diözesangrenzen lag. Ziel des Mainzer Fürstprimas und Bischofs von Worms, Konstanz und Regensburg, Carl Theodor von Dalberg (1744–1817) und dessen Konstanzer Generalvikars Ignaz von Wessenberg (1774–1860) war es deshalb, durch ein einheitliches Konkordat die Zersplitterung der deutschen Bistümer zu verhindern und die Seelsorge zu sichern, wie Dalberg 1803 in einer Denkschrift an den Papst darlegte. Erneut war es Kardinal Pacca, der in einem Gutachten hierzu von römischer Seite die ablehnende Linie vorgab, damit die deutsche Kirche kein konkurrierendes Gegenzentrum gegen die päpstlich-primatialen Ansprüche bilden könne (S. 125f., 130). Einem ersten gescheiterten Vorstoß beim Kaiser 1803 folgte Dalbergs Hoffnung auf die Vermittlung Napoleons für ein Reichskonkordat, nach Ende des Reichs 1806 sein abermaliges Bemühen um ein Rheinbund-Konkordat und schließlich am Wiener Kongress durch Wessenberg der Versuch, ein Konkordat für den deutschen Bund zu erreichen. Gegen bis in die Gegenwart tradierte Vorurteile stellt Hausberger mit Heribert Raab zu Recht heraus, dass Dalberg mit seinen Plänen eine vermittelnde Position zwischen »Papst, Bischof und Landesherr« einnahm und Kurialismus ebenso wie Territorialismus vermeiden wollte, ohne eine papstfreie Nationalkirche angestrebt zu haben (S. 141). Freilich erwies sich die Interessenkoalition zwischen römischer Kurie und den Mittelstaaten Bayern und Württemberg als stärker; auch frühultramontane Strömungen kämpften bereits in den Ortskirchen gegen Dalberg und Wessenberg.

So gehörte die Zukunft den Länderkonkordaten, deren Entstehung Hausberger im III. Kapitel nachzeichnet. Kompliziert waren die in das Jahr 1802 zurückgehenden Verhandlungen der Kurie mit Bayern, wo lange Zeit aufgeklärter Territorialismus und kuriale Maximalforderungen unversöhnlich aufeinander trafen, bis die Verhandlungen durch den bayerischen Geschäftsträger in Rom, Kasimir Freiherr von Häffelin (1737–1827), 1816 wieder aufgenommen wurden. Der Sturz Montgelas' und die ehrgeizige Eigenmächtigkeit Häffelins führten zum Entwurf von Ende 1816 und zum leicht modifizierten Konkordat von 1817. Den aufgeklärt-staatskirchenrechtlichen Widerstand (Finanzminister Lerchenfeld, 1778–1843) gegen diesen von Innenminister Graf Thürheim (1763–1832) unterstützten Vertrag konnte Außenminister Rechberg (1776–1849) dadurch beruhigen, dass man nach der Durchsetzung des königlichen Nominationsrechts für Bischöfe und der Neuordnung der Bistümer die übrigen Bestimmungen nur gemäß einer einseitigen authentischen Auslegung umsetzte. Folge war die Publikation des Konkordats als Anlage II zum § 103 des die Verfassung von 1818 begleitenden Religionsedikts, was über Jahrzehnte staatskirchenrechtliche Konflikte präfigurierte. Reibungsloser kam es zum Vertragsschluss mit Preußen, für das der seit 1816 in Rom als Gesandter wirkende Historiker Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) mit Rückendeckung Staatskanzler Hardenbergs (1750–1822) und des Kultusministers Reichsfreiherrn vom und zum Stein (1757–1831) die Verhandlungen führte, deren Ergebnis 1821 die Zirkumskriptionsbulle *De salute animarum* war. Besonders umstritten war der königliche Einfluss auf die Bischofsnennungen gewesen. Ercole Consalvi (1757–1824) machte hier von sich aus den Kompromissvorschlag, der Papst werde in einem Breve die Kapitel ermahnen, einen Kandidaten zu wählen, von dem sie die Erkundigung eingezogen hätten, dass er bei der Regierung »nicht missfällig« sei. Ansonsten sollte das für Hannover akzeptierte »irische Listenverfahren« und die mehrdeutig-dissimulierende Versicherung gelten, dass nichts Neues eingeführt werden solle. 1817 schickte auch das Königreich Hannover unter Friedrich August von Ompteda (1772–1819), später unter Franz Ludwig Wilhelm von Reden (1754–1831), eine Gesandtschaft nach Rom, konnte sich freilich auf kein Konkordat, nur eine Zirkumskriptionsbulle (mit zwei Bistümern, wobei Osnabrück erst später ausgestattet wurde) und die Regelung der Bischofswahl einigen (1824 *Impensa Romanorum Pontificum*). Bekanntlich besonders hart fielen die Verhandlungen mit den Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz aus, die sich nach der römischen Desavouierung Wessenbergs 1818 und dann 1820–1822 auf Initiative Württembergs zu den staatskirchlich geprägten Frankfurter Konferenzen zusammengeschlossen hatten. 1821 erreichte man die Zirkumskription der Bistümer, wollte die übrigen Regelungen aber notfalls einseitig staatskirchlich nach dem Frankfurter System regeln, bis Baden 1824 aus der Phalanx durch Sonderverhandlungen ausschied, was zur

Regelung von 1827 (Kapitelwahl und faktisch unbeschränktes Vetorecht der Staaten) führte. Um die von den Staaten einseitig erlassenen staatskirchenrechtlichen Zusatzartikel entbrannten in der Folge schwere Konflikte. Ergebnis dieser Prozesse sei zunächst überall ein »Staatskirchentum« gewesen, nach dessen Lockerung 1848 habe »die Schwächung des bischöflichen Selbstverständnisses« die päpstliche Machtfülle gesteigert (S. 201f.). Die Entfeudalisierung und Spiritualisierung der Kirche im 19. Jahrhundert und die eher funktionale Neuausrichtung des Ordenswesens sei gleichwohl keine bloße Verlustgeschichte für die Kirche, deren Weg zu einer zentralistischen »Papstkirche« führte; ohne diesen Prozess werten zu wollen sei hierbei, so der Verfasser, die »Machtbalance zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt« endgültig zerbrochen (S. 215). – Karl Hausberger entfaltet Perspektiven, die er ursprünglich, u.a. im Anschluss an Manfred Weitlauffs Beitrag »Von der Reichskirche zur ›Papstkirche«« (ZKG 113, 2002, 355–402), auf der Münchener Tagung »Die Säkularisation in Bayern 1803. Kulturbruch oder Modernisierung?« im Jahr 2003 vorgetragen hat (Von der Reichskirche zur ›Papstkirche? Die kirchlich-religiösen Folgen der Säkularisation, in: Alois Schmid [Hg.], Die Säkularisation in Bayern 1803, München 2003, 272–298; siehe hier 274 Anm. 4). Auf klare und gut lesbare Weise bietet er eine Synthese der bisherigen Forschung zu einem zentralen staatskirchenrechtlichen Umbruchsprozess und legt gleichzeitig (vgl. etwa S. 209f.) die Mechanismen einer strategisch geplanten und konsequent verfolgten innerkirchlichen Machtpolitik offen.

Klaus Unterburger

HERMANN-JOSEF SCHEIDGEN, Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Band 27), Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2008, 597 S., ISBN 978–3–412–20119–7, Geb. € 69,90.

Mit Blick auf das 150jährige Jubiläum der Revolution von 1848 als Habilitationssprojekt in Angriff genommen, liegt 10 Jahre nach dem Jubiläum nun ein voluminöser Band aus der Feder des Bonner/Kölner Kirchenhistorikers vor. Es handelt sich dabei trotz des enormen Umfangs nur um den ersten von zwei geplanten Bänden. Wie der Untertitel präzise angibt, beschäftigt sich Scheidgen im vorliegenden Band mit den Haltungen und Handlungen von Bischöfen (Hirtenbriefe; Bischofskonferenzen; Denkschriften), Klerikern (Aktivitäten in der Revolution auf diversen Feldern; Problem Diözesansynoden; Petitionsbewegung) und Laien (Adel; einzelne »Laienführer«; aktive Revolutionäre; Frauen als Revolutionärinnen; Petitionsbewegung) sowie mit dem katholischen Vereinswesen (ausgewählte Vereine sowie die ersten drei »Katholikentage«) im Umfeld der Revolution. Dem nächsten Band bleiben die Themen katholische Theologie und Publizistik zur Revolution, die katholischen Abgeordneten in den Parlamenten der Revolutionszeit sowie die Neuregelung des Verhältnisses von Kirche und Staat vorbehalten. Scheidgen hat zahlreiche Quellenbestände kirchlicher wie staatlicher Archive sowie eine Fülle gedruckten Quellenmaterials (z.B. Hirtenbriefe) aufgespürt und ausgewertet.

Mit dem Untertitel ist grob auch der Aufbau des Bandes skizziert, denn nach einigen terminologischen Klärungen, einem Forschungsüberblick und einer kurzen Schilderung der Revolutionsereignisse arbeitet Scheidgen die genannten Aspekte konsequent und in einer sehr kleinteiligen Arbeitsweise Schritt für Schritt ab. Räumlich ist grundsätzlich der gesamte deutsche Katholizismus im Blick, doch hat Scheidgen aus arbeitsökonomischen wie aus inhaltlichen Gründen (keine Schwerpunkte der Revolution) den bayerischen Katholizismus sowie den Katholizismus in Nordwestdeutschland weitgehend ausgeklammert, dagegen Österreich intensiv einbezogen. Das überzeugt inhaltlich nicht völlig, zumal Scheidgen etwa im Kapitel über die erste deutsche Bischofskonferenz in Würzburg nicht umhinkommt, sich auch einigen bayerischen Protagonisten genauer zuzuwenden (z.B. Erzbischof Reisach oder Ignaz von Döllinger). Der geschilderte Aufbau, der dann in der Binnengliederung der einzelnen Kapitel oft noch durch eine Ausrichtung an den geographischen Räumen verfeinert wird, hat für den Leser den Vorteil, sich rasch orientieren und sich bei diskontinuierlicher Lektüre leicht die gewünschten Einzelaspekte herauspicken zu können. Liest man den Text dagegen integral, fallen etliche Überschneidungen und Wiederholungen als Konsequenz dieser Vorgehensweise auf (»Synoden« sowohl im Kapitel über den Episkopat als auch in dem über den Klerus; Petitionsbewegung sowohl im Kleruskapitel wie im Laienkapitel ausführlich vorhanden, wenn auch mit einer jeweils anderen inhaltlichen Zuspitzung).

Es ist kein geringes Verdienst Scheidgens, ein von der Katholizismusforschung zuvor noch wenig und eher unsystematisch bearbeitetes Forschungsfeld ins Zentrum gerückt und eine Fülle von neuem Quellenmaterial erschlossen zu haben. Man wird sein Buch bereits vor Erscheinen des zweiten Bandes als eine Fundgrube für Informationen zu nahezu allen wesentlichen Aspekten katholischer Kirchengeschichte in der Revolutionsperiode bezeichnen können. Viele Vorgänge werden bis in die kleinsten Verästelungen geschildert (etwa die Vorbereitung und Durchführung der ersten Bischofskonferenzen), das komplizierte Geflecht der widerstreitenden Charaktere und Interessen wird mit Liebe zum Detail und viel Hintergrundwissen entfaltet. Nicht immer erschließt sich dabei, warum einzelne Aspekte überhaupt oder dermaßen ausführlich behandelt werden. Diskutabel erscheint es, zwei Kapitel über aktive katholische Revolutionäre (z.B. Robert Blum) und Revolutionärinnen (z.B. Mathilde Anneke) zu schreiben, obwohl der Verfasser selbst bekennt, diese seien bestenfalls noch Taufschein Katholiken gewesen. Eher zu minutiös werden die ersten Katholikentage referiert, weil der Verfasser hier kaum neues Material präsentieren kann und sich eng an den gedruckten Berichtsbänden orientiert. Bei der sehr bedeutsamen Schilderung der innerkirchlichen Reformambitionen vor und während der Revolution fragt der Rezensent sich, worin der systematische Zusammenhang mit der Revolution und deren Ideen besteht. Scheidgen erörtert das leider nicht eingehender.

All das verweist auf Grenzen des Buches. Die Darstellungsweise ist eher deskriptiv und additiv, dagegen wenig an Theoriefragen ausgerichtet. Methodisch ist die Arbeit klassisch quellen- und faktenorientiert und lotet andere Möglichkeiten (etwa der Diskurs- oder der Netzwerkanalyse) nicht aus, obwohl das Quellenmaterial sich dazu eignen würde. Der beeindruckende Informationsfülle entspricht auf diese Weise nicht der systematische Ertrag, zumal Scheidgen äußerst zurückhaltend bei der Formulierung von Synthesen und Urteilen bleibt. Die vielen Zwischenzusammenfassungen wie die abschließende Bilanz sind dementsprechend tatsächlich Zusammenfassungen, aber kaum mehr. Das bedeutet nun freilich nicht, dass keine wichtigen Ergebnisse erzielt werden (Nachweis des West-Ostgefälles bei der Partizipation am Revolutionsgeschehen; die fehlende Rolle von Katholiken in der aktiven Revolutionierung der Gesellschaft; die offenere Begegnung der strengkirchlich-ultramontanen Kreise mit der Revolution und ihren Chancen; dagegen die Verstörung und Passivität der staatskirchlich orientierten Spätaufklärer). Ebenso gelingt es Scheidgen, Annahmen der bisherigen Forschung durch die genauere Quellenauswertung in einzelnen Aspekten zu korrigieren (z.B. die Behauptung von Hans Maier, die Katholiken hätten die größte Zahl von Petitionen eingereicht). Zurecht warnt Scheidgen auch immer wieder vor überhasteten Etikettierungen von Akteuren als ultramontan, wobei der Rezensent den Einschätzungen des Verfassers allerdings nicht überall uneingeschränkt zu folgen vermag (etwa S. 252 bei den Vorbehalten, die zweite Mainzer Schule als ultramontan zu bezeichnen, wo Scheidgen zu wenig zwischen ultramontanen Tendenzen alter Prägung und im engeren Sinne kurialistischen Tendenzen differenziert). An kleineren Fehlern fielen dem Rezensenten beiläufig auf: S. 190 werden in Anm. 440 bzw. 441 Briefe offensichtlich falsch datiert; S. 209 falsche Datierung der Entmachtung der badischen Revolutionsregierung; S. 235 fälschlich Leonhard (statt Benedikt) Werkmeister.

So bleibt am Ende ein gemischter Eindruck und die Hoffnung, dass Scheidgen uns mit dem zweiten Band die bisher noch vermisste große Synthese nachliefern wird. *Bernhard Schneider*

KARL-JOSEPH HUMMEL, CHRISTOPH KÖSTERS (Hg.), Zwangsarbeit und katholische Kirche 1939–1945. Geschichte und Erinnerung, Entschädigung und Versöhnung. Eine Dokumentation, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 110), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008, 703 S., Graf., Tabellen, ISBN 978-3-506-75689-3, Geb. € 48,-.

Im Sinne der bundesdeutschen Entschädigungsgesetzgebung der Nachkriegszeit galt Zwangsarbeit nicht als nationalsozialistische Verfolgung, sondern als Verfolgung aus nationalen Gründen. Die in der deutschen Industrie und Landwirtschaft während des Zweiten Weltkriegs beschäftigten Zwangsarbeiter waren damit die größte Gruppe, die vom Ausschluss ausländischer Verfolgter aus der bundesdeutschen Wiedergutmachung betroffen waren. Das Londoner Schuldenabkommen von 1953 blockierte alle Ansprüche ehemaliger Zwangsarbeiter. Der deutschen Industrie fiel es im

Windschatten dieser politischen Vorgaben leicht, sich früh auf die Argumentation zu versteifen, sie sei vom Deutschen Reich zur Beschäftigung von Zwangsarbeitern gezwungen worden bzw. habe im Auftrag des Reichs gehandelt. Lediglich der Jewish Claims Conference war es gelungen, kollektive Abkommen mit einzelnen Industrieunternehmen zugunsten jüdischer KZ-Zwangsarbeiter abzuschließen. Nach harten Auseinandersetzungen hatten die Firmen IG Farben in Liquidation, Krupp, AEG, Siemens und Rheinmetall bis 1962 etwas über 51 Millionen D-Mark an Wiedergutmachung geleistet, allerdings exklusiv auf jüdische KZ-Zwangsarbeiter beschränkt. Im Zeichen des Kalten Krieges änderte sich an dieser Situation nichts Grundlegendes mehr. Erst in den 1980er Jahren sorgten parlamentarische Initiativen auf bundesdeutscher und europäischer Ebene, vor allem aber auch der Werte- und Generationenwandel für neue Bewegung in der Frage der Entschädigung ehemaliger Zwangsarbeiter. An der grundsätzlichen Haltung der deutschen Industrie änderte sich aber nichts: Man sah hier allenfalls eine moralische Verantwortung für die ehemaligen Zwangsarbeiter, nicht aber eine juristische Schuld.

Als im Juli 2000 das ARD-Magazin »Monitor« in dem Beitrag »Katholische Kirche beschäftigt in großem Umfang Zwangsarbeiter« berichtete, es seien während des Zweiten Weltkrieges »flächendeckend« Zwangsarbeiter auch für die katholische Kirche im Einsatz gewesen, löste der Sender geradezu eine Lawine aus. Rufen wir kurz den Zusammenhang in Erinnerung: Just in jenem Sommer verpflichteten sich die Bundesrepublik Deutschland und die deutsche Industrie nach langwierigen Verhandlungen auf eine noch zu gründende Stiftung »Erinnerung, Verantwortung und Zukunft« zur Entschädigung ehemaliger Zwangsarbeiter. Gleichzeitig einigte man sich auch auf einen entsprechenden Verteilungsschlüssel. Als sich abzeichnete, dass die Wirtschaft ihren finanziellen Beitrag nur sehr zögerlich zu leisten vermochte, schlossen sich die Evangelische Kirche und die Diakonie auf Empfehlung des Sonderbeauftragten des Bundeskanzlers für die deutsch-amerikanischen Verhandlungen, Otto Graf Lambsdorff, der Stiftungsinitiative an. Als nun einzelne Dokumente über den Einsatz von Zwangsarbeitern in kirchlichen Einrichtungen auftauchten, begannen auch die Kirchen – genauso spät wie die Bundesrepublik Deutschland – sich mit diesem dunklen Kapitel ihrer Geschichte zu beschäftigen. Nachdem Forschungsdefizite und -lücken, aber wohl auch »Erinnerungslücken« diese Auseinandersetzung verzögert hatten, waren nun seit der deutschen Wiedervereinigung auch die rechtlichen Voraussetzungen zur Entschädigung geschaffen worden. Völlig unklar war aber das Ausmaß der Zwangsarbeit in den Kirchen. Die katholische Kirche schloss sich trotz des öffentlichen Drucks der Stiftungsinitiative nicht an, sondern ging mit einem kirchlichen Entschädigungsfonds und einem zusätzlichen Versöhnungsfonds ihren eigenen Weg – und das aus guten Gründen.

Denn rasch wurde ein rechtlicher Schwachpunkt im staatlichen Entschädigungsgesetz offenbar: Zwangsarbeiter in der Landwirtschaft, also vor allem jene in kirchlichen Einrichtungen, waren zunächst generell von der Entschädigung ausgeschlossen. Selbst nach einer Öffnungsklausel war ihre individuelle Entschädigung noch immer davon abhängig, ob nach der Entschädigung aller anderen Opfergruppen noch finanzielle Mittel zur Verfügung stehen sollten. Selbst in der zuvor kritischen Öffentlichkeit stieß dieser Weg auf ein hohes Maß an Zustimmung. Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz beschloss daraufhin Ende August 2000 die Einrichtung eines Fonds für die individuelle Entschädigung von fünf Millionen D-Mark sowie die Bereitstellung von weiteren fünf Millionen D-Mark für die Versöhnungsarbeit.

Die katholische Kirche hatte damit an den erweiterten Zwangsarbeiter-Begriff der Geschichtswissenschaft angeknüpft, der vier idealtypische Kategorien zusammenfasst. Erstens die große Gruppe der ausländischen Zivilarbeiter (zeitgenössisch oft als »Fremdarbeiter« bezeichnet), die zwischen 1939 und 1945 zunächst häufig auf freiwilliger, zunehmend aber zwangsweise (»Reichseinsatz«) zum Arbeitseinsatz in das Deutsche Reich gebracht wurden. Zweitens die in Lagern untergebrachten und als Arbeitskräfte eingesetzten Kriegsgefangenen vor allem aus Polen, Frankreich und der Sowjetunion, einschließlich der italienischen Militärinternierten. Drittens die jüdischen und nicht-jüdischen Häftlinge in Konzentrationslagern, Arbeitserziehungslagern, Strafgefängnissen, Haftanstalten und Straflagern von Gestapo und Justiz. Viertens schließlich die aus ihren Heimatländern deportierten Juden, die zur Zwangsarbeit herangezogen wurden. Es liegt auf der Hand, dass sich diese vier Gruppen hinsichtlich ihres politischen Status, der Art und Weise ihrer Rekrutierung, der rechtlichen Grundlage ihrer Beschäftigung oder ihrer sozialen Lage deutlich unterscheiden. Darüber hinaus unterlag ihr Status natürlich auch der Dynamik des Kriegsgeschehens.

Während die Bundesstiftung »Erinnerung, Verantwortung und Zukunft« in ihren gesetzlichen Regelungen Zivilarbeiter, die in der Landwirtschaft beschäftigt waren, erst in zweiter Linie anerkannte, wollte die katholische Kirche auch jene Zivilarbeiter entschädigen, die nicht in einem Konzentrationslager, einer Haftanstalt oder aus rassistischen Gründen zur Zwangsarbeit für deutsche Unternehmen herangezogen worden waren.

Bemerkenswert war die Entscheidung der katholischen Kirche in weiterer Hinsicht: Ihr lag zum einen der Gedanke zugrunde, dass Entschädigung, Versöhnung und Erinnerung in einem unauflösbaren Zusammenhang stehen. Zum anderen ging es nicht nur um die passive Meldung von Überlebenden, sondern zugleich um die aktive Suche nach überlebenden Opfern. Die individuelle finanzielle Entschädigung zielte damit nicht wie im Fall der Stiftungsinitiative der deutschen Industrie auf Rechtsfrieden. Vielmehr sollte die finanzielle Entschädigung als Geste verstanden werden, die der Versöhnung mit den Opfern dient.

Priorität hatte fortan die aktive Nachforschung auf der Ebene der 27 Diözesen auf dem Gebiet der heutigen Bundesrepublik (was allerdings zwangsläufig Teile und damit Einsatzgebiete von Zwangsarbeitern im damaligen Deutschen Reich ausschloss). Der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn wurde die wissenschaftliche Begleitung der Nachforschungen übertragen. Eine vorläufige Schlussbilanz im August 2005 ergab: Etwa ein Drittel der bis dahin eingegangenen 4519 Personenmeldungen, die ausländische Zivilarbeiter in Einrichtungen der katholischen Kirche betrafen, konnte ermittelt werden. Von diesen 1417 Ermittelten waren 823 gestorben (knapp 60 %). 524 noch lebende ehemalige Zivilarbeiter – 13 Prozent der beim Entschädigungsfonds eingegangenen Meldungen – konnte eine Entschädigung in Höhe von jeweils 5000 D-Mark (bzw. der entsprechende Euro-Betrag) bewilligt werden. Insgesamt wurden 1,5 Millionen Euro ausbezahlt. Die verbliebenen Gelder flossen in die Arbeit der neu gegründeten Stiftung »Maximilian-Kolbe-Werk«.

Auf die prioritäre Suche nach Überlebenden folgte die Dokumentation des Ergebnisses der »aufwändigsten Recherche, die je in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung durchgeführt worden« sei, so Kardinal Lehmann im August 2005. Nach acht Jahren Forschungsarbeit liegt diese Dokumentation nun vor, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von Karl-Joseph Hummel und Christoph Kösters. Sie belegt in eindrucksvoller Weise sowohl die Tiefe als auch die Breite der kirchlichen Forschungen. Mit der vorangestellten historischen Einführung ist sie mehr als »nur« Dokumentation, sondern auch profunder Bericht über den aktuellen Stand der kirchengeschichtlichen Forschung. Der Einführung folgen die Datendokumentation, Einzelberichte aus den 27 Diözesen, eine Darstellung von Arbeitsauftrag, Arbeitsweise und Ergebnissen des Entschädigungsfonds sowie der Arbeit des Versöhnungsfonds.

Zumindest wissenschaftlich ist damit eine »historische Last« (Kardinal Lehmann) der katholischen Kirche vorerst abgeschlossen. Die Forschungen haben ergeben, dass zwischen 1939 und 1945 nachweislich 4829 Zivilarbeiter und 1075 Kriegsgefangene in 776 katholischen Einrichtungen eingesetzt waren: Krankenhäusern, Heimen, Klosterhöfen und Pfarrbetrieben. Der größte Teil – vor allem in den süddeutschen Diözesen – musste Arbeit in der Land- und Forstwirtschaft verrichten. In den vorwiegend von karitativen Anstalten geprägten nordwestdeutschen Diözesen waren die meisten Zivilarbeiter in der Hauswirtschaft eingesetzt. Zum Arbeitseinsatz herangezogene Kriegsgefangene arbeiteten dagegen fast ausschließlich in der Landwirtschaft. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass in den katholischen Einrichtungen vor allem junge Erwachsene und Jugendliche arbeiteten. Aus den vom Deutschen Reich besetzten Ländern Osteuropas wurden Jungen und Mädchen ab einem Alter von 14 Jahren deportiert.

Gemessen an der Zahl von mehr als 13 Millionen Zwangsarbeitern, vornehmlich aus Osteuropa, bewogen sich die ermittelten Zahlen derer, die in katholischen Einrichtungen arbeiten mussten, noch unter der Promillegrenze. Von einem »flächendeckenden« Einsatz, wie das ARD-Magazin »Monitor« also vorschnell gesprochen hatte, kann keine Rede sein. »Entschuldigt« ist damit aber auch niemand. Aber das wissen alle Beteiligten. Aus dem vorbildlich gemachten Dokumentationsband mit seinen über 700 informationsgesättigten Seiten wird vielmehr deutlich, dass die katholische Kirche – wie alle anderen gesellschaftlichen Bereiche auch – Teil der Kriegsgesellschaft war. Dies führte zu ambivalenten Positionen und Handlungsweisen in einem Verhältnis zum NS-Staat, das auch als »antagonistische Kooperation« (Winfried Süß) beschrieben wurde. *Reinhold Weber*

Rainer BUCHER: *Hitlers Theologie*, Würzburg: Echter-Verlag, 228 S., ISBN 978-3-429-02985-2, Geb. € 16,80.

War Hitler ein Anhänger des Atheismus und ein Feind der Religion? Erklären sich seine Verbrechen durch eine Abkehr vom Glauben? Mit derartigen Fragen verbundene Behauptungen kann man immer wieder lesen. Meist überlagern hierbei ideologische Interessen die vorgeschobene Absicht zur Erklärung eines historischen Prozesses. Ausgerechnet der Theologie-Professor Rainer Bucher, Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, widerlegt derartige Annahmen nun in seiner Studie »Hitlers Theologie«. Er will darin deutlich machen, dass die religiösen Metaphern in den Reden des Diktators keineswegs nur instrumentalisiert wurden. Vielmehr habe Hitler sehr wohl über eine wenn auch intellektuell krude und rassistisch geprägte eigene Theologie verfügt. Da sie praktisch wurde, verdiene sie auch Beachtung. Darüber hinaus will Bucher die Frage beantworten, warum bedeutende katholische Theologen in den 1930er Jahren von Hitler fasziniert waren.

Die Studie enthält zehn Kapitel, die wiederum in drei Teile aufgegliedert sind: Zunächst veranschaulicht der Autor die Bedeutung des Theologiebegriffs für seine Fragestellung, beschreibt das Verhältnis Hitlers zur katholischen Kirche und zur Religion der »völkischen Bewegung«. Danach widmet er sich dem Glaubensverständnis, Gottesbegriff und Vorsehungsverständnis des Diktators sowie der Bedeutung von Hitlers Theologie für den Holocaust und der Attraktivität des Nationalsozialismus für als »fortschrittlich« geltende katholische Theologen. Und schließlich geht es um das Verhältnis von Hitler zur Moderne und die Erlösungsdimension seiner Theologie. Im Zentrum steht die Analyse von Hitler-Texten, die auf theologische Kategorien hin untersucht werden. Bucher veranschaulicht dabei in welchem hohen Maße Hitler »sein politisches Projekt als theologisch fundiert« (S. 110) begriff. Selbst die Unbedingtheit beim Massenmord an den Juden – auch und gerade in Kenntnis des eigenen Untergangs – sei durch Hitlers spezifische Theologie erklärbar.

Bucher veranschaulicht in seiner Studie überzeugend, dass der Diktator sehr wohl ein religiöser Mensch war und sein besonderes religiöses Verständnis mit handlungsleitend wirkte. Differenziert arbeitet der Autor die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu katholischer Kirche und völkischer Religion heraus. In der Tat handelte es sich um eine eigenständige Form, die etwas schief von ihm als »kulturalistisch-rassistische Variante einer ›Physikotheologie‹« (S. 168) bezeichnet wird. Auch bei der Analyse der bei den Theologen Karl Adam, Joseph Lortz und Michael Schmaus auszumachenden »Option für den Nationalsozialismus« (S. 131) erweist sich der Autor als differenziert denkender Kopf. Zwar hebt er hier und da allgemein Gemeinsamkeiten des damaligen Katholizismus mit dem Nationalsozialismus hervor, geht den hiermit verbundenen Zusammenhängen aber nicht näher nach. Entsprechende Ansätze in der Forschung wertet Bucher dabei all zu eifertig als »Kurzschluss« (S. 113) ab. Gleichwohl handelt es sich um eine beachtenswerte Studie.

Armin Pfahl-Traugber

WOLFRAM PYTA, CARSTEN KRETSCHMANN, GIUSEPPE IGNESTI, TIZIANA DI MAIO (Hg.): *Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918–1943/45* (Reihe der Villa Vigoni, Band 21), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2009, 300 S., ISBN 978-3-484-67021-1, Kart. € 64,95.

Der Sammelband umfasst die Beiträge einer Tagung vom 7. – 11. November 2004 in der Villa Vigoni. Sie sollen »in ihrer Gesamtheit – durchaus im Sinne einer *storia incrociata* – ... fragen, wie deutsche Katholiken den Faschismus beziehungsweise wie italienische Katholiken den Nationalsozialismus wahrnahmen.« (S. 11). Tatsächlich kommt der Wahrnehmung des jeweils anderen Landes für Selbstverständnis und Handlungsstrategien der Katholiken jeweils ein ungeheueres Gewicht zu. Zahlreiche Forschungsdefizite gibt es hier zu beheben.

Giuseppe Ignesti untersucht die Deutung des Faschismus durch drei führende Exponenten des PPI im Exil. Für Luigi Sturzo (1871–1959) war der Faschismus ein gemeineuropäisches, nicht typisch italienisches Phänomen, das in den Erschütterungen und Entwurzelungen des Weltkriegs und der älteren Tradition der quasireligiösen Vergötzung und Überbewertung des Staates gegen-

über der Freiheit des Volkes gründe, was die Aventin-Opposition offengelegt habe. Der italienische Staat sei totalitär wie der russische; er lasse für eine freiheitliche und pluralistische Gesellschaft, die in liberaler Demokratie und Parlamentarismus ihren Ausdruck finde, keinen Raum. Wie Francesco Luigi Ferrari (1889–1933) und Giuseppe Donati (1889–1931), beides führende Theoretiker in der Parteipresse, glaubte Sturzo, dass Demokratie auf einem christlich-ethischen Fundament beruhe und eine (zivil-)religiöse Grundlage brauche. Die Krise der Demokratie sei aber durch deren mangelnde Bejahung durch die italienischen Katholiken, besonders auch der Hierarchie, verursacht worden, so alle drei Denker. Wie deuteten die führenden *Popolari* den Nationalsozialismus? Sturzo als Schwester des Faschismus: ultranationalistisch und totalitär die Freiheit unterdrückend, demagogisch und – obwohl antikapitalistisch – vom Kapital finanziert. Das von ihm bewunderte Zentrum und die deutschen Katholiken wollte er deshalb warnen, so Francesco Malgeri, ebenso wie Ferrari als italienischer Repräsentant im internationalen Sekretariat der christdemokratischen Parteien. Sehr viel vorsichtiger äußerte sich hingegen Alcide de Gasperi (1881–1954), der freilich nicht im Exil war. Als eine erhoffte Annäherung Hitlers an die Kirche ausblieb, breitete sich bei ihm in Bezug auf die Demokratie in Europa eine resignative Stimmung aus. Als materialistisch und rassistisch wurde der Nationalsozialismus auch vom klerikofaschistischen Egilberto Martire (1905–1949) abgelehnt, der hingegen Mussolinis Faschismus als gut katholisch pries, bis er spät ernüchert wurde. Dahinter stand, dass der Nationalsozialismus von den meisten italienischen Katholiken als Phänomen des deutschen Protestantismus und als dessen Frucht wahrgenommen wurde, so Renato Moro. Ziel war es, der faschistischen italienischen Gesellschaft einen geschlossen katholischen Charakter zu geben. Der Rassismus sei dagegen die letzte Frucht der religiösen Schwäche der Protestanten und ihres Kampfes gegen Rom und die Latinität. Ziel war ein enger Schulterschluss zwischen Staat und Kirche in Italien, das sich an Hitler-Deutschland nicht annähern sollte: ein *fascismo clericale* wie in Spanien, Portugal oder Österreich, anstatt eines *fascismo pagano*. So nicht nur die klerikofaschistische *La rassegna romana* und deren Gründer Martire, der einflussreiche Germanist Guido Manacorda (1879–1965), der Schriftsteller Giovanni Papini (1881–1956), Enrico Rosa SJ (1870–1938) als Schriftleiter der *Civiltà cattolica*, sondern im Prinzip auch der im Vatikan geschützte de Gasperi und das hinter ihm stehende Staatssekretariat (S. 103f.). Der Deutung des Nationalsozialismus als protestantischer Häresie konnten sich beide Gruppen in Rom anschließen: diejenigen, die glaubten, dass eine antiprotestantische Besserung des deutschen Regimes möglich sei und diejenigen, die es grundlegend neuheidnisch einstufen. Erst im Laufe der 1930er Jahren nahmen sensiblere Beobachter wie der Deutschlandkenner Mario Bendiscioli (1903–1998) und der Montini-nahe Guido Gonella (1905–1982) wahr, wie die Hitler-Regierung auch gegen den Protestantismus agierte. Gonella war seit 1933 Redakteur des *Osservatore Romano* für die politische Berichterstattung, wo er, so Tiziana Di Maio, einen unterschiedenen, wenn auch vorsichtigen Kampf gegen alle Formen von totalitären Diktaturen führte. Auch er hielt den Nationalsozialismus für ein Kind des Borussianismus und einen Enkel des Luthertums, auch wenn er gemäß der päpstlichen Außenpolitik den Stil der politischen Unparteilichkeit mehr und mehr annehmen musste; der spätere Mitbegründer der DC beschwor zugleich die europäische Einigung auf dem Boden des Christentums. 1940 musste er seine Publikationstätigkeit unterbrechen, ab 1944 war er Direktor des *Il Popolo* und trat für die europäische Einigung mit einem entpreußifizierten, rheinischen Deutschland der Adenauerzeit ein und lehnte, nach einigem Zögern, mit dem Papst deshalb die Kollektivschuldthese bezüglich der Deutschen ab. Die Herausforderung des Totalitarismus habe die christdemokratischen Parteien beider Länder so die Grundlagen der europäischen Einigung legen lassen (S. 122). Einen Forschungsüberblick über die katholischen Vereine und die *Azione cattolica* im faschistischen Italien gibt schließlich *Giorgio Vecchio*. Gerungen wurde um die Jugenderziehung und die gesellschaftliche Moralität; in den 1920er Jahren wich der Papst weit zurück, der auch in der Krise 1931 wiederum zu einem eher nachgiebigen Kompromiss bereit war. Auch hinter dem schweren Zerwürfnis 1938 stand der Konflikt um die AC, der 1940 zu einer Neuorganisation und damit zu einem weiteren gravierenden Rückzug durch den neuen Papst führte. Vecchio mahnt vor allem weitere Regionalstudien, dazu die Untersuchung von nicht in die AC integrierten und teilweise in die Illegalität abgedrängten Vereinigungen, an.

Drei Beiträge rekurrieren auf die Deutschlandpolitik der römischen Kurie. *Stewart A. Stehlin* zeigt, wie Rom und das Reich, gespeist durch die Gegnerschaft zu den Friedensverträgen von 1918 und der Furcht vor einer französischen oder russischen Hegemonie zu gegenseitig voneinander

profitierenden außenpolitischen Partnern wurden. *Hubert Wolf* analysiert anhand der seit 2003 zugänglichen vatikanischen Quellen, wie in den Fragen der Reform der Karfreitagsfüßbitte und der Verhandlung von Hitlers »Mein Kampf« vor dem Hl. Offizium unterschiedliche kuriale Positionen und Strömungen miteinander rangen, was zu Kompromissen führte. Er betont hierbei die Bedeutung von frühen Prägungen und Beziehungs- bzw. Verflechtungsmechanismen der Hauptakteure. Für *Thomas Brechenmacher* war die Enzyklika »Mit brennender Sorge« 1937, deren Entstehung, Inhalt und Wirkung er nachzeichnet, »Höhe- und Wendepunkte« der päpstlichen Deutschlandpolitik. Zu diesen an sich konzisen Ausführungen sei doch die Frage gestellt, ob die neuen Quellen wirklich im wesentlichen nur das Bekannte bestätigen und ob wirklich alle Elemente der geplanten weltanschaulichen Verurteilung des Hl. Offizium in die Enzyklika eingegangen sind (S. 283–289); auch der Konkordatsschluss mit Hitler war keine ganz so selbstverständliche »Gepflogenheiten [...] der Diplomatie des Heiligen Stuhls allen Mächten gegenüber« (S. 279), was allein schon die Gegnerschaft Kardinal Bertrams u.a. beweist.

Auf das katholische Milieu in Deutschland sind die Beiträge von *Wolfgang Tischner*, der neben dem organisatorischen Aspekt verstärkt die konfessionellen Mentalitäten und Verhaltensweisen (Kultur) erweitern möchte, und *Thomas Breuer* zentriert. Breuer wehrt sich hier erneut dagegen, das resistente, antimoderne Bewahren des eigenen Milieus als Form des Widerstands zu werten; die Kirche habe Loyalität zu Staat und Obrigkeit gefordert. Widerstand sei also eher gegen das Milieu geleistet worden. *Markus Huttner* sieht den Kern dieses Streits darin, was denn die Motive derjenigen Katholiken gewesen seien, die Widerstand i.e.S. geleistet haben, wobei diese in der Regel doch kaum beziehungslos dem Milieu gegenüber gestanden haben (S. 243–245). In diesem Kontext zeigt *Bernd Sösemann*, wie nach der Annäherung von Regime und Hierarchie Ende März 1933 nach repressiven Maßnahmen und besonders nach dem Reichskonkordat, die katholische Publizistik einen konziliant-angepassten Kurs einschlug bzw. einschlagen musste, den zu verlassen ihr dann so gut wie nicht mehr gelang. *Thomas Flammer* beschreibt das Ringen um die seelsorgliche Betreuung italienischer Fremdarbeiter in den neuen großen Industriebetrieben in Salzgitter und Wolfsburg. Abmachungen mit dem »befreundeten Ausland« Italien sicherten die anfangs widerwillig gewährte Pastorierung, von der dann auch deutsche Katholiken profitierten, auch wenn Regierungsstellen die Tätigkeit der Geistlichen in der Folge stärker auf die Seelsorge restringieren wollten. Die Milieuparteien Zentrum und BVP in der Weimarer Zeit charakterisieren *Karsten Ruppert* und *Winfried Becker*. Perspektivenreich und mit Präzision wird die Rolle des Zentrums in diesen Jahren als Regierungspartei verfolgt, dessen Verdienste, dessen begrenzten Handlungsspielräume und Versäumnisse. Bei der Reichspräsidentenwahl 1925 habe es sich schicksalhaft gerächt, dass die Partei eine offensive Auseinandersetzung mit dem vielfach verklärten Kaiserreich unterlassen habe (S. 18f.). Klar wird das Versagen des Parteivorsitzenden Ludwig Kaas (1881–1952) benannt (S. 29f.) Letztlich sei für die Partei noch wichtiger als das demokratische System das Funktionieren der staatlichen Ordnung gewesen. Affirmativer ist der Artikel zur BVP abgefasst, der nur für die Anfangsjahre eine Scheu von Regierungsverantwortung attestiert wird. Mit ihrem exzessiven Föderalismus habe sie eine Alternative zur unglücklichen Entwicklung 1918–1933 bereit gehalten (S. 62). Dabei kommt doch etwas zu kurz, dass diese Politik nicht unbeträchtlich zum Unglück beigetragen hat.

Dem interessanten und aufschlussreichen Tagungsband hätten eine sorgfältigere Lektorierung und ein Register gut getan. Schmerzlich vermisst man die zentrale Perspektive, auch die deutsche Sicht auf die italienischen Vorgänge zu verfolgen, was sich ja aus dem Gesamtziel der Tagung ergeben hätte. Scheinbar völlig unbekannt ist die zentrale und einschlägige Arbeit von Jutta Bohn, Das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und faschistischem Staat in Italien und die Rezeption in deutschen Zentrumskreisen (1922–1933), Frankfurt am Main 1992, die eine wichtige Ergänzung zum angezeigten Band bietet.

Klaus Unterburger

ROBERT KRETZSCHMAR (Hg.): Das deutsche Archivwesen und der Nationalsozialismus. 75. Deutscher Archivtag 2005 in Stuttgart (Tagungsdokumentationen zum Deutschen Archivtag, Band 10), Essen: Klartext 2007, 544 S., ISBN 978-3-89861-703-1, Geb. € 32,-.

Innerhalb der jährlich stattfindenden Deutschen Archivtage der jüngeren Vergangenheit stellt der des Jahres 2005, dessen Ertrag im anzuzeigenden Sammelband dokumentiert ist, nicht nur wegen des Jubiläums eine Ausnahme dar. Erörtert die Zunft bei ihren Kongressen nämlich üblicherweise fachliche Herausforderungen der Gegenwart und nahen Zukunft (»Lebendige Erinnerungskultur für die Zukunft« 2007, »Archive im digitalen Zeitalter« 2009), so beschäftigte man sich in Stuttgart – deutlich später als viele andere Berufsgruppen, wie *Astrid M. Eckert* in ihrer Einführung festhält – erstmals umfassend mit der Rolle des eigenen Standes im NS-Staat. Dies mag umso mehr erstaunen, als es ja hauptsächlich die Archivare selbst sind, die durch Erschließung und Zugänglichmachung der in »ihren« Archiven aufbewahrten Quellen wissenschaftliche Forschung über die Zeit des Dritten Reichs erst ermöglichen.

Die Struktur des Tagungsbandes entspricht mit wenigen Ausnahmen der Abfolge der Beiträge zu den sechs Sektionssitzungen, die unter den Titeln »Aspekte nationalsozialistischer Archivpolitik«, »Geraubte, beschlagnahmte und manipulierte Archive«, »Deutsche Archivpolitik im besetzten Ausland«, »Staatsarchive im Nationalsozialismus«, »Kommunale Archive im Nationalsozialismus« und »Kontinuität und Vergangenheitsbewältigung nach 1945« standen. Abgeschlossen wird die Dokumentation durch die gelungene Verschriftlichung der Podiumsdiskussion, eine durch *Klaus Wisotzky* zusammengestellte Auswahlbibliografie sowie einen Personen- und einen Institutionenindex. Ergänzend kann man Heft 1 des Jahrgangs 59 (2006) der Fachzeitschrift »Der Archivar« heranziehen, in dem sich u.a. ein resümierender Tagungsbericht und Zusammenfassungen der einzelnen Sektionssitzungen finden, die auch die jeweiligen Diskussionsbeiträge aufgreifen.

Von den 31 abgedruckten, fast ausnahmslos höchst aufschlussreichen Beiträgen können hier nur einige wenige thematisch oder geographisch naheliegende hervorgehoben werden. Gleich drei Referate widmen sich im zweiten Kapitel dem Missbrauch von kirchlichem Archivgut. Während *Peter Pfister* vom weitgehend erfolgreichen Versuch der katholischen Pfarrarchive in Bayern berichtet, den stattdessen Zugriff auf die durch die Pfarreien geführten Personenstandsmatrikel abzuwehren, stellt *Johann Peter Wurm* das Beispiel der Mecklenburgischen Landeskirche vor, die sich mit der Einrichtung einer später zur »Sippenkanzlei« umgewandelten Kirchenbuchabteilung schon 1934 freiwillig in den Dienst der NS-Rassepolitik stellte. *Reimund Haas* zeichnet regionenübergreifend die bis zur Forderung nach Enteignung reichenden Bemühungen des NS-Staates nach, die Kontrolle über die Kirchenbücher zu gewinnen. Nachdem u.a. die Aussicht auf Sicherheitsverfilmung anfangs eine gewisse Kooperationsbereitschaft auf kirchlicher Seite hervorgerufen habe, seien die »Reichsstelle für Sippenforschung« (seit 1940 »Reichssippenamt«) und ihre Politik zunehmend auf Ablehnung gestoßen – die Unzufriedenheit der NS-Funktionäre über das »Versagen« der Kirchen geht aus den staatlichen Unterlagen deutlich hervor.

Regina Keyler lotet vor allem anhand der jeweiligen Nachlässe das zwiespältige Verhältnis der vier Leiter der württembergischen Archivverwaltung in Kriegs- und Nachkriegszeit (Hermann Haering, Karl-Otto Müller, Max Miller und Walter Grube) zueinander aus. Gleichsam nebenbei kommt sie zu dem paradoxen Befund, dass in den staatlichen Archiven in Stuttgart und Ludwigsburg wohl keine Kriegsverluste zu beklagen gewesen wären, hätte es nicht die von Haering massiv betriebenen Auslagerungen gegeben. *Roland Müller* erweiterte seinen ortsgeschichtlichen Vortrag um Ausführungen zur Frühzeit des erst am 1.10.1928 gegründeten Stuttgarter Stadtarchivs, dessen durch eine betonte Öffentlichkeitsarbeit geprägter Aufschwung nicht zwingend mit den politischen Rahmenbedingungen in Zusammenhang stehe. Von Juni 1941 bis Herbst 1944 gehörte die »Erstellung von Laufbildern für eine Kriegsfilmchronik« zu den Aufgaben des Stadtarchivs. Am Ende des Krieges stand ein »Archiv ohne Schriftgut«, das in den Folgejahren zunehmend auch museale Funktionen übernehmen sollte. *Kurt Hochstuhl* wirft einen Blick auf den bereits im Oktober 1946 abgehaltenen ersten südwestdeutschen Archivtag, auf dem zwar kompromittierte Archivare nicht erwünscht waren, »Vergangenheitsbewältigung« aber auch kein Thema gewesen sei. Vielmehr seien von den 14 anwesenden Kollegen ganz im Sinne der französischen Besatzungs-

macht die Grundlagen für die Dezentralisierung der heute baden-württembergischen Archivlandschaft erarbeitet worden.

Die Tagung insgesamt wie auch die Podiumsdiskussion im speziellen verlief weit weniger hitzig als etwa der Frankfurter Historikertag von 1998, auf dem es ebenfalls um die »braune« Vergangenheit der eigenen Profession gegangen war. Heftigen Widerspruch erntete allein die These des Medienwissenschaftlers *Wolfgang Ernst*, in der Ausübung des archivarischen Handwerks sei man von der Ideologie des Dritten Reichs gar nicht berührt worden, habe die Nähe der Archivtechniken zu den Naturwissenschaften gar eine »Resistenz« gegenüber ideologischer Vereinnahmung bewirkt. Gegenbelege – z.B. die Entwicklung einer nationalsozialistischen Bewertungspraxis oder die willfährige Mitarbeit an der Erstellung von Sipptafeln – wurden zur Genüge angeführt. Kritisch und differenziert gingen die Archivare mit ihren Amtsvorgängern, die sie sich in den 1960er Jahren aus »Höflichkeit« (*Friedrich P. Kablenberg*) nicht nach deren Vergangenheit zu fragen getraut hätten, ins Gericht. Der zehnte ist nicht nur der gewichtigste, sondern zweifellos auch der wichtigste Band in der Reihe der Dokumentationen deutscher Archivtage. *Tobias Herrmann*

Peter HÜNERMANN, BERND JOCHEN HILBERATH (Hg.): Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 5 Bde, Sonderausgabe, Freiburg i. Br.: Herder Verlag 2009, 4028 S., ISBN 978-3-451-29965-0, Kart. € 78,-.

Habent sua fata libelli – nicht nur Bücher haben ihr Schicksal, sondern auch Konzilstexte. Sie sind in aller Munde, doch wer hat sie gelesen? Und wer liest sie wie? Und warum und mit welchem Recht liest er sie gerade so? Zwar ist in den vergangenen Jahren rund um das 40-Jahr-Jubiläum des feierlichen Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dezember 1965 viel und vieles über das Konzil und seine Texte geschrieben worden. Man hat den Geist des Konzils heraufbeschworen und gefeiert und man hat ihn an anderer Stelle als leidige Hypothek und ungedeckten Scheck auf die Zukunft bloßzustellen versucht. Man hat zitiert und rezensiert, man hat referiert und bilanziert. Von dem Vielen, was da erschienen ist, staubt nun, ein paar Jährchen nach dem Jubiläum, bereits wiederum vieles in den Regalen vor sich hin.

Doch es gibt auch Publikationen, die über die Tagesaktualität von Jubiläen hinaus das Zeug zum Standardwerk und Klassiker haben. Und die hier anzuzeigende Publikation, die unter der Ägide und Federführung der beiden Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath erfolgte, ist von solchem Kaliber. Dass sie nun, vier Jahre nach ihrem erstmaligen Erscheinen, als kartonierte Sonderausgabe zu einem auch für den Studierenden-Geldbeutel erschwinglichen Preis vorliegt, dafür ist dem Verlag zu danken. Denn das ist gewiss: diese Publikation, in der sich in fünf stattlichen Bänden auf über 4000 Seiten alles um eines dreht – nämlich die 16 Konzilsdokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils – wird in keiner Theologenbibliothek mehr fehlen dürfen. Findet doch hier das statt, was seriöse Forschung als Grundlage braucht: Quellendokumentation – Quellenschließung – Quellenkommentierung. Kurz: ein Arbeitsinstrument, das gerade bei all der Polemik, die rund um das Zweite Vatikanische Konzil und seine Bewertung immer wieder anzutreffen ist, mehr denn je von Nöten ist.

Was bietet die Publikation im Einzelnen? Nun, zunächst einmal sind alle Dokumente des Konzils in Band 1 lateinisch-deutsch abgedruckt. Dass man sich dazu entschlossen hat, alle Dokumente neu und zudem »sehr nah am amtlichen Text« zu übersetzen, ist notwendig und überaus dienlich in einer Zeit, wo auch bei Theologiestudierenden nicht mehr einfach eine luzide Beherrschung der lateinischen Sprache vorausgesetzt werden kann. In den Bänden 2 bis 4 werden die 16 Konzilsdokumente einem Dreischritt folgend erschlossen. (1) Nicht nur die unmittelbaren Vorbereitungsdokumente und die Textgeschichte im eigentlichen Sinn werden vorgestellt, sondern auch die theologischen Konzepte und Paradigmen, die in der Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorherrschend waren und in denen die Dokumente zu verorten sind respektive von denen sie sich emanzipieren mussten. Die (2) sorgfältige Auslegung der einzelnen Dokumente entlang des Textes, Abschnitt für Abschnitt, wird abgeschlossen (3) durch eine Gesamtwürdigung. Band 5 führt die Kommentierung der Texte insofern in entscheidender Weise fort, indem hier die Texte nicht mehr als Einzelne (im Sinne einer Einzellexegese), sondern thematisch übergreifend und diese zugleich zusammenschauend als ein einziges Textcorpus interpretiert

werden. Ergänzt wird diese theologische Zusammenschau durch eine Chronik des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie die Edition der wichtigsten Reden der Päpste im Zusammenhang mit dem Konzil.

Dass so eine Arbeit nicht zwei alleine bewerkstelligen können und auf den Sachverstand anderer angewiesen sind, versteht sich von selbst. Die Liste der Namen derer, die an diesem Kommentarwerk mitgearbeitet haben, ist hochkarätig und bürgt für Qualität.

Habent sua fata libelli – nicht nur Bücher haben ihr Schicksal, sondern auch Konzilstexte. In diesem Fall ist das Schicksal des einen mit dem Schicksal des anderen verknüpft. Wie wir meinen, auf glückliche Weise.

Elke Pahud de Mortanges

6. Orden, Klöster und Stifte

FRIEDHELM JÜRGENSMEIER, REGINA ELISABETH SCHWERDTFEGER (Hg.): *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700*, Band 3 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 67), Münster: Aschendorff 2007, 256 S., ISBN 978–3–402–11085–0, Kart. € 22,80.

Mit dem dritten Band findet die Reihe zu Orden und Klöstern im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform ihren Abschluss. Das Ziel der Herausgeber, für zukünftige vergleichende Studien ein wissenschaftlich fundiertes Überblicks- und Nachschlagewerk bereit zu stellen, findet auch mit diesem letzten Band seine Umsetzung. Das Unternehmen berücksichtigt ebenso etablierte Orden und Gemeinschaften wie Neugründungen, die prägend für die Frömmigkeit der Epoche von katholischer Reform und Konfessionalisierung werden sollten.

Der vorliegende Band bietet wie die Vorgängerbände einen kompakten Überblick, der trotz aller gebotenen Knappheit der Darstellung die wissenschaftlichen Kriterien voll erfüllt. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich vom Spätmittelalter bis in die Zeit nach dem Tridentinum. In dieser Epoche sahen sich die alten Klöster und religiösen Gemeinschaften mit den Herausforderungen der Reformation konfrontiert und ein tief greifender Wandel erfasste die gesamte *vita religiosa*.

Die beiliegenden Karten und die statistischen Angaben in jedem Beitrag verdeutlichen auf den ersten Blick die Entwicklungen in Bestand und geographischer Verteilung: von einer großen Dichte in vorreformatorischer Zeit zu einem Rückgang der Niederlassungen, von dauerhaften Verlusten hin zu neu errichteten Häusern oder Kongregationen.

Der dritte Band widmet sich dem Schicksal hoch- und spätmittelalterlicher religiöser Lebensformen und Orden. Behandelt werden die aus der regulierten Chorherrenbewegung hervorgegangenen Prämonstratenser und Augustiner-Chorherren mit ihren weiblichen Zweigen. Der Beitrag zu den Augustiner-Chorfrauen zeigt, wie schwierig es ist, der spätmittelalterlichen Vielfalt in der *vita religiosa* in einem Überblicksartikel gerecht zu werden. Eine gewisse Reduzierung und Vereinfachung ist sicher nötig, dennoch handelte es sich, zumal in vorreformatorischer Zeit, nicht bei allen Augustiner-Chorfrauen um Kanonissen.

Die größte Gruppe bilden die Beiträge zu den franziskanischen Gemeinschaften, den Franziskaner-Konventualen und Martinianern, Franziskaner-Observanten und den Kapuzinern.

Sehr erfreulich ist, dass drei in der vergleichenden Ordensforschung vernachlässigte und nach der Reformation stark geschwächte Orden Berücksichtigung finden: die von den Bettelorden beeinflussten Wilhelmiten, die im deutschen Sprachraum sehr schwach vertretene eremitische Gemeinschaft der Cölestiner und der Hospitalorden der Antoniter.

Der für den dritten Band angekündigte Beitrag über die Dominikanerinnen ist leider nicht eingereicht worden. Warum die Dominikanerinnen nicht schon im zweiten Band zusammen mit den Dominikanern behandelt wurden, ist nicht nachvollziehbar; umso größer erscheint nun die Lücke, fehlt doch einer der zentralen weiblichen Orden mit mittelalterlichen Wurzeln.

Die meisten Beiträge orientieren sich auch im dritten Band an einem klar strukturierten Raster, das folgende Punkte beinhaltet: Statistische Angaben, Spätmittelalter und zeitgenössische Reformbestrebungen, Reformation und ihre Folgen, Territorialisierung und Konfessionalisierung, Trienter Konzil, katholische Reform, Untergang oder Neuordnung. Besonderes Augenmerk legen die meisten Autoren auf spirituelles und kulturelles Leben sowie auf die innere Ordnung der Gemeinschaften.

Ein großes Verdienst der Herausgeber und Autoren ist es, kaum bekannte Ordensgemeinschaften neben den großen Kongregationen zu berücksichtigen. Der Band bietet insgesamt – auch mit dem dazugehörigen Kartenmaterial – einen sehr guten Überblick zum Stellenwert der Klöster und Orden im Untersuchungszeitraum und kann als Grundlage für vergleichende historische Forschungen dienen.

Christine Kleinjung

CHRISTOPH NEBGEN: Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert (Jesuitica, Band 14), Regensburg: Schnell & Steiner 2007, 344 S., s/w Abb., ISBN 978–3–7954–1252–4, Geb. € 56,-.

Die hier anzuzeigende, höchst ertragreiche Dissertation entstand im Kontext eines groß angelegten Mainzer DFG-Projekts (Prof. Dr. Johannes Meier) zu den »deutschen« Jesuitenmissionaren in Amerika. Sie nimmt sich eines Forschungsdesiderats an, indem sie – geographisch und administrativ eingegrenzt auf die Oberdeutsche, Oberrheinische und Niederrheinische Provinz der alten Societas Iesu – einen Teilbestand der *Litterae indipetarum* im römischen Archiv des Ordens untersucht. Mit diesen Schreiben untermauerten Ordensangehörige gegenüber dem Generalat in Rom ihre glühende Sehnsucht, in die katholischen Missionsgebiete nach Übersee zu gehen – die einzige Form der Verwendung, für die sie sich überhaupt persönlich bewerben konnten, und die wie wenige andere Einblicke in die Mentalität der Ordensangehörigen gestattet. Zu Recht beklagt Nebgen (S. 22), dass »die spirituellen Wurzeln missionarischer Begeisterung und ihre Entstehungsbedingungen aus dem Blickfeld der Forschung« gerieten, die sich vornehmlich mit der gestillten Sehnsucht, mit der faktischen Missionstätigkeit in den außereuropäischen Ländern, befasst hat. Mit seiner faktenreichen Studie setzt Nebgen nun einen neuen Akzent.

Dabei ist der Quellenbestand ein schwieriger und widerständiger: Rund 22.000 *Litterae indipetarum* haben sich im Ordensarchiv in Rom erhalten, und nur für die italienischen Provinzen liegen sie geschlossen bis zur Aufhebung des Ordens 1773 vor. Für die von Nebgen behandelten Ordensprovinzen umfasst der (lückenhafte) Bestand noch gut 1.400 Briefe aus dem Zeitraum von 1615 bis 1728. Damit setzten die Schreiben aus Deutschland zu einem Zeitpunkt ein, als sie in anderen Ordensprovinzen schon gängige Praxis waren; sie fügten sich in etablierte Verwaltungsstrukturen ein und folgten gewissen Grundformen, ohne standardisiert zu sein. Das erschwert quantitative Zugänge, eröffnet aber Einsichten. Die Korrespondenz zwischen der Ordenszentrale und den Provinz- und Hausoberen über die Eignung der Bewerber bzw. Korrespondenzen der Bewerber mit dem Assistenten der deutschen Provinzen in Rom zieht Nebgen ergänzend heran. Der Mainzer Entstehungskontext der Arbeit bedingt eine gewisse Konzentration auf die amerikanischen Missionsgebiete; Asien bleibt zwar nicht ausgeblendet, spielt aber eine geringere Rolle in der Untersuchung.

Der Aufbau der Arbeit ist vorbildlich; der Inhalt der Kapitel wird jeweils in einer kurzen Einführung vorgestellt, auf die stets stringente Darstellung folgen jeweils kurze Zusammenfassungen in Stichpunkten. Im ersten Kapitel stellt Nebgen die politischen und administrativen Rahmenbedingungen für die Zulassung deutscher Jesuiten zur Missionsarbeit in den Kolonialgebieten der iberischen Staaten vor. Die deutschen Provinzen konnten erst relativ spät an der Arbeit der Jesuiten in der Weltmission teilnehmen, da sie durch die immensen Anforderungen der katholischen Konfessionalisierung und Gegenreformation in Deutschland gebunden waren, selbst über Personalangel klagten und die Versuche Spaniens und Portugals, ihre Patronatsrechte in den Kolonien unter allen Umständen zu wahren, den Einsatz von »ausländischen« Missionaren erheblich erschwerten. Dass es dennoch zur Zulassung deutscher Jesuiten zur Missionsarbeit kam, ist ebenso dem Personalangel in den iberischen Ordensprovinzen wie der allmählichen Lockerung der strengen Patronatsvorschriften ab 1615 zu verdanken. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wurden bereits eine Reihe von Ordensangehörigen – Patres wie Brüder – aus der Oberdeutschen und der Österreichischen Provinz entsandt; in den rheinischen Provinzen war die Personalnot noch zu stark. Doch auch am Rhein waren die Jesuiten aufgefordert, sich für eine Verwendung in den Überseemissionen zu bewerben – auch mit der Absicht, durch die vage Hoffnung auf Entsendung den Glaubens- und Missionseifer für die Arbeit in Deutschland wach zu halten. Vor allem nach 1715, als Spanien seine Kolonien für Missionare aus (fast) allen europäischen Provinzen der Gesell-

schaft Jesu öffnete und die Ordensgenerale Tamburini und Retz eine den deutschen Provinzen gegenüber sehr aufgeschlossene Entscheidepraxis verfolgten, gelangten auch Rheinländer in größerer Zahl in die Überseemissionen, die aber durch die Ausweisung der Jesuiten aus den iberischen Staaten und ihren Kolonien ein abruptes Ende fanden.

Im zweiten Kapitel stellt Nebgen den Quellenbestand ausführlicher vor und erschließt ihn in quantifizierenden Verfahren. Er untersucht das Aufkommen an Bewerbern für den Zeitraum 1615–1728, analysiert ihre Altersstruktur, ihre geographische Herkunft, ihr Schicksal innerhalb des Ordens und die Erfolgsquote der Bewerbungen. Dabei thematisiert Nebgen die Archivierungspraxis und konstatiert besonders viele Litterae indipetarum nach besonderen Ereignissen oder Werbereisen der Missionsprokuratoren. Am Beispiel der Oberdeutschen Provinz prüft Nebgen die Herkunft der Bewerber (Aufenthaltsort zum Zeitpunkt der Bewerbung) und stellt Zusammenhänge mit der Verbreitung des Franz-Xaver-Kultes und Schwerpunkte an den großen Kollegien bei großer Konzentration auf die vorderösterreichischen Jesuitenniederlassungen fest. Auffällig ist, dass sich besonders viele Jesuiten nach dem Noviziat oder nach dem Abschluss des Theologiestudiums für die Mission bewarben, als ohnehin grundsätzliche Weichenstellungen anstanden. Bevorzugt ausgewählt wurden Bewerber zwischen Ende 20 und Mitte 30 – also solche, die der Ordensgeist schon geformt hatte, aber noch leistungsfähig waren. Je nach Ordensprovinz standen zudem die Chancen sehr unterschiedlich, für die Missionen ausgewählt zu werden: Die meisten Missionare kamen aus der Oberdeutschen Provinz (absolut und prozentual), die wenigsten aus der kleinen Oberrheinischen. Ein »Exkurs« untersucht abschließend die Absendeadaten der Litterae indipetarum, für die die symbolische Hoch- und Heiligenfeste beliebt waren.

Im dritten Kapitel befasst sich Nebgen mit den Wegen, auf denen im Orden das Missionarsideal propagiert wurde, mit den Vor- und Leitbildern der Bewerber, und geht den Spuren dieser Propaganda in ihren Schreiben nach. Er nennt es »inhaltliche Analyse des Briefmaterials« (S. 21), die freilich unter zugespitzter Fragestellung erfolgt und zudem dort an ihre Grenzen stoßen musste, wo die nötigen Vorarbeiten fehlen: Eine Mentalitätsgeschichte der Gesellschaft Jesu etwa ist ein dringendes Desiderat, und auch die Martyriumsehnsucht des 17. Jahrhunderts bedarf noch in einem Maße der Aufarbeitung, dass Nebgen hier nur erste Pflöcke einrammen kann.

Abschließend (Kap. IV) geht Nebgen darauf ein, über welche Qualifikationen die Bewerber verfügen mussten und auf welchen Wegen die Missionare ausgewählt wurden. Dazu zieht Nebgen den Briefwechsel zwischen den Ordensgeneralen und den Provinzialen zu einzelnen Bewerbern hinzu, auch um – ein deutliches Plus dieser Arbeit – einen Blick in die ordensinternen Kommunikations- und Entscheidungsabläufe zu werfen. Zu den wichtigsten Voraussetzungen gehörten demnach eine gute körperliche Verfassung, Sprachkenntnisse sowie beruflich-handwerkliche, mathematisch-astronomische oder musikalische Fertigkeiten; die »Unentbehrlichkeit« für die eigene Provinz stand dem als wichtigster Hinderungsgrund entgegen. Dieser Gesichtspunkt bringt Nebgen zu einem letzten Exkurs: *Der Blick auf »Unser Indien«*. Hier wird die Indien-Topik der Ordensoberen bei der Beschreibung schwieriger Arbeitsfelder auch vor der eigenen Haustür und – vor allem – der Einsatz in den Volksmissionen behandelt. In Argumentation und Ergebnis ist dieser Exkurs ein wesentlicher Teil der Arbeit, beinhaltet aber kleinere Fehler bezüglich der Geschichte der Segneri-Methode in den Volksmissionen der deutschen Provinzen und lässt einige wichtige Titel der Sekundärliteratur vermissen (u.a. Karl Füssenich: Die Volksmission in den Herzogtümern Jülich und Berg während des 18. Jahrhunderts. In: AHVN 78, 1904, S. 117–141, Ernst Nellessen: Zur Geschichte der Jesuitenmission in den Herzogtümern Jülich und Berg. In: AHVN 171, 1969, S. 175–199 und Günter Bers: Jülich in Sack und Asche. Religiöse Massenphänomene in einer rheinischen Stadt im Jahre 1715. In: ZAGV 102, 1999/2000, S. 185–217). Auch wurden gerade zu diesem Punkt zentrale Quellen nicht hinzugezogen (vgl. v.a. HStAD, Jülich Jesuiten, A 69, HAStK, Best. 223, A 719 und ARSI, Rh. Inf. 72).

Die umfangreichen und übersichtlichen Anhänge sind sehr hilfreich: Sie versammeln, nach Heimatprovinzen geordnet, biographisches Material zu allen Jesuiten, von denen Bewerbungsschreiben im Archivum Romanum Societatis Iesu vorliegen. Etwas problematisch ist allein, dass für die Zeit vor der Teilung der Rheinischen Provinz die Absendeorte der Bewerbungsschreiben die Zuordnung der Patres zu den Datenlisten der Ober- bzw. Niederrheinischen Provinz bestimmen, nicht aber die tatsächliche Zugehörigkeit im Jahr der Teilung 1626. Ebenfalls beigegeben ist der Arbeit ein Orts- und Personenregister, das allerdings nur den Fließtext berücksichtigt.

Der Quellenbestand ist im Ganzen mustergültig ausgewertet. Zu fragen bleibt allerdings, wie aussagefähig die Untersuchung für die Jesuitenmissionare aus den deutschen Provinzen insgesamt ist. Einige wurden nach gegenwärtigem Kenntnisstand in die Kolonien geschickt, ohne sich dafür beworben zu haben; zu dieser Gruppe hätte man sich ein paar erläuternde Worte gewünscht, denn es gab ja offenbar genügend Freiwillige, auf die bewusst *nicht* zurückgegriffen wurde. Auch hätte, dies ein zweiter Punkt, eine Rückkopplung der Indipetae an die Bewertungen der Ordenskataloge das Profil der Bewerber in der Einschätzung der Ordensoberen noch deutlicher werden lassen. Und schließlich hätte Nebgen der rhetorischen Analyse der – zugegeben äußerst vielfältigen – Texte etwas mehr Raum widmen können; ein Unterkapitel über die Argumentationsstrategien der Briefe wäre hilfreich gewesen. Dennoch lässt sich nur nochmals betonen: Nebgens Arbeit zu den *Litterae indipetarum* ist grundlegend. Dass sie 2007 mit dem Martin-Behaim-Preis der Gesellschaft für Überseegegeschichte ausgezeichnet wurde, unterstreicht dies. In der schönen Reihe »Jesuittica« des Schnell & Steiner-Verlags hat die Arbeit zudem einen guten Ort gefunden: Der Band ist gut lektoriert, gut gesetzt und liegt gut in der Hand; es ist eine Freude, in der aspektreichen Arbeit zu lesen.

Frank Poble

UWE GLÜSENKAMP: Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Ordensprovinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats (1755–1809) (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, Band 40), Münster: Aschendorff 2008. VI + 295 S., s/w Abb., ISBN 978-3-402-14866-2, Kart. € 44,-.

Uwe Glüsenkamp nimmt sich in seiner Mainzer Dissertation einem seit langem vernachlässigten Thema an: der Deportation der Jesuitenmissionare aus den Kolonien der iberischen Staaten und ihrer Wiedereingliederung in die europäischen Ordensstrukturen. Angesichts der Forschungs- und Quellenlage war dieses Thema nicht ohne Mühen zu bewältigen – auch nicht nach der Begrenzung der Untersuchungen auf die Jesuiten aus den drei deutschen Ordensprovinzen Germania Superior, Rhenania Superior und Rhenania Inferior. Glüsenkamp konsultierte nicht weniger als 41 Archive, um dem Schicksal der Jesuitenmissionare nachzugehen. Schon allein aus prosopographischer Sicht ist dies ein schwieriges Unterfangen, insbesondere für die Zeit nach der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 und somit nach dem Aussetzen der Ordensüberlieferung. Aber Glüsenkamp will – dies durchaus als Fortschritt gegenüber der älteren Forschung – nicht nur Einzelschicksale vorstellen, sondern die Lebenswege der Vertriebenen auf breiter Quellenbasis rekonstruieren und miteinander vergleichen.

Die Begrenzung des Themas auf die Jesuitenmissionare aus den drei genannten Ordensprovinzen war angesichts der Fülle von Material sicherlich sinnvoll. Angesichts der kleinen Zahl von Fällen mit umfassender, auch Selbstzeugnisse einschließender Überlieferung bleibt gleichwohl ein Unbehagen zurück: »Nur« 99 Personen – die meisten aus der Oberdeutschen Provinz – konnten in die Betrachtung aufgenommen werden, für serielle Untersuchungen und quantitative Auswertungen ist das Material wenig geeignet. Die unverkennbare Stärke der Arbeit liegt daher auch nicht in der Analyse, sondern im Erzählerischen, was Glüsenkamp durchaus intendiert, indem er es zu einem wesentlichen Anliegen seiner Studie macht, »die untersuchte Gruppe selbst zu Wort kommen zu lassen« (S. 8). Da sich die Überlieferung durchaus disparat gestaltet und je nach Zeit und Ort sehr unterschiedlich ausfällt, bringt das Vorgehen aber mit sich, dass sich die Gliederung der Arbeit nicht sogleich erschließt und Fragestellung wie Methode etwas unscharf bleiben.

Nach einer Einleitung mit der üblichen Darstellung der Quellensituation und Forschungslage (Kap. 1) werden im zweiten Kapitel allgemeine Ressentiments gegen den Jesuitenorden in der Epoche der Aufklärung unter Berücksichtigung der besonderen Situation in Portugal und Spanien erörtert sowie die Folgen des Grenzvertrags von Madrid 1750 und insbesondere des Attentats auf José I. von Portugal 1759 wie des Madrider Aufstands 1766/67 als Auftakt der Vertreibungen ausführlicher vorgestellt. War in Spanien eine schnelle Deportation der Jesuiten über die Landesgrenzen Ziel der Politik, blieben einige von ihnen in Portugal fast zwei Jahrzehnte lang in Haft. Im dritten Kapitel schildert Glüsenkamp die unterschiedlichen Haftbedingungen, gestützt auf aus-

führlische Berichte Betroffener, und geht Widersprüchen und Ungenauigkeiten in den einzelnen Berichten nach.

Im vierten Kapitel werden vor allem die Reiserouten und Reiseerlebnisse bei der Rückkehr der deutschen Jesuitenmissionare in ihre Heimatprovinzen vorgestellt. Sie bewegten sich zumeist – wenig überraschend angesichts der spanisch-portugiesischen Verkehrsverbindungen – auf dem Seeweg nach Italien, um dann über die Alpen zu ziehen; eine Nebenroute führte über die Niederlande. Glösenkamp erzählt hier anschaulich und sehr nah an den Quellen, so dass ihm Flüchtigkeitsfehler unterlaufen: So kamen Jesuiten »nach Bonnonien« (S. 65) und reisten durch »Vivizano« (S. 73), statt nach Bologna und durch Fivizzano.

Kapitel 5 stellt heraus, dass die Rückkehrer gemäß den Kapazitäten der Ordenshäuser ihrer Heimatprovinzen auf diese verteilt und ihrer Leistungsfähigkeit gemäß in die laufende Arbeit eingegliedert wurden. Dies schloss bei den Patres Leitungsfunktionen nicht aus, wenn es auch Schwerpunkttätigkeiten im Bereich der Seelsorge (vor allem als Beichtväter), in den Volksmissionsbezirken und in der Katechese gab. Angesichts ihrer Lebenserfahrung und ihres Schicksals wurden sie ordensintern gerne als Berater, Admonitor/Exhortator oder Punctator eingesetzt, auch als Ökonomen begeben sie, daneben auch auf »ruhigen« Posten wie dem des Bibliothekars oder Bibliotheksgehilfen bzw. in verschiedenen Verwaltungsfunktionen. Die Brüder wurden vor allem als »socii exeuntium« und als Krankenwärter, Tischdiener oder Pförtner eingesetzt und arbeiteten ansonsten handwerklich.

Im sechsten Kapitel steht die Ordensaufhebung (»zweite Vertreibung«) im Mittelpunkt. Dabei konzentriert sich Glösenkamp auf jene Häuser, in denen die Exmissionare lebten, was mitunter das Bild etwas verzerrt. So wird die Sonderrolle der Ordensresidenz Xanten im preußischen Herzogtum Kleve herausgestrichen, aber die Emmerich (und damit die Lage der Jesuiten in Kleve generell) betreffende Literatur nicht angeführt. Auch wird etwa über die Regelungen für das Kolleg in Münster eifel gesprochen, ohne im Blick zu haben, dass die dortigen Verhältnisse Resultat einer alle Jesuitenniederlassungen in Jülich-Berg betreffenden, landesweiten Politik sind. Das Münster eifler Kolleg hatte daher auch nie den Charakter eines Emeriten- oder Priesterhauses, wie S. 135 behauptet. Gerade für die Situation in der Niederrheinischen Provinz birgt das Kapitel eine Reihe weiterer Fehler: So fallen die Besitzungen des Dürener Kollegs keineswegs an das Kurfürstentum Köln (S. 110), sondern an Jülich-Berg, so ließ Kurfürst Karl Theodor das Kolleg Münster eifel nicht 1773 (S. 110), sondern 1774 aufheben, und anders als von Glösenkamp behauptet bemühte man sich dort keinesfalls, alles so zu belassen, wie es zur Zeit des Jesuitenordens bestand: Eine neue Schulordnung für die Gymnasien in Jülich-Berg schon 1774 spricht eine deutliche Sprache. Aber auch für die süddeutschen Ordensprovinzen begegnen Flüchtigkeitsfehler, etwa dass Dillingen im Territorium der Reichsstadt Augsburg gelegen sei (S. 121). Ein Verdienst Glösenkamps ist es allerdings, einmal anhand einer genau umrissenen Gruppe aufzuzeigen, wie unterschiedlich einzelne Territorien das Aufhebungsbreve Clemens XIV. umsetzten.

Das siebte Kapitel stellt Lebenswege der Exmissionare nach der Ordensaufhebung vor. Dabei wird die Bedeutung der Emeriten- und Priesterhäuser, wie sie vor allem in der Oberdeutschen Provinz von vielen Landesherren eingerichtet wurden, unterstrichen. Im Anschluss daran greift Glösenkamp allerdings nochmals zurück und behandelt die literarischen Hinterlassenschaften der vertriebenen Missionare, sofern sie in einen Kontext mit der Vertreibung gesetzt werden können: Missions- und Vertreibungsberichte im achten Kapitel, Briefe vertriebener Jesuiten im neunten und einige »literarische Sonderformen« im zehnten Kapitel. Dies geschieht wiederum mit zahlreichen Zitaten unter Engführung auf Aspekte wie die Entgegnung auf Vorwürfe, das Gedenken an Opfer der Vertreibung, die Zurückweisung von Verschwörungstheorien u.a.m. Diese Kapitel dienen zwar dazu, das Gruppenprofil der Vertriebenen deutlicher herauszuarbeiten, könnten sich aber zwingender aus der Arbeit ergeben.

Sechs Anhänge ergänzen die Arbeit: Sie führen in Listenform die vertriebenen Missionare nach ihren Herkunftsprovinzen auf und zeigen den Anteil der Vertriebenen an der Gesamtzahl der Missionare sowie die Tätigkeiten der aus den spanischen bzw. portugiesischen Patronatsgebieten vertriebenen Jesuiten bis zur Ordensaufhebung. Schließlich geben sie einen Überblick über den Lebensweg der Exmissionare für die Zeit danach. Ebenfalls beigegeben ist ein Orts- und Personenregister, das allerdings nur den Fließtext der Arbeit erschließt.

Im Ganzen gesehen geht die Arbeit methodisch unpräzise, ja wenig ambitioniert zu Werke. Dass die Zusammenfassung der Ergebnisse nur anderthalb Seiten umfasst (S. 209/210), zeugt vom Verfahren: Glösenkamp hält fest, dass die Rückführung der Jesuiten in ihre Heimatprovinzen nach teils jahrzehntelanger Abwesenheit nicht zwingend als »Heimkehr« bezeichnet werden muss, sondern vielfach mit dem Verlust von Heimat einher ging. Dabei war der Schicksalsweg der Missionare wesentlich durch die Politik der Patronatsmächte bestimmt. Die Vertriebenen wurden in den Heimatprovinzen auf die Häuser verteilt und nach Möglichkeit in die laufende Arbeit integriert. Die Aufhebung der Societas Iesu bedeutete dann – wenig überraschend – einen schweren Einschnitt auch für diese Personengruppe. Ihr durch Schriftzeugnisse dokumentiertes gemeinsames Anliegen sei es gewesen, auf die Ungerechtigkeit der Vertreibung hinzuweisen und den Orden und seine Angehörigen von Vorwürfen freizusprechen.

Die Arbeit lädt dazu ein, weiterführende Fragestellungen zu entwickeln. So wäre zu fragen, warum die Jesuiten überhaupt in ihre Herkunftsprovinzen zurückgeführt wurden. Das Verhältnis der Missionare zu ihren Heimat- und zu den Missionsprovinzen, in denen sie teilweise über Jahrzehnte tätig waren, bedarf sicherlich noch (auch in administrativer Hinsicht) einiger klärender Worte. Erstaunlich ist auch, dass Anhang 2 (S. 219) zufolge keineswegs alle Angehörigen des Jesuitenordens aus den portugiesischen und spanischen Provinzen vertrieben wurden. Wie erklärt sich das? Was geschah mit denen, die in den Kolonien blieben? Und wie reagierte die Publizistik in Deutschland, wie die Gläubigen auf die Vertreibung der Jesuiten aus den Kolonien? Wie fügen sich Glösenkamps Ergebnisse in den Diskurs einer zwar kleinen, aber in den letzten Jahren doch wachsenden Forschung über vertriebene Jesuitenmissionare aus anderen Ordensprovinzen, etwa in Italien und dem Kirchenstaat, ein? Taugt die Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich und die durch sie erzwungene Integration von Ordensangehörigen an anderen Orten als Vergleichsfolie? Zumindest die Belegschaft der Elsässer Ordenshäuser gehörte ja zur Oberrheinischen Provinz.– Auf die eine oder andere Frage hätte man sich schon im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine Antwort vorstellen können, doch ist Glösenkamp in seinen Ansprüchen bescheiden geblieben: Er sieht seine Arbeit vor allem als Grundlage für weiterführende Fragestellungen (S. 210), mehr nicht – aber angesichts der Menge des verarbeiteten Materials ist auch das nicht wenig!

Frank Poble

MATTHIAS WEMHOFF (Hg.): Die Kultur der Klöster in Westfalen, Band 1: Barocke Blütezeit, 494 S., Abb. ISBN 978-3-7954-19622. Geb. € 29,90; Band 2: Säkularisation und Neubeginn. (Dalheimer Kataloge, Band 1/2), Regensburg: Schnell & Steiner, 2007, 339 S., Abb., Karten und Pläne, ISBN 978-3-7954-19639, Geb. € 46,-.

Seit langem steht die norddeutsche Klosterkultur forschungsgeschichtlich im Schatten der süd- und südwestdeutschen. Von der Reformation und den Säkularisationen der frühen Neuzeit in den lutherischen Gebieten des Nordens und Nordostens weit stärker betroffen als etwa Oberschwaben, Bayern, die habsburgischen Erblande oder österreichischen Erzstifte, hatte sich auch in den katholischen Reichsterritorien des Nordens und Nordwestens eine vergleichbar repräsentative und monumentale Bautradition von Kirchen und Klosteranlagen kaum entwickelt; die Reichsunmittelbarkeit, von süd- und südwestdeutschen Prälatenklöstern und wohlhabenden Stiften bis weit ins 18. Jahrhundert hinein erworben, spielte hier eine weit geringere Rolle.

Seit Harm Klüeting für Deutschland als Ganzes die von der Herrschaftssäkularisation bewirkten strukturellen Veränderungen betonte und Rudolf Morsey Diktum von der Vermögenssäkularisation als einem »volkswirtschaftlichen Problem größten Stiles« relativierte bis bestritt (ähnlich Mempel, von Hippel u.a.), sind die kulturellen Folgen insbesondere für die mentalen Dissoziationen der Konfessionen im langen 19. Jahrhundert in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Die großen Publikationen im Umfeld des Säkularisationsjubiläums von 2003 zeigten freilich auch die bleibende Virulenz sozial- und politikgeschichtlicher Fragestellungen.

Anlass der umfangreichen und aufwändig gestalteten zweibändigen Publikation über »Die Kultur der Klöster in Westfalen« ist die Eröffnung eines Landesmuseums für Klosterkultur im ehemaligen Kloster Dalheim, getragen vom Landschaftsverband Westfalen-Lippe. Ebenso sorgfältig, wie der barocke Baukomplex des Klosters Dalheim rekonstruiert wurde, repräsentiert der umfang-

reiche zweibändige Katalog zur Eröffnungsausstellung das derzeitige Wissen, aber auch die Forschungsdesiderate zur westfälischen Klosterkultur.

Band 1 über die »Barocke Blütezeit« widmet sich in einer ersten Gruppe von Beiträgen den Motivationen, der Architektur und den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen barocker Neubau-, Umbau- oder Erweiterungsmaßnahmen, wobei die Beiträge auch hier Auffassungsgegensätze und Ambivalenzen spiegeln, die nicht nur die Wahrnehmung der Zeitgenossen, sondern auch die wissenschaftlichen Stellungnahmen bis in das Umfeld der Jubiläumsliteratur von 2003 spalteten: War barockes Bauen repräsentative Verschwendung auf Kosten von Land und Leuten oder notwendige Restrukturierung nach den ruinösen Folgen des Dreißigjährigen Krieges, die auch als Konjunkturprogramm wirkte? Regierte der weltliche Repräsentationswille, der religiöse Gestaltungswille oder die Notdurft der Baufälligkeit? Hier bieten die Aufsätze wichtige Beiträge zur Debatte.

Weitgehend enttäuscht wird man jedoch (wenn auch nicht alle, so doch viele) Beiträge zur Religiosität der frühen Neuzeit finden: die jüngere Konfessionalisierungsforschung, leitend seit der Mitte der 1990er Jahre, hat hier nicht den mindesten Niederschlag gefunden, weder in ihren bedeutenden Theoretikern wie Heinz Schilling, Wolfgang Reinhart oder Heinrich Richard Schmidt, noch auch in den für Westfalen einschlägigen umfangreichen Regionalstudien (Werner Freitag, Ronnie Po-Chia-Hsia, Heinz Reif u.a.). Eine Neuperspektivierung der Katalogbeiträge, wenn schon nicht notwendig in der Rezeption, dann doch wenigstens in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Konfessionalisierungsparadigma und seinen nordwestdeutschen Phänomenologien, ist unterblieben. Unterbelichtet bleibt daher der Zusammenhang von pastoralem Wandel, bildungsgeschichtlicher und religionskultureller Neuformierung und westfälischer Klosterkultur in der frühen Neuzeit. Gerade hier lassen sich die Beiträge und Beiträgerinnen des Katalogbandes nicht herausfordern; für den Zusammenhang von religiösem Wissen und religiöser Praxis in der frühen Neuzeit, ein kulturwissenschaftlich wesentlicher Baustein für die Gesamtbewertung der Epoche, klaffen die alten Lücken weiter. Als Forschungsdesiderat bleibt daher festzuhalten die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem tiefgreifenden pastoralen, religions- und sozio-kulturellen Wandel für die breite Masse der Bevölkerung und für den Pastoralklerus (die ja gut untersucht sind) auf der einen Seite, sowie der Klosterkultur auf der anderen Seite: etwa die (mittlerweile für den Süden Deutschlands bekannte) Strahlkraft der Jesuitenbildung auf alle anderen Ordenskonvente, etwa die Verflechtung von Klosterkultur und religiöser Alltagskultur, etwa der Konnex von Adelsidentität, Familienstrategie, Geschlechterkonstruktion, klösterlicher Existenz und Rollenmodellierung – alles Themenfelder, von denen man sich im Kontext dieses Museumsprojektes zukünftige Impulse erhofft.

Band 2 widmet sich den Problemen von »Säkularisation und Neubeginn«, wobei nach Ausweis der Beiträge vor allem Letzteres offenbar ein erhebliches Problem darstellte. Den sozialgeschichtlichen Folgen der Säkularisation für die kleine Gruppe der unmittelbar Betroffenen (Klosterinsassen, Klosterhandwerker etc.) nähern sich die Beiträge mit Umsicht; offenkundig ist aber auch die jahrzehntelange Unmöglichkeit, die Anlagen einer sinnvollen Verwertung jenseits ihrer ursprünglichen Zweckbestimmung zuzuführen. In der Regel endete die mittels der Säkularisation im 19. Jahrhundert auch ideologisch beabsichtigte »Industrialisierung« der vermeintlich »toten Hand« in gescheiterten Projekten, Verfall und/oder Abbruch. Die Frage, was ohne Säkularisation und unter den Bedingungen eines dann offenkundig anders verlaufenden 19. Jahrhunderts aus diesen Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaften geworden wäre, ist freilich nach wie vor nur unter sehr bedingten Setzungen diskutierbar. Ausführlich widmet sich der zweite Band der romantisch-nachromantischen Rezeptionsgeschichte klösterlichen Lebens in Malerei und Literatur. Zwischen Unbehagen, Verlustangst und Spott spiegelt das weite Spektrum gleichzeitig die ideellen, politischen und konfessionellen Pluralisierungsprozesse des 19. Jahrhunderts.

Die beiden Bände, sorgfältig gearbeitet, reich und erhellend bebildert, stellen einen erheblichen Beitrag zur Dokumentation der westfälischen Klosterkultur vor und nach der Säkularisation dar. Nicht mehr jubiläums-, aber anlassgerecht bilden sie einen wesentlichen Baustein, der der regionalen Vereinseitigung von kultureller und touristischer Aufmerksamkeit hoffentlich vorbeugt. Oben benannte Desiderate sind als Einladung für zukünftige Forschungen gedacht. Zwei wichtige Bände also, die in keiner Fach- und Universitäts- oder Fakultätsbibliothek fehlen sollten, die aber auch für ein interessiertes nicht fachliches Publikum anregenden Lesestoff und vielleicht auch eine Reiseeinladung darstellen könnten.

Andreas Holzem

ANTONIA LEUGERS: *Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung* (Krieg in der Geschichte, Band 53), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2009, 224 S., ISBN 978-3-506-76805-6, Geb. € 34,90.

»Alles für Deutschland, Deutschland für Christus.« Mit dieser Formel schloss ein Frater der Jesuiten einen Feldpostbrief an seinen Provinzial am 11. März 1940. Nicht »für Führer, Volk und Vaterland« wollte er als Soldat kämpfen, sondern für ein »besseres Deutschland«. Dieses Beispiel zeigt bereits das Spannungsfeld, in welchem die »Jesuiten in Hitlers Wehrmacht« – so der griffige Titel der vorliegenden Studie von Antonia Leugers – ihren Beitrag an der Front mit Sinn versehen wollten. Trotz der Distanz der Jesuiten zum Nationalsozialismus konstruierten sie sich eine soldatische Identität, wobei sie sowohl auf das Vorbild ihres Ordensgründers Ignatius von Loyola (1491–1556) als auch auf die performative Kampfmetaphorik der Jugendbewegungssprache zurückgreifen konnten. Das vorliegende Buch führt eindrücklich vor Augen, wie sich die Kriegslegitimation in einer erfahrungsgeschichtlichen Perspektive in gruppenspezifische Deutungsmuster auffächert, die sich einerseits widersprechen – die Jesuiten waren keine Nationalsozialisten – andererseits diesen Widerspruch überwinden können – die Jesuiten kämpften dennoch mit einer gewissen Begeisterung in der Wehrmacht. Die Arbeit leistet damit nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Debatte um spezifische Kriegserfahrungen katholischer Soldaten im Zweiten Weltkrieg, sondern auch für die theologische Reflexion über die systemstabilisierende Funktion heilsgeschichtlicher Welt- und Geschichtsdeutungen. Denn nach Leugers verstanden die Jesuiten ihre »eigene Rolle im Kriegsgeschehen als dem Willen und Weltplan Gottes entsprechend im Sinne einer weltbezogenen Gesamtverantwortung junger Christen, deren individuelle Bewährung als Christ im Kontext kollektiver weltanschaulicher Gegensätze gefordert war« (S. 24). Wie funktionierte diese heilsgeschichtliche Deutung eines Krieges, der an der Ostfront durchaus auch als »Verbrechen gegen die Menschheit« erfahren und beschrieben wurde?

Für die Jesuiten an der Ostfront, hier liegt der geographische Schwerpunkt des Buches, gab es zunächst zwei Ziele: Einerseits sollte der Bolschewismus bekämpft werden und andererseits die freie Ausübung der christlichen Religion gesichert werden (vgl. S. 75). Das Feindbild des »jüdischen Bolschewismus«, der barbarisch und christentumsfeindlich bewertet wurde, legitimierte auch für Jesuiten den Angriffskrieg. »Ob intendiert oder nicht, ist nicht der Russenfeldzug ein Kreuzzug?« schrieb ein Frater am 7. Oktober 1941 an einen Pater (S. 76). »Gott will es, das ist sein heiliger Ruf«, heißt es an anderer Stelle (S. 78). Es bestand die Hoffnung, dass durch die Neugestaltung der Welt eine »religiöse Wiedergeburt in Russland überhaupt« und vielleicht sogar eine Vereinigung der russisch-orthodoxen Kirche mit der römisch-katholischen möglich werde (vgl. S. 78f). So kann Leugers für den Zweiten Weltkrieg zeigen, dass, obwohl nicht mehr so selbstverständlich wie für den Ersten Weltkrieg, auch hier nicht die Rede davon sein kann, dass der aktive Kriegsdienst für Katholiken mit ihrer Einstellung unvereinbar gewesen sei (S. 118). Die Jesuiten waren zudem auch in einer besonderen Situation, da Wilhelm Keitel am 31. März 1941 ihre generelle Entlassung aus der Wehrmacht angeordnet hatte, was jedoch erst Anfang 1942 durchgeführt wurde. Viele Briefe zeigen, dass die Entlassenen gegen diese Verordnung protestierten, da sie diese Maßnahme als Ehrverletzung auffassten. Der Ausschluss der Jesuiten verlief dabei parallel zu einer zunehmenden oppositionellen Haltung des Ordens gegenüber dem Nationalsozialismus, was die Sinnkonstrukte für den Krieg nochmals ins Wanken brachte. Während die einen »den Glauben an die göttliche Vorsehung verloren« (S. 107), versuchten andere im Verlauf des Kriegsgeschehens ein Gericht Gottes über beide Systeme, den Bolschewismus und den Nationalsozialismus, zu sehen (vgl. S. 108).

Insgesamt handelt es sich um ein überaus lesenswertes Buch, das profund in den Forschungsstand einführt, neue Quellen aus dem Archiv der Deutschen Provinz der Societas Jesu in München auswertet (darunter 2605 Feldpostbriefe von 289 Jesuiten der Nieder- und Süddeutschen Provinz im Zeitraum von 1939 bis 1945) und sich durch ein sehr hohes methodisches Reflexionsniveau auszeichnet. Hier kann Leugers auf dem bewährten wissenssoziologischen Modell des SFB 437 »Kriegserfahrungen. Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit« aufbauen. Ein Quellenanhang mit 66 Dokumenten erhöht die Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse zusätzlich. Es sei hiermit zur Lektüre wärmstens empfohlen.

Nicole Priesching

7. Stadt- und Landesgeschichte

JOSEF URBAN (Hg.): Das Bistum Bamberg um 1007. Festgabe zum Millennium (Studien zur Bamberger Bistumsgeschichte, Band 3), Bamberg: Archiv des Erzbistums 2006, 432 S., Abb., ISBN 978-3-9808138-4-3, Geb. € 44,80.

Ein Bistumsjubiläum – noch dazu ein so bedeutsames wie das 1000jährige Bestehen des Bamberger (Erz-)bistums – ist immer ein willkommener Anlass, dessen Geschichte durch zahlreiche Publikationen ausgiebig zu würdigen. So geschehen auch im dritten Band der »Studien zur Bamberger Bistumsgeschichte«, welcher ausdrücklich als »Festgabe zum Millennium« konzipiert wurde. Im Gegensatz zu den beiden anderen größeren Neuerscheinungen des Jubiläumjahres, die sich der Kirchengeschichte Bambers über die Jahrhunderte hinweg widmen (Michael Kleiner/Ludwig Unger (Hgg.), *Unterm Sternenmantel – 1000 Jahre Bistum Bamberg. Die Geschichte in Lebensbildern*, Bamberg 2006; Luitgar Göller (Hg.), *1000 Jahre Bistum Bamberg 1007–2007 – Unterm Sternenmantel* [Katalog], Petersberg 2007), konzentriert sich dieser ausschließlich auf die Zeit der Bistumsgründung und beleuchtet diese aus den unterschiedlichsten Perspektiven. Die umfangreichen Beiträge wurden der Übersichtlichkeit wegen vier Schwerpunkten zugeordnet.

Den bei weitem größten Raum nimmt das erste Kapitel ein, welches die Organisation des Bistums zum Thema hat. Zunächst stellt Franz Machilek (»Das Protokoll der Frankfurter Synode vom 1. November 1007 und die Errichtung des Bistums Bamberg«) die genauen Umstände der Gründung dar und geht dabei auf die Motive Heinrichs II., die Sicherung des Totengedenkens für sich und seine Frau Kunigunde, ein. Da diese späte Bistumsgründung nur durch erhebliche Gebietsabtretungen von Seiten des Würzburger, aber auch des Eichstätter Bischofs, möglich war, widmen sich die folgenden Beiträge dem Verhältnis dieser beiden Bistümer zu Bamberg (Erik Soder von Guldenstube, »Würzburg, das Mutterbistum von Bamberg« und Bruno Lengfelder »Eichstätt und Bamberg um 1007/1016«). Es folgen Abhandlungen über »Die sogenannten 14 Slawenkirchen. Karolingische Missionskirchen im Regnitzgau« (Joachim Andraschke), welche vom Verfasser als »Kilians- oder bischöfliche Eigenkirchen« bzw. als Filialkirchen mit Johannespatrozinium verstanden und identifiziert werden, sowie über »Die Martinskirchen in Franken« (Andreas Jakob). Hier warnt der Verfasser insbesondere vor einem übereilten Rückschluss vom Martinspatrozinium einer Kirche auf deren Gründung durch die Frankenkönige und die Existenz eines Königshofes. Georg Knörlein untersucht in seinem ausführlichen Beitrag »Die Güterschenkungen Heinrichs II. im Forchheimer Umland 1007« und den »Einfluß des Hochstifts in den Stiftungsorten bis zum Ende des Mittelalters«, während Helmut Richter (»Bamberg und Fürth 1007«) den Mythos der Gründung Fürths durch Karl den Großen enttarnt und die Schenkung des Ortes an die Bamberger Domkanoniker am 1. November 1007 endgültig als Erstbeleg festschreibt. Ausgehend von den frühesten Grabungsfunden aus der späten Bronzezeit beschäftigt sich Stefan Diller mit der »Entwicklung Bambers bis 1007«. Anschließend blickt Enno Bünz in den nur wenig untersuchten Osten des Bistums, in »Das Regnitzland um Hof im Hochmittelalter – »terra incognita« zwischen den Bistümern Bamberg und Naumburg« und kann dabei alle früheren Versuche, kirchliche Strukturen oder weltliche Herrschaft in diesem Gebiet vor dem 13. Jahrhundert nachzuweisen, entkräften. Das bereits im Titel formulierte Urteil – »terra incognita« – kann bestätigt werden. Den Abschluss dieses facettenreichen Kapitels bildet ein Beitrag Helmut Flacheneckers, der »Die fränkischen Gauen im Blick auf das Bistum Bamberg« untersucht. Dabei betont dieser zunächst das Problem einer scharfen Trennung und genauen Definition der Begriffe *Grafschaft* und *Gau*, um im Anschluss darzulegen, warum beide für die Bistumsgründung eine eher untergeordnete Rolle spielten: entscheidend waren vielmehr Pfarrbezirke, Königsgutkomplexe, Villikationen und Klöster.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit »Institutionen und Personen« im Umfeld der Bistumsgründung. Rudolf Schieffer zeichnet »Die Anfänge des Bamberger Domkapitels« nach, welches bereits bei der Errichtung des Bischofssitzes von Heinrich II. bedacht wird. Der Herausgeber selbst dokumentiert »Lebensstationen der Bistumsgründer Heinrich II. und Kunigunde« und Dieter J. Weiß widmet seinen Beitrag dem ersten Bamberger Bischof »Eberhard I. von Bamberg, Bischof und Kanzler (1007–1040)« und dessen Wirken für das Bistum.

Es folgt im dritten Kapitel ein Blick auf die »Bamberger Besitzungen außerhalb des Bistums«, zunächst nach Kärnten, wo das Hochstift immerhin bis 1759 zahlreiche Güter besaß (Christine Tropper, »Bamberg und Kärnten – Das erste Jahrhundert einer wechselvollen Beziehung«). Doch auch in den Bistümern Passau und Regensburg hatten die Bamberger Besitz, wie die Beiträge von Herbert W. Wurster (»Babenbergensi ecclesie, que tunc in Bawaria potens erat. Das Bistum Bamberg im Bistum Passau«) und Johann Gruber (»Die Alte Kapelle in Regensburg und andere von Heinrich II. an das Bistum Bamberg übertragene Besitzungen im Regensburger Diözesansprengel«) zeigen. Dazwischen stellt Immo Eberl die über Süd- und Mitteleuropa verteilten bambergischen Klöster und Stifte der Gründerzeit vor (»Das Bistum Bamberg und seine Abteien und Stifte in der Gründerzeit«).

Den abschließenden vierten Teil bildet eine »Archäologische Bestandsaufnahme«. Josef Urban beleuchtet »Entwicklungsstufen von Kirchenbauten am Beispiel der Pfarrkirche Amlingstadt«, und Magnus Wintergerst entführt den Leser in das »Bamberg um 1000 aus archäologischer Sicht«.

Insgesamt entsteht durch das wohlgewählte breite Themenspektrum ein äußerst umfassendes, fundiertes und zugleich lebendiges Bild des Bistums in seiner Gründungsphase. Überschneidungen und Widersprüche zwischen den einzelnen Beiträgen halten sich in Grenzen und stören den Gesamteindruck kaum. Wünschenswert wäre bei einzelnen Abhandlungen jedoch eine stärkere Beschränkung auf das Thema. Der Band besticht zudem durch hervorragendes Bild- und Kartenmaterial sowie ein umfangreiches Literaturverzeichnis und Register.

Hannah Keß

UTA KLEINE: *Gesta, Fama, Scripta. Rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis* (Beiträge zur Hagiographie, Band 7), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2007, XIV, 481 S., ISBN 978-3-515-08468-0, Kart. € 72,-.

Die wissenschaftliche und semi-wissenschaftliche Literatur, die sich seit den frühen 80er Jahren mit dem mittelalterlichen Wunder befasst, ist kaum mehr zu überblicken. Sich in diesem Feld zu profilieren ist demnach nicht einfach. Uta Kleine ist es mit ihrer 2003 vom Fachbereich der Fern-Universität Hagen angenommenen Dissertation sowohl im Kleinen als auch im Großen gelungen! Sie setzt nicht nur viele neue und ungeahnte Akzente, sondern gibt auch einen neuen Standard vor. Aus zwei Perspektiven nähert sie sich dem Wunder an, indem sie es zunächst als »soziale Tatsache« und dann als »gedeutete Wirklichkeit« begreift. Ob sich die beiden Konzepte so kontrastieren lassen, bleibe dahin gestellt. Andernorts hebt auch die Verfasserin auf die »Mischverhältnisse« ab, die das Mirakel als solches bestimmen. In dieser zweigeteilten Form nimmt ein Forschungsüberblick Gestalt an, der sich durch klare Systematik und trennscharfe Begrifflichkeit auszeichnet. Nicht moderne, der Erkenntnis- oder Wahrnehmungstheorie geschuldete Kategorien bilden ihr Grundgerüst, sondern die mittelalterliche Lehre von den Schriftsinnen. Das Sinngewicht läge nicht, wie häufig angenommen, in der moralisch-didaktischen Deutung (S. 68), »sondern weitaus stärker auf dem allegorischen und eschatologischen Aspekt des Mirakels.« Der Leitsinn allerdings sei, was kaum verwundere, der *sensus historicus* (S. 72). Im Folgenden werden fünf bzw. sechs Wundersammlungen im Detail vorgestellt, die allesamt aus dem Kölner Raum stammen und im Zeitraum vom frühen 11. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden sind. Die Reihenfolge ist chronologisch. Kleine beginnt mit den *Miracula Heriberti* des Lantbert von Deutz (S. 75–122) und endet mit *Caesarius von Heisterbach Miracula Engelberti* (S. 293–329). Ihrem unterschiedlichen Alter entsprechend sind die Ausführungen zu den Annowundern zweigeteilt (S. 159–188 und 231–282). Im Analyseteil trägt Kleine Unterschiede und Gemeinsamkeiten zusammen. Hier geraten Dinge und Orte in den Blick, Reliquien und Reliquiare, Gräber, Votivgaben und ähnliches mehr. Aber auch den medialen Dimensionen des Mirakels als öffentliche Rede und als Schriftstück trägt sie Rechnung. Die Verfasserin geht nicht nur den verschiedenen Orten nach, an denen über Wunder geredet wurde, sondern auch den verschiedenen Sprechakten, also dem »Wie« wie über Wunder geredet wurde (von Blasphemie bis zum Lobgesang bzw. Heiligenlied) und zu welchen Anlässen. In den Blick nimmt sie auch den Weg vom *dictum* zum *scriptum*, ein Weg, der unter anderem über die Figur des Augenzeugen und das Rechtsprinzip der Zeugenbefragung führt. Die unterschiedlichen Entstehungszusammenhänge schließlich fasst sie unter der Rubrik Verschriftlichungsprofile zu-

sammen. Kleine hat eine in mehrerer Hinsicht beachtenswerte Studie vorgelegt, die die Mirakelforschung in vielen Belangen auf den Punkt bringt, hinter den sie künftig nicht mehr gehen sollte.

Gabriela Signori

Das Bürgerbuch der Reichsstadt Biberach 1601–1700, hg. v. KURT DIEMER, bearb. v. ANDREAS VOGT u. WERNER WITTMANN unter Mitarbeit von KARL WERNER STEIM. (Documenta Suevica, Band 15), Konstanz: Edition Isele 2008, 998 S., 15 farb. u. s/w Abb., ISBN 978–3–86142–452–9, Geb. € 40,–.

Biberacher Chroniken des 17. und 18. Jahrhunderts. Johann Georg Lupin. Johann Heinrich von Braunendal, hg. KURT DIEMER (Documenta Suevica, Band 16), Konstanz: Edition Isele 2008, 998 S., 25 farb. u. s/w Abb., ISBN 978–3–86142–458, Geb. € 25,–.

Wer sich mit reichsstädtischer Geschichte beschäftigt, kommt unweigerlich mit Zeugnissen der jeweils herrschenden Schichten in Berührung. Diese bestehen meist aus einer überschaubaren Zahl von Familien. Die Namen dieser politisch einflussreichen Familienclans sind zwar bekannt, doch bleiben die konkret handelnden Personen häufig verschwommen und konturlos. Oft fehlt den Forschenden das nötige Hintergrundwissen, um deren Handeln in ihrer Zeit zu verstehen. Das Wissen um kulturelle und soziale Prägungen, familiäre Beziehungen und gesellschaftliche Vernetzungen erschließt sich oft erst nach langwieriger thematischer Recherche. Bei weniger aktiven Bürgerinnen und Bürgern, bei den Hintersassen und den abhängig Beschäftigten ist die Suche noch schwieriger.

Der vorliegende Band versucht, diese Lücken zu schließen. In ihm sind alle Angaben zu jenen 775 Personen vereinigt, die zwischen 1601 und 1700 in Biberach das Bürgerrecht erhielten, oder deren Antrag abgelehnt wurde. Wichtigste und umfangreichste Quelle des vorliegenden Bandes ist das reichsstädtische »Bürgerbuch«, das um Daten aus Ratsprotokollen und katholischen und evangelischen Kirchenbüchern erweitert wurde. Folglich liegen nun exakte Lebens- und Familiendaten einschließlich der Konfessions- und Berufsangaben vor; eruierbar sind zudem die geografische und soziale Herkunft der Neubürger, sowie ihre Aktivitäten in der Stadt.

Neben diesem prosopografischen Datenbestand veröffentlicht der Band eine erste Analyse zur Bevölkerungsentwicklung (Diemer, S. 895–899), die zeigt, welche Relevanz die Peuplierungspolitik des 17. Jahrhunderts für die Existenz der Stadt hatte: Trotz hoher Sterblichkeit blieb die Zahl der Einwohner stabil, letztendlich stieg sie sogar. Folglich dürften um 1700 mehrheitlich Neubürger die Stadt bevölkert haben, wobei der Katholikenanteil erheblich gesteigert wurde; ein Umstand, der sich, das sei am Rande erwähnt, im 18. und 19. Jahrhundert fortsetzte und vielfältige konfessionspolitische Auswirkungen hatte. Die Analyse zur beruflichen Ausrichtung der neuen Bürger (Wittmann/Vogt, S. 18–32) ist instruktiv und lässt erahnen, welch wissenschaftliches Potenzial in der Quellensammlung steckt.

Das neue »Bürgerbuch« hätte sicherlich durch eine exaktere Hinführung zum Inhalt und erweiterte Erläuterungen zum Umgang mit dem Band gewonnen. Sehr hilfreich ist jedoch der »Anhang« (S. 838–893), in dem zu jeder Neubürgerin und jedem Neubürger Herkunftsort, Konfession, sozialer Stand bzw. Beruf angegeben ist.

Stadt und Region wären zu beglückwünschen, wenn das Bürgerbuch-Projekt eine Fortsetzung – zunächst für das 18. Jahrhundert – fände.

Wichtiges Hintergrundwissen erschließt sich auch durch drei tagebuchartige Chroniken, die nun unter dem Titel »Biberacher Chroniken des 17. und 18. Jahrhunderts« in gedruckter Form vorliegen. Hierin berichten Johann Georg Lupin (1647–1704, evangelischer Bürgermeister) und sein Schwiegersohn Johann Heinrich von Braunendal (1677–1752, zunächst evangelischer Stadtmann, dann (konvertierter) Hofkanzler, der 1732 nach Biberach zurückkehrt) über eine Epoche, die durch Kriege, Krisen und konfessionelle Konflikte gekennzeichnet ist. Ihre Aufzeichnungen geben einen instruktiven, ja spannenden Einblick in die Vorgänge in der bikonfessionellen, seit 1648 konfessionsparitätisch strukturierten Stadt, in der sich die evangelische und katholische Bürgerschaft (bis heute) die zentral gelegene Pfarrkirche teilt. Die Chroniken sind wichtige erzäh-

lende Quellen, die veranschaulichen, welche (alltags-)praktischen Folgen die Parität zwischen 1688 (die Zeit des Patriziatsstreits) und 1741 (die Zeit des »Bürgerhandels«) zeitigte.

Beide Bände sind durch Orts- und Namensregister erschlossen. Sie sind eine Fundgrube für genealogisch, kirchenhistorisch und sozialhistorisch Forschende, für die Handwerks- und Berufsforschung, wie für Volkskunde und Kulturwissenschaft.

Maria E. Gründig

IRENE DINGEL, WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE: Zwischen Konflikt und Kooperation. Religiöse Gemeinschaften in Stadt und Erzstift Mainz in Spätmittelalter und Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 70), Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2006, 260 S., ISBN 978-3-8053-3595-9, Geb. € 34,80.

Der vorliegende, von Irene Dingel und Wolf-Friedrich Schäufele herausgegebene Sammelband geht zurück auf ein zweitägiges Kolloquium des Instituts für Europäische Geschichte (Abt. Abendländische Religionsgeschichte) und des Seminars für Kirchengeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Der relativ offen gehaltene Tagungstitel »Kirchen und Konfession in Stadt und Erzstift Mainz im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit« wurde für die Drucklegung präzisiert. Die gewählte Formulierung »Zwischen Konflikt und Kooperation« beschreibt treffend den Forschungsgegenstand. Zwar blieben Stadt und Erzstift bis ins ausgehende 18. Jahrhundert weitgehend katholisch, doch beeinflussten die konfessionellen Auseinandersetzungen selbstverständlich das alltägliche Zusammenleben. Neben den alteingesessenen geistlichen Institutionen spielten auch die neu gegründeten Bildungsinstitute eine wichtige Rolle im sozialen Gefüge zwischen Konflikt und Kooperation.

Der Band ist zeitlich breit angelegt und reicht vom Spätmittelalter bis ins beginnende 20. Jahrhundert und zeichnet so ein umfassendes Bild der Entwicklung von Stadt und Erzstift Mainz im konfessionellen Zeitalter. Er vereint Überblickartikel wie Einzelstudien und scheut auch nicht den vergleichenden Blick über die Grenzen der Erzdiözese hinweg.

Den Auftakt macht *Volker Leppin*, der sich den Beginnen im sozialen Beziehungsgeflecht in der spätmittelalterlichen Stadt Mainz zuwendet und damit in einen wichtigen Teil mittelalterlicher Religiosität einführt. Die frommen Frauen mussten sich in Mainz nicht dem Vorwurf der Häresie stellen, im Gegenteil. Leppin kann zeigen, wie eingebunden die Mainzer Beginnen in die städtische Gesellschaft waren, was der Autor mit ihrer sozialen Herkunft vornehmlich aus dem städtischen Patriziat erklärt. Konflikte sind im Verhältnis der Beginnen mit dem städtischen Klerus zu beobachten, da diese den Frauenklöstern und nicht dem Pfarrzwang unterstanden.

Auch wenn der Schwerpunkt des Bandes im konfessionellen Zeitalter liegt, war es eine gute Entscheidung, einen Aufsatz zum Spätmittelalter an den Beginn des Bandes zu setzen. Die Herausgeber stellen die Reformation nicht an den Anfang ihrer Betrachtung, sondern binden ihre Interessen in die Grundfragen vormoderner Religiosität ein. Die stete Entwicklung konfessioneller Fragen zeigt sich in der Auswahl der Beiträge und ihrer chronologisch aufeinander folgenden Inhalte. Deutlich wird dies am Beispiel der Domprediger, die durch ihre Predigt an zentraler Stelle eine wichtige Rolle im theologischen Disput ihrer Zeit vertraten.

So widmen sich gleich vier Beiträge diesem Thema und geben damit einen umfassenden Überblick über die Genese und Inhalte der Dompredigt an der Schwelle zum konfessionellen Zeitalter. *Ulrich Köpf* widmet seinen Beitrag Gabriel Biel (1415–1495) und fokussiert dabei nicht Biels bekannte Rolle als Gründungsmitglied und Professor der Tübinger Universität, sondern betrachtet Biel als Mainzer Domprediger. Aus dieser Zeit sind keine archivalischen Quellen überliefert, so dass man auf Biels eigene spärliche Aussagen innerhalb seiner Predigten zurückgreifen muss. Diese Texte sind aber im Gegensatz zu den anderen Mainzer Dompredigten verhältnismäßig gut überliefert und Köpf gelingt es, diese in neuem Licht zu beleuchten und die Stationen von Biels Wirken herauszuarbeiten.

Wie eng aber die Grenze zwischen erfolgreicher Reformpredigt und dem Vorwurf der Häresie liegen konnte, veranschaulicht *Gustav Adolf Benrath* am Beispiel des Wormers Dompredigers Johann von Wesel (1460–1477). Dessen Absetzung und Verhaftung geschahen zwar in seiner kurzen Zeit am Mainzer Dom, doch widmet sich Benrath bewusst der Tätigkeit Johann von Wesels in

Worms. Nach Auffassung Benraths müssen es diese Jahre in Worms gewesen sein, in denen er sich der Kirche verdächtig machte mit seiner Kritik an verschiedenen kirchlichen Lehren.

Ebenso wendet sich *Marc Lienhard* der Biographie eines einzelnen Dompredigers zu. Unter dem Titel »Evangelische Bewegung ohne Streit und Spaltung?« untersucht er die Rolle Wolfgang Capitos (1520–1523) als Domprediger und Rat des Mainzer Erzbischofs Albrecht von Brandenburg. Ebenso wie Albrecht wird auch Capitos Persönlichkeit von der Geschichtswissenschaft unterschiedlich bewertet. Für Lienhard verstand sich Capito selbst als Bibelhumanist und als solcher wollte er »sich für den Frieden zwischen den entstandenen Parteien einsetzen, Spaltungen vermeiden, Reformen ohne Revolution und Zerstörung des Bestehenden durchführen« (S. 84). Mit seinen Hoffnungen aber lag er im Spannungsfeld verschiedener Interessen, und seine eigene Position wurde durch die indifferente Haltung Albrechts sicher noch erschwert. Somit gründet seine unterschiedliche Bewertung in der Historie schon auf der widersprüchlichen Wahrnehmung seiner Zeitgenossen.

Bei den Anfängen evangelischer Predigt am Dom beginnt auch *Rolf Decot* seinen Beitrag zum Einfluss der Reformation auf die Dompredigt. In einem Überblick über die Mainzer Domprediger in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeigt er Kontinuitäten evangelischer – Decot plädiert für den seines Ermessens treffenderen Begriff der evangeliumsmäßigen – Theologie am Mainzer Dom. Sein Hauptinteresse gilt dabei der Persönlichkeit des Johannes Wild (1539–1554). Nach einem raschen Erfolg seiner Schriften, sie wurden zum großen Teil ebenso im Ausland rezipiert und hochgelobt, rückte Wild zunehmend in die Kritik. Besonders ein spanischer Dominikaner hielt ihm vor, seine Arbeiten seien mit lutherischen Gedankenstücken zu sehr gespickt: »Dies sei nicht verwunderlich, denn Wild sei Deutscher und habe inmitten von Ketzern gelebt.« (S. 101) Unter dem Einfluss der Jesuiten wurden Wilds Schriften 1569 auf den Index gesetzt und die Mainzer Predigttradition der »Vermittlungstheologie« ging zu Ende.

Schon bei *Marc Lienhard* kam die bedeutende Rolle Albrechts von Brandenburg für das Mainzer Erzstift zur Sprache. *Heiner Lück* beschäftigt sich mit dem Ausbau Halles zu Albrechts Residenz. Im Mittelpunkt steht die nie realisierte Errichtung einer katholischen Universität in der Salzstadt an der Saale. Während die bisherige Forschung die Meinung vertrat, Albrecht hätte die Gründung planmäßig ins Auge gefasst und sei dabei aus kaum rekonstruierbaren Ursachen gescheitert, deutet für Lück nichts auf eine zeitnahe Realisierungsabsicht Albrechts hin. Vielmehr könnte es sich bei dem im Anhang edierten päpstlichen Privileg um eine Art »Vorratsprivileg« handeln, welches er sich bei günstiger Gelegenheit vom päpstlichen Kardinallegaten auf dem Augsburger Reichstag hat ausstellen lassen. Für diese von Lück überzeugend dargestellte These spricht u.a. der Umstand, dass sich Albrecht zunächst nicht um ein kaiserliches Gründungsprivileg bemühte. Die Idee der Universitätsgründung konnte mit vielen Faktoren zusammenhängen: mit dem Bedarf an gut ausgebildetem Personal an Albrechts Hof, den generellen Erneuerungsbestrebungen in Wissenschaft und Bildung, die von vielen Landesherren jener Zeit vorangetrieben wurden, oder auch der Vorbildwirkung der Wittenberger Universität.

Die konfessionelle Situation im Erzstift war relativ offen, so postuliert es *Siegfried Bräuer* schon im Untertitel seines Beitrages. Im Mittelpunkt stehen die Kontakte Thomas Müntzers zum Erfurter Peterskloster 1512/22 und zu Heiligenstädter Persönlichkeiten 1522, die Bräuer anhand zweier Dokumente aus Müntzers Nachlass näher beleuchtet. Bei diesen Quellen handelt es sich zum einen um einen Brief zweier Konventualen des Kloster St. Peter und Paul zu Erfurt, in dem sie auf ein nicht mehr erhaltenes Schreiben Müntzers antworten, zum anderen um einen Brief zwischen dem Heiligenstädter Bürger Johannes Buschmann und Müntzer. Zwar sind beide Dokumente der Forschung bekannt, sie werden aber von Bräuer neu in ihren historischen Kontext eingeordnet.

Die 1520er Jahre als Schlüsselzeit für konfessionelle Bestrebungen stehen auch im Focus des Beitrags von *Eike Wolgast*. Die Unterdrückung der evangelischen Predigt in der Mainzer Amtstadt Miltenberg war zwar alles andere als ein Einzelfall, muss aber »offenkundig auf die Zeitgenossen besonders spektakulär« gewirkt haben. (S. 123). Die Exkommunikation des ersten Stadtpfarrers Johannes Drach löste in Miltenberg einen Sturm der Entrüstung aus, der allerdings gewaltsam niedergeschlagen wurde. Am 25. Oktober 1523 unterwarfen sich die Bürger dem Erzbischof und entsagten der evangelischen Lehre. Begleitet wurden die Miltenberger Ereignisse durch eine ausgedehnte Flugschriftenproduktion, die sie nicht nur unter den Zeitgenossen verbreitete.

Die ausgebreitete Publizität macht Miltenberg für die Geschichtswissenschaft zu einem spannenden Forschungsfeld, obschon die evangelische Bewegung zum Scheitern verurteilt war.

Ein weiteres Beispiel für eine sich nicht dauerhaft durchsetzende Reformation bietet der Beitrag von *Ludolf Pelizaeus* zum nahe der Stadt Mainz gelegenen Dorf (Marien)-Born. Seine konfessionelle Geschichte ist ein Paradebeispiel für Herrschaftsbildung in einem Kleinterritorium der Vormoderne und die damit verbundene konfessionelle Entwicklung auf der Ebene der Gemeinde. Der Ort durchlief von 1521 bis 1630 einen dreifachen konfessionellen Wechsel, vom lutherischen zum reformierten und schließlich zum katholischen Glaubensbekenntnis. Dies hing zusammen mit seiner komplizierten, von Pelizaeus nicht nur ausführlich erläutert, sondern auch in einem Schaubild gut nachvollziehbar dargestellten, Besitzgeschichte.

Wenn es um herrschaftlich bedingte Konfessionswechsel geht, war sicherlich die Schwedenherrschaft von Dezember 1631 bis Februar 1636 eine der prägendsten Zeiten für das Mainzer Erzstift. *Hermann-Dieter Müller* legt in seinem Beitrag »Die schwedische Kirchenpolitik unter König Gustav Adolf und Reichskanzler Axel Oxenstierna in Stadt und Erzstift Mainz« dar, wie die von der älteren Forschung oftmals als reine Schreckenszeit stilisierte Zeit der schwedischen Herrschaft von dem Versuch geprägt war, »in einem eroberten katholischen Gebiet einen dauerhaften protestantischen Staat nach eigenen und überkommenen Prinzipien als Teil eines schwedisch-deutschen protestantischen Reiches und Wirtschaftsgebietes aufzubauen«. (S. 226) Dabei war entgegen der strengen Orthodoxie in Schweden die Haltung gegenüber Katholiken und Calvinisten recht duldsam. Nach dem Ende der Schwedenherrschaft hingegen wurde der evangelische Glaube aus dem Erzstift verbannt und seine öffentliche Ausübung erst wieder 1802, erneut unter einer Besatzungsherrschaft, gestattet.

Das im Titel des Sammelbandes angesprochene Paradigma des Konfliktes findet sich in zwei weiteren Beiträgen. Das Spannungsfeld »Zwischen Konflikt und Kooperation« findet bei *Armin Kohnle* seine Entsprechung »Zwischen Mainz und Pfalz«. Im Focus des Interesses steht die Landschaft Bergstraße, deren Besitzverhältnisse für über 500 Jahre einen Zankapfel zwischen Kurmainz und Kurpfalz darstellten. Erst 1650 verständigten sich beide Parteien in den strittigen Besitz- und Konfessionsfragen. Der Bergstädter Rezess wirkte so dauerhaft, dass die konfessionellen Regelungen bis ins 20. Jahrhundert nachwirkten, »die territorialen sogar bis in die Gegenwart, weil die Grenze von 1650 sich in der heutigen Landesgrenze zwischen Hessen und Baden-Württemberg verfestigte.« (S. 227f.)

Wie konfessionelle Streitigkeiten über die Vormoderne hinaus wirkten, zeigt anschaulich das von *Friedhelm Ackva* beschriebene Beispiel »Kirche oder Reich Gottes. Der Konflikt des Nonweiler-Sohnes mit der katholischen Kirche in Mainz«. Gleichzeitig bildet er mit seinem Untersuchungszeitraum 1855 bis 1857 den zeitlichen Endpunkt des vorliegenden Sammelbandes und rundet die thematische Auswahl damit auch in chronologischer Hinsicht ab.

Nicht als Vortrag auf der Tagung gehalten, aber für den Band ergänzt ist der Beitrag *Wolf-Dietrich Schäufele*s »Der Humanismus in Mainz und die Reformation«. Die Verbreitung Humanistischen Gedankengutes war eine wesentliche Grundvoraussetzung der Reformation und so rundet die Aufnahme des Beitrages die inhaltliche Konzeption ab. Er reiht sich damit ein in die Überblickartikel des Bandes. Sein zeitliches Pendant findet sich bei *Walter G. Rödel*, der unter dem Titel »Die »Secta Lutherana« im Schatten der Sancta Sedes Moguntia« nach der rechtlichen Stellung von Protestanten in der geistlichen Residenzstadt fragt und dabei sowohl nach Bedingungen als auch nach Möglichkeiten gesellschaftlichen Miteinanders vom 16. Jahrhundert bis die französische Zeit betrachtet.

Wie bereits einleitend angeklungen, ist es gerade die regionale Eingrenzung in Relation zur zeitlichen Breite der Beiträge, die ein umfassendes Bild des Mainzer Erzstifts im konfessionellen Zeitalter geben. Das ausführliche Personenregister erleichtert die systematische Suche nach einzelnen Persönlichkeiten bzw. Familien. Ein Ortsregister wäre bei einem so lokal abgegrenzten Sammelband unnötig erschienen, vielleicht aber hätte die Einbindung der einen oder anderen Karte die Zusammenhänge von Territorium und konfessioneller Entwicklung noch plastischer darstellen können. In der Einleitung formulieren die beiden Herausgeber Irene Dingel und Wolf-Friedrich Schäufele als Zielsetzung ihres Bandes, »die nicht zu unterschätzenden dynamischen Prozesse und Beziehungen exemplarisch zu beleuchten und damit die Vielfalt und Lebendigkeit christlichen Lebens in Mainz« zu illustrieren. Dieses ist ihnen überzeugend gelungen. *Sabine Reichert*

CLAUDIUS HEITZ: Volksmission und badischer Katholizismus im 19. Jahrhundert (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, Band 50), Freiburg – München: Verlag Karl Alber 2005, 456 S., ISBN 978-3-495-49950-4, Kart. € 38,-.

Es hat in der deutschen Katholizismusforschung einige Jahre gedauert, bis sich die Erkenntnis durchsetzte, dass die Volksmission innerhalb der ultramontanen Bewegung eine bedeutende Rolle gespielt hat. Dies heißt nicht, dass die Volksmission nicht thematisiert wurde. Neben der Arbeit von Thomas Klosterkamp »Katholische Volksmission in Deutschland« (2002), die sich mit dem Leben und Werk von P. Maximilian Kassiépe befasst, ist das bereits 1963 veröffentlichte Werk von Erwin Gatz über die »Rheinische Volksmission im 19. Jahrhundert« sowie die Dissertation von Klemens Jockwig aus dem Jahre 1967 über »die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873« zu erwähnen. Was die genannten Arbeiten charakterisiert, ist der Umstand, dass sie vor allem als Beitrag zur Ordensgeschichte bzw. zur Pastoralgeschichte konzipiert sind. Weniger ins Blickfeld rückt die Funktion der Volksmission innerhalb des Katholizismus, wie ihre Auswirkung auf die Milieubildung bis hin zur Formierung des politischen Katholizismus – Perspektiven, die sehr wohl in der nichtdeutschen Forschung, etwa in den Arbeiten von Louis Châtellier, Giuseppe Orlandi und Bernard Dompnier über die Missionen in der Zeit des Barock, anzutreffen sind. Nachdem nun in verschiedenen deutschen Untersuchungen, etwa von Irmtraud Götz von Olenhusen und Thomas Mergel, die Rolle der Volksmissionen bei der Ultramontanisierung der Bevölkerung zur Sprache kam, war es an der Zeit, die Volksmission in Deutschland im Kontext der allgemeinen kirchenpolitischen, religiösen und mentalen Entwicklungen zum Objekt der Untersuchung zu machen. Dies geschieht in vorliegender Arbeit am Beispiel der Volksmissionen in Baden in der Zeit von ca. 1840 bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.

Im ersten Abschnitt geht der Verf. den historischen Voraussetzungen für die Volksmission im 19. Jahrhundert nach. Nachdem er die Entwicklung der Volksmission, speziell im deutschen Südwesten, von den Anfängen bis zur Zeit der Aufklärung, sowie die nicht gerade günstige Situation im neugegründeten Großherzogtum Baden aufgezeigt hat, kommt er auf die »europäische Volksmissionsbewegung« zu sprechen. Diese Bewegung sieht er eingebettet in eine allgemeine Entwicklung, die ganz Europa und Nordamerika umfasste. Zugleich zeigt er jedoch auf, wie gerade in Deutschland – ein Erbe der Aufklärung – die (Wieder-)Einführung der Volksmission mit Widerständen zu rechnen hatte, sei es, dass die staatliche Gesetzgebung sie geradezu verbot, sei es, dass von den »Liberalen« die Missionen als abergläubisch und unnütz abgelehnt wurden, und zwar auch von der aufgeklärten »liberalen« Geistlichkeit, die gerade im deutschen Südwesten im Gefolge Wessenbergs noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein das Sagen hatte. Schließlich werden die markantesten Merkmale der Volksmission im 19. Jahrhundert (über Baden hinaus) dargestellt. Zur Sprache kommt die Missionspredigt, die sich durch ihren emotionalen Charakter, das Ausmalen der Schrecken der Sünde und der jenseitigen Strafen und Belohnungen und durch das rhetorische Pathos der Missionare in krasser Weise von den aufgeklärten Sonntagsreden vieler Pfarrer unterschied, ferner die Missionsbeichte, verstanden als – bis zu einer Stunde dauernde – aufwühlende Lebensbeichte, schließlich der besonders den Redemptoristenmissionen eigene Festcharakter der Mission mit feierlichen Gottesdiensten, Girlandenschmuck, Kerzen und festlichen Kleidern.

Im zweiten Abschnitt wird den Bemühungen um die Etablierung der Volksmissionen im Kontext der ultramontanen Bewegung nachgegangen. Der Verf. zeigt auf, dass sich diese Bemühungen voll in die Mentalität des Ultramontanismus einfügten und mit ihrer Wiederbelebung barocker Frömmigkeitsformen ein Kampfmittel gegen Aufklärung und »modernen« Zeitgeist darstellten. In Baden mit seinem traditionell staatskirchlich (josephinisch) geprägten Klerus kam um 1840 eine ultramontane Wende in Gang, die von jungen Geistlichen, Adligen und konservativen Bürgern vorangetrieben wurde und bis in die Universität Freiburg und die Leitung der Diözese reichte. Sie wurde durch publizistische Aktivitäten vorangetrieben, die von elsässer Ultramontanen unter Führung des Straßburger Bischofs Andreas Räß unterstützt wurden. Vom Elsass (und von der Schweiz) nahmen auch die Volksmissionen für Baden ihren Ausgang. Und zwar fanden zunächst auf elsässer und zuvor schon auf schweizer Boden Jesuiten- und Redemptoristenmissionen für badische Katholiken statt (Gesamtteilnehmerzahl bei den Missionen im Elsass von 1841 bis 1849 ca. 100 000). Badische Geistliche informierten sich an Ort und Stelle, elsässische Missionare besuchten

Baden, der badische Katholikenführer Franz Joseph Buß machte sich in Wort und Schrift für die Missionen stark. Von den elsässer Missionaren gingen Impulse nach Baden, in deren Gefolge da und dort Bruderschaften oder sonstige fromme Zirkel entstanden. Auch wenn der Großteil der aufgeklärten Geistlichkeit die Volksmissionen noch immer strikt ablehnte und zunächst keine Missionen in Baden stattfinden konnten, wurde die ultramontane Bewegung so vom Elsass her gestärkt.

Mit dem dritten Abschnitt »Einführung und Etablierung der Volksmission in Baden (1849–1872)« ist die Untersuchung bei ihrem zentralen Thema angelangt. Der Verf. kommt zuerst auf die Revolution von 1848 zu sprechen. Er kann zeigen, dass in Baden ähnlich wie in anderen deutschen Ländern der allgemeine Freiheitsruf der katholischen Kirche zugute kam, wobei auch die Bemühungen um Volksmissionen vorangetrieben wurden, und dies, obwohl zunächst die Missionsorden der Jesuiten und Redemptoristen in Schwierigkeiten geraten waren (Forderung der Frankfurter Nationalversammlung nach dem Ausschluss dieser Orden aus Deutschland, deren tatsächliche Vertreibung aus der Schweiz im Sonderbundskrieg). Es war schließlich die Radikalisierung der Revolution, welche die Ordnungsmächte Staat und Kirche zur Abwehr revolutionärer Umtriebe näher zusammenrücken ließ und den Volksmissionen im November 1849 die Tore öffnete. Sicher mit Recht stellt der Verf. fest, dass damit und mit der Mobilisierung der ultramontanen Geistlichen, die in großer Anzahl bei der ersten pompösen badischen (Jesuiten-)Mission in Säckingen – wie auch bei späteren Missionen – aktiv teilnahmen, die Ultramontanisierung in Baden einen merklichen Schub erfuhr. Auch fortan kam es zu Jesuitenmissionen in den Städten; den Redemptoristen wurde »gemäß ihrer Ordensregel« die Missionierung der Landbevölkerung zugewiesen. Allerdings fanden zunächst die Missionen nur im südlichen katholischen Landesteil statt, nicht jedoch in den nordbadischen »Problemgebieten« mit konfessionell gemischter und eher anti-ultramontaner Bevölkerung.

Die Reaktionen in der Öffentlichkeit waren unterschiedlich. Während die ultramontane Presse die Missionen als »Eroberungsfeldzug« gegen Aufklärung, Liberalismus und Revolution feierte, und die Staatsführung, obwohl nie eine offizielle Genehmigung erfolgt war, die Missionen zum Mindesten duldeten, blieben die aufgeklärten Geistlichen nach wie vor scharfe Gegner derselben. Die Diözesanleitung war gespalten. Der Generalvikar und ein großer Teil des Freiburger Domkapitels waren von den Volksmissionen wenig begeistert, Erzbischof Hermann von Vicari befürwortete sie. Auf zwei besonders heikle Punkte, die nur die Jesuiten – nicht aber die Redemptoristen – betrafen, geht der Verf. ausführlich ein. Zum Einen kam es zu einem Wettstreit zwischen Jesuitenmissionaren und protestantischen Predigern der »Inneren Mission« bei dem Bemühen die Angehörigen der jeweiligen anderen Konfession zu »bekehren«, wobei allerdings von den Protestanten zwischen dem »jesuitischen« Ultramontanismus und der katholischen Kirche unterschieden wurde. Zum Andern sind die Gründungsversuche der Jesuiten zu erwähnen, die bei der badischen Regierung große Verärgerung hervorriefen, ja in den schwelenden »Kirchenstreit« zwischen Erzbischof und Regierung zusätzlichen Zündstoff brachten, was weitere Volksmissionen vorerst verhinderte.

Die Wiederaufnahme der Volksmissionen begann dann mit einer Jesuitenmission 1855. Dem Anstieg der Anzahl der Missionen bis 1859 folgte, bedingt durch das angespannte Verhältnis der Staatsregierung zur Kirche, der vorübergehende Rückgang bis 1866. Die Missionen ihrerseits wirkten nach wie vor polarisierend: das Lob der Ultramontanen war ihnen genau so sicher wie die Ablehnung von Seiten der Liberalen, wobei einzelne Vorkommnisse willkommene Argumente zur Kritik lieferten, so wenn der Redemptorist Sixtus Selder sich zu trivialen Ausdrücken hinreißen ließ und die Patres die Qualen der Verdammten in den schrecklichsten Farben ausmalten. Kritik erregte auch der Hang der Missionare zum Mystizismus. Als positiv konnte hingegen von ultramontaner Seite die Errichtung von Bruderschaften und Jugendbündnissen verbucht werden. Doch zeigte sich mit dem Heraufkommen des Kulturkampfes, dass auf liberaler Seite, vor allem bei den badischen Nationalliberalen, die Missionen noch immer verpönt waren. Mit dem Jesuitengesetz von 1872, das die Jesuiten und die ihnen verwandten Orden, zumal die Redemptoristen, aus dem Deutschen Reich verbannte, nahm dann die Missionstätigkeit ein jähes Ende.

Im vierten Abschnitt wird zunächst gezeigt, wie auch während des Kulturkampfes die Volksmission nicht völlig vergessen war. Es kam sogar zur Abhaltung von Missionen durch den Weltklerus. Auch strömte das Volk zu Missionen, nun auch von Kapuzinern und Franziskanern, im

angrenzenden Hohenzollern oder im Elsass. 1894 kam es schließlich zur Aufhebung des Missionsverbots in Baden. Im gleichen Jahr durften die Redemptoristen – nicht aber die Jesuiten – nach Deutschland zurückkehren. Allenthalben setzte nun eine neue Welle von Volksmissionen ein. Über zehn Orden missionierten von 1894 bis 1918 in Baden, auch wenn den Männerorden bis Kriegsende keine Niederlassung gestattet war. An der Spitze standen nun die Kapuziner mit insgesamt 409 Missionen, gefolgt von den Redemptoristen mit 235 und den Franziskanern mit 152 Missionen.

Wichtig ist der letzte Abschnitt der Untersuchung, der die Wirkungen der Volksmissionen zu analysieren sucht, wobei von der hauptsächlichen Intention der Missionare ausgegangen wird, nämlich von ihrer Absicht, die »sittlich-religiösen Zustände« bei den Gläubigen zu verbessern. Dabei wird eine heute kaum mehr verständliche Fixierung auf die Sexualmoral konstatiert. Die Frage ist allerdings, ob die häufigen Erfolgsmeldungen, etwa über den Rückgang unehelicher Geburten der Wirklichkeit entsprachen. Im 19. Jahrhundert, so Heitz, sei eine Wirkung der Missionen in diesem Bereich kaum erkennbar, zumal eine rein auf das »Sittlich-Religiöse« gerichtete Behandlung die eigentlichen Ursachen wie die Armut und das Verbot für Diensthofen, eine Ehe zu schließen, nicht ins Blickfeld rücken lässt. Ausführlich kommt der Verf. auch auf ideologische und parteipolitische Instrumentalisierungen der Missionen zu sprechen. Zum Feindbild Liberalismus kommt dabei gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr die Sozialdemokratie, die bei den Missionen direkt bekämpft wurde. Kirchenpolitische und parteipolitische Zielsetzungen gehörten wie selbstverständlich zu den Missionen, wobei man mit den krassesten Methoden die Wahlen zu beeinflussen suchte. Diese Methoden, die auch sonst von den Missionaren angewandt wurden, waren es freilich auch, die die Volksmissionen in Verruf brachten. So hieß es, sie hätten erwiesenermaßen zu psychischen Erkrankungen geführt, bzw. latente Erkrankungen akut werden lassen. Am Ende seiner Untersuchung stellt der Verf. die Frage, ob denn nun die im Rahmen der ultramontanen Bewegung gesteckten Ziele tatsächlich erreicht wurden. Mit anderen Worten: Haben die Missionen zur Ausbildung eines geschlossenen konservativ-katholischen Milieus beigetragen? Der Verf. kommt, in Übereinstimmung mit der neueren Forschung (Wolf, Burkard u.a.), die die These vom geschlossenen katholischen Milieu im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts in Frage stellt, zu dem Ergebnis, dass die Bilanz der Wirkungen der Missionen gemessen an den Zielvorgaben – mittelfristig gesehen – enttäuschend war. Dennoch ist er überzeugt, dass – auf lange Frist – den Missionen bei der Ultramontanisierung der badischen Kirche eine zentrale Rolle zukam und dass sie »das Initialereignis eines groß angelegten kirchlichen Wandels« darstellten, auch wenn sie oder gerade weil sie unter den Katholiken polarisierend wirkten und den Graben zwischen Ultramontanismus und Liberalismus weiter aufrissen.

Soweit ein kurzer Überblick über die quellengesättigte und exakt gearbeitete Untersuchung, die durchaus als vorbildhaft für weitere Arbeiten gelten kann. Zu erwähnen bleibt noch der ausführliche Anhang, der auf 141 Seiten drei tabellarische Übersichten über die in Baden seit 1849 abgehaltenen Missionen mit zahlreichen, aus verschiedenen kirchlichen und staatlichen Archiven erhobenen Einzeldaten bringt. Aufgeführt werden jeweils die Missionsorte mit dem dazugehörigen Dekanat, das Datum der Mission, der Orden, dem die Missionare angehörten, der Name der Missionare und die Quellen, denen die Angaben entnommen sind. *Otto Weiß*

HELMUT RÖNZ: Der Trierer Diözesanklerus im 19. Jahrhundert. Herkunft – Ausbildung – Identität (Rheinisches Archiv, Band 151,2), Köln: Böhlau-Verlag 2006, 1392 S., 2 Bände, 3 Beilagen, zahlr. Statistiken, CD-Rom, ISBN 978-3-412-06606-2, Geb. € 128,-.

In seiner am Bonner Institut für Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande entstandenen Dissertation untersucht Helmut Rönz Bildung, Herkunft und Arbeitsleben des Trierer Diözesanklerus des 19. Jahrhunderts und fragt mit Blick auf die etwa 4500 ausgewerteten Priesterschicksale nach der Anwendbarkeit des Milieubegriffs auf diese Elite der Kirche. Er versteht seine Arbeit aber nicht nur als milieugeschichtliche Studie, sondern insbesondere auch als einen Beitrag zur Sozialgeschichte des (süd)rheinischen Klerus.

Rönz bescheinigt seinem Werk in der Einleitung einen handbuchartigen Charakter. Dieser ist bereits in der Struktur der Arbeit erkennbar. Die einzelnen Kapitel sind chronologisch geordnet.

Zunächst wird die durch die Säkularisation veränderte Ausgangssituation des Trierer Weltklerus im Jahr 1802 untersucht. Erweitert wird dieses Kapitel durch zwei ausführliche Exkurse zur Tätigkeit von Ordensgeistlichen in der Weltseelsorge im 19. Jahrhundert und zur Situation von Kanonikern und Stiftsgeistlichen nach 1802. Hieran schließt sich die Untersuchung des geistlichen Personals in vier zeitlichen Abschnitten (1802–1821, 1821–1848, 1848–1875, 1875–1901) an. Die einzelnen Kapitel sind nach einem einheitlichen Schema aufgebaut. Zunächst wird die naturräumliche, wirtschaftliche und demographische Entwicklung des Lebensraumes der Kleriker beschrieben. In den beiden folgenden Abschnitten steht die Bistumsleitung und die Priesterausbildung im Mittelpunkt der Untersuchung. Im sich anschließenden Hauptteil folgt eine nach Großregionen (Saar, Hunsrück-Nahe, Eifel, Mosel, Rhein und Westerwald) geordnete Analyse des Klerus im Hinblick auf seine regionale und soziale Herkunft, sowie seine geistlichen Aufgaben und die Orte der Priesterweihe.

Rönz verliert sich in seinem sehr ausführlichen Schlusskapitel (94 Seiten) zuweilen in Einzelheiten, was den Blick auf die großen Linien seiner Studie teilweise erschwert. Dennoch seien an dieser Stelle wesentliche Punkte dieser Gesamtbilanz vorgestellt. Zunächst ein Blick auf die Aus- und Weiterbildung des Trierer Diözesanklerus: In Bezug auf die schulische Ausbildung zukünftiger Kleriker stellt Rönz die Bedeutung der in Trier, Linz und Prüm gegründeten Konvikte heraus. So entstammten beispielsweise im Jahr 1850 fast die Hälfte der geweihten Priester dem Trierer Konvikt. Die theologische Ausbildung des Priesternachwuchses war mit Blick auf die Berufungen in das Professorenkollegium zunächst von den Ideen der Aufklärung geprägt. Die unter Bischof Mannay dominierende scholastische Philosophie wurde in der Zeit Bischof Hommers durch den Hermesianismus abgelöst, bis sich schließlich der strengkirchliche Ultramontanismus durchsetzte. Auch nach der Ausbildung im Priesterseminar wurde von den Trierer Bischöfen des 19. Jahrhunderts auf eine stetige Weiterbildung der Kleriker geachtet. Diese entwickelte sich von einer Schulung in praktisch-pastoralen Belangen unter Bischof Hommer hin zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit wissenschaftlich-theologischen Fragen unter Bischof Arnoldi. Die Entwicklung der in den Führungspositionen eines Bistums tätigen Kleriker zeigt Rönz in einem eigenen Unterkapitel auf. Die im Untersuchungszeitraum in der Bistumsleitung tätigen 113 Geistlichen stammten vor allem aus den Dekanaten Trier, Koblenz und Engers. Während die Regionen Eifel, Rhein und Mosel eine bedeutende Rolle als Lieferanten der Führungselite spielten, waren die Kleriker von der Saar und aus dem Hunsrück unterrepräsentiert. Die hohen Geistlichen stammten zu 31% aus Handwerkerfamilien und zu fast 21,8% von Bauernhöfen; die Sozialstruktur der Bistumsspitze war also stark ländlich bzw. kleinbürgerlich-handwerklich geprägt. Die in Bezug auf die räumliche Herkunft der Führungselite festgestellten Tendenzen zeigt Rönz für den gesamten Bistumsklerus auf. Als Nachwuchszentren können auch hier die großen und alten Kernregionen Rhein, Mosel und Eifel angesehen werden. Allerdings verlor der Moselraum im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung, während hingegen der Anteil der Saarregion am Trierer Säkularklerus ab 1875 überdurchschnittlich stark anwuchs. Für die Sozialstruktur des Klerus waren die Bereiche Landwirtschaft und Handwerk und in geringerem Maße auch Dienstleistung und Handel prägend. Rönz zeigt hierbei den Zusammenhang zwischen Herkunft und (kirchen-)politischen Entwicklungen auf. In Krisenzeiten kamen mehr Kleriker aus ländlichen Bauernfamilien, während in stabileren Zeiten das städtische Handwerk an Bedeutung gewann. Der primäre Tätigkeitsbereich des Klerus blieb im 19. Jahrhundert natürlicherweise die Pfarrseelsorge, allerdings setzte eine zunehmende Spezifizierung der Seelsorge ein. Betrachtet man die zahlenmäßige Entwicklung des Trierer Klerus und der Bistumsangehörigen so ist zeitweise ein von den politischen Umständen geprägter Priestermangel bemerkbar. Insgesamt kann man nach Rönz jedoch nicht von einer Krise der geistlichen Berufe im 19. Jahrhundert sprechen.

Seine Ausgangsfrage aufnehmend lehnt Rönz die Anwendung einer allgemeinen Milieuthese auf Grund der Heterogenität des Trierer Klerus (proletarische Saargeistliche versus ländlicher Eifelklerus, zunehmende Verstärkung des Klerus in politisch stabilen Zeiten) ab und erachtet vielmehr wirtschaftliche und soziale Faktoren der Regionen als prägend. Mit dieser recht knappen und pauschalen Kritik werden die Breite des Milieukonzeptes und die in der Theoriebildung diskutierten Differenzierungen nicht vollständig erfasst. Es wäre hierzu in stärkerem Maße eine Betrachtung der Lebenswelt der Kleriker und der einzelnen Milieustrukturen (beispielsweise katholi-

sche Organisationen, konfessionelles Pressewesen, Rituale und Frömmigkeitsformen) erforderlich, was allerdings nicht der thematischen Zielsetzung der vorliegenden Arbeit entspricht.

Die Dissertation von Helmut Rönz stellt ein umfassendes Nachschlagewerk dar, welches auf Grund seiner klaren Struktur, der bemerkenswerten Materialfülle und insbesondere der beigelegten CD-Rom mit sämtlichen Daten für alle von großem Nutzen ist, die an der Geschichte des Bistums Trier und der Entwicklung des Priestertums im 19. Jahrhundert interessiert sind.

Michaela Maurer

BIRGIT MITZSCHERLICH: Diktatur und Diaspora. Das Bistum Meißen 1932–1951 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 101), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2005, 725 S., ISBN 3–506–71799–5, Geb. € 94.–.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Dissertation, die bei Ulrich von Hehl in Leipzig entstanden ist. Sie umfasst zeitlich die Amtszeit des Bischofs Petrus Legge im Bistum Meißen, also die Jahre 1932 bis 1951. Petrus Legge, ein gebürtiger Westfale, kannte die Diasporasituation der Katholiken in Mitteleuropa aus seiner seelsorgerlichen Tätigkeit in Halle und in Magdeburg. Als er 1932 an die Spitze des Bistums Meißen berufen wurde, war er also mit dem Kontext vertraut.

Da sollten ihm zwei Jahrzehnte Tätigkeit als Bischof unter der NS-Diktatur und dann unter der SED-Herrschaft bevorstehen. Insofern eignet sich dieses Bistum mit seinen Katholiken, die gesellschaftlich nicht stark verankert waren – weil viele erst im 19. und 20. Jahrhundert als Arbeiter zugewandert waren und viele dann nach 1945 als Flüchtlinge und Vertriebene kamen – durchaus für einen Vergleich der Situation der Kirche unter den beiden unterschiedlichen Diktaturen.

Die preisgekrönte Studie liefert eine vorzügliche Archäologie kirchlicher Tätigkeit, der Handlungsräume der Kirche in zwei unterschiedlichen Diktaturen. Die Themen ziehen sich dabei von den Ausgangsbedingungen, von der Vorgeschichte des Katholizismus in Sachsen über die einschneidenden, kirchenpolitischen Ereignisse der NS-Zeit, vor allem die Devisenprozesse gegen die Bistumsleitung, über die Situation der katholischen Volksschulen, der katholischen Presse, der engeren Seelsorge bis hin zu den Staatsleistungen an die katholische Kirche, zu den Kontakten zu den Regierungsstellen, zum kirchlichen Leben in der Kriegszeit – damit verbunden das Ende der katholischen Presse, die Schließung der konfessionellen Kindergärten und Kinderheime, die Bedrängnis der Kinder- und Jugendseelsorge – und bis zur Situation am Kriegsende und zur Frage nach dem Neuanfang – mit neuen katholischen Schulen, mit dem Wiedererscheinen des Kirchenblattes, mit der Not der Vertriebenen und deren Betreuung.

Analog zu »Kirche und Nationalsozialismus« wird auch Kirche und Politik in der SBZ/DDR behandelt, wobei die inhaltliche Struktur parallel geführt wird zu der der Kirche unter dem Nationalsozialismus, also von der Jugendarbeit in Vereinen über die Schulpolitik, das Pressewesen, das Bemühen um einen katholischen Verlag bis hin zu den Vertriebenen und der Seelsorge an den Sorben nach 1945. Selbstredend wird auch die Position Legges in der Bischofskonferenz bzw. dann auch im Reigen der kirchlichen Amtsträger in der sowjetischen Besatzungszone/DDR behandelt.

Ein ausführlicher Anhang bringt nicht nur Schaubilder und Statistiken, sondern auch Biogramme wichtiger in der Dissertation vorkommender Personen. Die Arbeit wird erschlossen durch ein Personen-, Orts- und Sachregister.

Auch wenn die Autorin nur Bereiche herausgreift, die besonders aussagekräftig sind für das kirchliche Leben unter den beiden Diktaturen und für das Verhältnis von Staat und Kirche unter den Vorzeichen der Diktatur, so wird doch mit dieser Auswahl eine große Bandbreite des kirchlichen Lebens in den zwei Jahrzehnten der Amtszeit Legges abgedeckt.

Dabei gibt es Vergleichbares und Sondersituationen. Zu den Sondersituationen gehören ohne Zweifel der Devisenprozess gegen die Bistumsleitung 1935 oder auch die seelsorgerliche Situation, die durch das Einströmen der Flüchtlinge und Vertriebenen nach 1945 entstanden war. Mögen auch unter der NS-Herrschaft Migrationsbewegungen zu verzeichnen gewesen sein, so waren sie sicherlich nicht in dem Ausmaß wie nach 1945 wahrzunehmen.

Vergleichbar ist die Situation in Schule und Presse. Dabei kann der Vergleich erbringen, dass die Ausgangslage in der SBZ eine andere war als im NS-Staat. Hatte doch der NS-Staat z. B. in der

Abschaffung der konfessionellen Schulen und in der Jugenderziehung entsprechende Vorarbeit geleistet. Beide Diktaturen wollten diese Abschaffung und so gab es auch seit dem Sommer 1938 in Sachsen keine katholischen Volksschulen mehr. Es heißt: die Behörden in der sowjetischen Besatzungszone konnten von einem anderen Level ausgehen. Wo aber die Nationalsozialisten einen überkonfessionellen Religionsunterricht propagiert hatten, der natürlich auf die Ablehnung der katholischen Kirche stieß, dort wollten die Behörden der SBZ auch den Religionsunterricht aus den staatlichen Schulen verbannt wissen. So wurde er in beiden Diktaturen zunehmend innerkirchlich erteilt. Auch die kirchliche Jugendarbeit hatte sich, verdrängt von der Konkurrenz durch die FDJ, innerhalb der Pfarreien angesiedelt und wurde dort ausgestaltet. »Freilich mussten sich die jungen Christen jeweils selbst in diesem Spagat zwischen staatlichen und kirchlichen Ansprüchen positionieren, was unter dem Druck des Staates zu einem überwiegenden Teil auf eine formelle »Doppelmitgliedschaft« hinauslief, ohne dass damit inhaltliche Entscheidungen im Sinne eines entweder-oder getroffen waren. Der Staat hatte damit sein Interesse hinsichtlich der allgemeinen Erfassung der Jugendlichen organisatorisch durchgesetzt, die inhaltlich nach wie vor bestehenden Alternativen jedoch nicht wirksam bekämpft.« (S. 630) Die kirchliche Jugendarbeit konnte in beiden Regimen fortbestehen. Sie wurde nach Ansicht der Autorin nicht in dem Maß wahrgenommen, wie sie das Leben der Beteiligten geprägt hat. Allenfalls in Phasen der Unsicherheit, wie etwa am Beginn des Krieges oder 1953 in der DDR, sei die Seelsorgstätigkeit der Kirchen verstärkt in den Blick der staatlichen Aufmerksamkeit gerückt. Weltanschauliche Presse war verständlicherweise beiden Diktaturen ein Dorn im Auge. Der NS-Staat fand eine scheinbare Begründung in der Kriegswirtschaft und ihren notwendigen Einschränkungen. In der SBZ/DDR fand man in puncto Kirchenzeitung einen modus vivendi darin, dass kirchlicherseits die Selbstbeschränkung auf ein unpolitisches Blatt garantiert wurde. »Die Möglichkeiten von Seelsorge und Gottesdienst sind ähnlich zu beurteilen. In beiden Regimen wurden sie als innerkirchlicher Aspekt bewertet. Obwohl für die Katholiken selbst dieser Bereich als Kern ihres Glaubens immer wieder auch ein Ort der Selbstvergewisserung und der Gemeinschaftsbildung war, wurde er von den Machthabern weitgehend ignoriert. Davon ausgenommen waren die Grenzbereiche zur Öffentlichkeit, wie die kirchliche Verkündigung durch Predigt und Hirtenworte.« (S. 632)

Trotzdem war die Situation für die Seelsorger unterschiedlich: Kamen im Nationalsozialismus Priester ins KZ, so war die Seelsorge in der SBZ/DDR allenfalls dadurch beschränkt, dass die Zahl der Katholiken massiv angeiegen war, aber nicht die entsprechende Anzahl an Klerikern dafür zur Verfügung stand. So dachte offensichtlich der Staat, dass die Kirche in ihrer Seelsorge unpolitisch sein könne und ließ sie in diesem Sektor gewähren, übersah dabei aber die Integrationsmöglichkeit der Seelsorge und damit auch deren politische Dimension.

Interessant sind aber auch die Ergebnisse, die nicht nur beim diachronen, sondern beim überregionalen Vergleich ins Auge stechen: Etwa, dass die ersten beiden Jahre des Nationalsozialismus in Sachsen für die katholische Kirche harmloser waren, als in anderen Gebieten des Deutschen Reiches. »Nicht in jedem Fall wurde die Umsetzung staatlicher Ziele vollständig erreicht. Gerade aus funktionaler Perspektive muss sogar konstatiert werden, dass es beiden Diktaturen in keinem der Bereiche trotz der verschiedensten Maßnahmen ernsthaft gelang, die Erfüllung der kirchlichen Aufgaben an der Kirche gegenüber ihren Mitgliedern, deren Bildungssozialisation und Integration, sowie die Kommunikation zwischen ihnen dauerhaft zu stören. Ursache hierfür war die Verlagerung dieser Aufgaben in den Bereich vorrangig der pfarrgemeindlich orientierten Seelsorge.« (S. 635) Die Verfasserin spricht im Endergebnis von einer Insel ideologischer Nichtanpassung als einer Grundlage, auf der in Einzelfällen Formen des Widerstands entstehen konnten, ohne dass davon für die gesamte Fläche des Bistums gesprochen werden könne. Vielmehr will Mitzscherlich von einer ideologischen Resistenz und Unangepasstheit bei vielen Katholiken sprechen.

Rainer Bendel

KARL-FRITZ DAIBER: Kindheit auf der Schwäbischen Alb. Ebingen 1931–1945, Albstadt: SP-Verlag 2007, 130 S., 19 s/w-Fotos, ISBN 978–3–9811017–6–8, Kart. € 12,-.

Der Autor, 1931 in Ebingen geboren (heute: Albstadt-Ebingen), Professor für Praktische Theologie an der Universität Marburg, emeritiert seit 1996, blickt hier auf die Kinderzeit in seiner Ge-

burtsstadt zurück. Er tut dies in der Form von 46 Briefen (Länge zwischen zwei und fünf Druckseiten), die an seine 16 Enkel (im Alter zwischen dem Grundschul- und dem Studententalter) gerichtet sind. Geschildert wird vor allem die Zeit des Zweiten Weltkriegs – eine ausnehmend harte Zeit für den jungen Karl-Fritz Daiber: Der Vater als Soldat meist abwesend, die Mutter bei einem Bombenangriff 1944 ums Leben gekommen, die Lebensumstände eher bescheiden.

Trotz einiger Längen und einer geringen Zahl sachlicher Unrichtigkeiten (z.B. S. 28: die katholische Kirche St. Josef wurde 1892 gebaut, oder S. 42: der Obertorturm wurde 1820 abgerissen) entsteht auf diese Weise das durchaus zutreffende Stimmungsbild einer idyllisch-verträumten, schwäbischen Kleinstadt, wobei die Idylle herb durchbrochen wird durch ein Erdbeben (1943) und zwei Bombenangriffe (1944 und Frühjahr 1945). Ebingens dynamisch pulsierende Trikotindustrie bleibt allerdings weitgehend ausgeklammert. Um auch von seinen jüngeren Enkeln gut verstanden zu werden, bedient sich der Verfasser einer ausgesprochen einfachen und schlichten Sprache, die dem Thema des Buches insgesamt bestens ansteht. Manchmal fühlt man sich bei der Lektüre schon fast ein wenig an Peter Rosegger erinnert.

Peter Thaddäus Lang

FRANK RABERG: Eugen Bolz. Zwischen Pflicht und Widerstand (Prägende Köpfe aus dem Südwesten, Band 3), Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2009, 141 S., ISBN 978-3-87181-716-8, Kart. € 12,90.

Matthias Erzberger und Eugen Bolz, zwei prononcierte Vertreter des politischen Katholizismus aus Württemberg, unterscheiden sich in wenigstens einer Hinsicht: Liegt zu Erzberger seit 1962 eine bis heute gültige, von Klaus Epstein erarbeitete wissenschaftliche Biographie vor, fehlt doch eine neuere handliche Monografie, die diesem Mitgestalter der ersten Demokratie auf deutschem Boden zu breiterem Bekanntheitsgrad außerhalb von Fachkreisen verhülfe. Genau umgekehrt verhält es sich bei dem 1881 in Rottenburg am Neckar geborenen Eugen Bolz. Während erstaunlicherweise nach wie vor eine wissenschaftlich fundierte Biographie als Desiderat bezeichnet werden muss, hat nun der Politologe und Historiker Frank Raberg in der bis dato von Isabella Eder lektorierten Reihe »Prägende Köpfe aus dem Südwesten« eine gut lesbare Arbeit vorgelegt, der ein breiter Leserkreis zu wünschen ist.

In sechs Hauptkapiteln verfolgt Raberg den Lebensweg Bolz' von einer »behüteten Kindheit« im Rottenburger Kaufmannshaushalt über die Schul- und Studienzeit bis in die Politik im ausgehenden Kaiserreich. Bolz gehörte zu jenen Politikern, die wie etwa Friedrich Payer in den Parlamenten des »engeren« und »weiteren« Vaterlands, also in der zweiten Kammer des Württembergischen Landtags und im Berliner Reichstag, gleichzeitig vertreten waren. Als Jurist profilierte sich Bolz in der Staatskrise der zerfallenden Monarchie am Ende des Ersten Weltkriegs als strenger Ordnungspolitiker. Als württembergischer Minister der Justiz (1919–1923), des Innern (1923–1928) und schließlich als Staatspräsident (1928–1933) verschloss er sich einer Zusammenarbeit mit den anderen Parteien der Weimarer Koalition nicht, allerdings lehnte er ein Zusammengehen mit den Sozialdemokraten in der Stunde der Gefahr von rechts ab. Nach seiner Absetzung, Verhaftung und Verfolgung fand Bolz den Weg zum konservativen Widerstandskreis um Carl Goerdeler, wurde Mitwisser des 20. Juli und als solcher nach einem Urteil des Volksgerichtshofs am 23.1.1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet.

Das Buch wird durch Bebilderung und gut ausgesuchte Zitate, etwa aus privaten Briefen Bolz', sehr lebendig; Raberg konnte sich hier auf den Nachlass Bolz im Hauptstaatsarchiv Stuttgart stützen und wertete außerdem die Protokolle des Landtags aus. Dem eingangs erwähnten Fehlen einer wissenschaftlichen Biographie ist es vielleicht zuzuschreiben, dass in der Bewertung der Persönlichkeit Unsicherheiten sichtbar werden, die sich in Formulierungen wie dieser zeigen: »Als Bolz, ein Mann strenger Rechtlichkeit und womöglich noch strengerer persönlicher Grundsätze, das Aufkommen des Nationalsozialismus beobachtet, und 1932 die Frage einer Regierungskoalition mit der NSDAP auf Reichsebene erörtert wird, leiten Bolz bei seinem Eintreten für eine Beteiligung der Nationalsozialisten rein politische Erwägungen.« (S. 9) – Ein sprachlich gewundener Weg, der in eine Platitude ausgeht, denn was sonst als politische Erwägungen sollen einen Staatspräsidenten bei seinem Handeln geleitet haben? Gleichwohl ist das Buch ein gelungenes Lebensbild einer der wichtigsten Gestalten des schwäbischen Katholizismus im 20. Jahrhundert.

Roland Deigendesch

RAINER BENDEL (Hg.): Heimat in der Fremde. Die Kirche in ihrer Sorge für die Vertriebenen und Flüchtlinge nach 1945, erschienen zur gleichnamigen Ausstellung anlässlich der 60. Vertriebenenwallfahrt auf den Schönenberg bei Ellwangen am 1. Juni 2008. Tübingen 2008, Rottenburg: Diözese Rottenburg-Stuttgart 2008, 57 S., Abb., Kart.

Die Unterbringung, Versorgung und Integration der Heimatvertriebenen – wenig später auch der SBZ-Flüchtlinge – war eine der größten Herausforderungen der Nachkriegszeit. Etwa zwölf Millionen Vertriebene wurden allein bis 1950 in der Bundesrepublik, in der DDR und in Österreich aufgenommen. Im deutschen Südwesten war der Höchststand 1961 mit über 1,2 Millionen Heimatvertriebenen und weiteren 415 000 SBZ-Flüchtlingen erreicht. Zusammengenommen machten die »Neubürger«, wie sie nun von Amts wegen genannt wurden, fast 21 Prozent der Bevölkerung des jungen Landes Baden-Württemberg aus.

In vielerlei Hinsicht lässt sich die Integration der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge aus der ex post-Perspektive als Erfolgsgeschichte lesen. Für die insgesamt gelungene Integration der Vertriebenen sind drei Faktoren anzuführen: Erstens waren sie deutscher Nationalität und Sprache, was die Abwehrreaktion der »Altbürger« minderte. Zudem hatten die Vertriebenen auch auf lange Sicht keine realistische Perspektive auf eine Rückkehr in ihre Heimat, was ihren Integrationswillen stärkte. Zweitens waren sie eine sozial recht heterogene Gruppe, die damit nicht der »doppelten Unterprivilegierung« der ausländischen »Gastarbeiter« ausgesetzt waren, nämlich »Fremde« und »billige Arbeitskräfte« zugleich zu sein. Weite Teile der Vertriebenen kamen mit landwirtschaftlichem Hintergrund, weite Teile aber auch mit fundierter handwerklicher oder anderer Ausbildung. Sie fanden relativ rasch Anschluss an die Mittel- und Oberschicht der deutschen Nachkriegsgesellschaft, vor allem wenn sie im öffentlichen Dienst beschäftigt waren. Viele von denen, die anfangs in der Landwirtschaft arbeiteten, fanden recht zügig eine Beschäftigung in der nach Arbeitskräften suchenden Industrie. Ohne das einsetzende Wirtschaftswunder wäre ihre Integration sicherlich problematischer verlaufen, aber ohne die Heimatvertriebenen und Flüchtlinge wäre wiederum das Wirtschaftswunder kaum möglich gewesen. Hinzu kam die Aufstiegs- und Leistungsorientierung der »Neubürger«, die mit viel Fleiß und Ehrgeiz versuchten, den sozialen Status wieder zu erlangen, den sie in ihrer Heimat gehabt hatten. Im Bereich der Landwirtschaft misslang dies weitgehend, schon weil es zu keiner umfassenden Bodenreform und -umverteilung gekommen war. In den anderen Wirtschaftssektoren hingegen war dieser Prozess erfolgreicher, auch weil die Zwangszuwanderer im Schnitt jünger waren als die alteingesessene Bevölkerung. Vielen von ihnen gelang es, erfolgreich an ihre alten Berufe anzuknüpfen und – lokal recht unterschiedlich – selbst Wirtschaftsimpulse zu setzen. Drittens schließlich hatten die Vertriebenen das Wahlrecht und waren deshalb für die Parteien ein ernstzunehmender Faktor. Die Vertriebenenverbände, die sich frühzeitig bildeten, dienten nicht nur dem Zusammenhalt in der neuen Heimat und der kulturellen Traditionspflege, sondern sie waren auch eine durchsetzungsstarke »pressure group«. Selbst die Vertriebenenpartei »Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten« (BHE), die in Baden-Württemberg bis 1960 an der Regierung beteiligt war, kann in zweierlei Art und Weise interpretiert werden. Einerseits, so die erste Variante, war sie die erfolgreichste Partei der frühen Bundesrepublik, weil sie sich mit Erfolg wie dem Bundesvertriebenengesetz und dem Lastenausgleichsgesetz selbst überflüssig gemacht hat. Die abnehmende Stimmzahl für die Klientelpartei kann so als zunehmende Integration der Heimatvertriebenen gesehen werden. Andererseits, so die zweite Interpretation, war die Stimmabgabe für die Partei keinesfalls nur Ausdruck von Protest gegen erlittene Diskriminierungen, sondern durchaus auch der Wille zur aktiven Mitgestaltung von Politik und Gesellschaft.

In manch anderer Hinsicht ist der »Mythos der schnellen Integration« (Thomas Grosser) aber auch zu hinterfragen. Durch die zum Teil erheblichen Konfessionsunterschiede zwischen einheimischer und vertriebener Bevölkerung entstanden kulturell bedingte Konflikte und Vorbehalte, die sich nur langsam abschliffen. Gerade im vorwiegend protestantischen Nordwürttemberg führte die Zuwanderung der überwiegend katholischen Vertriebenen zur größten Verschiebung der Konfessionsverhältnisse seit dem Dreißigjährigen Krieg. Auch waren die Vertriebenen anfangs oft gern gesehene Arbeitskräfte vor allem in der Landwirtschaft, wo sie, so die US-Besatzungsmacht im Winter 1946 kritisch, oft wie die früheren »Ostarbeiter« bezahlt und behandelt wurden. Solange sie für weitgehend wertloses Geld arbeiteten, waren sie auch im Wohnraum der Alteinge-

sessenen gelitten. Nach der wirtschaftspolitisch liberalisierenden Weichenstellung der Währungsreform verschärften sich aber die Konflikte um Arbeitsplätze, Bezahlung und Wohnraum deutlich. Zumindest zwischenzeitlich stieg nun auch die Arbeitslosigkeit bei den »Neubürgern« deutlich stärker an als bei der »einheimischen« Bevölkerung. Generell lässt sich auch auf lange Sicht eine deutliche Unterschichtung des Arbeitsmarktes durch die Zwangszuwanderer feststellen. In Württemberg-Baden waren 1948 rund 35 Prozent aller beschäftigten Forstarbeiter Heimatvertriebene. Auch die Hilfsarbeiterquote lag mit rund 23 Prozent bei den Vertriebenen doppelt so hoch wie unter den »Altbürgern«. Hinzu kam eine weitreichende berufliche Umschichtung. Eine vollständige strukturelle Integration in den Arbeitsmarkt erfolgte oft erst in der zweiten Generation, bei den »Flüchtlingskindern«.

Weitere sozialökonomische und soziokulturelle Integrationsbarrieren kamen hinzu: Wohl gelang relativ rasch die Teilhabe am expandierenden Konsumgütermarkt, noch lange aber blieben deutliche Unterschiede bei der Vermögenssubstanz bestehen, an denen auch der Lastenausgleich nichts änderte, wenngleich er vielen Alteingesessenen als ungerecht erschien. Zwar sorgten Wohnungsbauprogramme dafür, dass die Heimatvertriebenen verhältnismäßig schnell ein eigenes Dach über dem Kopf hatten, doch wurde noch lange Zeit bei den Vertriebenen nicht die Wohneigentümerquote der »Altbürger« erreicht. Auch die Verbindung mit den »Einheimischen« durch Heirat blieb – schon wegen der meist herrschenden konfessionellen Unterschiede – lange die Ausnahme. Insofern war der deutsche Südwesten in den 1950er Jahren keinesfalls das »Musterländle« der Integration. Aber trotz aller Schwierigkeiten, Vorbehalte und Integrationsdefizite ist die Eingliederung der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge – gemessen an den Faktoren, anhand der wir heute auch die Integration von nichtdeutschen Migranten bewerten – gut gelungen, wenn auch nicht so rasch und deutlich schwieriger, als vielfach konstatiert wird.

Eine wichtige Rolle bei der Integration der »Neubürger« spielte die Katholische Kirche und die kirchliche Sorge für die Vertriebenen. Allein die zahlreichen nach 1945 neu gegründeten katholischen Gemeinden und der Kirchenbau im altwürttembergischen Gebiet zeigen, dass die Katholische Kirche den Zugewanderten ein Stück Heimat geschaffen hat. Mit einem kleinen Katalog zur Ausstellung anlässlich der 60. Vertriebenenwallfahrt auf den Schönenberg bei Ellwangen erinnert die Diözese Rottenburg-Stuttgart an die vielfältigen Aufgaben, Leistungen und Aktivitäten der Katholischen Kirche und ihrer Organisationen bei dieser erstrangigen Aufgabe nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs. Der reich bebilderte Band profitiert vor allem von der umsichtigen Einleitung des Herausgebers Rainer Bendel. Die abwechslungsreichen und gelungenen Abbildungen hätte sich der kritische Leser jedoch größer gewünscht.

Reinhold Weber

MICHAEL FELLNER: Katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 111), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2008, 353 S., ISBN 978-3-506-764466-9, Geb. € 44,90.

Fellner betritt mit seiner Arbeit, die als Dissertation bei Walter Ziegler entstand, Neuland, indem er nach Nachkriegspastoral in Oberbayern fragt. Perspektivisch ist die Promotionsschrift, die sich mit den seelsorgerlichen Umwälzungen nach dem Krieg bis kurz vor dem Konzil beschäftigt, auf eine Sichtweise »von unten« angelegt. Ausgehend von dieser Sichtweise richtet sich sein Augenmerk auf drei Dekanate: einerseits das ländliche Dekanat Ebersberg, andererseits das touristisch geprägte Berchtesgaden, schließlich die Großstadt München. So wertet er vor allem die Seelsorgeberichte im Archiv des Erzbistums aus und nimmt übergreifende Quellen, unter anderem Seelsorgekonferenzen in Augenschein. Leider vernachlässigt er bei der Auswertung der Archivalien etwas die Pfarrarchive, was er mit dem »ungeordneten Zustand« dieser Archive begründet. Demgegenüber finden sich einschlägige Dokumente zur Sichtweise von Laien in dieser Zeit einzig in Pfarrarchiven, wie zum Beispiel den kirchlichen Vereinschroniken oder ähnlichem Schriftgut, das sich in reicher Zahl insbesondere für die 50er Jahre erhalten hat. So tauchen lediglich die Archive dreier Pfarreien in der Studie auf.

Er deckt in dieser Dissertation auf, wie der »religiöse Frühling« der ersten Nachkriegsjahre im Zusammenhang mit der Stunde der Caritas, mit dem Vertrauen der Besatzer in den Klerus,

schließlich dem Klerus als »Nothelfer der ersten Stunde« schnell und früh verehbt. Ausgehend von diesem Befund wurde im Erzbistum München, vermehrt durch den Zuwachs an vertriebenen Katholiken schnell die Frage nach qualifizierten Laien und missionarischer Seelsorge laut. Hierzu beschreibt die Studie, wie sich auf dem Land klassische Seelsorge den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, wie der Pendlerbewegung, Maschinisierung in der Landwirtschaft oder auch der zunehmenden Automobilisierung Rechnung zu tragen versucht, zum Beispiel in der Einführung der Christophorus-Wallfahrt für Automobilbesitzer oder dem Aufkommen der Katholischen Landvolkbewegung oder der KLJB einerseits, der Erosion des hergebrachten Bruderschaftswesens oder religiöser Festkultur andererseits.

Die Frage nach der religiösen Brauchtumpflege taucht schließlich insbesondere in einer touristisch erschlossenen Region wie Berchtesgaden auf, wo Fellner konstatiert, dass der Stimme des Klerus in dieser Frage höchstes Gewicht zukam. Er beobachtet scharfsinnig, wie durch den Tourismus zum Beispiel Neuerungen in der Liturgie Einzug halten.

München hingegen stand vor mehrfachen Problemen: einerseits drohten die bisherigen Stadtpfarrgemeinden angesichts der gesellschaftlichen Umwälzungen nach dem Krieg förmlich zu explodieren, andererseits ist der erste Priestermangel zu konstatieren, schließlich war auch hier auf den Laien zu setzen, sollte die angestrebte »Rechristianisierung« gelingen. Greifbar wird diese geänderte Bewertung des Laien, so Fellner, im Aufkommen der Gemeindezentren, dem Kampf um die Konfessionsschule oder auch der konfessionellen Kindergärten, wo sich die Pfarrfamilie zeigt. So hält das Laienapostolat Einzug in Form von Apostolatskreisen oder auch der Legion Mariens oder schließlich des Wohnviertelapostolates.

An einer groß angelegten Stadtmission Münchens im Jahr 1960, an der sich eine äußerst hohe Zahl engagierter Laien beteiligte, zeigte sich schließlich jedoch auch das Scheitern derartiger Rechristianisierungstendenzen, da die Zeichen der Zeit schon auf die 68er-Dynamik hindeuteten. – Selbst wenn die Zahl der sich beteiligenden Laien ungemein hoch wahr, verglichen mit dem Erfolg der Mission, mit dem Konzil schließlich war eben auch neues Konfliktpotential zum Verhältnis Priester/Laie geboren. Die Studie schließt mit einem Blick auf den eucharistischen Weltkongress.

Die ertragreiche Studie Fellners beschreibt erstmalig größtenteils schon durch Alfons Fischer, Pastoral in Deutschland nach 1945, Band I: Die missionarische Bewegung, Würzburg 1985, bekannte Faktoren, wie den schon eben dort beschriebenen aufkommenden Priestermangel oder die beginnende Dechristianisierung nach dem Krieg, im gesellschaftlichen und pastoralen Zusammenhang eines Bistums.

Allerdings vernachlässigt die Arbeit die theologische Einordnung dieser Strömungen zu Gunsten personengeschichtlicher Betrachtung (unter anderem von Kardinal Wendel oder des Generalvikars Fuchs). So wie insgesamt viele Einzelpunkte theologisch unpräzise bleiben: unter anderem wird der zentrale Begriff »Seelsorge« lediglich aus Sichtweise des LThK gefasst, wie die Einordnung scheinbar »neuer« pastoraler Methoden oftmals ihren Ursprung schon in den 20er Jahren und früher haben dürften, wie die Betonung des Pfarrprinzips, der liturgischen Erneuerung und anderer Punkte, was unter anderem darin seinen Ursprung haben dürfte, dass Fellner die beiden Bände von Fischer zwar kennt, aber als »nicht mit dem genuine[n] Anspruch eines Historikers geschrieben« etwas ins Abseits rückt.

Die Arbeit beschreibt schließlich sehr gut ausgehend von einer »Sichtweise von unten« das Entstehen eines katholischen Milieus, entgegen der Münsteraner Sichtweise »von oben«, vernachlässigt dabei jedoch etwas die pastoraltheologische Vielfalt, die hinter dieser Entwicklung steht, denkt man beispielsweise an die vielen Facetten, die der Begriff »Katholische Aktion« hat.

Es bleibt zu wünschen, dass dieser überaus detailreichen Studie weitere für andere Bistümer folgen mögen.

Marco Eberhard

Silbermann. Geschichte und Legende einer Orgelbauerfamilie. Katalog zur Ausstellung, hg. vom BADISCHEN LANDESMUSEUM KARLSRUHE UND FRANZISKANERMUSEUM VILLINGEN-SCHWENNINGEN, Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag 2007, 240 S., ISBN 978-3-7995-0218-1, Geb. € 29,90.

Im September 2002 wurde in der Benediktinerkirche zu Villingen die Rekonstruktion der Andreas-Silbermann-Orgel (erbaut 1752–1759) eingeweiht. Diese Gesamt-Rekonstruktion stellte sowohl handwerklich als auch musikwissenschaftlich ein einmaliges, von der Fachwelt mit großer Spannung erwartetes Experiment dar, dem enorme Recherchen vorausgegangen sind. In Folge der Säkularisation wurde die ursprüngliche Villingener Silbermann-Orgel abgebaut und 1812 in der evangelischen Stadtkirche Karlsruhe installiert. Dort ging das wertvolle Instrument, nach einigen Umbauten und Erweiterungen durch die Orgelbaufirmen Voit und Walcker 1944 im Bombenhagel auf Karlsruhe unter. Nachdem schon seit den 1980er Jahren die Idee einer Rekonstruktion der Silbermann-Orgel im Raum stand, wurde 1994 eine namhafte Orgelkommission berufen. Nach jahrelanger Vorbereitung und gewaltigen Förderaktivitäten wurde das Projekt von der Fa. Gaston Kern und seiner Manufacture d'Orgues Alsacienne, Straßburg, die jahrzehntelange Erfahrungen mit der Restaurierung von Silbermann-Orgeln vorweisen konnte, verwirklicht.

Im Zuge des Villingener Orgelprojektes wurden eine Fülle an Informationen um die Orgelbauerfamilie Andreas Silbermann (Straßburg) und Gottfried Silbermann (Freiberg-Sachsen) zusammengetragen. In einem neuerlichen Kraftakt gelang den Verantwortlichen ab 2004 die Konzeption für eine umfassende und in dieser Form noch nie da gewesene Silbermann-Ausstellung zu erbringen. An drei Ausstellungsorten, dem Franziskaner-Museum Villingen, dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe sowie dem Archives de la Ville et de la Communauté Urbaine Strasbourg wurde der Öffentlichkeit 2006–2007 das Œuvre der Silbermänner präsentiert. Der vorliegende gebundene Katalog zur Ausstellung gestaltet sich als hervorragendes und äußerst umfangreiches Werk zur Silbermann-Forschung. Stammbaum, Werkverzeichnisse, Registrieranweisungen, Fotografien historischer Orgeln und Orgelbauerwerkzeuge, aber auch Beiträge zum politischen und geographischen Umfeld der Orgelbauer-Dynastie auf 240 Seiten ergeben eine wertvolle und sehr zu empfehlende Lektüre.

Markus Grohmann

Ulm und Oberschwaben. Zeitschrift für Geschichte, Kunst und Kultur, hg. von ANDREAS SCHMAUDER und MICHAEL WETTENGEL in Zusammenarbeit mit GUDRUN LITZ im Auftrag des Vereins für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben e.V. und der Gesellschaft Oberschwaben für Geschichte und Kultur e.V., Band 55, Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 2007, 428 S., farb. u. s/w Abb., ISBN 978-3-7995-8042-7, Kart. € 29,80.

Als Organ des bereits 1841 gegründeten Vereins für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben blickt die Zeitschrift »Ulm und Oberschwaben« auf eine lange Geschichte zurück. Der zu besprechende Band 55 stellt jedoch eine gewichtige Zäsur dar: Neben den Ulmer Verein tritt nun die Gesellschaft Oberschwaben als Mitherausgeber. Damit ist nicht nur die (finanzielle) Zukunft der Traditions-Zeitschrift gesichert, sondern auch eine Verschiebung der Inhalte zu erwarten. Trotz des schon immer weiträumig gefassten Titels waren die Beiträge bislang doch weitgehend auf die Stadt Ulm und ihr Umland fokussiert. Unter dem neuen Mitherausgeber entsteht die Chance, dass die Zeitschrift künftig in stärkerem Maße Beiträge für den gesamten oberschwäbischen Raum sammelt.

Der erweiterten Ausrichtung der Zeitschrift entsprechen die Beiträge von *Dietmar Schiersner* und *Elmar Kuhn* in programmatischer Form. Schiersner verfolgt zunächst den Begriff »Schwaben« als Bezeichnung einer geografischen Einheit. Der provincia Sueviae des Frankenreichs, die synonym auch als provincia Alamannorum bezeichnet wurde, folgte das schwäbische Stammesherzogtum, das mit dem Tod Konradins 1268 zerschlagen wurde. Die politische Einheit Schwabens war damit verloren gegangen. Schiersner fragt nach einer historischen Einheit Schwabens jenseits seiner politischen Zersplitterung. Wesentliche Impulse erhielt dieses »Schwaben«-Bewusstsein seit der frühen Neuzeit durch die Abgrenzung zu den Nachbarn: den Schweizern, den Bayern und den Württembergern, bei denen noch der konfessionelle Gegensatz verschärfend hinzukam. »Schwa-

ben« erscheint so am Ende als ein Begriff » ohne prägnante Inhalte und präzise Grenzen«. Seine regionale Ausdehnung ist »abhängig vom Standpunkt und der Blickrichtung des Beobachters« (S. 26).

Ein staatliches Territorium, das sich an den Grenzen Oberschwabens orientiert hätte, hat es nie gegeben. In der napoleonischen Ära wurde Oberschwaben gar auf vier verschiedene Staaten aufgeteilt. Gab es gleichwohl ein oberschwäbisches »Raumbewusstsein« (S. 53)? *Elmar Kuhn* sucht nach Organisationsformen, die sich an Oberschwaben orientierten und in denen sich ein oberschwäbisches Raumbewusstsein manifestierte. Im 13. Jahrhundert war der Begriff Oberschwaben für den Bereich der späteren Landvogtei Schwaben verwendet worden. Bei Städtebünden des 14. Jahrhunderts gab Oberschwaben einen Orientierungsrahmen ab, unter den Adelsgesellschaften nannten sich die Hegauer 1455 »Gesellschaft in Oberschwaben«. Im Bauernkrieg zeigte es sich, dass Oberschwaben auch für die Untertanen als Handlungsraum erkennbar war. Der bäuerliche Ansatz zu einer oberschwäbischen Raumorganisation, die die herrschaftliche Zersplitterung überwinden wollte, scheiterte an der militärischen Macht des Schwäbischen Bunds. Oberschwaben blieb damit eine Region der kleinen selbständigen Herrschaftsgebilde, die freilich untereinander in einem dichten Kommunikationsgeflecht standen und eine Art »gesamtoberschwäbische Amtsträgerschicht« ausbildeten.

Mit der Aufteilung auf die Flächenstaaten Bayern, Württemberg, Baden und Hohenzollern-Sigmaringen fand die Rolle Oberschwabens als eine politische Landschaft ihr Ende. Für die jüngere Geschichte orientiert sich Kuhn am Paradigma der »Bewusstseinslandschaft«. Dabei griff die staatliche Aufteilung sehr wohl nachhaltig in die »Bewusstseinslandschaft« Oberschwaben ein: Die bayerischen Teile entwickelten als Bayrisch-Schwaben eine eigene Identität, die badischen Bodenseeanwohner definieren sich ebenso wenig als Oberschwaben. Der Begriff reduziert sich nun auf die innerwürttembergische Region, deren Identität sich aus der Erfahrung der Missachtung und aus dem Gegensatz zum evangelischen Altwürttemberg speiste. Die Kernpunkte dieses Gegensatzes sieht Kuhn in der scheinbar rückständigen bäuerlichen Gesellschaft und in der Orientierung an der ultramontanen Papstkirche. Letztere führte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Stärkung des regionalen Selbstbewusstseins. Mit der Aufweichung der konfessionellen Gegensätze in der zunehmend säkularen Gesellschaft und mit Veränderungen im wirtschaftlich-sozialen Bereich verloren diese Grundlagen an Bedeutung und mit ihr auch das oberschwäbische Regionalbewusstsein. Bei den Neugliederungen nach dem Zweiten Weltkrieg konnten sich Ansätze zu einer oberschwäbischen Staatlichkeit nicht behaupten. Das Bundesland orientiert sich nicht an oberschwäbischen Grenzen, und die Verwaltungsreform von 1972/73 teilte Oberschwaben erneut auf unterschiedliche Regionalverbände auf. Am Ende zieht Kuhn das nüchterne Fazit: »Heute ist Oberschwaben keine politische Landschaft mehr, als Bewusstseinslandschaft versinkt es in diffusem Nebel« (S. 110).

Mit einem Zwischenspiel der oberschwäbischen Geschichte befasst sich *Gregor Maier* in seinem Aufsatz über die Inbesitznahme der Landvogtei Schwaben. Die Landvogtei, ein Konglomerat aus Rechts- und Hoheitstiteln, das sich nur ansatzweise als geschlossene Territorialherrschaft darstellte, war im Pressburger Frieden Württemberg zugesprochen worden. Maiers Beitrag, dem eine veranschaulichende Karte gut getan hätte, verdeutlicht, wie sich nach dem Herausdrängen Österreichs Bayern und Württemberg »einen harten Konkurrenzkampf um den Status der bestimmenden Macht in Oberschwaben« (S. 291) lieferten. Mit seiner militärischen Übermacht gelang es Bayern zunächst, das durch Zolleinnahmen lukrative Amt Gebrazhofen für sich zu reklamieren. In der Frage der Wirksamkeit der über das eigentliche Territorium hinausgehenden Rechtstitel der einstigen Landvogtei, die sich nun auch auf bayrisches Gebiet erstreckt hätten, vertrat Bayern den Standpunkt der modernen, souveränen Staatlichkeit. Es wies damit etwaige Ansprüche zurück und pochte auf die rechtliche Autarkie eines geschlossenen Staatsgebiets. Inwieweit man Württembergs Versuch, die tradierten Rechte zu erhalten, als Bereitschaft interpretieren kann, anstelle staatlicher Souveränität am Reichsgedanken festzuhalten, sei dahingestellt. Schließlich verfolgte auch Württemberg die Politik einer möglichst raschen Mediatisierung. Durch die Rheinbundakte von 1806 und die Auflösung des Deutschen Reichs wurde dieses Zwischenspiel definitiv überholt.

Auch neben den »programmatischen« Beiträgen versammelt die Zeitschrift eine ganze Reihe gewichtiger Beiträge. So wartet *Norbert Kruse* mit einer gut belegten These zur Entstehung und Frühgeschichte Ravensburgs auf. Anhand einer Auswertung urkundlicher, archäologischer und

sprachwissenschaftlicher Befunde kommt er zu dem überzeugenden Schluss, dass die namengebende Burg in einer mit dem Königshof verbundenen fränkischen Befestigung der Schussenfurt zu lokalisieren ist. Damit lässt sich die Ableitung des Bestimmungsworts »Ravens« vom fränkischen Personennamen Hravan/Ravan verbinden, wodurch eine Entstehung der Siedlung in fränkische Zeit vordatiert werden kann.

Stefan Lang untersucht Umstände, Motive und Hintergründe der Judenverfolgung, die im Zusammenhang mit dem angeblichen Ravensburger Ritualmord von 1429 stehen. Trotz einer unklaren Beweislage, fehlender Geständnisse und erheblicher Zweifel auch unter Zeitgenossen mündeten die Beschuldigungen in der Verbrennung der Ravensburger und Überlinger Juden. Deutlich arbeitet der Autor die Handlungsmotive unterschiedlicher Interessensgruppen heraus. Obwohl Papst und Bischof gegen die stereotypen Ritualmord-Phantasien Stellung bezogen, hatte sich ein Kult um das vermeintliche Opfer etabliert, der nicht zuletzt vom niederen Klerus unterstützt wurde. Die Reichsstadt handelte damit unter einem Druck der öffentlichen Meinung. Für die Verurteilung der Juden war nach Langs Einschätzung jedoch König Sigismund verantwortlich, der auf seine alleinige Zuständigkeit hinsichtlich der Verurteilung seiner »Schutzjuden« pochte und damit Ansprüchen von anderer Seite zuvorkommen wollte. Dem spätmittelalterlichen Glauben an kollektiv verübte jüdische Ritualmorde stellt der Autor die nüchternen finanziellen Interessen eines Karl IV. oder Sigismund zur Seite. An die Stelle des Schutzgedankens war die freie Verfügbarkeit über »Juden als reinem Finanzobjekt« (S. 152) getreten.

Unter dem Paradigma der »Globalisierung« betrachtet *Harald Kleinschmidt* in seinem herausragenden Beitrag die Reichs- und Weltpolitik Kaiser Karls V. Den lokalen Aufhänger für diese über den regionalen Rahmen der Zeitschrift hinausführenden Untersuchung bildet der pompöse Einritt des Kaisers nach dem Augsburger (»geharnischten«) Reichstag von 1548 in die Reichsstadt Ulm, mit dem Karl die förmliche Unterwerfung der Stadt forderte und in ihre Verfassung eingriff, um die »lutherische Ketzerei« abzuschaffen. Die Entdeckungen spanischer und portugiesischer Seefahrer hatten das Weltbild nachhaltig verändert. Karl stand als deutscher Kaiser und als König von Kastilien und Aragón vor neuen Herausforderungen. Sein aus dem Mittelalter tradierter Anspruch der Universalherrschaft über die Welt geriet mit den neuen Erkenntnissen über die geographische Beschaffenheit der Erde in Kollision. An die Stelle des einheitlichen, aus drei zusammenhängenden Kontinenten bestehenden Siedlungsraums, der zumindest theoretisches Ziel einer kaiserlichen Universalherrschaft darstellte, trat eine Welt, in der die Landmassen schrumpften, das Meer wuchs und eine noch nicht zu überschauende Vielzahl neuer Inselwelten zu entdecken war. Obwohl Karl am Anspruch der kaiserlichen Universalherrschaft festhielt, erlebte seine Regierungszeit faktisch das Gegenteil, nämlich den »Wandel des Römischen Reiches in eine zentraleuropäische territoriale Politie« (S. 236). Der Prozess der zunehmenden Territorialisierung von Herrschaft hatte die Universalherrschaftsambitionen überholt. Globalisierung gab es nach dem Urteil des Autors im 16. Jahrhundert insofern, als die Gelehrten und die Kaufleute in den Städten die Erkenntnisse über die Globalität des Planeten Erde rezipierten und das Weltbild kartografisch korrigierten. Mit dem Verlust der Einheit des Siedlungsraums der Welt ging aber gleichzeitig die Anerkennung der Vielheit unterschiedlicher Territorien und Herrschaftsgebilde einher, sodass von einer Globalisierung in Bezug auf das praktische Verhalten der Menschen nicht gesprochen werden kann.

Interessante Einblicke in den Buchhandelsbetrieb und das Verfahren der Bücherzensur bietet der Beitrag von *Marie-Kirstin Hauke* über die letzte öffentliche Buchhinrichtung in der Reichsstadt. Der Ulmer Verleger Albrecht Friedrich Bartholomäi hatte in Nürnberg (!) unter falschem Verlagsort (»Straßburg«) und ohne Nennung des Verfassers die »Spanisch-Jesuitischen Anekdoten« drucken lassen, eine reißerische Schrift des aus Memmingen stammenden Autors Johann Georg Gesler, für die man nach diversen Verboten gegen den Jesuitenorden gute Verkaufszahlen erhoffte. Während die süddeutschen Buchhändler von Ulm aus beliefert wurden, wurde das Buch über den Messeplatz Leipzig in Nord- und Ostdeutschland verbreitet. Nachdem die Schrift durch die kaiserliche Bücherkommission wegen gotteslästerlichen Verstößen gegen christliche Glaubenssätze beanstandet wurde, schritt der Ulmer Rat ein letztes Mal zur spektakulären Bücherhinrichtung durch den Scharfrichter »zwischen Galgen und Pranger«. Während der Autor floh, brachte das Verfahren dem Ulmer Verleger neben kurzen Haftstrafen vor allem massive wirtschaftliche Einbußen und die dauerhafte Schädigung seines Rufs ein.

Nicht dem militärischen Geschehen, sondern der Kriegserfahrung der leidenden Bevölkerung gilt das Interesse von *Ingrun Klaiber* an der Schlacht von Elchingen. Im dritten Koalitionskrieg war es 1805 im Raum Ulm zur Schlacht zwischen österreichischen und napoleonischen Truppen gekommen. Anhand einzelner Szenarien, den in Ulm einquartierten österreichischen Truppen, der Schlacht selbst und der anschließenden französischen Besetzung in Oberelchingen und dem darauf folgenden Beschuss Ulms macht die Autorin anschaulich, wie sich der Krieg in Form von Durchmärschen, Einquartierungen, Requirierungen, aber auch durch unmittelbare Einbeziehung in Kampfhandlungen auf die Bevölkerung auswirkte, die zudem die langwierigen Kriegsfolgen von Zerstörung, Gewalt und Plünderung zu tragen hatten. Die zeitgenössischen Quellenberichte verdeutlichen anschaulich den Stellenwert des Religiösen als Bewältigungsstrategie. Angesichts der unmittelbaren Bedrohung durch die herannahenden Franzosen beteten die Menschen unter Aussetzung des Allerheiligsten in der Oberelchinger Klosterkirche.

Mit Gottlieb Pfeilsticker würdigt *Alfred Lutz* einen eher wenig beachteten Architekten, der durch zahlreiche Kirchenbauten, aber auch durch die Fassade des Spitals in Bad Waldsee und durch Schloss Montfort in Langenargen in den 1840er bis 1860er Jahren prägende Spuren in Oberschwaben hinterlassen hat. Verantwortlich für sein breites Werk war letztlich seine Ernennung zum Bezirksbauinspektor in Ravensburg. Viele seiner Bauten sind noch dem »Finanzkammerstil« verhaftet, auch wenn der Verfasser eher seine Rolle als »Wegbereiter der historistischen Architektur« betont. In seinen Kirchenbauten, zu denen die Pfarrkirchen von Hohentengen, Binzwangen und Tettngau gehörten, nahm er mit Spitzbogen- und Rundbogenfenstern zwar einzelne gotisierende und romanisierende Stilformen auf, ohne sich dadurch jedoch von der klassizistischen Raumwirkung zu lösen.

Aus militärhistorischer Sicht schildert *Markus Theile* den Bau der Bundesfestung Ulm. 1841 war der Ausbau der Bundesfestungen Ulm und Rastatt mit Blick auf eine mögliche französische Bedrohung aus Bundesmitteln beschlossen worden. Im Mittelpunkt der Darstellung stehen die Finanzierungsprobleme innerhalb des Deutschen Bundes und die daraus resultierenden Modifikationen und Reduktionen der ursprünglich geplanten Festung. Angesichts der Breite, mit der einzelne Kostenvoranschläge und Gutachten diskutiert werden, hätte man sich gewünscht, dass Fachtermini wie »Courtinen«, »Caponnieren«, »Ravelins« oder »Traditoren« erläutert worden wären.

In kleineren Beiträgen werden weitere Aspekte der Kunst- und Kulturgeschichte behandelt. Mit der Rekonstruktion des spätgotischen Gutenzeller Marienaltars befasst sich *Franz Xaver Schmid*. Die meisten Bestandteile des Altars hatten sich noch um 1900 im Besitz des aus Gutenzell stammenden Pfarrers Johann Baptist Braun befunden und waren danach über den Kunsthandel in den Besitz verschiedener Museen gelangt. Schmid gelingt es, zwei im Rottenburger Diözesanmuseum verwahrten und bislang einem »Dietenheimer Altar« zugewiesenen Altartafeln dem Gutenzeller Altar zuzuordnen. *Dirk Blübaum* befasst sich mit dem Passionszyklus des evangelischen Malers Johann Heiß im Kloster Ochsenhausen, dessen »Kreuzigung« 1825 (und nicht erst 1924, wie der Autor vermutet) zur Ausstattung des Doms nach Rottenburg gebracht wurde. *Ewald Gruber* beleuchtet die in der Reihe »Bibliotheca suevica« neu edierte Ostracher Liederhandschrift, die im Umfeld des Klosters Salem nach 1740 entstanden sein muss. Die darin enthaltenen, teilweise derben »Freizeitspäße« lassen Gruber eher an einen Klosterschüler als Schreiber denken als an einen Mönch. Mit der fürstenbergischen Linie der Heiligenberger befasst sich ein erweiterter Vortrag von *Andreas Wilts*. Der Autor referiert die Geschichte der Grafen, die mit ihrer für die Fürstenberger untypischen Anlehnung an Frankreich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zwei Mal den Bischof von Straßburg stellen konnten. Wilts würdigt das gut erhaltene Schloss Heiligenberg »als eines der schönsten Renaissanceschlösser nördlich der Alpen« (S. 182). Als »Fallstudie« für einen Lebenslauf des frühen 17. Jahrhunderts rekonstruiert *Ulrich Siegele* den erfreulich gut belegten Werdegang des Jodocus Müller, der nach seiner Lehrzeit zunächst als Buchbinder und Buchhändler in Ulm lebte. Obwohl er als Zollgegenschreiber in Geislingen wegen Unterschlagung verurteilt wurde, setzte der Ulmer Rat gegen den Widerstand des Konsistoriums seine Einstellung als Münstermesner und damit seine gesellschaftliche Reintegration durch. Rezensionen, künftig ein fester Bestandteil der Zeitschrift, runden den Band ab.

Herbert Aderbauer

8. Kunstgeschichte

ERWIN GATZ: Roma Christiana. Vatikan – Rom – römisches Umland. Ein kunst- und kulturgeschichtlicher Führer, Regensburg: Schnell & Steiner 2008, 415 S., Abb., ISBN 978-3-7954-2054-3, Geb. € 22,90.

Der 1998 erstmals erschienene Rom-Führer erscheint in nunmehr dritter, verbesserter und erweiterter Auflage. Einleitende Kapitel widmen sich der »Bedeutung Roms für die Christenheit«, den Etappen der Papstgeschichte und den Epochen der Stadt- und Kunstgeschichte, sehr transparent fokussiert auf ihren jeweiligen Zusammenhang. Es folgen ausführliche Kapitel zu St. Peter, dem Vatikan und den Vatikanischen Museen, zu den Hauptkirchen, den Katakomben und den alten Stadtvierteln im Umfeld der Hügel. Exkurse über Castel Gandolfo, Subiaco, Anagni, Viterbo und Orvieto runden den Band ab. Die Stadtplan-Ausschnitte und (knapp gehaltenen) praktischen Hinweise sind hilfreich.

Einen kompletten Rom-Führer kann – und will ausweislich des Titels – die »Roma Christiana« nicht ersetzen. Obwohl die antiken Monumente besprochen werden, liegt der Schwerpunkt auf den christlichen Kirchen und der christlichen Kunst. Aber schon vom Zugriff her würde man sich vergleichbare Publikationen zum Rom der Antike, der Moderne, der großen nicht vorwiegend religiösen Kunstsammlungen etc. wünschen.

Denn dieses Buch ist ein Segen in einer Zeit, in der die ausführlichen Reiseführer selbst renommierter Verlage keine umfassenden kunst- und kulturgeschichtlichen Erläuterungen und oft nur noch kursorische historische Überblicke bieten. Stattdessen wachsen die Restaurantempfehlungen, die Shopping-Hinweise und ein oft diffuser »Land und Leute«-Feuilletonismus, der Zugehörigkeitsgefühle stimulieren soll, aber selten gründlich informiert.

Gatz verzichtet völlig auf die oft barock-süffige Sprache einer älteren Tradition der Kunstgeschichte. Klar und schnörkellos berichtet er das Wesentliche, informiert klar und zuverlässig und verzichtet auf suggestive Emotionalisierungsstrategien. Die reichhaltige Bebilderung ist von hoher Qualität und macht den Band im wahrsten Sinne des Wortes zu einem »schönen« Buch. Hier sei dem Verlag für die Bereitschaft zu einer großzügigen Ausstattung gedankt. Die Abbildungen – durchgängig in Farbe – sind qualitativ, informativ und ohne Stimmungskitsch gehalten. Darüber hinaus ist das Buch im besten Sinne handlich und wegetauglich als robustes Vademecum durch die Stadt.

Fazit: Für einen Rom-Besuch Pflicht-Lektüre und Pflicht-Gepäck!

Andreas Holzem

PAUL MAI: Das Papsttum im Spiegel von Münzen und Medaillen. 22. Ausstellung anlässlich des Besuches Papst Benedikts XVI., Regensburg: Schnell & Steiner 2006, 240 S., ISBN 978-3-79541900-4, Kart. € 24,90.

Der hier vorzustellende Katalog wurde angefertigt anlässlich einer Ausstellung in Regensburg, die mit dem Besuch des Papstes im September 2006 in der Bischofsstadt zusammenhing. Der Katalog hat den Anspruch, die Visualisierung der Päpste und des Papsttums auf Münzen und Medaillen dem damaligen Betrachter und nun dem Leser näher zu bringen. Bearbeitet wurde der Katalog von Werner Chrobak, Johann Gruber, Paul Mai, Josef Mayerhofer. Die verschiedenen Abbildungen bieten nicht nur die Portraits der Päpste (die natürlich in vielen Fällen historisierend gehalten werden), sondern auch besondere Medaillen zu Ereignissen der Papstgeschichte (zum Beispiel zu den Heiligen Jahren). Besonders wichtig für die Zusammenstellung der Ausstellung war eine Sammlung, die auf Gottlieb Theophil Lauffer zurückgeht. Er übernahm die Prägeanstalt in Nürnberg im Jahre 1709 und ließ wenig später eine ganze Serie von Papstbildnissen auf Medaillen herstellen. Der Katalog bietet eine Vielzahl dieser und anderer Medaillen, die chronologisch nach der römischen Papstliste geordnet erscheinen. Soweit die Objekte abgebildet werden, findet sich auch eine Umschrift der jeweiligen Devisen samt Übersetzung. Ansonsten werden kurze Notizen zu den einzelnen Päpsten geboten, die sich freilich auf die gängigen Lexika und Standardwerke zurückführen lassen.

Insgesamt bietet der Band interessante Einblicke in die Ikonographie des Papsttums, vor allen Dingen zeigen die Bilder wie man in historisierender Weise die verschiedenen Aspekte Roms und der Päpste ins Bild gesetzt hat. Dabei werden durchaus interessante Einblicke möglich, wenn beispielsweise ein Bronzeguss nach einem Siegel der Universität Salamanca zu Papst Innozenz IV. aus dem 13. Jahrhundert dargeboten wird (Seite 160). Interessant sind auch die Päpste, für die keine Medaille gefunden wurden, so zum Beispiel zu Papst Hadrian III. (884–885) der ja auch nicht in Rom begraben wurde, sondern auf dem Weg ins Frankenreich starb und dessen Andenken die Abtei Nonantola pflegte.

So bietet der Katalog ein interessantes Panorama von 2000 Jahren Papstgeschichte.

Klaus Herbers

HELMAR HÄRTEL: Geschrieben und gemalt: Gelehrte Bücher aus Frauenhand. Eine Klosterbibliothek sächsischer Benediktinerinnen des 12. Jahrhunderts (Ausstellungskataloge der Herzog-August-Bibliothek, Band 86), Wolfenbüttel: Herzog-August-Bibliothek 2006, 112 S., 55 Abb., ISBN 978-3-447-05487-5, Geb. € 29,80.

Das heute kaum mehr bekannte niedersächsische Benediktinerinnenkloster Lamspringe zählte im Mittelalter zu den reichsten Klöstern des Hochstifts Hildesheim. Seine Bibliotheksbestände gelangten 1572 im Zuge der Reformation in die nachmalige Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, die ihnen im Jahr 2006 eine kleine Ausstellung widmete. Den Anstoß dazu gab die große Doppelausstellung »Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern« (19. März – 3. Juli 2005) in Bonn und Essen, die gerade in ihrem ersten Teil vielfältige Bezüge zur Bildung und Schreibkultur von Lamspringe aufwies. Die Beschränkung auf eine einzige Klosterbibliothek sollte es ermöglichen, die dort gewonnenen Einsichten auf exemplarische Weise zu vertiefen. Wie der vorliegende Katalog aus der Feder des langjährigen Leiters der Handschriftenabteilung, Helmar Härtel, zeigt, ist diese Absicht auf überzeugende Weise umgesetzt worden. Härtel hat die Gelegenheit genutzt, die alle aus dem 12. Jahrhundert stammenden 23 Codices des Klosters aus Anlass der Ausstellung neu zu beschreiben und zu kommentieren. Diese werden im Ausstellungskatalog zunächst unter sachlichen Gesichtspunkten in chronologischer Reihenfolge näher vorgestellt. Darauf folgen die Einzelbeschreibungen nach den Richtlinien wissenschaftlicher Handschriftenbeschreibungen. In den einleitenden Kapiteln setzt sich Härtel zudem sehr detailliert und kenntnisreich mit dem Prozess der Buchherstellung in Lamspringe auseinander. Die Blütezeit des Klosters ging einher mit der Annahme der Benediktsregel im Jahre 1138. Erst seit dieser Zeit sind Skriptorium und Werkstatt zur Herstellung der wertvollen Codices nachweisbar. In Weiterführung der Forschungen von Harald Wolter-von dem Knesebeck und Aliza Cohen-Mushlin ist es Härtel gelungen, die Hände einzelner Schreiberinnen zu identifizieren und die Charakteristiken der dort gepflegten Schriftform herauszuarbeiten. Sowohl Schriftbild wie Miniaturenschmuck weisen in die Nähe des Augustiner-Chorherrenstiftes St. Pancratius in Hamersleben, das zusammen mit dem Stift Halberstadt ein Zentrum der Augustinerreform im Bistum Hildesheim bildete. Die Zugehörigkeit von Lamspringe zu diesem Reformkreis liegt in der Tatsache begründet, dass das Amt des Propstes im Zeitraum von 1178–1205/1210 von Gerhard, einem Augustiner-Chorherren aus Hamersleben, versehen wurde. Härtel zufolge dürfte Gerhard auch den Aufbau einer theologischen Studienbibliothek in Lamspringe angeregt haben. Nach den erhaltenen Handschriften zu urteilen, orientierte sich das Bildungsinteresse der Nonnen einerseits an den Erfordernissen des liturgischen Lebens, andererseits jedoch an der zeitgenössischen Schultheologie, was auch die Beschäftigung mit Augustinus und der Vätertheologie mit einschloss. Es ist die gleiche Verbindung von Augustinerreform und monastischer Reform, die am Ausgang des 12. Jahrhunderts auch andernorts, etwa im Doppelkloster Admont in Kärnten, anzutreffen ist, und die als Schlüssel zum Verständnis des hohen Bildungsniveaus in den älteren Frauenklöstern vor Ankunft der Bettelorden anzusehen ist.

Die wie gewohnt sehr sorgfältige Anlage des Katalogs besticht durch die hervorragende Qualität der vielen, größtenteils farbigen Abbildungen. Ein Glossar, ein Initienregister sowie ein ausführliches Sach- und Namensregister erleichtern die Benutzung dieses nicht sehr umfangreichen, aber substanziellen Beitrags zur monastischen Bildungsgeschichte.

Martina Wehrli-Johns

GABRIEL HAMMER: Bernhard von Clairvaux in der Buchmalerei. Darstellungen des Zisterzienserbates in Handschriften von 1135–1630, Regensburg: Schnell & Steiner 2009, 616 S., 243 ganzseitige Abb., ISBN 978–3–7954–2083–3, Geb. € 89,–.

Wer je Kenntnis von der Bewunderung erhielt, die der Person Bernhards in Texten von Zeitzeugen entgegen gebracht wurde, den wundert auch die Vielzahl und die Vielfalt der Bilddokumente, die dieselbe Verehrung zum Ausdruck bringen, nicht.

Respekt nötigt aber auch dieser Prachtband ab. Dr. Gabriel Hammer (fortan: H.), Zisterzienser in Marienstatt, legt ein Buch vor, das dem *doctor mellifluus* mehr als gerecht wird. Auch wenn dieser den Prunk, sei es in der Ausstattung des Buches, sei es jener der dargestellten Originale selbst, aus Gründen der Askese wohl abgelehnt hätte. Der moderne Leser aber wird H. dankbar sein.

H.s Faszination für die Illuminationen ist spürbar und steckt den Leser an. Seine Entdeckungsreisen durch die europäischen Bibliotheken brachten ca. 500 Miniaturen aus ca. 500 Judentagen ans Tageslicht; etwa die Hälfte davon wurde für den vorliegenden Band ausgewählt.

Derart umfangreiches Bildmaterial gut zu strukturieren, ist eine eigens zu erwähnende Herausforderung, die H. hervorragend gemeistert hat: In sechs Großkapiteln bietet er den gesammelten Bildnissen jeweils einen thematischen Rahmen, der die wichtigsten Informationen zu Bernhard und seiner Darstellung in der Ikonographie liefert, und zwar derart, dass sowohl Fachleute als auch interessierte Laien davon profitieren und so erst dieses Werk »ganzheitlich« genießen können. Dabei sind die Kapitel durchgehend so aufgebaut, dass auf die theoretische Behandlung der einzelnen Themenschwerpunkte die Vorstellung der in den jeweiligen Textträgern entdeckten Bernhardminiaturen und von der Figur Bernhards »bewohnten« Initialen folgt, und zwar nebst genauer kunsthistorischer Beschreibung sowie essentieller kodikologischer Angaben.

Das erste Kapitel behandelt die grundlegenden literarischen Zeugnisse zum Leben des großen Zisterziensers (*Vita Prima*, *Legenda aurea* usw.), Kapitel 2 die Attribute Bernhards (Stab [der seinen Status als Abt anzeigt], Buch [als Zeichen seiner Gelehrsamkeit], Mitra [wohl nur die Auswirkung einer Modeerscheinung], Hund [in Erinnerung an einen Traum seiner Mutter Aleth], Bienenkorb [als Zeichen der Beredsamkeit]). Das folgende Kapitel verzeichnet die wichtigsten Stationen im Leben Bernhards (Klostereintritt, Gründung von Clairvaux, Begegnungen mit Zeitgenossen). Kapitel 4 ist den Bildnissen Bernhards, meist als Autor oder Prediger oder in Begleitung Benedikts von Nursia oder der Päpste Innozenz II. und Eugen III., in seinen eigenen Schriften gewidmet (dankenswerterweise ist hier eine Übersicht über die Werke des produktiven Zisterziensers beigegeben). In Kapitel 5 setzt sich H. mit der Theologie und der Frömmigkeit Bernhards auseinander, die ihren Niederschlag in Abbildungen von Bernhard mit Christus als Schmerzensmann, Maria oder anderen Heiligen finden, wobei die Motive von *Amplexus* (Umarmung Bernhards durch den Gekreuzigten), *Doctrina* (Unterweisung Bernhards durch Maria) und *Lactatio* (Maria spendet Bernhard ihre Muttermilch) gesondert behandelt werden. Der Titel des letzten Kapitels, »*Ars moriendi*«, bezieht sich auf einen mittelalterlichen Klassiker der Ratgeberliteratur, der die Kunst des guten Sterbens vermitteln soll; die Miniaturen von Bernhards Tod und Begräbnis stellen dementsprechend dar, wie vorbildlich der Zisterzienserbabt sich um eine gute Sterbestunde bemüht hatte.

Den Abschluss bilden der Abdruck eines Aufsatzes des Bernhardforschers Dom Jean Leclercq (»Wie ich St. Bernhard entdeckte«) sowie die üblichen Verzeichnisse (Abkürzungen, Literatur, Bibliotheken, Handschriften, Abbildungen).

Zwei kleine Korrekturen sind anzumerken:

Quelle für das Ereignis des *Amplexus* Bernhards (Bernhard in mystischer Umarmung mit dem gekreuzigten Jesus Christus) ist nicht, wie auf S. 11 und 323 angegeben, das *Exordium Magnum* des Konrad von Eberbach, sondern der *Liber miraculorum* des Herbert von Clairvaux (12. Jh.), wobei natürlich die Möglichkeit besteht, dass Herbert seinerseits auf eine noch ältere, inzwischen verloren gegangene Quelle zurückgegriffen hat.

Bei der Transkription von Titeln, Besitzvermerken etc. hätte man zum besseren Verständnis die Abkürzungen durchgehend auflösen und bei den aufgelösten Abkürzungen einheitlich runde oder eckige Klammern verwenden sollen – aber bei so einem gigantischen Unterfangen würde es fast an

ein Wunder grenzen, wenn sich trotz des hohen Grades an Perfektion nicht doch einige formelle Unstimmigkeiten eingeschlichen hätten.

Ein Buch, das ob der prachtvollen Ausstattung, des darin festgehaltenen Wissens und der Sorgfalt H.s., die *en gros* und *en détail* sichtbar wird, jedem Leser und Betrachter Freude und Gewinn bringen wird.

Gabriela Kompatscher Gufler

JOCHEN SANDER (Hg.): Kult Bild. Das Altar- und Andachtsbild von Duccio bis Perugino, Städel Museum, Petersberg: Michael Imhof 2006, 312 S., ISBN 978-3-86568-128-7, Geb. € 29,90.

Eine 2006 im Städel Museum in Frankfurt am Main gezeigte Ausstellung thematisierte die italienische Tafelmalerei des 13. bis 15. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der zeitgenössischen Verwendung und Bedeutung der Bilder: Dem sich durch die museale Aufbewahrung und Präsentation aufdrängenden Umgang mit den Ausstellungsobjekten als Kunstwerken wurde ihre Erschließung aus den mittelalterlichen Kontexten von Kirchenräumen, von Kult, Liturgie und Andacht, von Auftraggebern, Käufern und Rezipienten gegenübergestellt. Es wurde der Versuch unternommen, die Ausstellungsobjekte auch Betrachtern des 21. Jahrhunderts nicht als »Kunstabilder«, sondern als »Kultbilder« zu erschließen. Die Ausbildung unterschiedlicher Bildformen wurde vor dem Hintergrund veränderter Frömmigkeits-, Liturgie-, Rechts- und Gesellschaftsformen entfaltet und beides wechselseitig aufeinander bezogen. Im Zentrum stand dabei der Kontext des Altares und seiner Ausstattung durch Retabel.

Der Katalog dieser Ausstellung kommt einer Monografie über italienische »Kultbilder« des 13. bis späten 15. Jahrhunderts nahe, denn acht der insgesamt elf Beiträge stammen von Jochen Sander, dem langjährigen Sammlungsleiter am Städel, seit 2007 dessen stellvertretender Direktor und seit 2008 Inhaber der neu eingerichteten Städel-Kooperationsprofessur für Kunstgeschichte an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt. In viel stärkerem Maße als man bei einem Ausstellungskatalog erwarten dürfte handelt es sich daher um eine einheitliche Sicht auf das Ganze und um eine stringent durchkonstruierte schlüssige Darstellung der Entwicklung des Altarbildes in Italien von seinen Anfängen bis zum Übergang vom »Kult-« zum »Kunstabild« mit Perugino und Raffael um 1500. Diese Entwicklung beschreibt Sander im Ausgang von den Ausstellungsobjekten als einen Prozess der allmählichen Verdrängung der ikonenhaft frontalen Einzeldarstellung zugunsten erzählerischer Bildstrukturen. Sie entwickelten sich zuerst in kleinformatigen Szenenfolgen in der Predella, um schließlich zum alleinigen Bildgegenstand des Retabels zu werden. Parallel zeichnet Sander die Entstehung eines großen Reichtums an Formen und Formaten nach: Zur monumentalen Einzelfaßel trat das aus vielen Einzelbildern zusammengesetzte Polyptychon, neben die Großformate das transportable Kleinformat. Die Darstellung ist in Kapitel gegliedert, die sich den Ausstellungsobjekten in loser chronologischer Folge widmen: Eine überblicksartige Erläuterung des Themas »Bild und Kult« anhand von fünf Ausstellungsobjekten bildet den Anfang, es folgen Kapitel zu den Pisaner »beseelten Bildern« des 13. Jahrhunderts, in denen erstmals weichere Züge die Unnahbarkeit der dargestellten Heiligen aufbrechen, zu der Folge der Altarbilder für den Sieneser Dom, in der jeweils ältere Retabel durch neuere in veränderten Formen und Stilen ersetzt wurden, zum Polyptychon als »Standard-Altarbild« der Gotik, zu den frühen Bilderzählungen auf Predellen, zu Marien- und Christusbilder, sowie mit Meo da Sienas Altarbild für den Hauptaltar der Benediktinerabtei S. Pietro in Perugia zu dem seltenen Fall einer Rekonstruktionsmöglichkeit der Aufstellung eines museal überlieferten Retabels am ursprünglichen, noch existierenden Aufstellungsort. Ein abschließendes Kapitel ist dem Ende des behandelten Zeitraumes als Phase der Ablösung des »Kultbildes« durch das »Kunstabild« gewidmet.

Sanders Darstellung ist so überzeugend, dass man meinen könnte, der beschriebenen Ausrichtung der Entwicklung vom Kult- zum Kunstabild wohne ein gewisser Automatismus oder gar eine Zwangsläufigkeit inne; die große Linie liest sich ein wenig wie eine Fortschrittsgeschichte der Kunst. Die Einzelanalysen durchbrechen diese zugespitzte Sichtweise jedoch immer wieder wohltuend, indem sie in sehr differenzierter Weise das Verhältnis von Form und Funktion sowie die Entstehungs- und Gebrauchszusammenhänge in den Blick nehmen. Die drei Beiträge anderer Autoren ergänzen Sanders Darstellung besonders hinsichtlich der Funktionskontexte: So beschreibt Matthias Kloft den »Siegeszug des fest installierten Altarbildes« in der Mitte des 13. Jahr-

hunderts als Reaktion auf die sich ändernde liturgische Nutzung des Altars und der zugehörigen rechtlichen Bestimmungen. Rita Sauers Untersuchung gilt einem speziellen Retabeltypus, dem Vitenretabel, dessen Ausbildung sie in den Kontext der Ausbreitung der Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner stellt und dessen unterschiedliche Erscheinungsformen sie an Fallbeispielen detailliert beschreibt. Stephan Weppelmanns Untersuchung ist den Kleinformaten gewidmet, die mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts in großer Zahl neben die »regulären« Großformate traten. Er entlarvt den Mythos vom Kleinformat als Medium der Privat- und Volksfrömmigkeit, indem er eine Fülle unterschiedlicher Verwendungen zwischen kollektiv rituellen Aufgaben und persönlicher Andacht unterscheidet. Er hebt die Kostbarkeit der aufwendig gearbeiteten Objekte hervor, die sie zu Prestigeobjekten einer finanzstarken elitären Oberschicht prädestinierten.

Jochen Sanders Katalog verbindet in höchst eindrucksvoller Weise wissenschaftliche Innovation und Forschung mit einer allgemeinverständlichen Darstellung von Gegenständen, die von allgemeinem, über wissenschaftsinterne Diskurse hinausweisenden Interesse sind. *Ruth Slenczka*

HEIKE SCHLIE: Bilder des Corpus Christi. Sakramentaler Realismus von Jan van Eyck bis Hieronymus Bosch, Berlin: Gebr. Mann 2002, 357 S., Abb., ISBN 978-3-7861-2392-6, Geb. € 78,-.

Diese Dissertation ist ein Schwergewicht: Nicht nur, weil sie rund 1350 g wiegt, sondern weil sie ein großes Thema hat. Heike Schlie unternimmt den Versuch einer grundsätzlichen Neubestimmung des Phänomens des Realismus in der altniederländischen Malerei. Während Hans Belting die »ars nova« als Emanzipationsprozess der Künstler vom religiösen Bild beschreibt, als Prozess der Entstehung des »autonomen« Bildes (zuletzt umfassend zusammen mit Christiane Kruse in »Die Erfindung des Gemäldes. Das erste Jahrhundert der niederländischen Malerei, München 1994«), nimmt Schlie eine entgegengesetzte Perspektive ein und führt das Neue in der altniederländischen Malerei auf eine veränderte Religiosität im 15. Jh. zurück, in der die Transsubstantiationslehre als Lehre von der Realpräsenz Christi in der konsekrierten Hostie einen kaum zu überschätzenden Stellenwert im Kult und darüber hinaus in der privaten Frömmigkeit gewann. Die Aufgabe der Visualisierung der Realpräsenz Christi im Bild und zwar in erster Linie im Retabel habe zur Ausbildung des neuartigen Realismus geführt, der infolgedessen nicht als Symptom einer Profanisierung des Bildes zu deuten sei, sondern aus den religiösen Funktionen der Bildwerke heraus erklärt werden müsse und als Symptom einer neuartigen Sakralisierung der Welt zu verstehen sei.

Ihre These entfaltet Schlie anhand von thematisch geordneten Einzelanalysen etlicher Hauptwerke der altniederländischen Malerei, wobei in der Verbindung dieser Einzelanalysen mit der übergeordneten, die gesamte Kunstepoche betreffende Fragestellung eine große Stärke der Arbeit liegt. Schlie nimmt zunächst im Ausgang einer Analyse des wohl berühmtesten Werkes der altniederländischen Malerei, des Genter Retabels von Jan van Eyck, die Funktion von Retabeln als Bilder der Visualisierung des Messgeschehens in den Blick (II Altarbild – Altar – Sakrament). Ein zweiter Teil ist der verbreiteten Strategie der Einbeziehung des Betrachters in das Bildgeschehen durch die Darstellung positiver und negativer Exempla gewidmet (III Das Exemplum als rhetorische Bildstrategie). Schlie identifiziert in Bildern der Verehrung des neugeborenen Christus positive und negative Exempel der Sakramentsverehrung. Als positiv konnotierte Präfigurationen der Sakramentsverehrung versteht sie die Könige und die Hirten, so z.B. im »Columba-Retabel« Rogiers van der Weyden, in Hans Memlings Anbetung der Könige oder in Hugo van der Goes Berliner »Hirtenanbetung«, während als negatives Exempel z.B. der als Antichrist und Sakramentsverächter identifizierte »Mann in der Tür« in Hieronymus Boschs Madrider Triptychon mit der »Anbetung der Könige« beschrieben wird. Im nächsten Kapitel behandelt Schlie Bilder des toten Christus, indem sie anhand herausragender Beispiele unterschiedliche Bildtypen wie Kreuzabnahme, Grablegung, Beweinung und Gnadenstuhl als Bilder der Ausstellung des sakramentalen Opferleibes Christi deutet. Kapitel V widmet sich Sakramentsbildern außerhalb von Retabelzusammenhängen. Schlie problematisiert den traditionellen »Andachtsbild«-Begriff und schlägt die Unterscheidung von Bildern für kollektiv und einzeln vollzogene Frömmigkeitsformen als fruchtbare Alternative vor. Als Merkmal von sakramentalen »Andachtsbildern«, die für Einzelbetrachter bestimmt sind, weist sie z.B. das »Close-Up«-Verfahren aus, die Nähe und Eindringlichkeit hervorrufofende Konzentration auf großformatige, ausschnittshafte Bildgegenstände im äußersten Vor-

dergrund. Sie hebt die Bedeutung der Sakramentsverehrung in der Frömmigkeit außerhalb des Kultes hervor und bezieht anhand der Analyse herausragender Einzelbeispiele eine Fülle von Bildtypen auf diese Thematik. Es folgt in Kapitel VI in Auseinandersetzung mit der Kontroverse zwischen Erwin Panofsky und Otto Pächt über die Bewertung der *ars nova* als »säkularisierte Bilderwelt oder sakralisierte Lebenswelt« eine Neubestimmung des Realismus in der altniederländischen Malerei als »Sakramentaler Realismus«. Dabei wird deutlich, dass das Thema der Kontroverse, die die Altniederländerforschung des 20. Jahrhunderts seit den 1930er Jahren geprägt hat, nicht als überholt angesehen werden kann, sondern zu Unrecht an der Rand der Forschung geraten ist. Die beiden folgenden Kapitel sind dem Phänomen der Selbstreflexivität der altniederländischen Malerei gewidmet. Die »Hl. Barbara« von Jan van Eyck wird in grandioser Weise als Inkunabel und Programmbild einer »gemalten Kunsttheorie« gedeutet. Es folgt der Versuch, eine Analogie zwischen dem Bildbegriff in der Malerei und im Sakramentskult herzustellen (VIII Ausblick: Sakramentskult und Bildbegriff). So wird z.B. die Darstellung der Skulptur im Bild als Visualisierung der Gleichzeitigkeit der unterschiedlichen Substanzen in der Eucharistie gedeutet: Gott und Mensch, Brot und Leib, Wein und Blut erfahren eine Analogie in der Gleichzeitigkeit der bildhaften Vergegenwärtigung von Skulptur und Malerei oder auch von als Bild identifizierbarem Bild und täuschendem Verismus.

Das Buch gibt keine letztgültigen Antworten, sondern stellt für das Verständnis der altniederländischen Malerei zentrale Fragen zur Diskussion und eröffnet neue Forschungshorizonte. Man wird nicht so schnell fertig damit: Eine seiner Stärken besteht darin, dass es streitbar ist und nicht nur Zustimmung, sondern auch Widerspruch herausfordert. Es regt zur erneuten Auseinandersetzung mit zentralen Werken der europäischen Sakralkunst des ausgehenden Mittelalters unter der Frage nach dem Verhältnis von Kult-Bild und Kunst-Bild an.

Ruth Slenczka

BIRGIT ULRIKE MÜNCH: Geteiltes Leid. Die Passion Christi in Bildern und Texten der Konfessionalisierung. Druckgraphik von der Reformation bis zu den jesuitischen Großprojekten um 1600, Regensburg: Schnell & Steiner 2009, 487 S. mit Bildteil von 263 s/w-Abb., ISBN 978-3-7954-2174-8, Geb. € 89,-.

Der schwergewichtige Band stellt eine erweiterte Trierer kunsthistorische Dissertation von 2007 bei Andreas Tacke dar, der dem in den Bildwissenschaften bislang verwaschenen Begriff der Konfessionalisierung für die Frühe Neuzeit immer wieder neu auf den Grund gehen lässt. Das kulturanthropologisch fruchtbare Historiker-Paradigma enger struktureller Verwandtschaften der großen christlichen Bekenntnisse zumal in Mitteleuropa als gemeinsamer Grundlage für den gesellschaftlichen Aufstieg in die profane Moderne hat nämlich früher schon gestellte Fragen nach z. B. katholischer oder evangelischer Barockkunst kaum erreicht. Bislang sind seit der Aufklärung ästhetische Probleme meist als moralische verhandelt worden, wo es hier doch um »Hörreich« und »Schreich« geht, um mit diesen seinerzeit gleichrangigen Kategorien des protestantischen Emblemikers Johann Saubert aus dem 17. Jahrhundert in Nürnberg zu sprechen. Es gilt heutzutage das Verhältnis von Wort und Bild im Verständnis der jeweiligen Epochen besser verstehen zu lernen. Was meint z.B. für religiöse Kontemplation die optische »Zurichtung des Ortes« bei Ignatius?

Also vertieft sich die vorliegende Studie notwendigerweise ausführlich in die bildtheologischen Begleitschriften beider Konfessionen zu Kupferstichfolgen von Passionsillustrationen, zumal diese aufwendige Kunstprojekte bedeutender Ateliers, Verleger und Orden waren, worüber es zusätzlich noch Archivalien und Briefwechsel gibt. Es ging schon dort um die Frage, wie das Leiden und Sterben Jesu angemessen und authentisch darstellbar sei, ein Problem das natürlich ebenso die Erbauungsliteratur ohne bildnerische Beilagen betraf und vor allem aber seit Beginn der Reformation die Bibelillustrationen. Die dabei heraus präparierbaren Anteile des »Trennenden« und des »Verbindenden« der sich dogmatisch-polemisch gegenüberstehenden Autoren und Künstler ist, wie eines der Hauptergebnisse der Arbeit lautet, kein generalisierbares Phänomen, sondern ein Differenzierungsvorgang. Er betrifft sowohl eine gerechte Beurteilung der Quellen als auch eine kritische Distanzierung vom bisherigen Mainstreamdenken in konfessionell vorgefärbten geisteswissenschaftlichen Allgemeinplätzen.

Dafür hat sie einleitend allerdings ein Exempel aus der Forschungsgeschichte kurz nach der von ihr anvisierten Zeit (bis um 1600) gewählt, Rubens Tapisseriefolge »Triumph der Eucharistie« von 1625. Die religionspolitischen Implikationen sind ebenso gut bekannt wie die breite geschäftliche Vermarktung durch die modern agierende privilegierte Firma Rubens. Die Suche nach ikonographischen Vorbildern habe bislang die fast hundert Jahre älteren antipäpstlichen Trionfi-Karikaturen übersehen. Diese müssen aber m. A. nach eher im Zusammenhang der totalen Ablehnung jeglicher Prozessionen gesehen werden, weil diese angeblich des Teufels waren und sich also gut als verkehrte Welt darstellen ließen. Wagen-Umzüge des 17. Jahrhunderts hingegen bildeten dann längst wieder kultische Demonstrationen der kämpfenden Kirche mit Blick auf die triumphierende. Dass dabei die »Ketzer« ins Spiel kommen mussten, war beiden Konfessionen geläufig, wengleich wir die Mehrzahl in der Malerei erst aus den katholischen Deckengemälden des 18. Jahrhunderts kennen, bei den Protestanten aber aus der Zeit der zweiten Konfessionalisierung kurz nach 1600 wider die Kryptocalvinisten.

Doch die Untersuchungen der Autorin richten sich ganz aufs 16. Jahrhundert, und da wird es fraglich, ob man schon zu Lebzeiten Luthers tatsächlich von Konfession (im fachhistorisch definierten Sinne) sprechen darf. Es ging um durchaus traditionelle bildtheologische Darstellungsweisen der Gnadenlehre und zunächst um die Vernachlässigung der später dominierenden humanistischen Tugendlehren, während die Leiden der Glaubenszeugen auswechselbare Gräuelnachrichten blieben. Das alles aber lässt sich mit Illustrationen der Passionsgeschichte kaum verbinden. Also tut sich die Argumentation der Autorin trotz klar erkannter Problemlage schwer, hier mit kunsthistorischer Erkenntnisabsicht und entsprechend spezifischer Fachmethodik voranzukommen. Darum die breite Herangehensweise, der große Aufwand, der bewundernswerte Fleiß, kurz: Wissenschaft, wie sie gerne gefordert, aber selten verwirklicht wird. Doch genau das macht auch die Lektüre nicht einfach.

Wolfgang Brückner

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHC	Annuaire historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BSLK	Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
ChW	Christliche Welt
CIC	Codex Iuris Canonici
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. DENZINGER, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium 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
IKZ Communio	Internationale katholische Zeitschrift »Communio«
KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diözese Rottenburg

LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MANSI	J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MBW	Melanchthons Briefwechsel
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	D Diplomata
	Necr. Necrologia
	SS Scriptores
	SS rer. mer. Scriptores rerum merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchener 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 Reformationgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RI	Regesta Imperii
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ(.S)	Römische Quartalschrift (Supplement)
RST	Reformationgeschichtliche Studien und Texte
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	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
UB	Urkundenbuch
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«)
WAB	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«), Briefe
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301-1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WVKL	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
ZWLK	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

- GATZ, Bischöfe 1983
 Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 1983.
- GATZ, Bischöfe 1990
 Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Stephan M. JANKER, Berlin 1990.
- GATZ, Bischöfe 1996
 Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB, Berlin 1996.
- GATZ, Bischöfe 2002
 Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin Gatz. Berlin 2002.
- 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 ZINNOBLER, Freiburg i.Br. 2005.
- HAGEN, Geschichte
 August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde, Stuttgart 1956–1960.
- HAGEN, Gestalten
 August HAGEN, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde, Stuttgart 1948–1963.
- Katholische Theologen
 Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER. 3 Bde, München 1975.
- NEHER¹
 Stefan Jakob NEHER Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.
- NEHER²
 Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. ²1885.
- NEHER³
 Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd ³1894.
- NEHER⁴
 Alfons NEHER, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart ¹1909.
- Personalkatalog
 Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

RABERG, Handbuch

Frank RABERG, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf REINHARDT (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984

Helmut WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

Württ. Klosterbuch

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang ZIMMERMANN und Nicole PRIESCHING, Ostfildern 2003.

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

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	Bundesarchiv Koblenz bzw. Berlin
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
FTTZ	Fürstlich Thurn und Taxis Zentralarchiv Regensburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GStAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LAV NRW – W	Landesarchiv Nordrheinwestfalen, Abt. Westfalen. Münster
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
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

Autorinnen und Autoren des Aufsatzteils

- Dr. HOLGER ARNING, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster in Westfalen
 Prof. Dr. CLAUS ARNOLD, Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, 60629 Frankfurt am Main
 Prof. Dr. Albrecht Beutel, Universität Münster, Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte II, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster in Westfalen
 Jan DIRK BUSEMANN, Waldeyerstr. 40, 48149 Münster in Westfalen
 Dipl. theol. CHRISTIANE HOLZHAUER, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
 Professor Dr. NORBERT LÜDECKE, Universität Bonn, Kirchenrechtliches Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
 Prof. Dr. GABRIELE MÜLLER-OBERHÄUSER, Universität Münster, Institut für Buchwissenschaft und Textforschung, Aegidiistraße 5, 48143 Münster in Westfalen
 Dr. BERNWARD SCHMIDT, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Salzstraße 41, 48143 Münster in Westfalen
 Prof. Dr. WILFRIED SCHÖNTAG, Dattelweg 23, 70619 Stuttgart
 Dr. OTTO WEISS, Wolfersbergstraße 10C/1, A-1140 Wien
 Prof. Dr. HUBERT WOLF, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster in Westfalen

Korrektur zu Band 27/2008:

- Prof. Dr. GISELA MUSCHLIG, Universität Bonn, Institut für Kirchengeschichte, Am Hof 1, 53113 Bonn

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- Dr. HERBERT ADERBAUER, Diözesanarchiv Rottenburg, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
 PD Dr. RAINER P. BENDEL, Bangertweg 7, 72070 Tübingen
 Professor Dr. WOLFGANG BRÜCKNER, Bohlleitenweg 59, 97082 Würzburg
 Professor Dr. Dr. h.c. MANFRED CLAUS, Hossenberg, 53773 Hennef
 Dr. ROLAND DEIGENDESCH, Stadtarchiv, Wollmarktstraße 48, 73230 Kirchheim unter Teck
 Dr. WOLFGANG DOBRAS, Stadtarchiv, Rheinallee 3b, 55116 Mainz
 Dipl. theol. Marco Eberhard, Theodor-Fontane-Straße 45, 72760 Reutlingen
 Professor Dr. Dr. HELMUT FELD, Heuweg 13, 72116 Mössingen
 Dr. Christian-Frederik Felskau, Lokomotivstraße 66, 50733 Köln
 Professor Dr. MANFRED GERWING, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Lehrstuhl für Dogmatik, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
 Kirchenmusikdirektor Markus GROHMANN, Klosterstraße 6, 73765 Neuhausen auf den Fildern
 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
 Dr. TOBIAS HERRMANN, Bundesarchiv, Außenstelle Ludwigsburg, Schorndorfer Straße 58, 71638 Ludwigsburg
 Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Universität Tübingen, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
 Professor Dr. INGO JUCHLER, Universität Potsdam, August-Bebel-Straße 89, 14482 Potsdam
 HANNA KESS, M.A., Universität Würzburg, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Fränkische Landesgeschichte, Am Hubland, 97074 Würzburg
 Dr. CHRISTINE KLEINJUNG, Historisches Seminar der Universität Mainz, Abt. II: Mittelalterliche Geschichte, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz

- Professorin Dr. GABRIELA KOMPATSCHER-GUFLER, Institut für Sprachen und Literaturen/Latinistik, Universität Innsbruck, Langer Weg 11, A – 6020 Innsbruck
 SIEGLIND KOLBE, Birkenweg 2, 75323 Bad Wildbad
 Dr. PETER THADDÄUS LANG, Lammerberg-Straße 53, 72461 Albstadt
 Professor Dr. VOLKER LEPPIN, Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
 Dr. FRANZ MAIER, Landesarchiv Speyer, Postfach 1608, 67236 Speyer
 Professor Dr. HELMUT MAURER, Lindauer Straße 5, 78467 Konstanz
 MICHAELA MAURER, Universität Trier, SFB 600, Ludwig-Weinspach-Weg 3, 54286 Trier
 Professor Dr. ANDREAS MEYER, Universität Marburg, Institut für Mittelalterliche Geschichte, Wilhelm-Röpke-Straße 6c, 35032 Marburg
 TINA B. ORTH-MÜLLER, Mittellateinisches Wörterbuch, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Alfons-Goppel-Str. 11, 80539 München
 Dr. NORBERT OHLER, Im Gründle 13, 79289 Horben
 Professorin Dr. ELKE PAHUD DE MORTANGES, De Castellaweg 29, CH – 3280 Greng
 Professor Dr. ARMIN PFAHL-TRAUGHBER, Fachhochschule des Bundes, Willy-Brandt-Str. 1, 50321 Brühl
 Dr. FRANK POHLE, RWTH Aachen, Historisches Institut, Lehr und Forschungsgebiet Geschichte der Frühen Neuzeit, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
 Dr. NICOLE PRIESCHING, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster in Westfalen
 SABINE REICHERT, Universität Mainz, Historisches Seminar, Abt. Mittlere und Neuere Geschichte und Vergleichende Landesgeschichte, Saarstraße 21, 55099 Mainz
 Professor Dr. BERNHARD SCHNEIDER, Universität Trier, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsring 19, 54296 Trier
 Professorin Dr. GABRIELA SIGNORI, Universität Konstanz, FB Geschichte, Universitätsstraße 10, 78457 Konstanz
 Dr. RUTH SLENCZKA, Falkenweg 2, 16548 Glienicke
 Professor Dr. DIETER STIEVERMANN, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Nordhäuser Straße 63, 99098 Erfurt
 PD 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
 Dr. REINHOLD WEBER, Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, Stafflenbergstraße 38, 70184 Stuttgart
 Professor Dr. WOLFGANG E. J. WEBER, Institut für europäische Kulturgeschichte an der Universität Augsburg, Eichleitnerstraße 30, 86159 Augsburg
 Dr. MARTINA WEHRLI-JOHNS, Grossplatz 23, CH – 8118 Pfaffhausen
 Dr. OTTO WEISS, Wolfersberggasse 10C/1, A – 1140 Wien
 Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Generallandesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe

Dieser Band wurde redigiert von

Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN (Aufsatzteil)
Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes arbeiteten mit

DANIELA BLUM
Dr. MARIA E. GRÜNDIG
Dipl. theol. CHRISTIANE HOLZHAUER
Dr. GERALD MAIER
Dr. BETTINA REICHMANN
EVA ROLL M.A.
URSULA SCHERR

Chronik des Jahres 2008

von *Maria E. Gründig*

Januar 2008 Weiterer Baustein des »Corporate Designs« fertiggestellt

Zu Beginn des Jahres startete die erste Version unseres Internetauftritts im »weltweiten Netz«. Auf der Website www.gv-drs.de sind seither alle grundlegenden Informationen über den Geschichtsverein abrufbar. Noch vor der Versendung von Einladungen werden hier unsere Veranstaltungen angekündigt. Auch finden sich hier Berichte und Bilder der Veranstaltungen sowie Berichte anderer Institutionen und web-Portale, die den Geschichtsverein betreffen. Die Seiten werden ständig weiterentwickelt und aktualisiert.

Feierliche Übergabe des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises

Am 8. Januar 2008 lud der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart zusammen mit dem Wilhelmsstift, dem Theologenkonvikt der Diözese, Mitglieder und Freunde zur feierlichen Übergabe des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises nach Tübingen ein. Mit diesem von Bischof Dr. Georg Moser 1986 gestifteten Preis werden im Abstand von zwei Jahren herausragende Studienabschlussarbeiten ausgezeichnet, die sich mit der Kirchengeschichte des südwestdeutschen Raumes, insbesondere der Diözese Rottenburg-Stuttgart, beschäftigen.

Der Preis des Jahres 2007 wurde an die Diplomtheologen Patrick Stauß (jetzt Ulm) und Dr. iur. Antonius Hamers (jetzt Mettingen in Westfalen) vergeben. Ihre Arbeiten behandeln die erfolglosen Verhandlungen über den Abschluss eines württembergischen Konkordats während der Zeit der Weimarer Republik. Während Dr. iur. Antonius Hamers (Universität Münster) anhand von Quellen aus den Vatikanischen Archiven die Vorgänge vor allem aus der Perspektive von Eugenio Pacelli – dem späteren Papst Pius XII. – bearbeitete, wertete Patrick Stauß (Universität Tübingen) Quellen aus württembergischen Archiven aus. Dabei standen Bischof Joannes Baptista Sproll und Staatspräsident Eugen Bolz im Zentrum der Darstellung.

Nach der Begrüßung und einer Einführung durch Dr. Wolfgang Zimmermann, Grußworten des Direktors des Wilhelmsstifts, Monsignore Martin Fahrner, des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Prof. Dr. Dietmar Mieth, und von Bürgermeister Volker Derbogen, Eugen-Bolz-Stiftung, würdigte Weihbischof Dr. Johannes Kreidler in seiner Laudatio die beiden Arbeiten und überreichte die Preise. Anschließend stellten Antonius Hamers und Patrick Stauß die Ergebnisse ihrer Arbeiten vor. Der Abend endete bei Gespräch und Begegnung.

Mehr Informationen zur Preisübergabe finden sich auf der Website des Geschichtsvereins unter <http://www.gv-drs.de/hefele-preis/preistraeger.html>. Die Vorträge der beiden Preisträger wurden in Band 27 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte veröffentlicht. Die Texte sind ebenfalls auf der Website des Geschichtsvereins abrufbar.

Workshop für Studierende der Kirchengeschichte

Im Juni 2008 konnten Studierende der Kirchengeschichte der Zeit des Politischen Katholizismus in Kaiserzeit und Weimarer Republik nachspüren. Workshops möchten dazu beitragen, bei Studierenden das Interesse an historischen Themen und deren Erforschung zu steigern, indem Geschichte »vor Ort« und damit authentisch und unmittelbar erlebbar gemacht wird. Gleichzeitig soll in die Arbeit mit archivalischen Quellen eingeführt werden, die Grundlage jeder historischen Forschung ist.

Die Besichtigung des an geschichtlichen Zeugnissen reichen Buttenhausen (bei Münsingen) bot hierfür ideale Anknüpfungspunkte: In der Gedenkstätte für den bedeutenden Zentrumsolitiker Matthias Erzberger, der 1875 hier zur Welt kam und 1921 von Rechtsradikalen im Schwarzwald ermordet wurde, konnte der Zeit zwischen 1890 und 1914 nachgegangen werden. Buttenhausen

beherbergte seit dem späten 18. Jahrhundert eine jüdische Gemeinde, die erst während der Shoa unterging. Zahlreiche Spuren in dem kleinen Dorf – die Häuser westlich der Lauter, darunter auch das Wohnhaus der Familie Erzberger selbst, in dem zuvor eine jüdische Familie gewohnt hatte, aber auch der ausgedehnte Friedhof, – erinnern an die jüdischen Traditionen. Die Bernheimer'sche Realschule – eine jüdische Stiftung – bot Raum für die Arbeit mit Archivalien.

Weitere Informationen über den Workshop 2008 finden sich unter <http://www.gv-drs.de/veranstaltungen/studenttage-workshops/studenttage-detail/2010-workshop-rv.html>.

Dokumentation »Kirche in Württemberg 1806–1918« erschienen

Im Juli 2008 wurde allen Mitgliedern des Geschichtsvereins der Band »Kirche im Königreich Württemberg 1806–1918« zugesandt. Dieser Band beinhaltet die Referate einer Studientagung, die am 18. November 2008 in der Schlosskapelle des Alten Schlosses in Stuttgart stattgefunden hat. Studientag wie Publikation wurden in Kooperation des Geschichtsvereins mit dem Württembergischen Verein für Kirchengeschichte initiiert und getragen.

Informationen zur Tagungsdokumentation finden sich unter <http://www.gv-drs.de/publikationen/tagungsdokumentationen.html>

Studientagung 2008 in Weingarten

Zwölf Referate, eine Exkursion und eine Podiumsdiskussion vermittelten den Teilnehmenden der Tagung *Für Zeit und Ewigkeit. Stiftungen zwischen Mittelalter und Moderne* eine vertiefte Sicht in Entstehungszusammenhänge, Fortentwicklung und heutige Realisierung von Stiftungen.

Tagungsbericht zur Studientagung

Heute können viele Menschen kaum mehr nachvollziehen, warum Eigentum übereignet wird, ohne eine sichtbare »produktive« Gegenleistung zu erwarten. Daher ging die Tagung, die der Geschichtsverein und die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten (Oberschwaben) veranstalteten und von ABRAHAM P. KUSTERMANN, WOLFGANG ZIMMERMANN und DIETER R. BAUER geleitet wurde, folgenden Fragen nach: Welche Erwartungen verbanden die Gebenden mit ihren Stiftungen? Wer empfing die Gaben und wie wurden sie organisiert, um die Stiftungsintention langfristig garantieren zu können? Wie prägte der jeweilige kulturelle und gesellschaftliche Kontext den Stifterwillen und das Stiftungsziel? Welche Entwicklung durchlief das Stiftungswesen im christlichen Europa zwischen Mittelalter, Moderne und Postmoderne?

Erste Antworten konnte MICHAEL BORGOLTE, Berlin, in seinem überkonfessionellen und Epochen überblickenden Vortrag »Stiftungen – eine Geschichte von Zeit und Raum« geben. Der Mediävist stellte fest, dass sich Stiftungen in vielen, wenn nicht in allen schriftgestützten Hochkulturen entfaltet haben. Da es bislang nicht genügend vergleichende Studien gebe, seien nur wenige allgemeine Aussagen über den Umgang mit Stiftungen möglich. Allerdings sei eindeutig, dass vormoderne Stiftungen zumeist auf unbeschränkte Dauer angelegt und mit festen Orten verknüpft worden seien. In der Gegenwart tendiere man dagegen zu Revidierbarkeit der Stiftungszwecke und zu Verräumlichung (z.B. Regionalisierung).

Viele »ewige« Stiftungen seien eingerichtet worden, wo als Gegenleistung für die durch sie bewirkten guten Taten eine Förderung des Seelenheils bis zum Weltgericht erwartet werden konnte. Der Stifterwille und der Stiftungszweck seien dort am ehesten angetastet worden, wo eine Fegefeuerlehre existiert habe – z.B. in der lateinischen Christenheit seit dem 14. Jahrhundert –, wo es unklare Vorstellungen über das Jüngste Gericht und das Schicksal der Einzelseele gab – etwa im Judentum und im orthodoxen Christentum – oder wo der Glaube an ein ewiges Leben des Individuums verworfen wurde – wie im Buddhismus. Widerruflich war der Stifterwille auch im Islam.

In der Vormoderne wurden Stiftungen für einen genau bezeichneten Ort bestimmt, wo sie dem Gottesdienst und dem Gebet, der Fürsorge für Kranke und Notleidende oder der Wissenschaft zugute kommen sollten. Die Stiftungsorte konnten Kirche, Moschee, Kloster, Grablege, Spital,

Rechtsschule, Bibliothek oder Universität sein. Das Überleben von Stiftungen scheint in der westlichen Christenheit am ehesten garantiert gewesen zu sein: Nur hier bildeten sie als geistliche Werke Knoten in einem unzerreißbaren Netzwerk der Kirche.

Heute verfügten die Megastiftungen US-amerikanischen Zuschnitts über ein immens großes Kapital, so dass die Festsetzung eines beständigen und spezifischen Zweckes und die Konzentration auf einen bestimmten Ort nicht mehr realisierbar sei. Diese Stiftungen seien zum ersten Mal in der Geschichte auf die Erfassung großer Räume, wenn nicht ganzer Staaten gerichtet. Ihre Anpassungsfähigkeit an die Erfordernisse der jeweiligen Gegenwart könne segensreich sein, doch könnten Stiftungen durch ihre finanzielle Macht auch eine virtuelle Bedrohung für demokratische Gesellschaften darstellen.

GISELA DROSSBACH, München, stellte in ihrem Referat »Spitäler im Mittelalter – Stiftungen für die Ewigkeit?« die wohl dauerhafteste und gleichzeitig vielgestaltigste Stiftungsform vor. Als Xenodochien im Hellenismus entstanden, um Pilgern, Kranken, Alten, Armen, Witwen und Waisen Unterkunft zu bieten, fanden sie auch im christlichen Raum rasch weite Verbreitung. Christliche Spitalgründungen im Frühen und Hohen Mittelalter waren oft mit Klostergründungen verbunden und erfüllten einerseits Wünsche von Laien, aktiv und passiv karitativ tätig zu sein und die »sieben Werke der Barmherzigkeit« zu erfüllen; andererseits stillten sie auch das Bedürfnis, über den Tod hinaus zu wirken und erinnert zu werden. Sie galten als sichere Investition für die Ewigkeit.

Als »ewige« Einrichtung angelegt, zeigten Spitäler eine ausgeprägte Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit. Dies führte einerseits zu Aufgabenspezialisierungen im pflegerischen und medizinischen Bereich, andererseits agierten Spitäler auch multifunktional. Neben den geistlichen Aufgaben übernahmen sie im Lauf der Jahrhunderte viele weltliche Aufgaben: Sie hatten Anteil am Finanzwesen (Geldverleih), an Erwerbs- und Produktionsprozessen und besaßen folglich politischen Einfluss. Diese Eigenschaften sicherten, so schloss die Historikerin, den dauerhaften Bestand der Spitalstiftungen.

BERNHARD NEIDIGER, Stuttgart, referierte über spätmittelalterliche Prädikaturstiftungen in Süddeutschland. Die Idee, Predigtstiftungen für Theologen einzurichten, stamme aus dem 14. Jahrhundert. Sie wanderte, aus dem Böhmen Karls IV. kommend, über Franken und die Oberpfalz in die Städtelandschaft Süddeutschlands (Oberschwaben, Württemberg). Zumeist von Laien gestiftet, sollte der Inhaber einer Prädikatur zusätzliche qualitätvolle Predigtgottesdienste an Sonntagen und Feiertagen sowie in den Fastenzeiten halten. Im 15. Jahrhundert wurden Prediger meist in kleinen Städten angestellt, in denen keine Bettelorden für regelmäßige Predigten sorgten. Erst gegen Ende des 15. und im 16. Jahrhundert kam es auch in Städten mit Mendikantenkonventen zu Prädikaturstiftungen. Da das Besetzungsrecht meist bei den Städten lag, hätten diese, so der Historiker und Archivar, die Predigtstiftungen von Anfang an unterstützt. Durch regelmäßiges Predigen sollten die Gläubigen »belehrt« und »gebessert« werden. Durch die Errichtung von Predigtprüfständen entwickelte sich zudem ein neuer Stellenmarkt für Theologen außerhalb der Ordenskonvente, die »Weltgeistlichkeit«. Wie bei allen geistlichen Stiftungen des Mittelalters – unabhängig davon, ob es sich um die Stiftung einer Messpründe, eines Klosters oder einer Universität handelte – hätten die Stifterinnen und Stifter die Hoffnung verbunden, Vorsorge für das eigene Seelenheil zu treffen.

Der Vortrag von EVA-MARIA BUTZ, Dortmund, betrachtete karolingische Könige in ihrer Rolle »als Wohltäter und Stifter«. Die Karolinger des 9. Jahrhunderts, v.a. Karl II. (»der Kahle«) und Karl III. (»der Dicke«), verbanden mit der großzügigen Übertragung von Land und Vermögenswerten ebenfalls die Hoffnung, etwas für das eigene (Seelen-)Heil, aber auch für die Stabilität des Reiches zu tun: Ihre Stiftungen verpflichteten Kleriker (an Domstiften) und Mönche zu allgemeiner Herrschermemoria und damit zu einer oft auf Dauer angelegten individuellen Gedächtnisleistung. Diese Memoria geschah durch das Gebet, aber auch durch karitative Akte, z.B. durch Erinnerungsmahle, mit denen Armenspeisungen verbunden waren. Vergleicht man das Stiftungsverhalten Karls II. und Karls III. mit den aktuellen Ergebnissen der Memorialbuchforschung, so werde deutlich, dass die Stiftertätigkeit – ebenso wie weitere Bemühungen um Memoria und Gebetsgedenken – eng mit der jeweils aktuellen politischen Lage und den erreichten Zielen verbunden gewesen sei. Sie sei zudem Ausdruck des Selbstverständnisses der Herrscher gewesen. Für die Historikerin sind Stiftungen und Memorialakte auch in ihrem karitativen und sozialen Zusammenhang eine wichtige Quelle für die politische Geschichte und die Geschichte des Königtums.

Eine Exkursion in die ehemalige Reichsstadt Biberach an der Riss unter der Führung von KURT DIEMER veranschaulichte, was in den vorausgegangenen Referaten zum Teil bereits behandelt worden war: In Biberach hatte bürgerschaftliches Stifterhandeln über Jahrhunderte eines der reichsten Spitäler Oberschwabens entstehen lassen, das alle »klassischen« geistlichen und weltlichen Aufgaben übernahm. Die Besichtigung der durch Stiftungen finanzierten Baudenkmale – vom Spital (heute Museum) bis zu den gestifteten Kaplaneien im Kirchensimultaneum – zeigte, wie und wo Stiftungsgelder investiert wurden.

Da Biberach in der Neuzeit eine bikonfessionelle Stadt war, entstanden in der seit dem Westfälischen Frieden 1648 streng konfessionsparitätisch organisierten Kommune häufig Konflikte. Seit der Reformation und sogar noch im 20. Jahrhundert entzündeten sich diese auch an der Frage, welche Intention mit einer vor der Reformation errichteten Stiftung verbunden war und welcher konfessionellen Gruppe folglich das Eigentum an einer Stiftung zuzusprechen sei. Am Beispiel Biberachs wurde zudem klar, dass in bikonfessionellen Orten die Erforschung unterschiedlicher konfessioneller Stiftungspraxen besonders erfolgversprechend ist.

Ein Besuch des nahe gelegenen Jordanbades hatte das Ziel, über die Organisation und Arbeit einer modernen Stiftung zu informieren. ANNEMARIE STROBL, Vorsitzende der im Jahr 2000 errichteten St.-Elisabeth-Stiftung, zeigte den Werdegang der Anlage auf, in der die 1869 begonnene soziale und karitative Arbeit der Franziskanerinnen von Reute bis in die Gegenwart fortgeführt wird. Heute liegt der Aufgabenschwerpunkt in der Alten- und Behindertenhilfe und im Gesundheitswesen. 1450 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind für über 2300 hilfebedürftige Menschen an über 20 Standorten im Einsatz.

Über die »Entstehung und Entwicklung der sozialen Stiftungen im frühneuzeitlichen Münster« referierte RALF KLÖTZER, Steinfurt. Er konstatierte eine kontinuierlich wachsende, gleichzeitig wellenförmige Entwicklung der Stiftungslandschaft. Gründungswellen – in den Jahren 1302 bis 1354, 1565 bis 1620 und 1732 bis 1768 – finden sich während und nach Zeiten wirtschaftlichen Aufschwungs. Die Münsteraner Stiftungen konnten sich relativ frei entwickeln, da hier zentralistische Eingriffe durch Rat, Bürgerschaft, Landesherr und Kirche bis 1800 fast ganz ausblieben. Bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts dominierte dort ein Stiftungsverhalten mittelalterlicher Prägung, das also meist religiös motiviert war. Da möglichst viele Personen in den Genuss von Zuwendungen kommen sollten – etwa die Hälfte der Münsteraner Bevölkerung war ganz oder teilweise auf das Betteln als Existenzgrundlage angewiesen – waren Stiftungen breit gestreut.

Ende des 16. Jahrhunderts trat die gezielte Förderung von Bedürftigen in den Vordergrund: Waisenhaus und Studien- bzw. Schul- und Ausbildungsstiftungen entstanden und kamen Jungen und Mädchen zugute. Zustiftungen und Spenden gingen seitdem vermehrt an ausgewählte Einzelinstitutionen. Soziale Stiftungen und das Bettelwesen blieben in Münster bis nach 1800 die tragenden Säulen der Fürsorge, da die katholische Stadt kein dauerhaftes Bettelverbot erließ. Erst die Gründung von Sozialvereinen im 19. Jahrhundert und die Einführung staatlicher Hilfen habe, so führte der Historiker und Archivar aus, die Aufgabenverteilung verändert.

Über »Studienstiftungen in der Frühen Neuzeit« referierte SABINE HOLTZ, Tübingen. Erste Stipendien seien für das späte Mittelalter bezeugt. Oft aus den Erträgen privater »frommer« Altarstiftungen finanziert, seien sie Theologie-, Medizin- und Jurastudenten zur Verfügung gestellt worden. Um 1500 zeigten sich Anzeichen für einen intentionalen Wandel: Nun wurden auch Stipendienstiftungen errichtet, die einem »gemeinen Nutzen« dienten. Dies weise auf erste Säkularisierungstendenzen im Stipendienwesen hin. Die Reformation habe diese Entwicklung jedoch beendet. Nur noch »Rechtläubige« und Studenten der Theologie seien in den Genuss der Stipendien gekommen. Da die Erträge säkularisierter Kirchengüter, auch die Erträge aus Mess- oder Pfründstiftungen, oft direkt in den Bildungssektor flossen, sei dieser erheblich angewachsen. Im konfessionellen Zeitalter wurde das Stipendienwesen zu einem einflussreichen Instrument konfessioneller Bildungspolitik. Der Vergleich von alt- und neugläubigen Stiftungslandschaften zeige Übereinstimmungen: In beiden konfessionellen Gruppen haben die Verbundenheit zu einer Universität, christlich-religiöse und konfessionelle Motive, sowie Nützlichkeitsüberlegungen das Stifterhandeln gelenkt. Auf evangelischer Seite scheinen utilitaristische Überlegungen das Stifterhandeln stärker bestimmt zu haben als bei katholischen Stiftern, die stärker auf das Seelenheil abgezielt hätten. Die Tatsache, dass in Freiburg und Tübingen knapp 80 Prozent aller Stipendien im konfessionellen Zeitalter errichtet wurden, zeige, dass konfessionelle Konkurrenz den Studien-

stiftungsgedanken gefördert habe. Die Territorialisierung und die durchgängige Konfessionalisierung der Ausbildungsförderung seien Merkmale beider Stipendienlandschaften. Es verwundere nicht, so stellte die Historikerin fest, dass die Obrigkeiten das Stipendienwesen zu Elitenbildung, Disziplinierung und Herrschaftsfestigung genutzt hätten.

PETER HERSCHE befasste sich in seinem Vortrag »Die materielle Dimension der Stiftungen« mit dem erneuten Aufschwung des Stiftungswesens im katholischen Europa nach der Krise des Reformationszeitalters. Viele Bauprojekte im Barock seien durch die Zunahme der Stiftungen – sie hatten einen Umfang von mehreren Millionen Gulden – geradezu erzwungen worden. Die etwa 100 Millionen Neustiftungen von Seelenmessen pro Jahr mussten veranstaltet, »gelesen«, werden. Allein in Italien wurde daher mehr als eine halbe Million Altäre errichtet, die nicht alle in den bestehenden Kirchen Platz fanden, sondern in zahlreichen Neubauten untergebracht werden mussten. Der Bedarf an Klerikern stieg folglich ebenfalls stark an. Allerdings seien die meisten Gelder nicht in die großen Bauprojekte der Männerorden oder in den Pfarrkirchenbau geflossen, sondern in den Bau von Frauenklöstern, die damals – auch als Folge von Erbregelungen – zu Tausenden gegründet wurden. Abschließend verglich der Sozial- und Kulturhistoriker den Umgang mit Kapitalien – v.a. die Investitionen in Stiftungen – im katholischen Europa mit der Ökonomie der protestantischen Länder. Die evangelisch dominierten Länder investierten ihre Kapitalien in die Wirtschaft, was sich als zukunftsweisend herausgestellt habe. Er widersprach jedoch der These Max Webers, der die Ursache dieses Wirtschaftshandelns in einer spezifisch protestantischen (Wirtschafts-)Ethik suchte. Die unterschiedliche ökonomische Entwicklung der beiden konfessionellen Gruppen sei vielmehr Folge geographischer Gegebenheiten gewesen: Die Reformation habe vor allem städtisches Gebiet erfasst, wo von jeher Handwerk und Handel dominiert habe, während der »alte Glaube« in ländlich und agrarisch geprägten Regionen beheimatet blieb. Diese Realitäten hätten Denkmuster und Alltagsleben beeinflusst. Zweckrationalität sei bei Katholiken ebenso vorhanden wie bei Protestanten. Die weitere Erforschung des Themas Stiftungswesen könnte, so Peter Hersche, die Diskussion um die noch immer umstrittene Weber-These von der Rückständigkeit des barocken Katholizismus voranbringen.

PAUL MÜNCHS Referat stellte am Beispiel von Eugenie von Hohenzollern-Hechingen (1808–1847) den spezifischen Typus einer adeligen Stifterin vor, der als wenig erforscht gilt. Hineingeboren in eine Zeit des aufgeklärten Katholizismus, sei ihr Stiftungshandeln von konfessioneller Toleranz geprägt gewesen: Stiftungsideen habe sie auch evangelischen Pädagogen entliehen; ihre Gaben hätten jüdische wie christliche Vermögenslose erhalten. Sie habe sich selbst in der Tradition Elisabeth von Thüringen gesehen und praktisches Christentum konkret realisieren wollen, indem sie sozialkaritativ handelte. Ihre Stiftungen habe sie breit gestreut. Die Kapitalien – die Stiftungen umfassen umgerechnet etwa vier Millionen Euro – habe Eugenie meist selbst organisiert und kontrolliert. Die sehr reiche Fürstin verstand ihre Stiftungstätigkeit zudem als Regierungshandeln. Sie sah sich als »Landesmutter«, die der Gesellschaft, aber auch der katholischen Kirche etwas von dem zurückgeben wollte, was sie selbst empfangen hatte. Der Zeitabschnitt bis zu ihrem Tod – von dessen Nähe die Kinderlose wusste – war eine Zeit des Übergangs hin zur Romantik, von der sie als erwachsene Frau ebenfalls beeinflusst worden sei.

Der Historiker sieht Forschungsbedarf auf dem Gebiet der Adelsforschung. Bis heute sei die Erforschung der weiblichen Linien meist vernachlässigt. Neue Forschungsansätze könnten sich dann entwickeln, wenn das vorherrschende Bild des Adels, der oft pauschal als restaurativ und retardiert beurteilt werde, hinterfragt und revidiert werde.

Der Einladung des Bischofs der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu einem Vortrag im Tagungshaus Weingarten über »Die missionarische Kirche und ihr karitatives Profil« waren die Tagungsteilnehmer, sowie zahlreiche ehrenamtlich Tätige, Stifter und Stifterinnen und in Stiftungen tätige Menschen gefolgt. Bischof GEBHARD FÜRST legte dar, dass karitativ-diakonisches Handeln seit dem frühen Christentum ein konstitutiver Bestandteil kirchlichen Selbstbewusstseins gewesen sei. Kirche sei und bleibe bei ihrem diakonischen Auftrag: Sie »stifte« eine christliche Kultur des Helfens und halte ihr christlich-spirituelles Profil aufrecht.

Über das württembergische Stiftungsrecht im 19. Jahrhundert referierte STEFAN IHLLI, Rottenburg. Die dort definierten Grundsätze determinierten einen höchst aktuellen Konflikt, der zwischen der Diözese und dem Land Baden-Württemberg um den Rechtsstatus der Stiftung Liebenau existiere. Leitende Kräfte innerhalb der oberschwäbischen Stiftung verfolgten seit 2002 das Ziel,

der staatlichen Stiftungsaufsicht zugeordnet zu werden; sie empfänden die kirchliche Stiftungsaufsicht und das kirchliche Tarifrecht in einem härter werdenden Konkurrenzkampf innerhalb des karitativen Sektors als Benachteiligung. Der Verwaltungsgerichtshof Baden-Württemberg kläre derzeit ab, ob eine Stiftung, die lang vor Inkrafttreten des Stiftungsgesetzes für Baden-Württemberg im Jahr 1977 gegründet wurde, kirchlich oder weltlich sei. Ein rechtswissenschaftliches Gutachten über das staatliche als auch über das kirchliche Stiftungsrecht des 19. Jahrhunderts wurde durch Karl-Hermann Kästner und Daniel Couzinet erarbeitet. Ein weiteres historisches Gutachten von Andreas Holzem behandle die Gründungsgeschichte der Stiftung.

Der Kirchenrechtler stellte beide Arbeiten vor, erläuterte die Entstehung der Stiftung und schilderte die kirchliche Intention des Stifters, Kaplan Adolf Aich, sowie die gesamtgesellschaftlichen Hintergründe.

WALTER GÖGELMANN, Reutlingen, thematisierte in seinem Referat »Ein Haus für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit« den Weg von der Idee des »ganzen Hauses« über die realisierte »Hausgenossenschaft« zur »Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus«. 1882 plante der evangelische Pfarrer Gustav Werner (1809–1887), etwas »Ewigkeitsträchtiges in seiner Zeit« zu stiften und einen Beitrag zur Lösung der sozialen Frage zu leisten. Er gründete eine diakonische Gemeinschaft von Männern und Frauen, die die Hoffnung auf das Reich Gottes und den Lebensnerv der Diakonie im Werk weitertragen sollten.

Nach seinem Tod sei es wichtig gewesen, so führte der Diakoniewissenschaftler und Pfarrer i.R. aus, die verzweigte, an Kapital arme Einrichtung unter dem Dach einer Stiftung bürgerlichen Rechts zu sichern. Anders als vom Gründer gedacht, entwickelte sich sein Erbe zur »Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus« (seit 2001 »bruderhausDIAKONIE«), in der heute etwa 10.000 Menschen von 3500 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern betreut werden.

BERND ANDRICK, Gelsenkirchen, sprach über die Modernisierung des Stiftungsprivatrechts (es ist Teil des bürgerlichen Gesetzbuches) in Deutschland. In den zurückliegenden zwanzig Jahren habe die Zahl der neu gegründeten Stiftungen kontinuierlich zugenommen: Seien 1990 noch 181 Neustiftungen gezählt worden, habe sich dieser Wert bis 2001 schon auf 829 erhöht, was einem Zuwachs von 450 Prozent entspreche. Diese Entwicklung zeige, wie notwendig die Überarbeitung der Stiftungsgesetzgebung zu Beginn unseres Jahrtausends gewesen sei und es auch künftig bleibe: Denn schon 2007 seien weitere 1134 Neustiftungen gezählt worden, über deren Höhe allerdings wenig bekannt werde.

Eine der wesentlichen Neuerungen des neuen Stiftungsgesetzes vom September 2002 war der Wechsel vom Konzessionssystem zum Normativsystem, sodass nun keine staatliche Genehmigung vor der Stiftungsgründung eingeholt werden müsse. Der Staat kontrolliere nur noch formale Strukturmerkmale wie Angaben über den Stiftungszweck (der das Gemeinwohl nicht gefährden darf und der grundsätzlich unveränderbar, also auf »Ewigkeit« angelegt ist), die Beschreibung des Vermögens, die Festlegung von Ziel und Zweck einer Stiftung, die Formulierung einer Satzung sowie die Einrichtung eines Vorstands (als internes Kontrollorgan). Das Bundesgesetz habe zudem die Länder zur Anpassung ihrer Stiftungsgesetze verpflichtet. Dies, so führte der Vorsitzende Richter am Verwaltungsgericht aus, sei zwar in den zurückliegenden fünf Jahren geschehen, allerdings sieht er noch Optimierungsbedarf bei manchen Landesstiftungsgesetzen.

Eine die Tagung abschließende Podiumsdiskussion hatte das Ziel, aktuelle Fragen des Stiftungsgedankens in der Bürgergesellschaft des 21. Jahrhunderts zu thematisieren und durch konkrete Beispiele zu ergänzen. Als Diskussionsteilnehmer stellten sich der Geschäftsführer des Stifterverbandes, VOLKER MEYER-GUCKEL, Berlin, der Vorsitzende des Stiftungsforums in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Prälat WERNER REDIES, sowie der mit Stiftungsfragen beschäftigte – derzeit auch mit der Vertretung der Diözese in Sachen Liebenau betraute – Reutlinger Rechtsanwalt VOLKER KRAUSE zur Verfügung. ABRAHAM P. KUSTERMANN moderierte die Diskussion, bei der das Plenum eingebunden war und in der drei Themenbereiche im Zentrum standen:

1) Stiftungszweck. Die Diskutanden waren sich darüber einig, dass die Stiftenden meist exakte Vorstellungen über Ziel und Zweck der geplanten Stiftung hätten. Sie plädieren für eine möglichst weite Formulierung des Stifterwillens. Geschehe das nicht, könne man in den kommenden Jahren möglicherweise nicht angemessen auf gesamtgesellschaftliche Veränderungen und gewandelte Bedürfnisse reagieren. Wichtig sei daher eine kompetente Beratung, um die effektivsten Wege zur Umsetzung des Stifterwillens zu finden.

2) Stiftungsaufsicht: Da sich der Staat weitgehend aus der Kontrollarbeit innerhalb der Stiftungen zurückgezogen habe, ist eine kompetente – keineswegs nur buchhalterische - Aufsicht durch die selbst gewählten Kontrollgremien wesentlich. Anders als bei gemeinnützigen Gesellschaften (gGmbH) seien Stiftungsräte finanziell nicht an der zu kontrollierenden Institution beteiligt. Sie verfolgten folglich keine Eigeninteressen. Ihnen gehe es vielmehr um die Prüfung, ob die Idee, der Geist bzw. der Wille der Stiftenden umgesetzt und in der Stiftung gelebt werde.

3) Desiderate: Die Diskutanden begrüßten die derzeitige Stiftungswelle, durch die viele wichtige Projekte angestoßen werden und die oftmals nur deshalb realisiert würden, weil es vertrauensvolle persönliche Beziehungen zwischen Stiftenden und Empfangenden gebe. Die Befürchtung, dass sich der Staat aus Aufgaben zurückziehe, wo Privatengagement vorhanden sei, teilen sie nicht, weil man die Projekte der öffentlichen Hand und der privaten Stifter vereinigen, »matchen« könne.

Der These von Michael Borgolte, der Demokratien durch »Mega-Stiftungen« gefährdet sieht, folgten die Fachleute nicht. Vielmehr sehen sie die Gefahr, dass manche Stiftungen nur wenig verändern, helfen und lindern könnten, weil sie mit zu geringen Finanzmitteln ausgestattet seien. Sie plädieren daher nachdrücklich für die Zusammenlegung schon bestehender, ähnlicher Stiftungen (»Kartellbildung«) oder für Zustiftungen. Hierfür böten sich, wie Werner Redies abschließend bemerkte, beispielsweise die Bischof-Moser-Stiftung oder die Stiftung Wegzeichen an.

Ein Kurzbericht der Tagung mit Bildern findet sich unter <http://www.gv-drs.de/publikationen/tagungsdokumentationen.html>.

Jahresversammlung in Esslingen

Am 18. Oktober 2008 kamen etwa 100 Mitglieder und Freunde des Geschichtsvereins in Esslingen zur Jahresversammlung zusammen. Bewusst sucht der Geschichtsverein historisch bedeutende Orte in die Diözese auf. Gern nahm er daher die Einladung des Dekanats Esslingen-Nürtingen an. Wie in den vergangenen Jahren üblich geworden, wurde auch für Esslingen ein Programm entwickelt, das neben Vorträgen (Prof. Dr. Sönke Lorenz und Prof. Dr. Barbara Scholkmann, beide Universität Tübingen) ein gemeinsames Essen, Führungen durch die Stadt, das historische Archiv und die Ausgrabungen in der Stadtkirche St. Dionysius umfasste und durch ein kurzes Orgelkonzert zu einem Tag für (fast) alle Sinne werden ließ.

Mit der Verleihung der Ehrenmitgliedschaft an Prälat Heinz G. Tiefenbacher, hatte der Vorsitzende des Geschichtsvereins schon am Vormittag an dessen besondere Verdienste bei der Gründung des Geschichtsvereins gedacht. Dr. Wolfgang Zimmermann überreichte die Ernennungsurkunde und wurde im Anschluss daran von der Würdigung überrascht, die Abraham Peter Kustermann in Vertretung von Bischof Dr. Gebhard Fürst überbrachte. Darin dankt der Bischof für das anhaltende und qualitätvolle Engagement des Vorsitzenden und Redaktors des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte; Aufgaben, die dieser in den vergangenen zehn Jahren »wahrhaft meisterlich« beherrscht habe.

Einen Bericht mit Bildern findet sich auf der Website unter <http://www.gv-drs.de/veranstaltungen/jahresversammlung/jahresversammlung-detail/2008-jv-esslingen.html>.

Unsere Toten des Jahres 2008

Pfr. i.R. KLAUS BRADEN, Königsbronn
 Herr GÜNTHER HERTKORN, Schwäbisch Hall
 Pfr. i.R. HELMUT HAU, Meßstetten-Unterdigisheim
 Herr JÜRGEN HORN, Borna
 Frau INGRID HOLZER, Stuttgart
 Herr HELMUT ZYSK, Ludwigsburg

im Januar
 im Juli
 im Juli
 im Juli
 im November

Anschriften

Geschäftsstelle

Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560, Telefax: 0711/1645 570
 e-Mail: info@gv-drs.de
 Website: www.geschichtsverein-drs.de

Geschäftsführung

Dr. Maria E. Gründig
 Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 e-Mail: gruendig@gv-drs.de

Schriftleitung Aufsatzteil

Dr. Wolfgang Zimmermann
 Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 e-Mail: zimmermann@gv-drs.de

Schriftleitung Rezensionsteil

Professor Dr. Andreas Holzem
 Lehrstuhl für Mittlere und Neuere
 Kirchengeschichte
 Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
 e-Mail: ukg-info@uni-tuebingen.de

Vorsitzender

Dr. Wolfgang Zimmermann
 Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

Schatzmeister

Dr. Waldemar Teufel
 Postfach 9, 72101 Rottenburg a.N.

Kassenprüfer

Ingo Casper und Gerhard Piepenbrink
 beide in Herrenberg

Bibliothekar

Eugen Fessler
 Wilhelmsstift Tübingen
 Georg Ott-Stelzner
 Diözesanbibliothek Rottenburg

Dem Vorstand gehören an (bis Oktober 2010)

Leitender Archivdirektor Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender
 Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Stellvertretender Vorsitzender
 Diözesanjustitiar i.R. Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Schatzmeister
 Diözesanarchivarin Angela Erbacher (Rottenburg), Schriftführerin
 Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt)
 Domkapitular Dr. Uwe Scharfenecker (Rottenburg)
 Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)
 Akademiedirektorin Dr. Verena Wodtke-Werner (Stuttgart)
 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), sowie auf der Website des Geschichtsvereins (<http://www.gv-drs.de/bibliothek>).

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg am Neckar

Orts- und Personenregister

erstellt von Eva Roll M.A.

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Personen, die vor dem Jahr 1500 verstorben sind, werden nach ihrem Vornamen alphabetisch eingeordnet. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

- Aachen 251
–, Bistum 83
Aach-Linz (Stadt Pfullendorf, Lkr. Sigmaringen) 237
Abert, Friedrich Wilhelm (1852–1912), 1905–1912 Erzbischof von Bamberg 177
Adam, Karl (1876–1966) 247–250; 252f.
Adelberg (Lkr. Göppingen), Prämonstratenserabtei 210
Agricola, Johann (ursp. Schnitter) (um 1494–1566) 108
Alberthal, Johann (um 1575–um 1657) 186
Albrecht von Mainz (1490–1545), 1513–1545 Erzbischof von Mainz 101
Aleander, Hieronymus (1480–1542) 100; 109
Alexander III., 1159–1181 Papst 129
Algermissen, Heinz Josef (geb. 1943), 2001 Bischof von Fulda 90
Allerheiligen im Schwarzwald (Oppenau, Ortenaukreis), Prämonstratenserabtei 212; 232
Alleshausen (Lkr. Biberach) 207; 215f.
Ammern (Stadt Tübingen) 207; 216; 231
Antwerpen 129
Aristoteles (385–322 v. Chr.) 105
Arius (um 260–336) 33
Asmussen, Hans Christian (1898–1968) 114
Augsburg 186; 201; 208f.; 223f.; 236–238
–, Bischof 224
–, Bischöfliches Ordinariat 193
–, Dom 193; 224; 236
Augsburger Bekenntnis (1530) 109
Augsburger Religionsfrieden (1555) 100; 109
August von Sachsen (1526–1586), 1553–1586 Kurfürst 102
Aurnhammer, Dominikus OP 212

Bachem, Julius (1845–1914) 171f.
Bacon, Francis (1561–1626) 16
Bagnato, Johann Caspar (1696–1757) 229; 241
Bahr, Herman (1863–1934) 142
Bahrds, Carl Friedrich (1740–1792) 104

Baillès, Jacques-Marie-Joseph (1798–1873) Bischof von Luçon 31–33
Balasuriya, Tissa (geb. 1924) 87; 95
Bamberg
–, Erzbischöfe s. Abert, Friedrich Wilhelm
Barbieri, Giulio († 1681) 188
Barbieri, Martino (um 1583–1633) 187
Barth, Karl (1886–1968) 104
Basel 105
Baumann, Richard (1899–1997) 113–115
Baumgartner, Alexander SJ (1849–1910) 145
Bayreuth 149
Becket, Thomas (1118–1170), 1162–1170 Erzbischof von Canterbury 129f.
Beer, Michael (um 1605–1666) 188f.; 237
Bellarmin, Robert Franz SJ (1542–1621) 15f.; 197f.; 204
Belser, Johannes (1850–1916) 144
Benedikt XIV. (1675–1758), 1740–1758 Papst 33; 35; 85; 89; 153f.
Benedikt XV. (1854–1922), 1914–1922 Papst 91; 151; 156; 165
Benedikt XVI. (geb. 1927), seit 2005 Papst 70; 86; 89; 95
Benigni, Umberto (1862–1934) 173
Benso, Giulio (1592–1668) 188
Berlin 104; 149; 160; 170
–, Bischöfe s. Preysing, Konrad von
–, Gedächtniskirche 113
Bernhart, Joseph (1881–1969) 141
Bernini, Gian Lorenzo (1598–1680) 189
Berrat, Martin 207
Bettinger, Franz (1850–1917), 1909–1917 Erzbischof von München u. Freising, 1914 Kardinal 154
Beuron (Lkr. Sigmaringen) 154
Bezau (Vorarlberg) 239
Biberach a.d.Riss 208f.; 212; 230f.
Binder, Melchior (um 1550–1615) 187f.; 192; 228
–, Zacharias 187f.; 228
Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von (1815–1898) 173

- Blank, Ulrich OPraem (1673–1748), Abt der Reichsabtei Marchtal 193
 Blondel, Maurice (1861–1949) 147
 Böhme, Jacob (1575–1624) 102
 Boissnormand de Bonnechose, Kardinal Henri-Marie-Gaston (1800–1883) 32
 Boleyn, Anne (ca. 1500–1536) 125f.
 Boll = Bad Boll (Lkr. Göppingen) 207
 Borromäus, Karl (Borromeo, Carlo) (1538–1584), 1563–1584 Erzbischof von Mailand 197; 199; 203
 Borromini, Francesco (1599–1667) 189
 Bourdieu, Pierre (1930–2002) 36f.; 39
 Brandenburg-Preußen 99
 Braunacker, Placidus OPraem 210
 Braunsberg, Universität 159
 Brecht, Bertolt (1898–1956) 11f.; 20
 Bregenz, Grafen von 192
 Bremelau (Stadt Münsingen, Lkr. Reutlingen) 231–233
 Bremen 115
 Bremond, Henri (1882–1933) 144; 149; 159; 256
 Breslau
 –, Erzbischöfe s. Kopp, Georg
 Brunner, Emil (1889–1966) 104
 Brüssel 158
 Bugenhagen, Johannes (1485–1558) 101
 Bundesrepublik Deutschland 41; 48; 60; 62
- Calvin, Johannes (1509–1564) 108; 168
 Cambridge, Girton College 138
 –, Universität 127; 131
 Campion, Edmund SJ (1540–1581) 133f.
 Canterbury
 –, Erzbischöfe s. Becket, Thomas; Cranmer, Thomas; Sudbury, Simon; Thomas Arundel; Warham, William; Whitgift, John
 –, Erzbistum 129; 132; 135
 Capel, Peter 236
 Capodistria (Kober), Slowenien 28
 Cardauns, Hermann (1847–1925) 171f.
 Castellio, Sebastian (1515–1563) 108
 Cathrein, Viktor SJ (1845–1931) 153
 Chiesa, Giacomo della (1854–1922) 165f.; 175
 Clayton, John 122
 Clemens XI. (1649–1721), 1700–1721 Papst 30
 Comacio, Tommaso († 1678) 221; 228f.; 233; 236f.; 239f.; 243
 Commer, Ernst (1847–1928) 144; 172; 178–180
 Cooper, Thomas (um 1517–1594), Bischof von Winchester 135
 Cordes, Paul Josef (geb. 1934), seit 2007 Kardinal 90
- Cormier, Hyacinth-Marie OP (1832–1916) 151
 Crane, Elizabeth 135
 Cranmer, Thomas (1489–1556), 1533–1556 Erzbischof von Canterbury 126
 Crell, Nikolaus (1552–1601) 109
 Crotus, Rubeanus (um 1480–1545) 105
 Curran, Charles (geb. 1934) 95
- Darwin, Charles (1809–1882) 12; 16f.; 137
 Datthausen (Obermarchtal, Alb-Donau-Kreis) 220
 Day, John (ca. 1521/2–1584) 131f.
 De Lai, Gaietano (1853–1928) 151
 Defoe, Daniel (1660–1731) 137
 Descartes, René (1596–1650) 16
 Despruet, Johannes OPraem, 1572/73–1596 Generalabt von Prémontré 195
 Diederichs, Eugen (1867–1930) 142
 Dieterskirch (Uttenweiler, Lkr. Biberach) 210; 215; 218; 220
 Dillingen a.d. Donau, Jesuitenkolleg/Universität 186–189; 191; 193f.; 196; 203; 207f.; 212; 217f.; 220; 233
 –, Jesuitenkirche Mariae Himmelfahrt 186; 203
 Dingelstad, Hermann (1889–1911), Bischof von Münster 167; 176–178; 181f.
 Dirrhaimer/Dirhammer Ulrich SJ 236; 238
 Dobeneck, Johannes (Cochlaeus, 1474–1552) 128
 Döllinger, Ignaz von (1799–1890) 141
 Donders, Adolf (1877–1944) 178; 183
 Dorn, Walter 264
 Dorner, Balthasar 207
 Dorner, Gottfried OPraem, 1660–1661 Abt der Reichsabtei Marchtal 218; 221; 225; 229
 Dresden 103; 109
 Dykkes, Robert 124
- Ebeling, Gerhard (1912–2001) 105
 Eberle, Joseph (1884–1947) 142; 156; 160f.
 Eckermann, Johann Peter (1792–1854) 109
 Eduard III. (1312–1377), 1327–1377 König von England 121
 Eduard VI. (1537–1553), 1547–1553 König von England 126; 130f.
 Ehingen a.d. Donau (Alb-Donau-Kreis) 187; 192; 199; 215; 228; 231
 –, Konvikt 141
 Ehinger, Bartholomäus OSB (1569–1632), 1618–1632 Abt der Reichsabtei Ochsenhausen 187
 Ehrhard, Albert (1862–1940) 141
 Eichstätt
 –, Bischöfe s. Preysing, Konrad von

- Einsiedeln (Kt. Schwyz), Benediktinerabtei 217; 224
 Eisenach 252
 Elchingen (Lkr. Neu-Ulm), Benediktinerabtei 218
 Elisabeth I. (1533–1603), 1558–1603 Königin von England 126; 131; 133f.; 136
 Elisabeth von Thüringen (1207–1231) 203
 Ellwangen a.d. Jagst (Ostalbkreis) 237f.; –, Fürstpropst 189
 –, Schönenberg, Wallfahrtskirche 189; 237
 Emer, Vitus OPraem, Prior in Adelberg 211
 Engels, Friedrich (1820–1895) 18
 Engert, Thaddäus (1875–1945) 150
 England 117f.; 120f.; 125f.; 128f.; 131; 133–138
 Engler, Johannes OPraem, Abt der Reichsabtei Marchtal († 1637) 185; 193f.; 198f.; 200–205; 208; 214
 Erasmus von Rotterdam (1466/9–1536) 105
 Erhard, Albert 177
 Erlangen 149
 Erzberger, Matthias (1875–1921) 173
 Essen 149
 Esser, Thomas OP (1850–1926) 151; 153; 166; 172; 178; 181; 183

 Faber, Stapulensis (1455/60–1536) 105
 Faulhaber, Michael (1869–1952), 1910–1917 Bischof von Speyer, 1917–1952 Erzbischof von München-Freising, 1921 Kardinal 158
 Feldkirch (Vorarlberg) 199
 Feuerstein, Gabriel 239
 Finke, Heinrich (1855–1938) 157; 159; 164
 Fiore, Joachim von OCist (1135–1202) 151
 Fischer, Anton (1840–1912), 1902–1912 Erzbischof von Köln, 1903 Kardinal 176; 253
 Fischer, John (1469–1535), Bischof von Rochester 127
 Florenz 11; 18; 20
 Foerster, Friedrich Wilhelm (1869–1966) 182
 Fogazzaro, Antonio (1842–1911) 143; 145; 149; 152; 155; 168; 173
 Fontanini, Giusto 36
 Foscarini, Paolo Antonio OCarm (um 1580–1616) 14f.
 Foucault, Michel (1926–1984) 39; 43
 Foxe, John (1516/17–1587) 125; 131
 Francke, Daniel (1657–1686) 28; 30; 37
 Frankfurt am Main 157; 159f.
 –, Buchmesse 102
 Frankreich 24; 31; 233f.
 Franz von Assisi (1181/82–1226) 142
 Freiburg im Breisgau 141
 –, Erzbischöfe s. Gröber, Conrad
 –, Universität 159
 Freising, Philosophisch-theologische Hochschule 158
 Friedrich II. der Große (1712–1786), 1740–1786 König von Preußen 103
 Friedrich III. der Weise (1463–1525), 1486–1525 Kurfürst von Sachsen 101
 Friedrich Wilhelm II. (1744–1797), 1786–1797 König von Preußen 104
 Friedrich Wilhelm III. (1770–1840), 1797–1840 König von Preußen 104
 Friedrich Wilhelm von Brandenburg (1620–1688) 1640–1688 Kurfürst, Markgraf von Brandenburg 109
 Frühwirth, Andreas OP (1845–1933) 172; 178; 180
 Fulda 177
 –, Bischöfe s. Algermissen, Heinz Josef; Kopp, Georg
 –, Bischofskonferenz 1907 176f.
 Funk, Franz Xaver (1840–1907) 141.; 144–152; 154f.; 158; 161
 Funk, Genoveva 140
 Funk, Philipp (1884–1937) 139; 142–144; 154; 160
 Füssen (Lkr. Ostallgäu) 217

 Galen, Clemens August Kardinal Graf von (1878–1946), 1933–1946 Bischof von Münster 252
 Galilei, Galileo (1564–1642) 11f.; 14–16; 20
 Genf 108f.
 Genua
 –, Bischöfe s. Jacobus de Voragine
 Georg der Bärtige (1471–1539), 1500–1539 Herzog von Sachsen 102
 George, Stefan (1869–1933) 142
 Gerber, Franz Josef 210
 Gerhardt, Paul (1607–1676) 109f.
 Gertrud von Helfta (1256–1301) 142
 Gleim, Johann Wilhelm Ludwig (1719–1803) 106
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 109; 142; 182
 Goetz, Walter (1867–1958) 146–148
 Goeze, Johann Melchior (1717–1786) 106
 Gossetius, Petrus OPraem, Generalabt in Prémontré 195; 198
 Götz, Simon OPraem, 1482–1514 Abt der Reichsabtei Marchtal 204
 Gregor I. der Große (um 540–604), 590–604 Papst 198
 Gregor XI. (1329–1378), 1370–1378 Papst 122
 Gregor XIII. (1502–1585), 1572–1585 Papst 213
 Gregor XVI. (1765–1846), 1831–1846 Papst 19

- Gregor von Brück (1485–1557) 102
 Gregorovius, Ferdinand (1821–1891) 20
 Gretser, Jacob SJ (1562–1625) 31f.
 Gröber, Conrad (1872–1948), 1931–1932 Bischof von Meißen, 1932–1948 Erzbischof von Freiburg 255
 Großkötz (Stadt Kötz, Lkr. Günzburg) 193
 Grundei, Hans 160
 Gründgens, Gustav (1899–1963) 62
 Grundmann, Walter (1906–1976) 252
 Guardini, Romano (1885–1968) 142; 161
 Gull, Michel OPraem, Pfarrer in Saugart 207
 Günter, Heinrich (1870–1951) 145
 Gütelhofen (Alb-Donau-Kreis) 190; 239
 Gutenberg, Johannes (um 1400–1468) 13
- Hagen, August (1889–1963) 144
 Hahn, Philipp Matthäus (1739–1790) 103
 Halbfas, Hubert (geb. 1932) 82
 Häring, Bernhard (1912–1998) 95
 Harnack, Adolf von (1851–1930) 111; 113; 251f.
 Härtlin, Johann Christoph OPraem, 1616–1644 Abt in Weißenau 185; 187
 Hartmann, Felix von (1851–1919) 167; 176; 179; 181
 Haug, Martin (1948–1962) 114
 Hausen ob Allmendingen (Allmendingen, Alb-Donau-Kreis) 208f.
 Hayingen (Lkr. Reutlingen) 212f.; 228
 Haywards, John (1564?–1627) 136
 Hefele, Herman (1885–1936) 20; 139; 142; 146; 158
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 142; 163
 Heidegger, Martin (1889–1976) 159; 254f.
 Heiler, Friedrich (1892–1967) 256
 Heilig, Joseph (1882–1956) 139; 146
 Heilmann, Alfons (1883–1968) 139; 146
 Heine, Heinrich (1797–1856) 19
 Heiner, Franz Xaver (1849–1919) 167; 172; 177; 180–183; 255
 Heinrich II. (1133–1189), 1154–1189 König von England 129
 Heinrich VIII. (1491–1547), 1509–1547 König von England 125–127; 129f.
 Heintz, Joseph d. Ä. († 1609) 187
 Hellraeth, Hermann 176; 179
 Hereford, Nicholas (um 1345–nach 1417) 121
 Herrmann, Wilhelm (1846–1922) 112
 Hertling, Georg Freiherr von (1843–1919) 157; 170–172; 175f.
 Hess, Jakob OPraem (1549–1614), Abt der Reichsabtei Marchtal 190–194; 198; 206
 Heyn, Immanuel (1859–1919) 113
- Hildegard von Bingen OSB (1098–1179) 142
 Hilgers, Joseph (1858–1918) 32
 Hilling, Nikolaus (1871–1960) 255
 Hilty, Karl (1833–1909) 155
 Hitler, Adolf (1889–1945) 18
 Hobbes, Thomas (1588–1679) 16
 Hoccleve, Thomas (um 1367–1426) 121
 Hodgkins, John 135
 Hofen (Stadt Friedrichhafen, Bodenseekreis), Benediktinerpriorat 189
 Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich (1798–1874) 88
 Hölderlin, Friedrich (1770–1843) 142
 Höllmayer, Martin 207
 Hompel, Adolf ten (1874–1943) 167; 171f.; 175–177; 179–184
 Honorius I., 625–638 Papst 20
 Höpfl, Hildebrand OSB (1872–1934) 153
 Houtin, Albert (1867–1926) 150; 159
 Huber, Stephan SJ 187
 Hüls, Peter (1850–1918) 179
 Hüls, Therese 183
 Hunderingen (Herbertingen, Lkr. Sigmaringen) 187
 Husserl, Edmund (1859–1938) 159
- Ignatius von Loyola SJ (1491–1556) 194
 Illigens, Everhard (1851–1914), 1909 Weihbischof in Münster 178
 Ingolstadt 190
 Innitzer, Theodor (1875–1955), 1932 Erzbischof von Wien, 1933 Kardinal 250
 Innsbruck 207
 –, Jesuiten fakultät 256
 Isny im Allgäu (Lkr. Ravensburg), Benediktinerabtei 188
- Jacobus de Voragine (um 1230–1298), 1292–1298 Erzbischof von Genua 130
 Jan Hus (um 1369–1415) 13; 107
 Janssens, Laurentius OSB (1855–1925) 181f.
 Jatho, Carl (1851–1913) 112f.
 Jesingen (Unterjesingen, Lkr. Tübingen) 208; 210
 Joachim von Fiore (um 1130–1202) 155
 Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst 16; 75f.; 83f.; 86
 John of Gaunt, Herzog von Lancaster (1340–1399) 121
 John Wyclif (um 1330–1384) 13; 120–123; 125
 Joyce, James (1882–1941) 137
 Juan de la Cruz OCD (1542–1591) 143
- Kager, Matthias Johann (1575–1634) 187; 193; 203; 209; 211; 213

- , Michael 193; 199; 202–204; 212; 220
Kahl, Wilhelm (1849–1932) 112
Kaiblin/ Kaibl, Franz Josef, Ehinger Bürgermeister 193
Kant, Immanuel (1724–1804) 106; 159; 163
Karl V. (1500–1558), 1519–1556 röm.-dt. Kaiser 100
Kärter, Joseph Schulmeister 234
Kasper, Walter (geb. 1933), 1989–1999 Bischof von Rottenburg, 2001 Kardinal 84
Katharina von Aragon (1485–1536) 125f.
Katharina von Siena (1347–1380) 152
Kempten 149; 229
Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg 146; 163
Keyl, Norbert OPræm, Prior in Marchtal 229; 232
Kienlen, Johann Adam der Ältere (1628–1691) 222f.
Kirchbierlingen (Ehingen a.d. Donau, Alb-Donau-Kreis) 215; 218; 234
Kistler/Cistler, Andreas 236; 238
Klasen, Franz Xaver (1852–1902) 162
Knappich, Johann Georg (1637–1704) 238; 224
Kneer (Knör), Konrad OPræm, 1637–1660 Abt der Reichsabtei Marchtal 209–217; 221f.; 241f.
Knighton, Henry († um 1396) 121
Koch, Anton (1859–1915) 141; 144; 146
Koch, Hugo (1869–1940) 152; 249; 256
Koch, Wilhelm (1874–1955) 142; 146
Köln 100; 105; 113; 128; 159; 251
–, Erzbischöfe s. Fischer, Anton; Meisner, Joachim
–, Universität 105
Konstanz 207–209; 218; 231
–, Jesuitenkolleg 237
–, Weihbischof 219
Kopernikus, Nikolaus (1473–1543) 12; 14f.
Kopp, Georg (1837–1914), 1881 Bischof von Fulda, 1887 Erzbischof von Breslau, 1893 Kardinal 176f.
Kralik, Richard Ritter von (1852–1932) 157, 160; 163
Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 148; 162; 247; 256
Kuhn, Johannes Evangelist von (1806–1887) 20
Küng, Hans (geb. 1928) 250
Lang, Milo OPræm, Prior in Marchtal 224
Lang, Zacharias, Kaufherr in Augsburg 236
Laros, Matthias (1882–1965) 34–36
Laupheim (Lkr. Biberach) 208f.
Laurentius, Valla (1407–1457) 105
Lawrence, David Herbert (1885–1930) 137
Layrevelz, Servatius de OPræm, Generalvikar 198
Leipzig 14; 101
Leisnig (Lkr. Mittelsachsen) 107
Leo X. (1475–1521), 1513–1521 Papst 127
Leo XIII. (1810–1903), 1878–1903 Papst 165
LePaige, Jean OPræm 195
Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 106
Lettmann, Reinhard (geb. 1933), 1980–2008 Bischof von Münster 84
Liguori, Alfons Maria von (1696–1787) 31f.
Lilius, Georg (1596–1666) 110
Lindau 231
Linz 237
Loisy, Alfred (1857–1940) 143f.; 147; 161; 174; 251
London 121; 123; 127; 131; 135
–, Bischof von 127; 132; 134
–, St. Paul's Cross 127
Longo Prato Franciscus a (Franz von Longpré) OPræm, 1596–1613 Generalabt in Prémontré, 191; 205
Lortz, Joseph (1887–1975) 253
Löschner, Valentin Ernst (1673–1749) 103
Löwen (Flandern) 100; 105
–, Universität 105
Luçon (Dép. Vendée)
–, Bischöfe s. Bailès, Jacques-Marie-Joseph
Lüdemann, Gerd (geb. 1946) 99; 115
Lustnau (Stadt Tübingen) 208; 210
Luther, Martin (1483–1546) 13; 23; 99–102; 105–108; 116; 124–128; 168
Lüttich (Wallonien) 100
Lutz, Hans 221; 225–228
Luzern
–, Jesuitenkirche 237
–, Nuntiatur 194
Lyly, John (1554–1606) 135
Magdeburg
–, Erzbischöfe s. Norbert von Xanten
Mailand
–, Erzbischöfe s. Borromäus, Karl
Mainz 100
–, Erzbischöfe s. Albrecht von Mainz
Manchester 135
Mann, Klaus (1906–1949) 62
Manning, Henry Eduard (1808–1892), 1875 Kardinal 20
Mannucci, Ubaldo (1883–1935) 153–155
Marchtal s. Obermarchtal
Maria I. (1516–1558), 1553–1558 Königin von England u. Irland 126; 130f.; 133

- Maria Stuart (1542–1587), 1542–1567 Königin von Schottland, 1559–1560 Königin von Frankreich 134
- Maritain, Jacques (1882–1973) 248
- Marprelate, Martin (Pseudonym) 134f.
- Marx, Karl (1818–1883) 18
- Mausbach, Joseph (1961–1931) 171f.
- Mayer, Heinrich SJ (1636–1692) 189; 237f.; 240; 243
- Mayer, Joseph 256
- Mayer, Paul Augustin OSB (1911–2010), 1996 Kardinal 90
- Mechthild von Magdeburg (um 1210–1282 od. 1294) 142
- Meisner, Joachim (geb. 1933), seit 1989 Erzbischof von Köln 90
- Meißen
–, Bischöfe s. Gröber, Conrad
- Melanchthon, Philipp (1497–1560) 100f.; 103; 106; 108
- Mello, Anthony de SJ (1931–1987) 92
- Memmingen 23; 199
- Mercator, Gerhard (1512–1594) 16
- Mercier, Louis-Sébastien (1740–1814) 57
- Merkle, Sebastian (1862–1945) 253; 256
- Merry del Val, Raffaele (1865–1930) 151; 166; 170; 175; 178; 180
- Mette, Norbert (geb. 1946) 84
- Metzger, Max Joseph (1887–1944) 34
- Müller, Dominikus OPraem, Subprior in Marchtal 229
- Mills, Stuart (1806–1873) 18
- Milton, John (1608–1674) 136
- Mittenhausen (Alb-Donau-Kreis) 202; 207; 231; 237
- Mochental (Stadt Ehingen, Alb-Donau-Kreis) 202
- Montecuculi, Obristleutnant Graf 233
- Montini, Giambattista s. Paul VI.
- Möttlingen (Bad Liebenzell, Lkr. Calw) 113
- Muckermann, Friedrich SJ (1883–1946) 160
- Müller, Georg Sigismund, 1655–1686 Weihbischof von Konstanz 222
- Müller, Josef (1855–1942) 143f.; 148
- Müller, Joseph SJ (1863–1941) 181
- Müller, Michael OSB, 1598–1628 Abt der Reichsabtei Zwiefalten 203
- Münch, Franz Xaver (1883–1940) 157
- München 32; 157; 159; 180
–, Allgemeine Zeitung 176
–, Erzbischöfe s. Bettinger, Franz; Faulhaber, Michael
–, Erzbischöfliches Ordinariat 249
–, Michaelskirche 186
–, Universität 146; 158
- Munderkingen (Alb-Donau-Kreis) 199; 207–209; 212; 220; 222; 224
- Münster 14; 108; 166–168; 173; 178; 180; 182
–, Bischöfe s. Dingelstad, Hermann; Galen, Clemens August von; Lettmann, Reinhard
–, Landgericht 167
–, Dom 178
- Müntzer, Thomas (1489–1525) 102; 107
- Muratori, Ludovico Antonio (1672–1750) 36
- Muth, Carl (1867–1944) 143; 157; 160f.; 164; 168; 170; 172f.
- Naab, Ingbert (1885–1935) 184
- Napoleon I. Bonaparte (1769–1821), 1804–1814/15 Kaiser von Frankreich 58
- Nardi, Francesco (1808–1877) 32f.
- Nashe, Thomas (ca. 1567–ca. 1601) 135
- Neuss, Wilhelm (1880–1956) 253
- Newman, John Henry (1801–1890) 34; 162; 251
- Newton, Isaac (1643–1727) 16
- Nicholas, Hereford (um 1345–nach 1417) 122
- Nitzsch, Karl Immanuel (1787–1868) 111
- Nizäa, Konzil 33; 197
- Norbert von Xanten OPraem († 1134), Erzbischof von Magdeburg 199; 201; 213
- Northamptonshire 135
- Norwich 122
- Nürnberg 100
- Nymwegen, Frieden von 233
- Obermarchtal (Alb-Donau-Kreis), Prämonstratenserabtei 188–191; 196; 198–200; 202; 204; 206; 209–215; 217f.; 229f.; 234; 237–239; 242f.
- Oberschwaben 186f.; 189
- Ochsenhausen (Lkr. Biberach), Benediktinerabtei 187f.
- Oetinger, Friedrich Christoph (1702–1782) 103
- Oldenburg 115
- Oldcastle, John Sir (1378–1417) 121–123
- Ostrach (Lkr. Sigmaringen) 192
- Ottobeuren (Lkr. Unterallgäu), Benediktinerabtei 187
- Oxford 120; 122f.; 126
–, Bischof von 138
–, Bodleian Library 123
–, Universität 127; 131
–, St. Mary Universitätskirche 133
- Pacelli, Eugenio (1876–1958) = Pius XII. 256
- Paleotti, Gabriele (1522–1597), 1566 Bischof von Bologna, 1565 Kardinal 197

- Paracelsus, Theophrast von Hohenheim (verm. 1493–1541) 16
- Paris 13
- , Erzbistum 81
- Pascal, Blaise (1623–1663) 34; 37
- Paul III. (1468–1549), 1534–1549 Papst 130
- Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 35; 83; 85; 249
- Penry, John (1563–1593) 135
- Persons, Robert SJ (1546–1610) 133
- Pesch, Christian (1853–1924) 153
- Petrus Abaelard (1079–1142) 13
- Petrus (Peter) de Rieu OPraem, Prior von Prémontré 191; 198
- Peucer, Kaspar (1525–1602) 108
- Pfalzer/Pfälzer, Johann Jakob († 1706) 236
- Pfullendorf (Lkr. Sigmaringen) 207
- Philip Repingdon (um 1345–1424) 122
- Pico della Mirandola (1463–1494) 105
- Pius V. (1504–1572), 1566–1572 Papst 133
- Pius IX. (1792–1878), 1846–1878 Papst 18; 170
- Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 91; 137; 150f.; 153; 167–170; 173; 179f.; 257
- Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 250
- Plassmann, Josef (1859–1940) 167; 179
- Platon (427–347 v. Chr.) 61
- Platz, Hermann (1880–1945) 160
- Praschma, Hans Graf von, Freiherr von Bilkau (1867–1935) 177
- Pregitzer, Johann Ulrich 218; 221; 224
- Prémontré (Dép. Aisne) 191; 205
- Preysing, Konrad von (1880–1950), 1932–1935 Bischof von Eichstätt, 1935–1950 Bischof von Berlin, 1946 Kardinal 256
- Priscianensis P. Julius SJ (1542–1607) 194
- Puolamer, Balthasar OSB, 1671–1681 Abt in Ochsenhausen 188
- Purvey, John (um 1354–1414) 121
- Pynson, Richard (um 1449–1529/30) 127
- Quentell, Peter Drucker 128
- Querini, Angelo Maria OSB (1680–1755), Kardinal 30
- Rade, Martin (1857–1940) 112
- Rahner, Karl SJ (1904–1984) 250
- Ranke, Leopold von (1795–1886) 19
- Ratzinger, Josef s. Benedikt XVI.
- Raynaud, Théophile SJ (1583–1663) 29
- Re(c)hlinger P. Franziskus 217
- Regensburg 25
- , Bischöfe s. Sailer, Johann Michael
- , Diözese 196
- Reitz, Johann Henrich (1655–1720) 103
- Rembrandt, Harmenszoon van Rijn (1606–1669) 189
- Reusch, Franz Heinrich (1825–1900) 165
- Reutlingen 199
- Reutlingendorf (Obermarchtal, Alb-Donau-Kreis) 220; 239
- , Pfarrkirche St. Sixtus 191; 213
- Richard II. (1367–1400), 1377–1399 König von England 122; 136
- Riedgasser, Johannes III. OPraem, 1591–1600 Abt der Reichsabtei Marchtal 192; 204
- Riedlingen (Lkr. Biberach) 206; 215; 217; 225; 230f.; 240
- Rieg, Benedikt (1858–1941) 146f.; 163
- Rieger, Adalbert OPraem, 1691–1705 Abt der Reichsabtei Marchtal 232; 235
- Rieger, Hans 228
- Rignano, Antonio da (1804–1880) 32f.
- Rochester
- , Bischöfe s. Fischer, John
- Roggenburg (Lkr. Neu-Ulm), Prämonstratenserabtei 199
- Rolle, Richard (um 1305–1349) 123
- Rom 11; 13; 17f.; 32; 125; 133f.; 153; 161; 163; 173; 176; 177; 200
- , Germanicum 200
- , Päpste s. Alexander III.; Benedikt XIV.; Benedikt XV.; Benedikt XVI.; Clemens XI.; Gregor I.; Gregor XI.; Gregor XIII.; Gregor XVI.; Honorius I.; Johannes Paul II.; Leo X.; Leo XIII.; Paul III.; Paul VI.; Pius V.; Pius IX.; Pius X.; Pius XII.; Urban XIII.
- , Vatikanum I 35
- , Vatikanum II 249–251
- Rosenberg, Alfred (1893–1946) 17; 253; 256
- Rösler, Augustin CSsR (1851–1022) 153
- Rossier, Brüder 220; 227
- , Johannes 227
- , Claudius 227
- Rossum, Marinus Willem van CSsR (1854–1932) 154
- Rot an der Rot (Lkr. Biberach), Prämonstratenserabtei 199; 204; 212
- Rottenburg am Neckar 227
- , Bischöfe s. Kasper, Walter; Keppler, Paul Wilhelm; Sproll, Joannes Baptista
- , St. Maria im Weggental 189
- , Priesterseminar 139; 145; 147
- Rottmanner, Odilo (1841–1907) 162
- Rouland, Gustave (1806–1878) 31–33; 36f.
- Roveredo (Graubünden) 229
- Rubens, Peter Paul (1577–1640) 189
- Rudolphi, Otto (1862–1925) 158
- Ruggisberg (Lömmenschwil, bei St. Gallen) 218; 231

- Rumänien 158
- Sailer, Johann Michael (1751–1832), 1829–1832
Bischof von Regensburg 164
- Sailer, Sebastian OPraem (1714–1777) 192;
200; 222
- Salem (Bodenseekreis), Zisterzienserabtei 188;
192; 219
- Sartorius (Schneider), Andreas (um 1568–1638)
199
- Sauer, Joseph (1872–1949) 164; 256f.
- Sauggart (Uttenweiler, Lkr. Biberach) 190; 210
- Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 199; 208f.
- Schaffhausen 227
- Schanz, Paul (1841–1905) 141
- Schawenstein, Herrn von 232
- Scheler, Max (1874–1928) 159
- Schelhorn, Johann Georg (1694–1773) 23; 28–
30; 36f.
- Schell, Herman (1850–1906) 141; 143–145;
148; 162; 167; 172; 174; 177–180; 182; 257
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
(1775–1854) 142
- Schenk, Christoph (um 1633–1691) 188
- Schenz, Johann Vogt 210
- Schmaus, Michael (1897–1993) 247
- Schmedding, Adolf (1856–1937) 167; 172; 176;
180
- Schmidt, Expeditus OFM (1868–1939) 182
- Schnell, Fr. Johann, Pfarrer in Unterwachingen
207
- Schnitzer, Joseph (1859–1940) 152; 161; 249;
253; 256
- Schober, Johann Joachim OFM († nach 1655)
23
- Schöffler, Peter 128
- Schönhainz, Georg OPraem, Abt von
Adelberg 211
- Schreiber, Georg 253
- Schrempf, Christoph (1860–1944) 111
- Schroeder, Oskar 251f.
- Schulz, Johann Heinrich (1739–1823), 104
- Schulz, Paul (geb. 1937) 114
- Schussenried = Bad Schussenried (Lkr.
Biberach), Prämonstratenserabtei 204; 220;
232
- Schwäbisch Gmünd, Spruchkammer 262
- Seekirch (Lkr. Biberach) 208; 215; 234
–, Friedhofskapelle 192
- Seitz, Urban 209
- Serbati, Antonio Rosmini (1797–1885) 95
- Serro, Johann 188
- Servatius OPraem, Abt von Prémontré 191
- Servet, Michel (1511–1553) 108
- Seuse, Heinrich OP (1295–1366) 141; 143
- Seymour, Edward (ca. 1500–1552) 126
- Seymour, Jane (1508/9–1537) 126
- Sleumer, Albert (1876–1964) 165f.; 170
- Sobrino, Jon SJ (geb. 1938) 96
- Sohm, Rudolf (1841–1917) 112
- Sokrates (469 v. Chr.–399 v. Chr.) 61
- Spahn, Martin (1875–1945) 183
- Spalding, Johann Joachim (1714–1804) 106
- Spetzgart (Überlingen) 206; 208; 215f.; 231f.
- Speyer, Reichskammergericht 207
- Spörl, Johannes (1904–1976) 139
- Sprenger, Martin 237
- Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927–
1949 Bischof von Rottenburg 265
- St. Luzen (Zollernalbkreis), Franziskaner-
kloster 212
- Steinhausen an der Rottum (Lkr. Biberach)
188
- Steinhausen (Bad Schussenried, Lkr. Biberach)
193
- Steinmüller, Christian (1587–1651) 187
- Stettin, Stadtbibliothek 148
- Stieler, Georg (1884–1959) 256
- Stowe, Harriet Beecher (1811–1896) 18
- Straßburg 101
- Strasser, Georg (1892–1934) 183
- Sudbury, Simon (um. 1316–1381), Erzbischof
von Canterbury 121
- Swift, Jonathan (1667–1745) 136
- Teresa von Avila (1515–1582) 143
- Thomas Arundel (1353–1414), Erzbischof von
Canterbury 122f.; 128
- Thomas Morus (?1478–1535) 127
- Thomas von Aquin OP (1225–1274) 162
- Thomas von Kempen (1379/80–1471) 143
- Thomé, Josef 251f.
- Thompson, James Matthew (1878–1956) 138
- Thorpe, William 128
- Throckmorton, Job (1545–1601) 135
- Thumb, Christian (um 1645–1726) 189; 237
–, Gabriel 239
–, Michael (1640–1690) 189; 229; 237–240; 243
- Tiefenbach (Lkr. Biberach) 215
- Tirol 239
- Torre, Johannes (Giovanni) della, Nuntius
(† 1623) 194
- Traub, Gottfried (1869–1956) 113
- Trient, Konzil von (1545–1563) 19; 28; 188f.;
191; 194f.; 197; 204f.
- Trier
–, Diözese 34
–, Ordinariat 34
- Tritt von Wildern, Johann Anton (1586–1639),
1619 Weihbischof von Konstanz 200; 202

- Tübingen 14; 142; 232
 –, Evangelisch-theologische Fakultät 114
 –, Pfalzgrafen von 192
 –, Universität 146
 –, Wilhelmsstift 141f.
 Tucholsky, Kurt (1890–1935) 63
 Tunstall, Cuthbert (1474–1559), Bischof von Durham 127f.
 Tyburn (Grafschaft Middlesex) 134
 Tyndale, William (ca. 1494–1536) 126; 128f.
 Tyrrell, George (1861–1909) 137; 251; 256
- Überlingen (Bodenseekreis) 215; 230f.
 Udall, John (um 1560–1592/93) 135
 Ulm a.d. Donau 199; 207; 222f.; 227; 233; 238
 –, Augustiner-Chorherrenstift St. Michael zu den Wengen 224
 Unterwachingen (Alb-Donau-Kreis) 213; 215; 234
 Urban VIII. (1568–1544), 1623–1644 Papst 15
 Urspring (Schelklingen, Alb-Donau-Kreis), Benediktinerinnenkloster 199
- Veit, Ludwig Andreas (1879–1939) 253f.
 Vergerio, Pier Paolo (1498–1565) 28
 Vesenmayer, Hans Franz († 1692) 236; 238
 Vilvoorde (Flandern) 129
 Vitry, Jakob von (1180–1254) 147
 Vogel, Andreas 219; 221f.; 224; 227f.
 –, Georg Wilhelm 228
 Vogler, Peter Christoph SJ 237
 Voss, Jutta (geb. 1942) 115
- Waal, Anton de (1837–1917) 175f.; 183
 Waidmann, Benno P. Baumeister 189
 Waldegrave, Robert (um 1554–1603/04) 135
 Walter, Friedrich OPraem, Abt der Reichsabtei Marchtal 185; 204
 Warham, William Erzbischof (1450–1532) 127
 Wasseralfingen (Aalen) 140
 Weckenmann, Erhard OPraem, Subprior in Marchtal 194
 Weigel, Valentin (1533–1588) 102
 Weiger, Josef (1882–1966) 142
 Weingarten (Lkr. Ravensburg), Benediktinerabtei 188
 Weißenau (Stadt Ravensburg), Prämonstratenserabtei 187; 204
 Welp, Benedikt 192
 Wettenhausen (Kammeltal, Lkr. Günzburg) 237
- Whitgift, John (1530/31?–1604) Erzbischof von Canterbury 134
 Wiblingen (Stadt Ulm a.d. Donau), Benediktinerabtei 199
 Wieland, Franz 256
 Wien 156f.; 159; 218
 –, Bischöfe s. Innitzer, Theodor
 Wilhelm V. (1548–1626), Herzog von Bayern 186
 Wilhelm von Ockham (1285–1347) 105
 Wilhelm II. (1859–1941), 1888–1918 König von Preußen u. dt. Kaiser 253
 Wilkes, John (1727–1797) 117
 Wilten (Stadt Innsbruck, Tirol) Prämonstratenserabtei 210
 Winchester
 –, Bischöfe s. Cooper, Thomas
 Winkelmann, Augustinus (1881–1954) 178; 183
 Wirieth, Mauritius OSB 217
 Wirieth, Nikolaus OPraem (1634–1691), Abt der Reichsabtei Marchtal 217–222; 224–229; 231–240; 243
 Wirieth, Fintian OFMCap 217
 Wittenberg 100–102; 108
 –, Theologische Fakultät 103
 Woellner, Johann Christoph (1732–1800) 104
 Wölber, Hans-Otto Emil (1913–1989), Evang. Bischof in Hamburg 1964–1983 114
 Wolsey, Thomas Kardinal (1470/71–1530) 127
 Worms 128
 –, Edikt 100
 –, Reichstag 1521 100
 Wunn, Thomas OCist, 1615–1647 Abt in Salem 188
 Wurms, Alois (1874–1968) 158; 160
 Würschmidt, Joseph (1886–1950) 149
 Württemberg 103; 211
 –, Landeskirche 114
 Wust, Peter (1884–1940) 159
 Wynnyn de Worde (gest. 1534/35) 127
- Zahm, John (1851–1921) 17
 Zahn, Theodor von (1838–1933) 112
 Zechmeister, August (1907–1963) 34f.
 Ziegler, Gustav (geb. 1869) 149
 Zwiefalten (Lkr. Reutlingen), Benediktinerabtei 188; 199; 202f.; 237
 Zwingli, Ulrich (1484–1531) 168

Im Jahr 1907 versuchte der Vatikan mit dem Dekret „Lamentabili“ und der Enzyklika „Pascendi“ moderne Denkansätze in der katholischen Theologie zu unterbinden. Ausgehend von diesen zentralen Dokumenten zeichnen die Beiträge im neuen Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte die Entwicklung der Kontrolle von Wissen durch Kirche und Staat im neuzeitlichen Europa nach. Aktuelle Forschungsergebnisse zur römischen Inquisition und Indexkongregation werden aufgegriffen. Ein besonderes Augenmerk legen die Beiträge auf den Modernismusstreit innerhalb der katholischen Kirche. Ein eigener Abschnitt ist den „Modernisten“ der Diözese Rottenburg gewidmet.



GESCHICHTSVEREIN
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



ISBN 978-3-7995-6378-9
ISSN 0722-7531