

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Nach dem Antimodernismus?
Über Wege der katholischen
Theologie 1918–1958



2013

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Thorbecke

Band 32 | 2013

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 32 · 2013

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 32 · 2013

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag

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

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

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.

Alle Rechte vorbehalten

© 2014 Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt

Umschlagabbildung: St. Ulrich, Bischof von Augsburg, und St. Konrad, Bischof von Konstanz, als spätgotische Schlußsteinfiguren im Chorgewölbe der 1493 geweihten Dorfkirche von Hundsholz, heute Adelberg, Landkreis Göppingen, ehemals Bistum Augsburg

Kreisarchiv Göppingen

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

Druck: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6382-6

ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	13
I. AUFSÄTZE	
<i>Claus Arnold</i> Zur Einleitung. Nach dem Antimodernismus? Wege der katholischen Theologie 1918–1958	15
<i>Klaus Unterburger</i> Erneuerung aus katholischer Tradition oder Neomodernismus? Die exegetischen, ökumenischen und liturgischen Neuaufbrüche in Deutschland in den Augen Roms	27
<i>Barbara Nichtweiß</i> Erik Peterson. Ein Konvertit zwischen Antimodernismus und Moder- nismus	43
<i>Roman Siebenrock</i> »Episteme oder Phronesis«. Das Verunft- und Wahrheitsideal der Theologie und des Glaubens als wissenschaftstheoretische Perspektive des Modernismusstreites aus der Sicht des Werkes von John Henry Kardinal Newman	75
<i>Michael Quisinsky</i> Dogma »und« Leben. Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950) – ein Theologe des Übergangs?	85
<i>Lucia Scherzberg</i> Karl Adam – vom Modernismus zum Nationalsozialismus	113
<i>Albert Raffelt</i> Die Aufnahme »modernistischer« Anliegen bei Karl Rahner (1904– 1984) im Gewand der Schultheologie	131
<i>Christian Bauer</i> Marie-Dominique Chenu. Thomismus im Kontext der Nouvelle théo- logie	145
<i>Gerd-Rainer Horn</i> Der europäische Linkskatholizismus der Zwischenkriegszeit. Der Ursprung der katholischen Aktion	159
<i>Dominik Burkard</i> Revisionistische oder kritische Kirchengeschichtsschreibung? Der Tübinger Theologe Karl August Fink (1904–1983)	173

<i>Markus Müller</i>	Schon Kinder dürfen mitopfern. Sakramentenkatechese zwischen 1930 und 1960	211
<i>Elias H. Füllenbach OP</i>	»Freunde des alten und des neuen Gottesvolkes«. Theologische Annäherungen an das Judentum nach 1945	235
<i>Jürgen Bärsch</i>	Odo Casel und Josef Andreas Jungmann. Liturgiewissenschaft im Horizont der gottesdienstlichen Erneuerung des 20. Jahrhunderts	253
<i>Benjamin Dahlke</i>	Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik	273
<i>Stefanie Monika Neidhardt</i>	Die Kirchheimer Chronik der Magdalena Kremerin	293

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

<i>Jan Rohls</i> , Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums, Bd. I (Gregor Maria Hoff)	311
<i>Jan Rohls</i> , Schrift, Tradition und Bekenntnis. Ideengeschichte des Christentums, Bd. II (Volker Leppin)	312
Oral History, hg. v. <i>Julia Obertreis</i> (Linde Apel)	314
<i>Hanns Peter Neuheuser</i> , Das Liturgische Buch. Zur Theologie und Kulturgeschichte liturgischer Handschriften und Drucke (Andreas Odenthal)	315
Bilder – Sachen – Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften. Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag, hg. v. <i>Heidrun Alzheimer</i> , <i>Fred G. Rausch</i> , <i>Klaus Reder</i> und <i>Claudia Selheim</i> (Sabine Kienitz)	317
Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen, hg. v. <i>Silvia Hell</i> und <i>Andreas Vonach</i> (Volker Gäckle)	318
<i>Elke Pabud de Mortanges</i> , Unheilige Paare. Liebesgeschichten, die keine sein durften (Abraham Peter Kustermann)	320
Geistliche im Krieg, hg. v. <i>Franz Brendle</i> und <i>Anton Schindling</i> (Norbert Haag)	321
Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition, hg. v. <i>Thomas Bremer</i> , <i>Hacik Rafi Gazer</i> und <i>Christian Lange</i> (Guntram Koch)	323

2. Quellen und Hilfsmittel

Vita Sancti Galli Vetustissima. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Gallus, hg. v. der <i>Stiftsbibliothek St. Gallen</i> (Christian Schmid)	324
Die ältesten Güterverzeichnisse des Klosters St. Peter im Schwarzwald. Der Rotulus Sanpetrinus und Fragmente eines Liber monasterii sancti, bearb. v. <i>Jutta Krimm-Beumann</i> (Clemens Joos)	325
Das älteste Urbar der Abtei des gotzhuses zu Ellwangen von 1337, bearb. v. <i>Hubert Häfele</i> (Maria Magdalena Rückert)	326

Mechthild von Magdeburg. »Das fließende Licht der Gottheit«. Zweisprachige Ausgabe, aus dem Mittelhochdeutschen, hg. v. <i>Gisela Vollmann-Profe</i> (Frank Pohle)	327
Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Bd. T 13, Texte 3421–3779 (1544), hg. v. <i>Christine Mundhenk</i> (Stefan Michel)	328
Kirchliche Buchbestände als Quelle der Kulturgeschichte, hg. v. <i>Johannes Merz</i> und <i>Nikola Willmer</i> (Stefan Petersen)	330
Eingebildete Bauern – gelehrte Mönche. Reisebeobachtungen im 18. Jahrhundert zwischen Schwarzwald und Bodensee, hg. v. <i>Irmgard Syré</i> und <i>Ludger Syré</i> (Kurt Andermann)	331
Eugen von Schneider (1854–1937). Archivar und Historiker zwischen Königreich und Republik. Blätter aus meinem Leben, bearb. v. Bernhard Theil (Reinhold Weber)	332
<i>Martin Niemöller</i> , Dahlemer Predigten. Kritische Ausgabe, hg. v. <i>Michael Heymel</i> im Auftrag des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Manfred Gailus)	333
<i>Liviu Stan</i> , Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt (Christoph Kösters)	334
 <i>3. Antike</i>	
<i>Werner Dahlheim</i> , Die Römische Kaiserzeit (Mischa Meier)	336
 <i>4. Mittelalter</i>	
<i>Arnold Angenendt</i> , Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (Andreas Odenthal)	338
Christianisierung Europas. Entstehung, Entwicklung und Konsolidierung im archäologischen Befund. Internationale Tagung im Dezember 2010 in Bergisch-Gladbach, hg. v. <i>Orsolya Heinrich-Tamáská</i> , <i>Niklot Krohn</i> und <i>Sebastian Ristow</i> (Immo Eberl)	342
Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter, hg. v. <i>Steffen Patzold</i> , <i>Anja Rathmann-Lutz</i> und <i>Volker Scior</i> (Klaus Oschema)	343
<i>Daniel Carlo Pangerl</i> , Die Metropolitanverfassung des karolingischen Frankenreiches (Immo Eberl)	345
Glanz der späten Karolinger. Hatto I. Erzbischof von Mainz (891–913). Von der Reichenau in den Mäuseturm, hg. v. <i>Winfried Wilhelmy</i> (Andrea Hauff)	346
<i>Ferdinand Opll</i> , Zwang und Willkür. Leben unter städtischer Herrschaft in der Lombardei der frühen Stauferzeit (Elke Goetz)	347
Wirtschaft, Handel und Verkehr im Mittelalter. 1000 Jahre Markt- und Münzrecht in Marbach am Neckar, hg. v. <i>Sönke Lorenz</i> und <i>Peter Rückert</i> (Immo Eberl)	348
<i>Patrick Hersperger</i> , Kirche, Magie und »Aberglaube«. Superstitio in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Thomas Neumann)	349
<i>Michael Seewald</i> , Verisimilitudo. Die epistemischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards (Susann Markert)	350
Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch-Deutsch, hg. v. <i>Albertus-Magnus-Institut</i> (Jörn Müller)	352

Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter. Akten der internationalen Tagung in Weingarten, 4.–7. Oktober 2007, hg. v. <i>Andreas Meyer</i> (Maria Magdalena Rückert)	353
<i>Heribert Müller</i> , Die kirchliche Krise des Spätmittelalters (Peter Thaddäus Lang)	355
Gegenpäpste, hg. v. <i>Harald Müller</i> und <i>Brigitte Hotz</i> (Cornelia Scherer)	356

5. Reformation und Frühe Neuzeit

<i>Eric Voegelin</i> , Luther und Calvin. Die große Verwirrung (Susanne Drees)	358
<i>Ulrich Horst</i> , Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltentfülle (Britta Müller-Schauenburg)	359
<i>Hermann Ehmer</i> , Die Reformation in Schwaben (Peter Thaddäus Lang)	360
<i>Otto Scheib</i> , Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), Bd. 1–3 (Norbert Haag)	361
<i>Christian Volkmar Witt</i> , Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit (Christopher Spehr)	363
Macht des Glaubens – 450 Jahre Heidelberger Katechismus, hg. v. <i>Karla Apperloo-Boersma</i> und <i>Herman J. Selderhuis</i> (Andreas Mühling)	366
Frühneuzeitliche Universitätskulturen. Kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa, hg. v. <i>Barbara Krug-Richter</i> und <i>Ruth-E. Mohrmann</i> (Meta Niederkorn-Bruck)	367
<i>Daniel Jütte</i> , Das Zeitalter des Geheimnisses. Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800) (Abraham Peter Kustermann)	369
<i>Dennis de Luca</i> , Jesuits and Fortifications. The Contribution of the Jesuits to Military Architecture in the Baroque Age (Jan Marco Sawilla)	371
<i>Siegfried Westphal</i> , <i>Inken Schmidt-Voges</i> , <i>Anette Baumann</i> , Venus und Vulcanus. Ehen und ihre Konflikte in der Frühen Neuzeit (Astrid Ackermann)	373
Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg, hg. v. <i>Sönke Lorenz</i> , <i>Anton Schindling</i> und <i>Wilfried Setzler</i> (Joachim Bahlcke)	374
<i>Rolf Götz</i> , Wege und Irrwege frühneuzeitlicher Historiographie. Genealogisches Sammeln zu einer Stammfolge der Herzöge von Teck im 16. und 17. Jahrhundert (Clemens Joos)	375
Adel in Südwestdeutschland und Böhmen 1450–1850, hg. v. <i>Ronald G. Asch</i> , <i>Václav Bůžek</i> und <i>Volker Trugenberg</i> (Marco Bogade)	377
Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit, hg. v. <i>Uwe Israel</i> und <i>Michael Matheus</i> (Roland Biewald)	378
<i>Wolfgang Schmale</i> , Das 18. Jahrhundert (Georg Eckert)	384

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

<i>Guy-Marie Oury</i> , Dom Prosper Guéranger 1805–1875. Ein Mönch im Dienst für die Erneuerung der Kirche (Joachim Schmiedl)	385
Jüdisches Leben in Baden 1809 bis 2009. 200 Jahre Oberrat der Israeliten Badens, Festschrift, hg. v. <i>Oberrat der Israeliten Badens</i> ; Gleiche Rechte für alle? Zweihundert Jahre jüdische Religionsgemeinschaft in Baden 1809–2009, hg. v. <i>Landesarchiv Baden-Württemberg</i> , bearb. v. <i>Uri R. Kaufmann</i> zus. mit <i>Rainer Brüning</i> (Abraham Peter Kustermann)	386

Otto Weiß, Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert (Bernhard Schneider)	388
Die europäische Integration und die Kirchen. Band II: Denker und Querdenker, hg. v. Irene Dingel und Heinz Duchhardt (Thomas Martin Schneider)	389
Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen, hg. v. Ludwig Siep, Thomas Gutmann, Bernhard Jakl und Michael Städtler (Harald Seibert)	392
Sascha Hinkel, Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik (Antonia Leugers)	393
Dominik Burkard, Joannes Baptista Sproll. Bischof im Widerstand (Stefan Ihli)	395
Tobias Schmidt-Degenhard, Vermessen und Vernichten. Der NS-»Zigeunerforscher« Robert Ritter (Ulrich Friedrich Opfermann)	397
Opfer des Unrechts. Stigmatisierung, Verfolgung und Vernichtung von Gegnern durch die NS-Gewaltherrschaft an Fallbeispielen aus Oberschwaben, hg. v. Edwin Ernst Weber (Reinhold Weber)	398
Thomas Großbölting, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945 (Johannes Stollhof)	400
Norbert Trippen, Joseph Kardinal Höffner (1906–1987) (Stephan Mokry)	402
Verlorene Heimat – gewonnene Heimat. Die Vertriebenen in Schwäbisch Gmünd und im Ostalbkreis, hg. v. Ulrich Müller (Hartmut Jeutter)	403

7. Orden, Klöster und Stifte

René Bornert O.S.B., Les Monastères d'Alsace, Tome I: Les étapes historiques (VIe–XXe siècle), les monastères primitifs (VIe–IXe siècle); Tome II/1: Abbayes de Bénédictins des origines à la Révolution française; Tome II/2: Abbayes de Bénédictins des origines à la Révolution française; Tome III: Monastères et prieurés de Bénédictins, abbayes et monastères de Bénédictines, des origines à la Révolution française; Tome IV: Monastères associés, intégrés ou apparentés à Cluny, des origines à la Révolution française; Tome V: Abbayes et monastères de Cisterciens et de Cisterciennes, des origines à la Révolution française; Tome VI: Ordres monastiques et congrégations Bénédictines du XIIe au XXe siècle (Immo Eberl)	405
Giorgio Agamben, Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform (Ramona Sickert)	407
Anna Sauerbrey, Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechtergeschichte (Immo Eberl)	409
Edeltraud Klueting, Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter (Immo Eberl)	411
Lezlie S. Knox, Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy (Frederik Felskau)	412
Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum, hg. v. Bernd Schmies (Saskia Löser)	413

<i>Achim Wesjohann</i> , Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten (Immo Eberl)	415
<i>Irmgard Haas</i> , Leben im Kollegiatstift St. Blasii in Braunschweig. Die liturgischen Stiftungen und ihre Bedeutung für Gottesdienst und Wirtschaft (Immo Eberl)	417
Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert, hg. v. <i>Franz Xaver Bischof</i> und <i>Martin Thurner</i> (Immo Eberl)	418
Zwischen Himmel und Erde. Klöster und Pflegehöfe in Esslingen. Eine Ausstellung der Städtischen Museen und des Stadt-archivs Esslingen am Neckar in der Franziskanerkirche Esslingen, hg. v. <i>Kirsten Fast</i> und <i>Joachim J. Halbekann</i> (Hannes Roser)	419
Mitteuropäische Klöster der Barockzeit. Vergegenwärtigung monastischer Vergangenheit in Wort und Bild, hg. v. <i>Markwart Herzog</i> und <i>Huberta Weigl</i> (Immo Eberl)	419

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

<i>Karl Schmuki</i> , <i>Franziska Schnoor</i> , <i>Ernst Tremp</i> , <i>Maximiliane Berger</i> , Im Anfang war das Wort. Die Bibel im Kloster St. Gallen (Christian Schmid)	421
<i>Ulrich Back</i> , <i>Thomas Höltken</i> , <i>Dorothea Hochkirchen</i> , Der Alte Dom zu Köln. Befunde und Funde zur vorgotischen Kathedrale (Wolfgang Schenkluhn)	422
Lateinische Hymnen, hg. v. <i>Alex Stock</i> (Therese Bruggisser-Lanker)	423
<i>Mario Schwarz</i> , Die Baukunst des 13. Jahrhunderts in Österreich (Stefan Bürger)	424
<i>Almuth Klein</i> , Funktion und Nutzung der Krypta im Mittelalter. Heiligsprechung und Heiligenverehrung am Beispiel Italien (Markus Thome)	425
<i>Norbert Schneider</i> , Historienmalerei. Vom Spätmittelalter bis zum 19. Jahrhundert (Hannes Roser)	426
Alte Burg und Ort der Stille. 1000 Jahre Ramsberg im Linzgau, hg. v. <i>Jakobus Kaffanke</i> , <i>Frieder Kammerer</i> und <i>Fredy Meyer</i> (Michael Losse)	427
<i>Claudia Echinger-Maurach</i> , Michelangelos Grabmal für Papst Julius II. (Hannes Roser)	430
<i>Sebastian Schütze</i> , Kardinal Maffeo Barberini und die Entstehung des römischen Hochbarock (Hannes Roser)	431
»Ewig blühe Bayerns Land«, hg. v. <i>Brigitte Langer</i> und <i>Katharina Heinemann</i> (Hannes Roser)	432
Luthers Bilderbiografie. Die einstigen Reformationszimmer der Wartburg, hg. v. der <i>Wartburg-Stiftung Eisenach</i> (Martin Steffens)	433
Der Vatikan. Offizieller Führer durch alle Gebäude und ihre Geschichte, hg. v. <i>Roberto Cassanelli</i> , <i>Antonio Paolucci</i> und <i>Cristina Pantanella</i> (Lorenz Enderlein)	435
<i>Adolf Laufs</i> , <i>Ernst Gottfried Mahrenholz</i> , <i>Dieter Mertens</i> , <i>Volker Rödel</i> , <i>Jan Schröder</i> , <i>Dietmar Willoweit</i> , Das Eigentum an Kulturgütern aus badischem Hofbesitz (Felix Hammer)	436

III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	439
Abkürzungen	439
Autorinnen und Autoren	443
Redaktionsteam	446
IV. VEREINSNACHRICHTEN	449
Chronik des Jahres 2012 mit Tagungsberichten	449
V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	459

Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert die wissenschaftliche Studientagung »Nach dem Antimodernismus? Über Wege der katholischen Theologie 1918–1958«, die im September 2011 vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt a. M. initiiert und in Weingarten durchgeführt worden war (vgl. den Tagungsbericht von Maria E. Gründig in: RJKG 31, 2012, S. 276–282).

Die Tagungsbeiträge fokussieren die Neuorientierungen in der katholischen Theologie und die gesamtgesellschaftlichen Veränderungen im Zeitraum von 1918 bis 1958 vornehmlich in Deutschland. CLAUS ARNOLD, der die Tagung leitete, stellt in seiner Einleitung die Thematik der Studientagung kompetent und detailliert dar. Im Hinblick auf das II. Vatikanum folgert er, dass dieses »nicht vom Himmel gefallen«, sondern durch die neuen theologischen Denkmodelle mit auf den Weg gebracht worden sei und spricht gar von einer möglichen »Epochenschwelle«.

KLAUS UNTERBURGER schildert die bibelexegetischen, ökumenischen und liturgiewissenschaftlichen Neuaufbrüche in der Wahrnehmung des Vatikans unter Bezugnahme auf das Memorandum Erich Przywaras (1889–1972), der befürchtete, »die kirchliche Hierarchie interpretiere die gegenwärtige Theologie noch immer mit den Kategorien eines bedrohlichen Modernismus und eine lehramtlichen Antimodernismus, die miteinander ringen«.

BARBARA NICHTWEISS analysiert die Vita und das Wirken des Konvertiten und bekennenden Antimodernisten Erik Petersons (1890–1960), wohingegen ROMAN A. SIEBENROCK im Hinblick auf John Henry Newman (1801–1890) die These aufstellt, »dass die Differenzen zwischen Newman, den sogenannten Modernisten und der neuscholastischen Schultheologie nicht als Schurkenstück zu begreifen sei, sondern als wissenschaftstheoretisch erhellbare Auseinandersetzung um die theologische Vernunft und das angemessene Verständnis des Glaubensaktes«.

Der Schweizer Kirchenhistoriker MICHAEL QUINSKY stellt in seinem Beitrag den Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950) und dessen zentrales Anliegen, die Überwindung der Trennung von »Dogma und Leben«, vor. LUCIA SCHERZBERG beschäftigt sich mit dem Tübinger Dogmatiker Karl Adam (1876–1966) und zeichnet seinen Weg vom Zeitalter des Modernismus bis zum Nationalsozialismus nach.

ALBERT RAFFELT stellt Karl Rahner S.J. (1904–1984) als »Schultheologen« und Antimodernisten dar; Rahner habe die Anliegen des Modernismus als legitim empfunden, doch suchte er als »Schultheologe« nach einer Alternative im Sinne einer theologischen Anthropologie des Menschen als »Geist in Welt« und »Hörer des Wortes«. Mit der Schultheologie beschäftigt sich auch CHRISTAN BAUER, der darauf verweist, dass Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) in der Terminologie der Schultheologie »in der Sprache des Alten etwas Neues« aussagen möchte: »Neuscholastische Schuldaten waren immer Anknüpfungspunkte für etwas Eigenes«. Die »Nouvelle théologie« habe nach der Modernismuskrisis eine theologische Aufbruchphase dargestellt.

GERD-RAINER HORN beschäftigt sich mit dem Linkskatholizismus der Zwischenkriegszeit in Europa und den Anfängen der Befreiungstheologie und verweist detailliert auf die Philosophen Jacques Maritain (1882–1973) und Emmanuel Mounier (1905–1950) sowie den Theologen Marie Dominique Chenu OP, die die »Katholische Aktion« in besonderer Weise geprägt und den sozialen Katholizismus vorbereitet hätten.

DOMINIK BURKARD porträtiert den Tübinger Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983) in dessen wissenschaftlichem und kirchlichem Umfeld. Fink verstand das Fach Kirchengeschichte u. a. als kritische Disziplin, nicht »als Hilfswissenschaft im Dienste kirchlicher Apologetik, sondern als Wissenschaft mit einer wichtigen, und zwar kritischen Funktion für Theologie und Kirche selbst«.

MARKUS MÜLLER stellt in seinem Beitrag die Sakramentenkatechese zwischen 1930 und 1960 vor und verweist auf den gesellschaftlichen sowie politischen Neuaufbruch in dieser Zeit.

ELIAS H. FÜLLENBACH berichtet über die Annäherung von Katholischen Laien in Deutschland an das Judentum nach 1945 und schildert die Aufarbeitung der Schuldfrage und eine Annäherung an das Judentum auf dem Mainzer Katholikentag 1948 anhand des Monitums des Freiburger Kreises um Gertrud Luckner (1900–1995) und Karl Thieme (1902–1963).

Der Liturgiewissenschaftler JÜRGEN BÄRSCH stellt zwei Protagonisten der liturgischen Erneuerung vor: Odo Casel OSB (1886–1948) und Josef Andreas Jungmann S.J. (1889–1975). Die Christozentrik war für beide ein »maßgeblicher theologischer wie spiritueller Impuls.« Die Reform der Liturgie lebt »von Christus und seinem Mysterium her« und führt »neu auf diese Mitte hin«.

Ein weiterer Aufsatz rundet das Jahrbuch ab: BENJAMIN DAHLKE untersucht den Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Überwindung der Neuscholastik.

Darüber hinaus stellt STEFANIE MONIKA NEIDHARDT eine Zusammenfassung ihrer wissenschaftlichen Abschlussarbeit zum Thema »Die Kirchheimer Chronik der Magdalena Kremerin« vor, die mit dem Bischof-Carl-Josef-von-Hefe-Preis des Jahres 2013 ausgezeichnet wurde. Die Preisträgerin schildert detailliert mithilfe der Chronik der gebildeten Dominikanerin Magdalena Kremerin die Reform des Klosters Kirchheim unter Teck von 1486–1490 und zeigt die religiösen Motive der Reform auf.

Ein umfangreicher Rezensionsteil, der die Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und ihrer Nachbardisziplinen vorstellt, bildet einen weiteren Schwerpunkt des Jahrbuches. Mitteilungen der Redaktion, Vereinsnachrichten sowie ein umfassendes Personen- und Ortsregister vervollständigen den Band.

Konstantin Maier

CLAUS ARNOLD

Zur Einleitung

Nach dem Antimodernismus? Wege der katholischen Theologie 1918–1958

Manchmal spiegeln sich theologische Prozesse auch in der Architektur wider: Die Marienkirche im oberschwäbischen Baienfurt wurde von 1924 bis 1927, also in der Übergangszeit vom Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) zu Bischof Joannes Baptista Sproll (1927–1949), erbaut. Keppler ist bekannt als einer der führenden Antimodernisten im deutschen Episkopat – er drängte bereits 1903 Papst Leo XIII. (1878–1903) zu einer Verurteilung des Reformkatholizismus¹. Zugleich war Keppler schon vor seiner Bischofszeit der Kunstpapst der Diözese und favorisierte eindeutig bei Kirchenneubauten die Neugotik und Neuromanik, hatte aber auch ein offenes Herz für die sogenannte Beuroner Kunst und frühchristlich-byzantinisierende Tendenzen. Vor diesem Hintergrund markiert der expressionistische Baienfurter Kirchenbau des Stuttgarter Architekten Otto Linder (1891–1976)² einen markanten Übergang am Ende der Ära Keppler: Die neugotischen Spitzbögen werden transformiert in sehr modern anmutende Parabelbögen. Auch die Bauweise ist konsequent modern: Die Kirche ist als erste reine Eisenbetonkirche in der Diözese ausgeführt. Die vollkommen mystisch-blaue Ausmalung der Kirche durch Alois Georg Schenk (1888–1949) verstärkt den expressionistischen Effekt, huldigt aber auch einem ganz traditionellen Thema: Es ist ein marianisches Blau, so wie auch die figürliche Gestaltung ganz der Assumpta huldigt³.

Ähnliche Transformationsprozesse will auch dieser Band untersuchen: Seine Ausgangsthese ist, dass die antimodernistische Repression⁴ unter Papst Pius X. (1903–1914) zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwar eine große Wirkung entfaltete und diese auch über den Ersten Weltkrieg (1914–1918) hinaus bis hin zum Ende des Pontifikats Pius' XII. (1939–1958) behielt, dass aber theologische Problemlagen und Lösungsansätze der Mo-

1 Karl HAUSBERGER, Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat, in: RJKG 21, 2002, 163–177.

2 Hubert KRINS, Die Marienkirche in Baienfurt, Kreis Ravensburg. Ein Bauwerk des Expressionismus, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg 6, 1977, 97–102. – Vgl. auch Heinrich GETZENY, Die moderne religiöse Kunst in Württemberg, in: Die Christliche Kunst 25, 1929, 129–160.

3 Michael C. MAURER, »... alles anders, farbiger, klarer, wuchtiger«. Der Kirchenmaler Alois Schenk (1888–1949) und die »Blaue Grotte« in Baienfurt, in: Im Oberland. Kultur, Geschichte, Natur. Beiträge aus Oberschwaben und dem Allgäu 23, 2/2012, 24–30. – Siegfried KASSECKERT, Die Pfarrkirche in Baienfurt. Ein Traum in Blau, in: Schwäbische Zeitung, Ausgabe Ravensburg-Weingarten vom 31. März 2010.

4 Vgl. Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), Paderborn 2009. – Claus ARNOLD/Giovanni VIAN (Hg.), La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze (I libri di Viella 106), Rom 2010.

dernismuskrise dennoch unterschwellig weiterwirken konnten und etwa unter dem Label »Nouvelle théologie«⁵ auch die Entwicklung der (vermeintlich) antimodernistischen Schultheologie beeinflussten⁶. Für diesen komplexen Prozess, der sich zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanum (1962–1965) abspielt, kann man auch den Begriff »Laboratorium der Theologiegeschichte« wählen, mit dem Christoph Marksches die wiederum komplexe theologische Gemengelage im zweiten christlichen Jahrhundert charakterisiert hat, in dem sich Häresie und Orthodoxie noch nicht reinlich voneinander scheiden lassen⁷.

Als Kronzeuge dafür, dass die Problemlagen der Modernismuskrise, die damals wegen der internen Polarisierung und lehramtlichen Repression theologisch nicht ordentlich bearbeitet werden konnten, die katholische Theologie zumindest unterschwellig bis hin zum II. Vatikanum beschäftigt haben, sei Yves Congar OP (1904–1995) angerufen, der um das Jahr 1946 dies in seinem Tagebuch vermerkte:

»[In den Jahren 1931/32] hatte ich den ersten ernsthaften Kontakt mit der Gedankenwelt der Modernisten und insbesondere mit Loisy, dessen Mémoires damals gerade erschienen waren. Ich las diese drei dicken Bände. Von da an formte sich in mir, in einer sehr festen kritischen Reaktion, die Überzeugung, dass unsere Generation die Mission hatte, innerhalb der Kirche das ans Ziel zu führen, was es an Gerechtfertigtem unter den von den Modernisten formulierten Forderungen und Problemen gab. [...] ich plauderte darüber offenherzig mit P. Chenu [...] wir waren uns von Grund auf einig. Sowohl über diese Mission als auch über die Notwendigkeit, die Barocktheologie zu liquidieren. Wir begannen ein Dossier zu diesem Thema zusammenzustellen, das aber nie zu einer Publikation gelangt ist. Jetzt vor wenigen Monaten, Anfang 1946, bemerkte ich P. Chenu gegenüber, dass unser Dossier unnötig geworden war, weil sich die ›barocke Theologie‹ täglich selbst liquidiert und dass die Jesuiten sich unter den härtesten Liquidatoren finden«⁸.

Das Zitat von Congar weist zugleich darauf hin, dass die Überwindung des Antimodernismus ihrerseits auch vom antimodernistisch geprägten bzw. mindestens an den Anti-

5 Vgl. unten den Beitrag von Christian Bauer sowie zusammenfassend Albert RAFFELT, Art. Nouvelle Théologie, in: LThK³ 7, 1998, 935–937.

6 Vgl. zu dieser Sichtweise aus der Fülle der theologiegeschichtlichen Literatur exemplarisch: Ferris KERR, Twentieth-century catholic theologians. From neoscholasticism to nuptial mysticism, Malden, MA 2007. – François LAPLANCHE, La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle, Paris 2006.

7 Vgl. u. a. Christoph MARKSCHIES, Gnosis und Christentum, Berlin 2009, 36.

8 *C'est alors que je pris un contact sérieux avec la pensée des Modernistes et en particulier avec Loisy, dont les Mémoires venaient de paraître auparavant. Je lus ces trois gros volumes. Dès lors se forma en moi, avec une réaction critique très ferme, la conviction que notre génération avait pour mission de faire aboutir, dans l'Église, ce qu'il y avait de juste dans les requêtes et les problèmes posés par le modernisme. Au cours des grandes vacances suivantes, avant et après le chapitre général qui se tint au Saulchoir, nous causâmes le P. Chenu et moi à cœur ouvert [...] Nous tombâmes profondément d'accord. Et sur cette mission, et sur la nécessité de ›liquider‹ la ›théologie baroque‹. [...] Nous commençâmes un dossier sur ce thème. Le dossier n'a jamais abouti à une publication. Il y a quelques mois, au début de 46, je fis remarquer au P. Chenu que notre dossier était devenu sans objet, puisque la ›théologie baroque‹ se liquide chaque jour et que les Jésuites sont parmi les plus féroces de ses liquidateurs ... (Yves CONGAR, Journal d'un Théologien (1946–1956), présenté et annoté par E. Fouilloux, Paris 2005, 24 [meine Übersetzung]).*

modernismus adaptierten *mainstream* der Schultheologie ausgehen konnte⁹. Tatsächlich kann die Rolle moderat konservativer Theologen im Prozess dieser langsamen Neu-Öffnung nach der akuten Phase der Repression unter Pius X. kaum überschätzt werden. Zu denken ist etwa an den Exegeten Marie-Joseph Lagrange OP (1855–1938)¹⁰. Dieses Phänomen, dass zunächst verurteilte theologische Anliegen später in einem dialektischen Prozess wieder in den Diskurs zurückgeholt werden müssen, taucht übrigens auch konfessionsübergreifend gerade im Kontext der Auseinandersetzung mit dem »Modernismus« im Neo-Calvinismus auf, in dem sich die Jünger des Antimodernisten Abraham Kuyper (1837–1920) doch auch um eine »gläubige« bzw. »limitierte« Bibelkritik bemühten¹¹.

In einer solchen Sichtweise sind die theologischen Neuorientierungen und Auseinandersetzungen im Kontext des Zweiten Vaticanums also nicht einfach vom Himmel gefallen. Schon die vorangehenden Jahrzehnte stellten ein »Laboratorium« dar, in dem nicht nur der von Papst Pius X. initiierte Antimodernismus prägend war, sondern innerhalb und außerhalb der »Schultheologie« interessante »Experimente« stattfanden: Dogmatiker empfanden eine zunehmende Kluft zwischen »Dogma« und »Leben« und suchten der christlichen Botschaft neue Relevanz und Plausibilität zu geben (Engelbert Krebs). Dies konnte zu einer Subjekttheologie auf traditioneller Grundlage (Karl Rahner) und zum Versuch einer Überwindung der Neuscholastik aus ihrem Innern heraus (Hans Urs von Balthasar)¹², aber auch zu einer gemeinschaftsfreudigen »Theologie des Lebens« (Karl Adam) führen, der auch die »völkische Inkulturation« in der Zeit des Nationalsozialismus nicht fremd blieb¹³. In diesen Prozessen der Neuorientierung spielte auch die Entdeckung »alternativer« kirchlicher Autoritäten wie John Henry Newman (1801–1890) als Legitimierungsinstanzen eine große Rolle¹⁴. Der katholische Antiprotestantismus wurde einerseits im Zeichen der katholischen »Objektivität« nach 1918 erneuert, andererseits finden sich in Deutschland und Frankreich erste Ansätze einer ökumenischen Theolo-

9 Darauf hat u. a. Klaus Schatz hingewiesen: »[Es] muß gleichzeitig auch gesagt werden, daß historisch-genetisch in den wenigsten Fällen eine Linie von diesen »oppositionellen« Strömungen [Jansenismus, katholische Aufklärung, liberaler Katholizismus, Reformkatholizismus, »Modernismus«] zum 2. Vatikanum führte. Die Entwicklungslinien, die faktisch im 2. Vatikanum kulminierten, vollzogen sich vom ultramontanen »mainstream« des Katholizismus aus, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts triumphierte«. (Klaus SCHATZ, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte [UTB 1976], Paderborn 1997, 263f.). – Vgl. Hubert WOLF/Claus ARNOLD (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn 2000, 9–16 [Einleitung].

10 Über ihn: Bernard MONTAGNES, Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique, Paris 2004.

11 Niels VAN DRIEL, Believing Criticism. Kuyperians versus Kuenen, in: Leo KENIS/Ernestine VAN DER WALL (Hg.), Religious Modernism in the Low Countries (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 255), Löwen 2013, 205–225.

12 Vgl. unten die Beiträge von Michael Quinsky, Albert Raffelt und Benjamin Dahlke.

13 Vgl. unten den Beitrag von Lucia Scherzberg.

14 Vgl. unten den Beitrag von Roman Siebenrock sowie zur Frage der Konstruktion von (reformkatholischen und anderen) Alternativ-Traditionen auch Otto WEISS, »Der erste aller Christen«. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2012. – Claus ARNOLD, Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung (Römische Inquisition und Indexkongregation 10), Paderborn 2008, 15–41. – DERS., Überblick über die Edition – Ergebnisse und Deutungen, in: Hubert WOLF/Claus ARNOLD (Hg.), Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955, Bd. 1, Paderborn 2001, 27–45.

gie¹⁵. Auch der traditionelle Antijudaismus wurde zumal nach 1945 problematisiert¹⁶. Kirchenhistoriker wie der Tübinger Karl August Fink (1904–1983) verstanden ihr Fach nicht mehr als apologetische, sondern als kritische Disziplin¹⁷. Der Konvertit Erik Peterson (1890–1960) setzte sich zwar scharf von jeder »liberalen« Theologie ab, nahm aber die Problematisierung des Verhältnisses von »Reich Gottes« und »Kirche« bei dem »Modernisten« Alfred Loisy (1857–1940) auf und führte sie einer interessanten Lösung zu, die u. a. auch Yves Congar inspirierte¹⁸. Nicht zuletzt versuchten katholische Religionspädagogen vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg (1939–1945), die engen Spielräume zu erweitern, die ihnen bisher durch die Vorgaben der Dogmatik gesetzt waren¹⁹. Daneben prägte die Überwindung des antimodernistischen Problemüberhangs zumindest implizit auch die im 20. Jahrhundert blühende Liturgiewissenschaft und die Ansätze der Liturgischen Bewegung²⁰. Die theologischen Problemlagen fanden auch eine Entsprechung in der gesellschaftlichen Positionierung der europäischen Katholizismen. Paradoxerweise zeigten sich gerade in der (zumindest theoretisch) hierarchisch kontrollierten Katholischen Aktion der Zwischenkriegszeit, zumal im frankophonen Raum, emanzipatorische Tendenzen, die einem kirchlichen Integralismus widerstrebten und zur Bildung eines europäischen Linkskatholizismus beitrugen. Dabei spielte auch die »Nouvelle théologie« eine bedeutende Rolle²¹. Über allem wachte das Auge des römischen Lehramts, das sich auch in Deutschland immer wieder zum Eingreifen gezwungen sah²².

Einleitungen können und sollen nicht schon alle Ergebnisse eines Bandes vorwegnehmen, sondern zum Thema hinführen. Deshalb sollen nach dieser *tour de force* hier lediglich die sog. Modernismuskrise um 1900 sowie die Nachwirkungen des Antimodernismus in groben Strichen skizziert werden, um damit den Fragehorizont für die nachfolgenden Beiträge zu öffnen.

Die *Modernismuskrise* von ca. 1893 bis 1914²³ lässt sich zumindest teilweise als theologische Modernisierungskrise interpretieren: Um 1900 setzte auch bei katholischen Forschern eine konsequente Historisierung der heiligen Texte und Überlieferungen des Christentums ein. Dies hatte schon seit dem 18. Jahrhundert zu heftigen Erschütterungen in der evangelischen Theologie geführt und intensivierte sich dort noch 1902 im sogenannten »Babel-Bibel«-Streit um die religionsgeschichtliche Einordnung des Alten Testaments. Neben dem virulenten Historismus-Problem²⁴, das sich bis heute einer

15 Vgl. Leonhard HELL, Zwischen Geistesverwandtschaft und gezielter Rezeption. Französische und deutsche katholische Ökumeniker der Zwischenkriegszeit, in: Claus ARNOLD/Johannes WISCHMEYER (Hg.), Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte 101), Göttingen 2013, 281–291.

16 Vgl. unten den Beitrag von Elias H. Füllenbach O.P.

17 Vgl. unten den Beitrag von Dominik Burkard.

18 Vgl. unten den Beitrag von Barbara Nichtweiß.

19 Vgl. unten den Beitrag von Markus Müller.

20 Vgl. unten den Beitrag von Jürgen Bärsch.

21 Vgl. unten den Beitrag von Gerd-Rainer HORN sowie Klaus GROSSE KRACHT, Die katholische Welle der »Stunde Null«. Katholische Aktion, missionarische Bewegung und Pastoralmacht in Deutschland, Italien und Frankreich 1945–1960, in: Archiv für Sozialgeschichte 51, 2011, 163–186.

22 Vgl. unten den Beitrag von Klaus Unterburger.

23 Vgl. zum Folgenden Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. Br. 2007 (Lit.).

24 Vgl. jetzt die grundlegende Arbeit von Gregor KLAPCZYNSKI, Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Münchener Kirchenhistorische Studien N.F. 2), Stuttgart 2013.

einfachen Lösung entzieht, sorgte im Katholizismus um 1900 die späte Rezeption der Kantschen Metaphysikkritik und der damals aktuellen Lebensphilosophie dafür, dass der im 19. Jahrhundert von ultramontanen Theologen in anti-aufklärerischer Frontstellung mühsam wiederaufgerichtete und von Papst Leo XIII. (1878–1903) in der Enzyklika *Aeterni Patris* von 1879 verbindlich vorgeschriebene thomistisch-scholastische Denkrahmen erneut brüchig wurde.

Trotz dieser massiven Problemkonstellation stellte der »Modernismus« in Europa und Nordamerika keine einheitliche Bewegung oder gar eine »Partei« bzw. »Verschwörung« dar: Gegenseitige Kritik und eine große Bandbreite von Ansichten prägten vielmehr das Bild. Neben der Mehrheit von Reformern, die sich eine »Versöhnung« von Glaube und moderner Wissenschaft bzw. Kultur im Sinne einer neuen Apologetik erhofften, gab es auch solche, die tatsächlich eine rationalistische Auflösung des alten Glaubens und zumal der Dogmen zugunsten einer neuen Humanitätsreligion anstrebten. Einige sog. »liberale Katholiken« glaubten hingegen, es sei mit eher disziplinären Reformen und einer gesellschaftlich-politischen Neupositionierung der Kirche getan, während wiederum andere auch eine exegetisch und philosophisch aktualisierte Theologie anmahnten.

In diesem Sinne war der Streit um den »Modernismus« eine Verdichtung, eine Kumulation von Auseinandersetzungen um die religiös-kulturelle Positionierung des Katholizismus in der Moderne. Die konkreten Konfliktkonstellationen innerhalb dieser »Modernismuskrise« sind dabei in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht geprägt von der lehramtlichen Reaktion auf die aufkommende historisch-kritische Bibelauslegung (die sogenannte »question biblique« in Frankreich), die kritische Kirchengeschichtswissenschaft und Dogmengeschichte, nicht-thomistische philosophische Neuansätze, eine neue Dogmenhermeneutik und das Interesse an religiöser Erfahrung und Mystik. In politisch-sozialer Hinsicht entbrannte der Modernismus-Streit um von der kirchlichen Hierarchie unabhängige, christdemokratische Ansätze in Italien, Frankreich und Deutschland (»praktischer Modernismus«). Schließlich stießen nicht-konfessionalistische, reformorientierte literarische Bestrebungen auf den Vorwurf eines »literarischen Modernismus«.

Die nur lockeren europäisch-nordamerikanischen Netzwerke der Reformtheologen zerfielen unter dem Druck von Antimodernismus und auch des Nationalismus (Erster Weltkrieg); was blieb, war aber der »Modernismus« als häretisches Konzept, das weiterhin vom Lehramt zu bekämpfen war. Pius X. hatte hier im Jahr 1907 mit seiner Antimodernismus-Enzyklika *Pascendi* insofern ein theologiegeschichtliches Novum geschaffen, als vom Lehramt selbst eine neue Gesamthäresie, der Modernismus eben, erst »entdeckt« und in ihrem inneren strukturellen Zusammenhang dargelegt wurde. In ihrem lehrhaften Hauptteil beschrieb die Enzyklika den Modernismus als Sammelbecken aller Häresien und typisierte den Modernisten in sieben Rollen:

- als PHILOSOPHEN, der nur im Rahmen der Immanenz, also innerweltlich, denkt;
- als GLÄUBIGEN, der sich nur auf die subjektive religiöse Erfahrung stützt;
- als THEOLOGEN, der deshalb das Dogma nur symbolistisch verstehen kann;
- als HISTORIKER und BIBELKRITIKER, der die göttliche Offenbarung durch Anwendung der historisch-kritischen Methode in innerweltliche Entwicklungsprozesse auflöst;
- als APOLOGETEN, der die christliche Wahrheit nur vom Standpunkt der Immanenz her rechtfertigt;
- und schließlich als REFORMER, der die Kirche grundstürzend verändern will.

Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und Reformismus sind damit die Stichworte, die das philosophisch-theologische System des »Modernismus« kennzeichnen. Der Modernist leiste Widerstand gegen die hergebrachte Schultheologie und das kirchliche Lehramt, seine moralischen Kennzeichen seien falsche intellektuelle Neugier, Hochmut, Ignoranz und Täuschungsabsicht. Dies bewiese unter anderem die Tatsache, dass kein Modernist das ganze modernistische System offen vertrete, sondern immer nur in einer der genannten Rollen auftrete. In einem disziplinarischen Schlussteil traf die Enzyklika ganz praktische Maßnahmen zur Einschärfung der scholastischen Philosophie und Theologie, zur Maßregelung verdächtiger Dozenten und Priesteramtskandidaten, zur Buchzensur und zur Schaffung antimodernistischer Kontrollgremien in den einzelnen Diözesen. Wesentliche Inhalte von *Pascendi* mussten ab 1910 vom Klerus im sog. Antimodernisteneid geschworen werden, der bis 1967 in Geltung blieb²⁵.

Damit sind wir schon beim zweiten Punkt angelangt, der *Nachwirkung des Antimodernismus*. Der Beitrag von Klaus Unterburger wird dazu einiges im Blick auf die römische Wahrnehmung deutscher Reformtheologen nach 1918 sagen, weshalb hier wenige Striche genügen²⁶: Der unmittelbare Nachfolger Pius' X. – Benedikt XV. (1914–1922) – bemühte sich, die umfassende antimodernistische Offensive seines Vorgängers, die etwa auch das Gebiet der Literatur und der gewerkschaftlichen und politischen Organisation der Katholiken einschloss, wieder einzuschränken und vor allem das Klima allgemeiner Verdächtigung zu beseitigen. Dabei hielt er jedoch zumindest in der Theorie am theologischen Antimodernismus fest. Dieser wurde nun aber weniger wie unter Pius X. vom Papst und vom Staatssekretariat aus urgiert, sondern von der obersten Glaubensbehörde her, dem Sanctum Officium. In einer typischen kurienpolitischen Rochade war Rafael Merry del Val (1865–1930), der Kardinalstaatssekretär Pius' X., nach der Wahl des gemäßigten Benedikt XV. zum Ausgleich auf den Posten des obersten Glaubenswächters hinübergerückt und machte nun das Sanctum Officium zum Zentrum der antimodernistischen Repression, was es unter Pius X. nur bedingt gewesen war. Die kurieninterne Spannung wurde etwa bei der Frage nach der Fortführung des Antimodernisteneides deutlich. Im neuen Codex des Kirchenrechts von 1917, für das Pietro Gasparri (1852–1934), der Kardinalstaatssekretär Benedikts XV., wesentlich verantwortlich zeichnete, wurde der Eid nicht erwähnt, was von vielen als Quasi-Abschaffung gedeutet wurde. Das Sanctum Officium protestierte vehement, und die Notwendigkeit der Eidesleistung wurde prompt in einem eigenen Rechtsakt verlängert, weil die modernistische Gefahr bei weitem nicht beseitigt sei²⁷. Unter Pius XI. (1922–1939) verschoben sich die Verhältnisse nur langsam. Einerseits inflationierte der Papst den Modernismusbegriff wieder, indem er mit Blick auf den laizistischen Staat von einem geistig-sittlichen, juridischen und sozialen Modernismus sprach, der nicht minder verdammenswert als der dogmatische Modernismus sei (Enzyklika *Ubi arcano* von 1922). In der Enzyklika *Mortalium animos* von 1928 (mit der Formulierung der sog. »Rückkehr-Ökumene«) verurteilte er auch den dogmatischen Relativismus des

25 Zur Entstehung und Interpretation des Eides vgl. Judith SCHEPERS, Streitbare Brüder. Ein parallelbiographischer Zugriff auf Modernismuskontroverse und Antimodernisteneid am Beispiel von Franz und Konstantin Wieland (Römische Inquisition und Indexkongregation 18), Münster 2012. – DIES., »So viel und so rasch wie in der Modernistenverfolgung hat die Kurie lange nicht gearbeitet ...«. Zur kurialen Interpretation des Antimodernisteneides, in: WOLF/SCHEPERS, Jagd nach Neuem (Anm. 4), 337–367.

26 Vgl. zum Folgenden Giovanni VIAN, Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità, Rom 2012, 119–143 (Lit.).

27 SCHEPERS, Kuriale Interpretation (Anm. 25), 355f.

Modernismus. Andererseits schwand unter Pius XI. der Einfluss der alten Garde Pius' X.: Der Jesuit Louis Billot (1846–1931), einer der theologisch aktivsten Antimodernisten, verzichtete auf sein Kardinalat, weil er mit der von Pius XI. verordneten Verurteilung der chauvinistischen *Action française* nicht einverstanden war (er und andere hatten 1914 die Veröffentlichung der Verurteilung verhindert)²⁸. Kardinal Merry del Val starb 1930, und bereits 1928 war Kardinal Gaetano de Lai (1853–1928), der antimodernistische Präfekt der Konsistorialkongregation, verschieden. Dies begünstigte zunächst die vorsichtigen theologischen Öffnungstendenzen in den 1930er-Jahren, von denen in diesem Band u. a. Christian Bauer berichten wird. Ähnlich komplex ist die Lage unter Pius XII. Insbesondere die erste Hälfte seines Pontifikats brachte vorsichtige Korrekturen. Die Bibelenzyklika *Divino afflante spiritu* von 1943 öffnete bekanntermaßen die Spielräume für die Exegeten, was nicht zuletzt der klugen Einwirkung von Theologen aus dem Dominikanerorden, ihnen voran der Sekretär der Bibelkommission, Jacques Vosté, zu verdanken war. Der Pacelli-Papst (bzw. Vosté) empfahl in der Enzyklika (§ 4) den »Söhnen der Kirche« unter anderem, »sich von einem wenig klugen Eifer fern[zu]halten, da der meint, alles, was neu ist, schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen oder verdächtigen zu müssen«²⁹. Andererseits wandte sich Pacelli seit 1947 deutlich gegen die sog. »Nouvelle théologie« und kritisierte in *Mediator Dei* in ihr einen »falschen Mystizismus«, einen »schädlichen Quietismus« und einen gefährlichen »Humanismus« sowie ein falsches Glaubensverständnis und exzessiven »Archäologismus« in liturgischen Fragen. Vor allem aber brachte dann 1950 die Enzyklika *Humani generis* altbekannte antimodernistische Topoi zur Geltung, ohne dass sie explizit vom Modernismus oder Neomodernismus sprach. Sie prangerte an: den dogmatischen Relativismus, den Immanentismus, den Evolutionismus und den Existenzialismus sowie generell die Neigung zur Kritik an der hierarchischen Kirche. Pius XII. sanktionierte den Antimodernismus zusätzlich, indem er Pius X. heroisierte: Bei der Seligsprechung 1951 lobte er seinen Vorgänger, dem er selbst im Staatssekretariat als Nachfolger des berühmten Integralisten Umberto Benigni (1862–1934) gedient hatte, als »Verteidiger des Glaubens, Herold der ewigen Wahrheit und Hüter der heiligsten Traditionen«³⁰. 1954 folgte bereits die Heiligsprechung, und hier hieß es nun zu Pius X. »Mit seinem Adlerblick [...] sah er die Welt, wie sie war; er sah die Sendung der Kirche in der Welt; er sah mit den Augen eines heiligen Hirten, welche seine Aufgabe inmitten einer entchristlichten Gesellschaft war, einer Christenheit, die durch die Irrtümer der Zeit und die Verderbtheit des Zeitalters angesteckt oder zumindest bedroht war«³¹. Dabei seien vor allem die Klarheit und Stärke anzuerkennen, mit denen er den siegreichen Kampf gegen die Irrtümer des Modernismus geführt habe. 1953 wurde auch der Seligsprechungsprozess für Merry del Val eingeleitet, der allerdings bis heute nicht recht von der Stelle gekommen ist. Die massiv antisemitische Intervention Merrys im Fall des Verbots der *Amici Israel* im Jahr 1928, die Hubert Wolf darlegen konnte, wird dies vielleicht auch in Zukunft

28 Claus ARNOLD, Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras, in: Historisches Jahrbuch 125, 2005, 153–168.

29 Vgl. VIAN, *Modernismo* (Anm. 26), 134.

30 AAS 43, 1951, 468–476, hier: 473. – Vgl. VIAN, *Modernismo* (Anm. 26), 134.

31 Zit. nach Étienne FOUILLOUX, Die Kultur der katholischen Kirche, in: Jean-Marie MAYEUR u. a. (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Bd. 12: DERS./Kurt MEIER (Hg.), Erster und Zweiter Weltkrieg – Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958), Freiburg i. Br. 1992, 175–216, hier: 177; Text der Ansprache in: AAS 46, 1954, 307–313. – Vgl. VIAN, *Modernismo* (Anm. 26), 134.

verhindern³². Diese Worte und Taten Pius' XII. waren begleitet von konkreten Maßnahmen gegen Theologen, die des Neomodernismus verdächtig waren. Als Beispiel sei vor allem das Vorgehen gegen die Arbeiterpriester und die *Nouvelle théologie* bei den französischen Dominikanern 1954 genannt, das Yves Congar in seiner »Chronik der großen Säuberung« zu diesen Äußerungen geführt hat:

»Wenn man auf den ekklesiologischen Grund der Tatsachen geht, dann scheint er mir dieser zu sein: In den Augen der Bischöfe sind wir [d.h. die Dominikaner in Frankreich] eine *résistance*, das heißt wir sind die einzige organische Kraft, die denkt, die unabhängig ist und die sich nicht damit begnügt, jedes Mal, wenn der römische Götze gesprochen hat, auszurufen: Das ist kein Mensch, sondern ein Gott, der gesprochen hat [Apg 12,22]. Die Bischöfe sind ganz gebeugt in Passivität und Servilität; sie haben für Rom eine wahre kindliche, d. h. infantile Verehrung. Für sie ist das ›die Kirche‹. [...] Rom konkret, das ist der Papst, das ganze System der Kongregationen, die erscheinen, als seien sie die Kirche, die Jesus auf dem Felsen erbaut hat. Und das ist das Heilige Offizium. Das Heilige Offizium regiert konkret die Kirche und beugt alle in Furcht vor ihm oder durch sein Eingreifen. Es ist diese höchste und unbeugsame Gestapo, deren Entscheidungen man nicht diskutieren darf«³³.

Congars Ton im Tagebuch ist natürlich sehr scharf; tatsächlich aber begann sich das Heilige Offizium in der Endphase des Pontifikats Pius' XII. zusehends zu verselbstständigen und bereitete u. a. eine Verurteilung des modernisierenden Neothomisten Jacques Maritain (1882–1973) vor, die nur knapp durch den Übergang zu Johannes XXIII. (1958–1963) gestoppt werden konnte. Dessen Pontifikat ist als einziger im 20. Jahrhundert frei von jeder positiven Bezugnahme auf den Antimodernismus, während Paul VI. (1963–1978) in zwei Ansprachen, wenn auch eher versteckt, auf den Antimodernismus Pius' X. rekurrierte³⁴. Auch Johannes Paul II. (1978–2005) verwies 1998 in der Enzyklika *Fides et ratio* wieder auf die Enzyklika *Pascendi* von 1907 und den Modernismus. Dieser wird dort als »rationalistische Versuchung« interpretiert, *der philosophische Anschauungen phänomenalistischer, agnostischer und immanentistischer Tendenz zugrunde lagen*³⁵. Benedikt XVI., der als Mitautor von *Fides et Ratio* (›Fisichella et Ratzinger‹) gilt, vermied beim 100. Jubiläum der Enzyklika *Pascendi* dagegen eine explizite Erwähnung des Lehrschreibens³⁶. Das Zweite Vatikanum hatte ebenfalls jede Bezugnahme auf den Anti-

32 Hubert WOLF, »Pro perfidis Judaeis«. Die Amici Israel und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: Historische Zeitschrift 279, 2004, 611–658.

33 *Si on passe au fond ecclésiologique des faits, voici, me semble-t-il, quel il est: Vus du côté des évêques, nous sommes une résistance, c'est-à-dire, que nous sommes la seule force organique qui pense, qui a une indépendance et ne se contente pas, chaque fois que l'idole romaine a parlé, de s'écrier: Ce n'est pas un homme, c'est un dieu qui a parlé [cf. Actes, XII.22]. Les évêques sont entièrement courbés dans la passivité et la servilité; ils ont, pour Rome, une dévotion sincère, filiale. Voire puérite, infantile. Pour eux, c'est ›l'Église‹ [...] Rome, concrètement, c'est le pape, c'est tout le système des Congrégations, qui apparaissent comme étant cette Église bâtie par Jésus sur le roc. Et c'est le ›Saint-Office‹. Le ›Saint-Office‹ régente concrètement l'Église et courbe tout le monde sous la crainte ou les interventions. Il est cette Gestapo suprême, inflexible, dont on ne peut discuter les décisions.* (CONGAR, Journal [wie Anm. 8], 241f. [meine Übersetzung]).

34 VIAN, Modernismo (Anm. 26), 135–143.

35 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio* vom 14. September 1998, Nr. 54.

36 Papst Benedikt XVI. befand sich am 8. September 2007, dem 100. Jahrtag der Enzyklika, auf seiner Apostolischen Reise nach Österreich. Seine Ansprachen in Mariazell und Heiligenkreuz erwähnen weder »Pascendi« noch den »Modernismus«, können aber als nuancierter Kommentar zum

modernismus vermieden, was nicht die geringste Leistung des Konzils darstellte³⁷. Dies war aber auch logisch, denn im Konzil erreichte die komplexe Überwindung bzw. Relativierung des Antimodernismus in der Zeit nach 1918 ihren Höhepunkt. Hier kamen zumindest teilweise die neuen theologischen Spielräume, die erkämpft worden waren, zur Geltung³⁸.

Neben den vorsichtigen Öffnungstendenzen und der Nutzung von Spielräumen gab es angesichts der Persistenz des Antimodernismus zwischen 1918 und 1958 auf Seiten der Theologen auch eine andere Strategie, die ich den Rückzug in die »positive Arbeit« genannt habe³⁹. Dieser führte insbesondere bei Kirchenhistorikern und Exegeten heraus aus der eigentlichen Theologie auf »ungefährliche«, »positive« Arbeitsfelder wie Editionsprojekte, »Frömmigkeitsgeschichte« und – zumal in der Exegese – die Rezeptionsgeschichte der Bibel (vorzugsweise in der patristischen Epoche). Beispielhaft ist hier Franz Joseph Dölgers (1879–1940) Forschungsprojekt »Antike und Christentum«, das konsequent die Dogmengeschichte vermied und so auf ein wissenschaftlich fruchtbares religions- und

Problem gelesen werden. Bei der morgendlichen Predigt in Mariazell betonte der Papst: »Wahrheit setzt sich nicht mit äußerer Macht durch, sondern sie ist demütig und gibt sich dem Menschen allein durch die innere Macht ihres Wahrseins. Wahrheit weist sich aus in der Liebe. Sie ist nie unser Eigentum, nie unser Produkt, so wie man auch die Liebe nicht machen, sondern nur empfangen und weiterschenken kann.« Damit stellte sich Benedikt XVI. in die Linie des II. Vatikanums, das in *Dignitatis humanae* mit der früheren kirchlichen Pragmatik brach, dass es auch in gesellschaftlich-politischer Hinsicht eigentlich keine »Freiheit für den Irrtum« geben könne. Diese theologische Distanz zu den Zeiten Pius' IX. (1846–1878) und Pius' X. kam auch in seiner abendlichen Ansprache zur Geltung, in der er explizit die Autobiographie von Romano Guardini (1885–1968) erwähnte: »... wie ihm in einem kritischen Augenblick seines Weges, in dem ihm der Glaube seiner Kindheit fraglich geworden war, der tragende Entscheid seines ganzen Lebens – die Bekehrung – geschenkt wurde in der Begegnung mit dem Wort Jesu, dass sich nur findet, wer sich verliert.« Wer diese Autobiographie Guardinis – der Anregung des Papstes folgend – zur Hand nimmt, wird schnell feststellen, wie sehr der junge Theologe unter dem Antimodernismus gelitten hat: ROMANO GUARDINI, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß hg. v. Franz HENRICH (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf 41985. – Eine implizit positive Bezugnahme auf *Pascendi* deutete sich dagegen bei der Ansprache in der Abtei Heiligenkreuz am 9. September an, bei der Benedikt XVI. die Verbindung von Spiritualität und Theologie anmahnte und vor einem »dünnen Rationalismus« warnte. Mit dem Wort »Fides et Ratio – Glaube und Vernunft« spielte der Papst dabei auf die oben genannte Enzyklika Johannes Pauls II. mit ihrer Bezugnahme auf *Pascendi* an. Andererseits war Hans Urs von Balthasar, dessen »kniende Theologie« Benedikt XVI. im gleichen Atemzug empfahl, mit seiner Nähe zur »neo-modernistischen« »Nouvelle théologie« wohl kaum ein Theologe im Sinne des Antimodernismus.

37 Vgl. Hubert WOLF, (Anti-)Modernismus und II. Vatikanum, in: DERS. (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn 1998, 15–38.

38 Vgl. zu diesem weiten Feld exemplarisch die überzeugende Darlegung der Bearbeitung der von Loisy formulierten Problemüberhänge im II. Vatikanum bei Christoph THEOBALD, L'apologétique historique d'Alfred Loisy. Enjeux historiques et théologiques d'un livre inédit, in: François LAPLANCHE (Hg.), Alfred Loisy. La crise de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie religieuses (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 144), Turnhout 2010, 587–693.

39 Claus ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 86), Paderborn 1999.

frömmigkeitsgeschichtliches Feld führte⁴⁰. Die durch den Antimodernismus erzwungene Konzentration auf die positive Arbeit förderte auch die Spezialisierung der historischen Fächer. So emanzipierte sich etwa die Christliche Archäologie ziemlich vollständig von der Kirchengeschichte; insgesamt kann man von einer tendenziellen Enttheologisierung des Faches sprechen⁴¹. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob nicht das kirchliche Lehramt selbst, zumindest im 19. und 20. Jahrhundert, ungewollt ein Faktor der Selbst-Säkularisierung des Katholizismus gewesen ist. Ähnliches lässt sich in einer Langzeitperspektive auch hinsichtlich der Rolle vermuten, die Index und Inquisition bei der Kontrolle der religiösen Praxis nach dem Konzil von Trient (1545–1563) gespielt haben⁴².

Damit sind wir bei einem *Frageansatz* gelangt, der abschließend als Angebot zur weiteren Diskussion formuliert werden soll. Er betrifft das Problem von *Epochenschwellen*, also die Frage von Kontinuität und Diskontinuität in der theologischen Entwicklung im 20. Jahrhundert sowie das Problem der Kontextualisierung. Der für diesen Band gewählte Zeitrahmen von 1918 bis 1958 mag sich in einer katholisch-binnentheologischen Perspektive relativ harmlos ausnehmen: also etwa von der Inkraftsetzung des neuen *Codex Iuris Canonici* bis zum Ende des Pontifikats von Pius XII. Doch Theologie wird ja nicht im luftleeren Raum betrieben: Die Aufgabe, nicht nur den innerkatholischen Diskurslinien zu folgen, sondern sie auch in ihrem zeithistorischen Kontext zu betrachten, erscheint angesichts der säkularen Umbrüche in diesem Zeitraum geradezu beängstigend. Dennoch wurde das Datum 1918 mit Bedacht gewählt. Zugrunde liegt hier die Annahme, dass der Erste Weltkrieg zumal in Deutschland eine derart bedeutsame intellektuelle Wasserscheide darstellt, dass sie auch für den katholisch-theologischen Raum gültig ist⁴³. Doch stimmt dies eigentlich in jeder Hinsicht? Während 1918 in der evangelischen Theologie die liberale Theologie (vermeintlich) durch ihren Kriegseinsatz desavouiert schien und sich entsprechend erfolgreich der Siegeszug der Dialektischen Theologie vollzog, ist es einer der paradoxen Effekte der Modernismuskrise in Deutschland, dass der historisch-religiösen Forschung im katholischen Bereich diese »antihistoristische

40 Georg SCHÖLLGEN, Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogrammes »Antike und Christentum«, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 36, 1993, 7–23.

41 Hubert WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: DERS./Claus ARNOLD (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 71–93. – Claus ARNOLD, Konfessionalismus und katholische kirchenhistorische Forschung in Deutschland (1900–1965), in: Massimo FAGGIOLI/Alberto MELLONI (Hg.), Religious Studies in the 20th Century. A Survey on Disciplines, Cultures and Questions. International Colloquium Assisi 2003 (Christianity and History 2), Münster 2006, 251–271.

42 Die Auseinandersetzung mit dem »Quietismus« und Fällen von vorgetäuschter Heiligkeit führte die frühneuzeitliche Inquisition dazu, ein direktes übernatürliches Eingreifen Gottes (oder des Teufels) in die private Frömmigkeitspraxis methodisch auszuschließen. Als einziges akzeptables Modell von Heiligkeit blieb damit die moralische und asketische Vollkommenheit, also der sattem bekannte heroische Tugendgrad übrig. (Vgl. Claus ARNOLD, Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch? Der »Molinismus« respektive »Quietismus« in der Wahrnehmung des Heiligen Offiziums, in: Hubert WOLF [Hg.], »Wahre« und »falsche« Heiligkeit: Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 90], München 2013, 59–70 [Lit.])

43 Vgl. Claus ARNOLD, Nachwirkungen der Modernismuskrise zur Zeit des Nationalsozialismus? in: RJKG 28, 2009, 249–259.

Revolution« im Protestantismus⁴⁴ zumindest teilweise erspart blieb, weil sie durch den Antimodernismus vor 1914 quasi schon vorweggenommen worden war. Deshalb hatten sich viele Kirchenhistoriker und auch theologieaffine katholische Profanhistoriker schon zuvor aus dem theologischen Diskurs verabschiedet. Zwar schwärmten theologische Schriftsteller im »ver sacrum catholicum« der 1920er-Jahre von der neuen Kulturbedeutung des Katholizismus und seiner »Objektivität«⁴⁵, doch hatte dies für den katholischen universitären Wissenschaftsbetrieb nur begrenzt Folgen: Das repräsentative Lexikon für Theologie und Kirche (1930–1938) etwa ist vor allem gekennzeichnet durch eine Juxtaposition von »positivistischen« historischen und relativ traditionell-neuscholastischen dogmatischen Artikeln (meist von Jesuitentheologen wie P. Ludwig Kösters)⁴⁶. Noch Karl Rahner S.J. (1904–1984) beklagte in einem Gutachten von 1943 die Konzentration der Kirchenhistorie auf Editionsleistungen und positivistische Einzelforschungen⁴⁷.

Neben dieser Relativierung der Epochenschwelle von 1918 stehen andererseits, zumindest für Teile der katholischen deutschen Universitätstheologie, deutliche Anhaltspunkte für einen solchen Übergang auch in der katholischen Theologie: Nicht nur Karl Rahner in seinem eben genannten Gutachten, sondern eine große Zahl von Theologen verstanden die Zeit nach 1918 dezidiert als »eine neue Zeit«, die auch die Theologie nicht unberührt ließ. Auch in der vermeintlich positivistischen Kirchengeschichtsschreibung finden sich dafür Anhaltspunkte. Hier ergab sich der verblüffende Effekt, dass die alte ultramontane Kritik an der unchristlichen, individualistischen Neuzeit, der Aufklärung, dem Kantianismus, dem Historismus nun plötzlich modern bzw. für nicht-theologische Zeitgenossen neu plausibel wurde. Denn in der von Otto Gerhard Oexle so genannten »Krise der Wirklichkeit« nach 1918 gaben nicht mehr Neukantianismus und Historismus den Ton an, sondern George-Jünger wie Friedrich Gundolf (1880–1931), die sich an Friedrich Nietzsches (1844–1900) monumentalischer Historie orientierten. Was Gundolf bereits 1911 über den Relativismus als die heutige Form des Atheismus und über die schädliche Tendenz der Zerbröcklung und Zentrifugalisierung sagte, die mit der Renais-

44 Friedrich Wilhelm GRAF, Die antihistoristische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Jan ROHLS/Gunter WENZ (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS Wolhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377–405.

45 Thomas RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994. – Vgl. auch Thomas PITTRUF/Walter SCHMITZ (Hg.), Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts (Catholica – Quellen und Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus 2), Freiburg i. Br. 2010.

46 ARNOLD, Sauer (Anm. 39), 353f., 446. – Vgl. Roland KANY, Summe eines Jahrhunderts. Vom Wandel der katholischen Theologie im Spiegel des Lexikons für Theologie und Kirche, in: ThQ 183, 2003, 1–15.

47 »[...] die Patrologie ist überhaupt ungefähr das einzige Gebiet, auf dem wir von den Protestanten unabhängig sein können – aber damit sind wir eigentlich auch schon ungefähr mit solchen größeren synthetischen Leistungen am Ende. Seit dem längst überholten Schwane hat kein deutscher Theologe mehr eine Dogmengeschichte geschrieben [...] Was soll der machen, der nun doch eine Dogmengeschichte lesen will? Bleibt ihm etwas anderes übrig, als zu Harnack oder besser zu Seeberg zu greifen?« (Hubert WOLF [Hg.], Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum [1943], Ostfildern 1994, 95). – Vgl. auch die Neuedition mit Zusammenfassung der Diskussion und der Kritikpunkte bei Albert RAFFELT (Bearb.), Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie (Karl Rahner. Sämtliche Schriften 4), Freiburg i. Br. 1997. – Karsten KREUTZER, Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära, in: Theologie und Philosophie 76, 2001, 410–420.

sance und Reformation begonnen habe, wurde nach 1918 immer mehr *common sense*. Jetzt wollte man den Kampf gegen den unsinnlichen Relativismus, gegen nicht erlebtes Wissen und historische Abstraktion führen, einen Kampf zwischen Absolutem und Relativem⁴⁸. Vor diesem Hintergrund fiel es katholischen Kirchenhistorikern wie Joseph Lortz (1887–1975) leicht, ein »geistesgeschichtliches« Gesamtbild der neuzeitlichen Kirchengeschichte zu entwerfen, das alte ultramontane Stereotypen erneuerte und nach dem subjektivistischen und individualistischen Zerfall seit dem Spätmittelalter nun eine Rückkehr zu Objektivität und Gemeinschaft prophezeite⁴⁹. Dennoch ließ sich das alte Historismusproblem nicht langfristig aus der Theologie vertreiben. Ob dies nur an einem sich wiederum verändernden geistesgeschichtlichen Kontext lag oder ob es gerade im katholisch-theologischen Diskurs nicht so etwas wie eine *longue durée* theologischer Problemüberhänge gibt, die jeweils bei aller Kontextualisierung in Rechnung gestellt werden muss: Das stellt die Frage dar, die diesem Band mit auf den Weg gegeben sei.

48 Otto Gerhard OEXLE, »Wirklichkeit« – »Krise der Wirklichkeit« – »Neue Wirklichkeit«. Deutungsmuster und Paradigmenkämpfe in der deutschen Wissenschaft vor und nach 1933, in: Frank-Rutger HAUSMANN (Hg.), *Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945*, München 2002, 1–20, hier: 10.

49 Wilhelm DAMBERG, *Das Spätmittelalter. Wandel eines Epochenbildes und Konsequenzen für die Reformationsdeutung von Joseph Lortz*, in: *Historisches Jahrbuch* 117, 1997, 168–180.

KLAUS UNTERBURGER

Erneuerung aus katholischer Tradition oder Neomodernismus?

Die exegetischen, ökumenischen und liturgischen Neuaufbrüche
in Deutschland in den Augen Roms

1. Abschied vom Antimodernismus? Ein Memorandum Erich Przywaras

Mitte der 1920er-Jahre verfasste der Schriftleiter der »Stimmen der Zeit«, der aus Oberschlesien stammende Jesuit Erich Przywara (1889–1972), ein Memorandum über die geistigen Bewegungen der Gegenwart, in dem er die kirchliche Hierarchie vor einer folgenreicheren Verwechslung warnte. Przywara war nicht nur einer der spekulativ tiefdringenden Theologen der damaligen Zeit, seine umfassende Belesenheit und seine große Präsenz bei Vorträgen machten ihn auch zu einem der einflussreichsten Gegenwartsdiagnostiker im katholischen Deutschland der Zwischenkriegszeit: *Da die gegenwärtige Lage, so Przywara, leicht zu Vergleichen mit der vorkrieglichen, insbesondere den Modernismusjahren, führen kann und damit zu einer Verkennung dessen, was ihr in scharfem Unterschied hierzu eigen ist, so sei eine kurze Kennzeichnung des Eigenen dieser Lage vorausgeschickt*¹. Przywara befürchtete also, die kirchliche Hierarchie interpretiere die gegenwärtige Theologie noch immer mit den Kategorien eines bedrohlichen Modernismus und eines lehramtlichen Antimodernismus, die miteinander ringen, wie in der Zeit vor 1914. Damit, so warnte Przywara, würde sie aber einen großen Fehler begehen.

Die Zeit vor 1914 sei beherrscht gewesen vom liberalen Kulturprotestantismus, der tendenziell Religion in Philosophie und Kultur auflöse und der seinen Ausdruck im Einfluss Adolf von Harnacks (1851–1930) beim deutschen Kaiser Wilhelm II. (1859/1888–1918/1941) gefunden hat. Die Modernisten waren nun jene katholischen Denker, die sich an dessen Kategorien anpassten oder sich von diesem beeinflussen ließen. Der Katholizismus war 1914 also in zwei Lager gespalten: entweder mit der Zeit gehen und sich vom Dogma entfernen, oder beim katholischen Dogma bleiben und sich vom modernen Geistesleben absondern². Mit dem verlorenen Krieg und dem Sturz der Hohenzollern sei diese protestantische Vormacht nun zusammengebrochen. Folge sei, dass a) der Katholizismus hoffähig geworden sei und großen Einfluss auf das Geistesleben gewonnen habe; b) in breiten protestantischen Kreisen eine Neubesinnung auf das Religiöse und Kirchliche begonnen habe. Viele Protestanten suchen nun eine geistige Fühlungnahme

1 Erich PRZYWARA, Memorandum über die Geistesbewegungen in Deutschland, ASV, ANM 67, fasc. 23, fol. 1–4, hier: fol. 1r.

2 Ebd.

zum Katholischen, um von dort *herüberzunehmen, was ihnen verloren gegangen ist*³. An der Zahl der Konversionen werde man das erst langfristig ablesen können. Dennoch sei es von allergrößter Bedeutung, so mahnte Przywara eindringlich die römischen Instanzen, dass *die enge Fühlungnahme katholischen mit nichtkatholischen Geistesleben, wie sie gegenwärtig statthat, nicht beurteilt werden dürfte nach den Maßen der Modernismuszeit. Denn diese heutige Fühlungnahme bedeutet, ihrer Entstehung gemäß, nicht eine Epoche schwächerer Angleichung, sondern eine Epoche siegreichen Vordringens. Die Folge ist, daß alle Maßregeln, die die Katholiken auf sich selbst zurückzwingen, angesehen würden als Verzicht des Katholizismus auf seinen Missionsauftrag und als unbegreifliche Vernachlässigung der einzigartigen Möglichkeiten der gegenwärtigen Situation.* Männern, die aufgrund ihres Alters oder ihrer starken Verknüpfung mit der Vorkriegsgesellschaft keine lebendige Verbindung mit der Gegenwart mehr haben, *wie es leider mit nicht wenigen deutschen Diözesankapiteln der Fall ist*, und so das Besondere der Gegenwart nicht sehen, solle man dagegen kein Gehör schenken, wenn sie mit ihren *Analogieschlüssen* auch heute wieder Modernismus witterten⁴.

Es gibt nach Przywara also zwei entgegengesetzte Sichtweisen auf die neuen geistigen Bewegungen im deutschen Katholizismus, auf die Bibelbewegung, die ökumenische Bewegung und die liturgische Bewegung. Entweder die nicht mehr adäquate antimodernistische Brille, die man ablegen müsse, und die in den Bewegungen nur falschen Kompromiss und Preisgabe des Katholischen erkennen könne. Oder aber die angemessene Sicht, nach der diese Bewegungen *durch eine Art Heimkehr zum »Eigentlich Katholischen« bedingt sind*⁵. Die liturgische Bewegung überwinde gerade den Individualismus der protestantischen Epoche und die kulturprotestantische Moralisierung der Religion. Die Jugendbewegung verabschiede sich vom säkular-weltlichen Treiben der Vorkriegsstudenten. Überall gehe es heute um die Betonung des *Eigentlich Katholischen* bis in die letzte Konsequenz⁶. Nicht ständig Misstrauen bekunden, vor allem keine nervösen, repressiven Maßnahmen der Indizierung seien deshalb angesagt. *Eine irgendwelche Rückkehr der letzten Jahre der Modernismus-Integralismus-Zeit würde alle Aussichten auf Ausbau der Rückbewegungen zur Kirche wohl für immer zerstören*⁷. Besonders die Bischöfe und Domkapitel sollten vom Heiligen Stuhl angetrieben werden, damit sie *all diesen Fragen nicht so abseits gegenüberstehen, wie es bisher leider der Fall war*. Gäbe es einen neuen Bischof Ketteler (1811–1877), *so wären wir schon längst weiter. Es besteht in weiten Kreisen der Eindruck, daß der Mangel an Orientierung und Lebendigkeit in den Ordinariaten für den Erfolg der katholischen Aktion ein großes Hindernis sei*⁸.

Nach dem Memorandum Przywaras standen sich als zwei Alternativen gegenüber: die neuen geistigen Bewegungen der Zwischenkriegszeit durch die Brille des Antimodernismus zu deuten und mit Repression und Indizierung zu reagieren. Oder aber: diese fördern, wachsen lassen und höchstens vorsichtig zu korrigieren, da durch sie der Katholizismus geistig neu erstrahlen werde, so dass man vor einer neuen Hinwendung zur katholischen Kirche stehe.

Ob und welche Beachtung das Memorandum des Jesuiten, das bei den Berliner Nuntiaturakten Eugenio Pacellis (1876–1958, Papst Pius XII. ab 1939) aufbewahrt wird, ge-

3 Ebd., 2r.

4 Vgl. ebd., 2rv.

5 Ebd., 2v.

6 Ebd., fol. 2v–3r.

7 Ebd., fol. 3v.

8 Ebd.

funden hat, wissen wir nicht. Im Folgenden soll aber überprüft werden, wie man in Rom 1.) mit den neuen geistigen Bewegungen im deutschen Katholizismus in den 1920er-Jahren umgegangen ist, 2.) welche Strömungen in Rom selbst miteinander gerungen haben und 3.) welche längerfristige Strategie sich in Rom in Bezug auf die deutsche Theologie durchgesetzt hat.

2. Die Neuaufbrüche in der Exegese, der Ökumene und der Liturgie und das Hl. Offizium

a) *Bibelexegese*

Das vielleicht umstrittenste Feld während der Modernismusstreitigkeiten war die Bibelexegese. Dort schien der liberale Protestantismus, getarnt als historische Kritik, am stärksten auf die katholische Theologie Einfluss zu gewinnen und das Dogma zu untergraben. Als Gegengift hatte Leo XIII. (1810/1878–1903) 1893 die Enzyklika *Providentissimus Deus* veröffentlicht und gab die päpstliche Bibelkommission ihre für die katholische Exegese verbindlichen Dekrete heraus⁹. Die deutsche Exegese war vor allem durch die Indizierung der Einleitung in das Alte Testament¹⁰ des Freisinger Exegeten Carl Holzhey (1863–1943)¹¹ und die Maßnahmen gegen den Jesuiten Franz von Hummelauer (1842–1914) betroffen, der versuchte, die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift mit Hilfe der Hypothese der literarischen Gattungen zu verteidigen¹². Diesen antimodernistischen Maßnahmen lagen folgende Prinzipien zugrunde:

1. Die Hl. Schrift ist inspiriert, deshalb irrtumslos in allen ihren Teilen.
2. Den meisten Infragestellungen der traditionellen Verfasserzuschreibungen und Datierungen liege eine falsche, rationalistische Annahme a priori zugrunde, nach der es keine Wunder geben bzw. nach der man Wunder nicht historisch sicher erkennen könne.
3. Besonders kritisch wandte man sich gegen die literarkritische Methode. So in Bezug auf das Alte Testament gegen Julius Wellhausen (1844–1918), seine neuere

9 LEO XIII., Enzyklika *Providentissimus Deus*, 18. November 1892, in: ASS 26, 1893/94, 269–292. – Hierzu: Francesco BERETTA, De l'inerrance absolue à la vérité salvifique de l'Écriture: l'encyclique *Providentissimus Deus* (1893) entre Vatican I et Vatican II, in: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 46, 1999, 461–501.

10 Carl HOLZHEY, Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament (= Wissenschaftliche Handbibliothek I/31), Paderborn 1912.

11 »... in quo iuxta neotericas rationalismi et hypercriticae theorias de libris Veteris Testamenti fere omnibus, ac potissimum de Pentateucho, de libris Paralipomenon, Tobiae, Iudith, Esther, Iona, Isaiae et Danielis, sententiae audatissimae propugnantur, quae antiquissimae ecclesiae traditioni, venerabili SS. Patrum doctrinae et recentibus Pontificiae Commissionis Biblicae responsis adversantur et authenticam atque historicum valorem sacrorum librorum nedum in dubium revocant, sed pene subvertunt.« (Gaetano DE LAI, Dekret der Konsistorialkongregation, 29. Juni 1912, ACEC Germania 1908–1919, Nr. 1046/12).

12 Peter STEING, Theologie im Zeitalter wissenschaftlicher Autonomie. Das systematische Anliegen des Exegeten Franz von Hummelauer SJ, in: Georg SCHWAIGER (Hg.), Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 23), Göttingen 1976, 43–55. – Klaus SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983), Bd. II: 1872–1917, Münster 2013, 135–142.

Urkundenhypothese und seine Geschichte Israels, die Monotheismus, Gesetz und Kult erst als das Produkt einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung sahen; im Neuen Testament besonders gegen Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) und die synoptische Zwei-Quellen-Theorie.

Konzentriert lassen sich diese drei Prinzipien etwa den Gutachten des niederländischen Kardinals Willem van Rossum (1854–1932) 1912 und 1913 zu den Kommentaren und der Inspirationstheorie Hummelauers entnehmen, die ein Verbot für den Jesuiten nach sich zogen, sich weiter mit Exegese beschäftigen zu dürfen und die so sein Lebenswerk vernichteten¹³. Auch der Kommentar Friedrich Wilhelm Maiers (1883–1957) zu den synoptischen Evangelien musste, da er die Zweiquellenlehre vertrat, zurückgezogen und von einem anderen Exegeten geschrieben werden¹⁴; der Herausgeber Fritz Tillmann (1874–1953) konnte in der Bibelwissenschaft nicht mehr weiterarbeiten und verlegte sich auf die damals noch unverfänglichere Moraltheologie¹⁵.

Dass die Frontstellungen gerade im Heiligen Offizium unter Kardinal Merry del Val (1865–1930) unverändert fortwirkten, beweist die Indizierung des Würzburger Alttestamentlers Johannes Hehn (1873–1932) 1924. Die Kontinuitätslinien sind überaus deutlich: a) personell: Denunziant war der Subregens Vitus Brandner (1880–1969)¹⁶, der sich an Hehn und Sebastian Merkle (1862–1945) wohl rächen wollte, und der das Muster der Denunziationen aus dem Priesterseminar gegen die Theologische Fakultät aus der Zeit der

13 Votum Willem VAN ROSSUMS, Druck Juni 1912, ACDF S.O. 44/1913. – Der Zensurvorschlag der Theologen aus dem Jesuitenorden wurde van Rossum dann 1913 noch einmal zur Begutachtung übergeben (ACDF S.O. 44/1913). – Vgl. auch: »... anzi mi permetto aggiungere che il P. Hummelauer dal principio del mio presente officio fu da me proibito di pubblicare una seconda edizione del suo opuscolo sopra la questione della ispirazione, poi non ricevette l'Imprimi potest del secondo volume del suo Commento in Paralipsomena già pronto per la stampa, ma soprattutto fui rimosso dagli scrittori del cursus scripturistico e da ogni lavoro letterario in materia biblica. Questo ultimo divieto fu per lui un colpo grave ...«. Er habe sich aber loyal unterworfen und richte seit vier oder fünf Jahren seelsorgliche Arbeit ohne Bezug zur Bibelexegese aus. Ordensgeneral Franz Xaver Wernz S.J. an den Vizekommissar des Sanctum Officium, Rom 27. Oktober 1911, ACDF S.O. 44/1913.

14 Ingo BROER, Der Münchener Neutestamentler Friedrich Wilhelm Maier – ein Modernist? Neues Licht aufgrund der Personalakte, in: *Biblische Zeitschrift* 54, 2010, 103–113. – DERS., Gebremste Exegese. Katholische Neutestamentler in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Cilliers BREYTENBACH/Rudolf HOPPE (Hg.), *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945*. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler, Neukirchen-Vluyn 2008, 59–112, hier: 63–88. – Christoph HEIL, Exegese als »objektive kritische Geschichtsforschung« und die päpstliche Zensur. Die kirchliche Verurteilung von Friedrich Wilhelm Maier 1912, in: Rainer BUCHER u. a. (Hg.), »Blick zurück im Zorn?« Kreative Potentiale des Modernismustreits, Innsbruck 2009, 154–169.

15 »Cum vero alia habeantur similis spiritus commentaria in Scripturas Sanctas tum Veteris tum Novi Testamenti, ceu scripta plura P. Lagrange et recentissimum opus, cui titulus: Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, editum Berolini an. 1912, auctore Dr. Fritz Tillmann, haec quoque expungenda omnino esse ab institutione clericorum SS.mus D. mandat et praescribit ...« (Gaetano DE LAI, Dekret der Konsistorialkongregation, 29. Juni 1912, ACEC Germania 1908–1919, Nr. 1046/12). – Rupert GRILL, Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil (= Studien zur theologischen Ethik 122), Fribourg 2008, 123f.

16 Vitus Brandner an Papst Pius XI., 31. Mai 1924, ACDF 828/1924. – Hehn hatte dem Nuntius Pacelli bereits im Jahr 1920 als theologisch nicht zuverlässig gegolten: Pacelli an Gasparri, 11. September 1920, AES, Baviera pos. 72, vol. 1, fol. 71r–82r, zitiert nach: www.pacelli-edition.de.

Herman Schell-Kontroverse fortsetzte¹⁷; b) formell: neben der Festrede zum 330-jährigen Gründungsjubiläum der Julius-Maximilians-Universität »Wege zum Monotheismus« von 1913 wurde Hehns Schrift über die biblische und die babylonische Gottesidee, die ebenfalls noch vor dem I. Weltkrieg im selben Jahr erschienen war, gleich mit angezeigt¹⁸; c) inhaltlich: Zwar hatte Hehn den israelitischen Monotheismus auf Mose zurückgeführt und als einzigartig und unableitbar bezeichnet; er bediene sich aber einer rationalistischen Methode und komme zu Aussagen, die in Widerspruch zu Inspiration und Inerranz der Schrift stünden, etwa in der Annahme eines Deuterocesaja, so die Gutachter Hildebrand Höpfl OSB (1872–1934) und Michael Hetzenauer OFM Cap (1860–1928)¹⁹. Nach Ernesto Ruffini (1888–1967) sei Hehns Position letztlich »Hegelianismo«, »Rationalismo«, »Panlogismo«. Man beschloss nicht nur die Indizierung von Hehns Schriften, sondern auch, dass Hehn seine Professur verlieren müsse, was schließlich der Einspruch des Bischofs Matthias Ehrenfried (1871–1948, seit 1924 Bischof von Würzburg) noch abgewendet hat²⁰.

Der Rektor des römischen Bibelinstituts, Leopold Fonck (1865–1930), sah ohnedies in der gesamten deutschsprachigen Exegese Modernismus und verfasste eine lange Denkschrift gegen diese²¹. Die Gutachter, die Pacelli als Nuntius hierzu befragte, waren in ihrem Urteil gemäßiger; die radikal antimodernistische Position Foncks dominierte also nach wie vor das Bibelinstitut, war aber nicht exklusiv handlungsleitend²².

b) Ökumene

Die römische Theologie war in den 1920er-Jahren geschlossen antiprotestantisch eingestellt. Als Augustin Bea (1881–1968) 1926 eine Lagebeurteilung über den deutschen Katholizismus für die römische Studienkongregation schreiben musste, dominierte diese

17 Artikel »Brandner, Vitus«, in: BBKL 26, 2006, 158–162 (Gunnar ANGER). – Zu den Angriffen aus dem Priesterseminar gegen Schell vgl. Karl HAUSBERGER, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999.

18 Johannes HEHN, Wege zum Monotheismus. Festrede zum dreihundertdreißigjährigen Bestehen der Königl. Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, gehalten am 19. Mai 1913, Würzburg 1913. – DERS., Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte, Leipzig 1913.

19 Votum Hildebrand Höpfls, hsl. Juli 1924, Druck Januar 1925, ACDF S.O. 828/1924. – Votum Michael Hetzenauers, hsl. Februar 1925, Druck April 1925, ACDF S.O. 828/1924.

20 Vgl.: »L'errore però centrale e massimo che vizia sostanzialmente gli scritti del Sac. Prof. Hehn è il Panlogismo o Panteismo logico di Guglielmo Federico Hegel, ossia l'evoluzione (naturale) applicata alla religione«. – Relation Ernesto Ruffinis über die Gründe, weshalb Maßnahmen ergriffen werden müssten, ACDF 828/1924. – Bischof Ehrenfried hatte am 22. Oktober 1925 Hehns Unterwerfungsschreiben übermittelt und für den Verbleib Hehns auf seiner Professur plädiert, da dieser sich sofort unterworfen habe, die inkriminierten Materien nicht im Unterricht behandle und trotz des neuen Konkordats mit Bayern andernfalls Verwicklungen drohten. Als Hehn dann schließlich 1927 zum Rektor der Universität Würzburg nominiert wurde, fragte der Präfekt der Studienkongregation, Gaetano Bisleti (1856–1937), nicht ohne Ärger an, wie es sein könne, dass in Würzburg ein vom Hl. Offizium Verurteilter sich weiterhin im Lehramt befinde. Vassallo di Torregrossa an Bisleti, 22. August 1927 (als Antwort auf dessen Schreiben vom 6. Juli 1927) (ebd.).

21 Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010, 250–256.

22 Ebd., 256–266.

Sichtweise. Der Protestantismus war weltanschaulicher Gegner, Gefahr für das Seelenheil. Als besonders gefährlich galten die Mischehen, da sie häufig Anlass zum Glaubensabfall seien und da Kinder, die nicht katholisch getauft würden, verloren gingen²³. Ähnlich die Sicht dann 1929 im Abschlussbericht des Nuntius Pacelli über die deutsche Kirche, der vielfach von Bea abhängig war²⁴.

Als im Jahre 1928 der Hallenser Wellhausen-Schüler Otto Eissfeldt (1887–1973) eine überkonfessionelle Gesellschaft zur Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft gründete, trat der Braunsberger katholische Alttestamentler Lorenz Dürr (1886–1939) dieser bei²⁵. Der Apostolische Nuntius Pacelli bat, nachdem er davon Kenntnis erhalten hatte, den Alttestamentler Bea um sein Gutachten²⁶. Dieser erklärte dazu, man solle Dürr den Beitritt verbieten²⁷: In interkonfessionellen Gemeinschaften dürften Katholiken nur mitwirken, wenn sie offensiv darin ihren Glauben vertreten würden; da aber die Zweckbestimmung des Vereins »überkonfessionell« sei, sei dies in diesem Fall geradezu unmöglich²⁸. Pacelli folgte Beas Gutachten²⁹.

Deutsche ökumenische Bestrebungen waren in Rom ohnehin der Hauptgrund einer päpstlich-lehramtlichen Verhärtung gegenüber ökumenischen Bestimmungen. Die Unionskonferenzen in Velehrad (Mähren), die Unionsbemühungen der Abtei Niederaltaich (Niederbayern) mit der Orthodoxie und die Mechelner Gespräche mit den Anglikanern liefen – zumindest anfangs – durchaus mit päpstlichem Interesse und päpstlicher Unterstützung. Kardinal Désiré-Joseph Mercier (1851–1926) in Mecheln wurde nur auferlegt, alles ohne Öffentlichkeit und offiziösem Charakter zu verhandeln. Als die ökumenische Bewegung ohne päpstliche Beteiligung zu ihren großen Konferenzen 1925 in Stockholm (*life and work*) und 1927 in Lausanne (*faith and order*) einlud, war man in Rom aber ungemain beunruhigt. Man befürchtete einen Gegenkatholizismus, eine weltweite Gegenkirche³⁰. Auch in Amerika beobachtete man ökumenische Gespräche mit Misstrauen³¹.

Allerdings waren es vor allem zwei deutsche Zeitschriften, die bereits vor Lausanne zur feierlichen Verurteilung der ökumenischen Bewegung Anlass gaben, das »Hochland« und das Organ der evangelischen hochkirchlichen Bewegung um Friedrich Heiler (1892–1967), »Una Sancta«, an der auch katholische Autoren mitschrieben. Das »Hochland«

23 DERS., Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea über den deutschen Katholizismus aus dem Jahr 1926 (= Quellen und Forschungen zur Neueren Theologiegeschichte 10), Regensburg 2011.

24 Ebd., 36–40. – Eugenio PACELLI, Die Lage der Kirche in Deutschland. Der Schlußbericht des Nuntius vom 10. November 1929, hg., eingel. und komm. v. Hubert WOLF u. Klaus UNTERBURGER (= VKZG A 50), Paderborn 2006.

25 Vgl. Pacelli an Kardinal Merry del Val, 18. Juli 1928, ASV, ANB 67, fasc. 10, fol. 24rv.

26 Pacelli an Bea, 30. Mai 1928, ASV, ANB 67, fasc. 10, fol. 13r.

27 Bea an Pacelli, 9. Juni 1928, ASV, ANB 67, fasc. 10, fol. 14r–19r.

28 Ebd., fol. 17r.

29 Pacelli an Bischof Bludau, 28. Juni 1928, ASV, ANB 67, fasc. 10, fol. 20r–22r.

30 Manuela BARBOLLA, Genesi della Mortalium Animos, in: Alberto GUASCO/Raffaella PERIN (Hg.), Pius XI: Keywords. International Conference Milan 2009 (= Christianity and History 7), Münster 2010, 313–322. – DIES., La genesi della Mortalium animos attraverso lo spoglio degli Archivi Vaticani, in: Rivista di storia della Chiesa in Italia 66, 2012, 495–538. – Johan ICKX, L'enciclica »Mortalium animos« (1928): sfide storiografiche in base al nuovo materiale archivistico della Santa Sede, in: Cosimo SEMERARO (Hg.), La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche (= Pontificato Comitato di Scienze Storiche. Atti e documenti 31), Vatikanstadt 2010, 313–331.

31 BARBOLLA, La genesi (wie Anm. 30), 502f.

war das Organ, in dem Joseph Wittigs (1879–1949) »Die Erlösten« erschien³². Ohne auf dessen Fall an dieser Stelle tiefer eingehen zu wollen³³, ist es wichtig, dass der Uditore der Münchener Nuntiatur, Gustavo Testa (1886–1969), nach Rom schrieb, die gegenwärtige Situation nach 1918 sei dadurch geprägt, dass Protestantismus und liberaler Individualismus heute geistig nicht mehr dominierend seien. Soweit eine ähnliche Einschätzung wie Przywara. Aber zugleich sah er nun die Gefahr, dass die Protestanten in der hochkirchlichen Bewegung sich beim Katholizismus Elemente klauen wollen, um ihre dominierende Stellung wieder zu erlangen; und es gebe auch noch Katholiken, die da mitarbeiteten³⁴. Die Zeitschrift »Hochland«, die 1922 kurz vor einem öffentlichen Verbot stand, habe sich nicht gebessert. Gleichzeitig alarmierte der Mainzer Germanikerbischof Ludwig Maria Hugo (1871–1935, seit 1921 Bischof von Mainz) über die großen Gefahren dieser evangelischen Una Sancta-Bewegung³⁵.

In Rom waren alle Konsultoren im Heiligen Offizium sich inzwischen einig, dass der Papst sich feierlich äußern müsse und man gegen alle Priester, die an den modernen hochkirchlichen Bestrebungen sich beteiligt hatten, mit scharfen disziplinarischen Maßregelungen vorgehen müsse; auch die Kardinäle votierten dahingehend und erbat an 16. März 1927 vom Papst ein feierliches Lehrschreiben und ein Mahnschreiben an Kardinal Bertram von Breslau (1859–1945), damit dieser gegen die beteiligten katholischen Priester einschreite³⁶. Die wohl unter dem Einfluss von Merry del Val als Sekretär des Heiligen Offiziums formulierten Fragen suggerierten bereits die Parallelen zur 1864 verurteilten anglikanisch gebliebenen katholischierenden Oxfordbewegung (Edward Pusey, 1800–1882); die Ruffini in einer die dem Archivmaterial beigegebenen zusammenfassenden und kommentierenden Note bestätigte: a) das Christentum habe drei legitime Zweige, b) gemeinsame Basis sei die alte Kirche, c) es gebe ein gemeinsames Organ und d) die Protestanten leiteten, die Katholiken steuerten bei³⁷.

So beauftragte der Papst die »Hardliner« im Heiligen Offizium um Merry del Val und Ruffini mit der Ausarbeitung einer Enzyklika. Ein erster Entwurf für ein noch als »Apostolisches Schreiben« bezeichnetes päpstliches Dokument stammt aus der Hand Ruffinis³⁸. Der zweite, überarbeitete Entwurf ist dann auf den radikalen Antimodernisten und

32 Ruffini hatte in seiner kommentierenden Note nach Abschluss der Enzyklika über deren unmittelbaren Anlass explizit auch zu Wittig Bezug genommen. ICKS, *L'enciclica* (wie Anm. 30), 322–325. – Vgl. auch: Kardinal Merry del Val an Pacelli, 30. Juli 1926, in: ACDF, S.O. R.V. 28/1927; Pacelli an Sierp, 8. September 1926, ASV, ANB 40, fasc. 1, fol. 23r; Pacelli an die deutschen Ortsbischöfe, 8. September 1926, ASV, ANB 40, fasc. 1, fol. 24r. – BARBOLLA, *La genesi* (wie Anm. 30), 501. – Vgl. auch: »Insoweit den Hochwürdigsten Ordinarien die Veröffentlichung des Dokumentes in Anbetracht der infolge der Konkordats- und Schuldebatten der letzten Zeit besonders gespannten Lage inopportun erscheint, werden dieselben auftragsgemäß ersucht, in eigenem Namen und in Übereinstimmung mit dem erwähnten Rundschreiben dem Klerus und den Gläubigen die im Hinblick auf die bedenklichen Auswirkungen dieser Bewegung notwendigen Instruktionen und Anweisungen unverzüglich bekannt zu geben.« (Pacelli an die deutschen Diözesanbischöfe, 22. April 1927, ASV, ANB 40, fasc. fol. 77r). – Zum Ganzen vgl. auch: Hubert WOLF, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2008, 262–278.

33 Klaus UNTERBURGER, *Roman mit Gott? Die Verurteilung und Exkommunikation des schlesischen Kirchenhistorikers und Schriftstellers Joseph Wittig (1879–1949) im Licht der neu zugänglichen vatikanischen Quellen*, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 70, 2012, 199–224.

34 ICKS, *L'enciclica* (wie Anm. 30), 322.

35 Bischof Hugo an Pacelli, 20. September 1926, ASV, ANB 40, fasc. 1, fol. 25r–26r.

36 BARBOLLA, *La genesi* (wie Anm. 30), 504–508.

37 Ebd., 321; dazu Merry del Vals Antwort in: Ebd., 506f. – ICKX, *L'enciclica* (wie Anm. 30), 326f.

38 BARBOLLA, *La genesi* (wie Anm. 30), 511; der Text ist ediert in: Ebd., 525–530.

strengen Thomisten Louis Billot (1846–1931) zurückzuführen; hier wurde erstmals die literarische Gattung der Enzyklika vorgesehen, die der Papst tatsächlich wählte. Pius XI. überarbeitete persönlich den Text und entschied, Billot und Merry del Val revidierten ihn noch. Die Konsultoren des Heiligen Offiziums votierten einhellig für ein Verbot der Teilnahme an ökumenischen Treffen. Als einziger externer Faktor war der Berliner Nuntius Eugenio Pacelli am Zustandekommen des Dokuments direkt beteiligt, ansonsten war der Text ganz aus dem Heiligen Offizium entstanden, das Zirkularschreiben an den deutschen Episkopat scheint vollständig von Ernesto Ruffini verfasst worden zu sein³⁹. So waren die Integralisten Ruffini und Billot die wichtigsten Köpfe hinter der Enzyklika, wobei die Rolle des Letzteren insofern interessant ist, da er wenige Wochen später aus Verärgerung über die Verurteilung der katholisch-monarchischen, profaschistischen Action française in Frankreich sein Kardinalsamt nach einer Auseinandersetzung mit dem Papst niederlegte⁴⁰.

Mit der Enzyklika *Mortalium animos* vom 6. Januar 1928 wurde so klargestellt, dass nur die römisch-katholische Kirche die Kirche Christi sei, zu der die anderen Gemeinschaften zurückkehren müssten. Ganz falsch sei die Vorstellung, als ob die Christen erst eins werden müssten: Die Kirche war und ist immer eine. Wichtig war die daraus folgende Praxis des Verbots ökumenischer Kreise, außer in klar definierten, von der Hierarchie genehmigten Einzelfällen, in denen kompetente Katholiken dabei zur Rückkehr zur katholischen Kirche werben konnten⁴¹. Was das an Kardinal Bertram gesandte Zirkularschreiben an die deutschen Bischöfe anging, so hatte Pacelli aus Opportunitätsgründen dessen Veröffentlichung verhindert⁴². Ein Versuch Kardinal Adolf Bertrams, durch ein Gutachten seines Vertrauten, des Breslauer Kirchenhistorikers Franz Xaver Seppelt (1883–1956), die *Una Sancta*-Arbeit als Chance darzustellen, hatte beim Nuntius und bei den römischen Behörden keinen Eindruck gemacht⁴³. Im Heiligen Offizium beschloss man gleichzeitig⁴⁴, auch die liturgische Bewegung um Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) in Maria Laach einer kritischen Prüfung zu unterziehen, die doch ganz ähnliche Ziele verfolge.

c) Liturgische Bewegung

Die liturgische Bewegung mit ihrem Einfluss auf die katholische Jugendbewegung ist vielleicht der charakteristischste Neuaufbruch im Katholizismus der 1920er-Jahre. Während die volksliturgischen Bestrebungen, etwa um den Klosterneuburger Pius Parsch (1884–1954), in Rom als wenig problematisch und den Weisungen des päpstlichen Lehramts seit Pius X. weitgehend konform angesehen wurden, war man besonders über Maria Laach und den Einfluss der Beuroner, gerade auf die Gebildeten, sehr beunruhigt. Aus dem zitierten Gutachten Augustinus Beas und aus Pacellis Schlussbericht lassen sich die Gründe entnehmen.

- Übertreibung: Von der Liturgie her wird die Gesamtgestalt der Glaubenslehre gedeutet und deren Erneuerung wird als einziges Mittel gesehen, die Menschen bei der Kirche zu halten.

39 Ebd., 511f. – Das Schema Billots ist ediert in: Ebd., 531–537.

40 BARBOLLA, *Genesi* (wie Anm. 30), 322.

41 PIUS XI., Enzyklika *Mortalium animos*, 6. Januar 1928, AAS 20, 1928, 5–16.

42 BARBOLLA, *La genesi* (wie Anm. 30), 509–511.

43 FRANZ XAVER SEPPELT, Gutachten betreffend die »hochkirchliche« Bewegung und die »Una Sancta«, 1. Oktober 1926, ASV, ANB 40, fasc. 1, fol. 28r–29v.

44 BARBOLLA, *La genesi* (wie Anm. 30), 504, 506, 508.

- Historizismus: Einseitige Betonung der alten Kirche, als ob nicht alle Zeiten vom Heiligen Geist geleitet würden.
- Vernachlässigung der traditionellen Moral und Askese. Dies führe zu einer Art Quietismus und Ästhetizismus⁴⁵.

Diesem Raster gemäß hat man sich auch im Heiligen Offizium mit einigen Repräsentanten der deutschen liturgischen Bewegung beschäftigt.

1927 wurden die kleinen Schriften des Abtes von Maria Laach, Ildefons Herwegen, im Heiligen Offizium verhandelt, »Kirche und Seele« und »Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter«⁴⁶. Schließlich entschied man sich zu einer Ermahnung durch den Generalabt der Benediktiner, Fidelis von Stotzingen (1871–1947), der als strenger Thomist der Beuroner Kongregation entstammte⁴⁷. In seiner Rechtfertigung betonte Herwegen, sie würden in Maria Laach keine neue Terminologie verwenden und auch das private Gebet nicht geringerschätzen; Ziel sei, gerade die alte römische liturgische Tradition zu pflegen und sie für die Gläubigen fruchtbar zu machen, nicht aber sie zu reformieren. Ziel sei ebenso, die Gläubigen in Deutschland mit den Schätzen der Tradition gegen den Protestantismus zu bewaffnen⁴⁸.

Odo Casel (1886–1948), ein prominenter Theologe aus Maria Laach, hatte beim Eichstätter Liturgiker Ludwig Eisenhofer (1871–1941) und dann beim Nuntius Anstoß erregt mit der These, in der Alten Kirche konnten die Propheten bzw. Confessoren die Eucharistie feiern und das Bußsakrament spenden⁴⁹. Casel hatte sich gegen Eisenhofers Angriff verteidigt, er habe nicht von Laien, sondern von Propheten gesprochen, was aber offenbar noch immer nicht befriedigte⁵⁰. In Rom wurde der päpstliche Hoftheologe Marco Sales (1877–1936) mit dem Fall betraut, der aber in den nächsten Jahren bis zu seinem Tod 1936, wie auch in anderen Causen, die Begutachtung nicht mehr zum Abschluss bringen konnte⁵¹.

Eine feierliche Verurteilung der Schrift des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers Josef Andreas Jungmann im Jahr 1936 wollte man eher vermeiden; ihr kam der Ordensgeneral der Jesuiten, Wladimir Ledóchowsky (1868–1942), zuvor, der dessen Buch »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung« vom Verleger Friedrich Pustet kurzerhand einstampfen ließ⁵². Grund war, dass er behauptete, die Evangeliumsverkündigung sei

45 PACELLI, Lage (wie Anm. 24), 108–117. – BEA, Gefahren (wie Anm. 23), 125–127.

46 Ildefons HERWEGEN, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter, Münster 1926.

47 Fidelis von Stotzingen an Kardinal Merry del Val, 30. Juni 1927, ACDF S.O. 617/1927.

48 Ildefons Herwegen an Kardinal Merry del Val, 17. Dezember 1927, ACDF S.O. 617/1927.

49 Ludwig EISENHOFER, Konnten jemals Laien die hl. Messe feiern, in: Klerusblatt, Nr. 40, 2. Oktober 1929, 541–543; Eisenhofer kritisierte den Aufsatz Odo CASELS, Die Mönchsweihe, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5, 1925, 1–47, hier: 2.

50 Odo CASEL, Prophetie und Eucharistie, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9, 1929, 1–19.

51 »Questo Posizione, trattenuta del P. Sales, fu riconsegnata al S.O. dopo la morte ... il 20. giugno 1936« (Abschlussnotiz ACDF, S.O. 2350/1929).

52 Josef Andreas JUNGSMANN, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936. – »P. Iosephus Andreas Jungmann, Sacerdos Societatis Iesu et Professor Facultatis theologiae Oenipontanae, ceteroqui bonus religiosus, seria solidaque doctrina eruditus, ineunte hoc anno librum conscripsit, cui titulus »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«, qui a bibliopola Fr. Pustet Ratisbonae editus est. Librum hinc, quem simul cum brevi eius argumenti descriptione adiungo, propter varias rationes ex mercatura libraria, obsequiosi editoris Pustet adiutorio statim retrahendum censui, ita ut cito nullum iam exemplar in mercatura haberetur. Etiam id curavi, ne periodica nostra legentium animos ad illum librum attentos facerent et insuper per Praeposi-

zeitweise stark reformbedürftig und der kirchliche Kult von Nebensächlichem wie einer übertriebenen Marienverehrung überlagert gewesen, so dass das Christusgeheimnis verdeckt worden sei. In Rom sah man darin deutsches Luthertum durchschimmern und glaubte, Jungmanns Fehler bestehe in einem zu starken Vertrauen in die historische Methode, als ob diese gesicherte Resultate liefern könne⁵³.

In das Visier der Glaubenskongregation kam auch ein Artikel Johannes Pinks (1891–1957)⁵⁴; er wurde verdächtigt, die häufige Andachtsbeichte zu desavouieren, so dass man eine Ermahnung durch den Berliner Ortsbischof für nötig hielt⁵⁵.

Zusammenfassend kann man angesichts der Denkschrift Przywaras also konstatieren: In Rom war der Antimodernismus in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg also durchaus lebendig; dies hing sicher auch mit den personellen Konstanten zusammen. Zentren dieser antimodernistischen Sicht in den 1920er-Jahren waren:

- das Hl. Offizium unter Kardinal Rafael Merry del Val (1865–1930), in dem der streng reaktionäre antimodernistische Kurs Papst Pius' X. fortlebte und weiter gepflegt wurde⁵⁶. Auch hinter der Anklage Agostino Gemellis (1878–1959), Gründungsrektor der *Catholica* in Mailand, gegen Karl Adam (1876–1966) und andere (1931) stand diese antimodernistische Sichtweise⁵⁷;
- die päpstliche Studienkongregation unter Kardinal Gaetano Bisleti (1856–1937) und dem Sekretär Ernesto Ruffini, die eine zentralistische Vereinheitlichung auf den Thomismus und einen spekulativ-scholastischen Grundcharakter der Theologie forderte und deutsche theologische Traditionen ablehnte⁵⁸;

tum Provinciae omnes EE. Episcopus Austriae certiores reddidi librum a me suppressum fuisse. Auctorem vero libri Romam vocatum, de dubiis, quas in suo opere profert, ideis monui, ac bono ille animo meas instructiones et exhortationes accepit ita ut firma spes sit eum in posterum recte, sicut iam antea fecerat, de his rebus scripturum esse. Sic omnia, quae ex libro P. Jungmann exoriri potuissent, pericula amota esse videntur. Nihilominus meum esse duxi Supremam S. Cong. Sancti Officii de iis quae hac in re feci certiozem reddere et solatio mihi foret nosse, quae statui, a Suprema S. Congr. Sancti Officii approbari.« (General Ledóchowsky SJ an Kardinal Donato Sbarretti, 2. Juli 1936, ACDF, S.O. 133/1936).

53 Vgl. das nicht namentlich gezeichnete Gutachten zum Werk Jungmanns. ACDF, S.O. 133/1936. – Im Heiligen Offizium stimmte man mit der Sicht des Jesuitengenerals überein, der hinreichende Maßnahmen getroffen habe (ebd.). – Vgl. zum Ganzen auch Ferdinand KOLBE, *Die liturgische Bewegung* (= *Der Christ in der Welt IX/4*), Aschaffenburg 1964, 60. – Herlinde PISSAREK-HUDELIST, *Die Bedeutung Josef Andreas Jungmanns als Katechetiker*, in: *ZKTh* 111, 1989, 277–280.

54 Johannes PINSK, *Das zweite Brett nach dem Schiffbruch. Liturgische Erwägungen zur Theorie und Praxis des Bußsakramentes*, in: *Liturgisches Leben* 2, 1935, 61–79.

55 Nuntius Orsenigo an Staatssekretär Pacelli, 31. Dezember 1935, in: ACDF S.O. 92/1936. Der Beschluss lautete: »Scrivere al Vescovo che faccia da sé.« (ebd.).

56 Vgl. Albert Cecilio A. FLORES, *Vigilance over rectors. A look into some anti-modernist interventions involving Cardinal Merry del Val*, in: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (= *Römische Inquisition und Indexkongregation* 12), Paderborn/München/Wien/Zürich 2009, 473–489. – WOLF, *Papst* (wie Anm. 32), 112–138, 267–270.

57 Vgl. die ungedruckte Diplomarbeit von Raphael HÜLSBÖMER, »von allen Fehlern und Schlacken gereinigt...«. Eine historische Rekonstruktion der Zensurverfahren gegen Werke von Karl Adam 1926 bis 1937, Münster 2010.

58 Vgl. UNTERBURGER, *Lehramt* (wie Anm. 21), 247–249, 283–291.

- schließlich die Bibelkommission mit dem mächtigen Kardinal Willem van Rossum (1854–1932)⁵⁹ und das Bibelinstitut unter dem Jesuiten Leopold Fonck (1865–1930)⁶⁰, die der modernen historisch-kritischen Exegese absolut ablehnend gegenüberstanden und für einschneidende, radikale Maßnahmen gegenüber der deutschen Theologie plädierten.

3. Reform von innen heraus statt nachfolgende Repression

Bestand die antimodernistische Brille also fort, so gab es doch Abstufungen in der Radikalität dieser Sichtweise. Besonders aber standen einer rigiden Durchsetzung eines antimodernistischen Kurses in den 1920er-Jahren massive politische und pastorale Hindernisse entgegen. Bei jeder Verurteilung und Indizierung eines deutschen Theologen kam es zu antikatholischen Agitationen; der Autor wurde erst berühmt. Schon aus diesem Grund war das traditionelle Repressionsmittel des Buchverbots nur noch bedingt einsetzbar. Vor allem erreichte man da aber eines: Pacellis Position bei den Konkordatsverhandlungen wurde dadurch eher erschwert. Besser, so Pacelli deshalb, in einem Einzelfall etwas nachgiebiger sein und dafür eine grundsätzliche bessere Rechtsposition der römischen Behörden gegenüber der deutschen Theologie zu erhalten, als umgekehrt. Weitreichenden Plänen der antimodernistischen Rechten, die staatlichen Fakultäten in Deutschland ganz abzuschaffen und die Ausbildung in rein kirchliche Seminare zu verlegen, stießen ohnehin auf den Widerstand der Bischöfe, aber auch gemäßigt konservativer Ratgeber Pacellis wie etwa des Münchener Dogmatikers und Mittelalterforscher Martin Grabmann (1875–1949)⁶¹.

Nuntius Pacelli war zwar Papalist, Römer und Antimodernist, er distanzierte sich doch von den Extrempositionen ein Stück weit, wie sie die Kardinäle van Rossum und Bisleti der deutschen Theologie gegenüber anvisierten. Eine solche Tendenz lässt sich in den schweren Konfliktfällen zwischen wissenschaftlicher Freiheit und Lehramt während seiner Nuntiaturszeit konstatieren. Betroffen waren die Theologen Joseph Wittig (1879–1949) und Arnold Rademacher (1873–1939), der Priester und Philosoph Johannes Hessen (1889–1971) und Ernst Michel (1889–1964), Schriftsteller und Sozialwissenschaftler, ein Laie⁶². Alle vier Fälle wurden in Rom und von Pacelli mit den Augen des neuscholastischen Antimodernismus gesehen: Wittig⁶³ vertrete eine protestantische Konzeption von

59 Vgl. Kardinal Willem van Rossum an Pacelli, 20. Mai 1919, ASV, ANB 67, fasc. 1, fol. 130r–131r. – Zu ihm: Joop VERNOOIJ, Cardinal Willem Van Rossum, C.S.S.R. »The Great Cardinal of the Small Netherlands« (1854–1932), in: *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris*, 55, 2007, 347–400.

60 Vgl. Leopold FONCK, *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren. Beiträge zur Geschichte und Kritik der modernen Exegese*, Innsbruck 1905. – UNTERBURGER, *Lehramt* (wie Anm. 21), 250–256.

61 Klaus UNTERBURGER, *Pacelli und die Theologie in Deutschland. Handlungsspielräume, Optionen und Konsequenzen*, in: Hubert WOLF (Hg.), *Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich* (= VKZG.B 121), Paderborn/München/Wien/Zürich 2012, 87–98.

62 Zu den Zensurmaßnahmen gegen diese vier Schriftsteller während der Nuntiaturszeit Pacellis vgl. ebd., 291–337. – UNTERBURGER, *Roman* (wie Anm. 33).

63 Vgl. zu ihm Siegfried KLEYMANN, »... und lerne, von dir selbst im Glauben zu reden.« Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs (1879–1949) (= *Studien zur systematischen und spirituellen Theologie* 27), Würzburg 2000.

Gnade, Buße, Kirche und Kirchenstiftung, Rademacher⁶⁴ konfundierte die Ordnung der Natur und Übernatur, Hessen⁶⁵ vertrete eine gefährliche antiobjektivistische und antihomistische philosophische Position und Wittig und Michel⁶⁶ schließlich haben einen ganz und gar unkatholischen Begriff von der Kirche und deren Verhältnis zum Staat. Inhaltlich plädierte Pacelli jeweils klar für eine Verurteilung; in allen vier Fällen kam es zu Indizierungen und Pacelli war faktisch hierfür die je entscheidende Instanz. Dennoch lassen sich seine Handlungsmuster genauer analysieren und Bereiche ausmachen, bei denen er trotz römischen Drucks die deutschen Umstände mehr berücksichtigte.

1. Bei den Verurteilungen bestand man im Heiligen Offizium und in der Studienkongregation darauf, dass die Getadelten auch nach einer etwaigen Unterwerfung ihr Lehramt aufgeben mussten. Pacelli war hier vorsichtiger, um seine laufenden Konkordatsverhandlungen jeweils nicht durch romfeindliche Agitationen zu gefährden⁶⁷.
2. Das Recht der Hierarchie, Professoren, die beanstandet wurden, aus dem Lehramt entfernen zu lassen, wollte er evolutiv durch Konkordate sichern. Um keine antirömische Stimmung anzufachen, zwang Pacelli die Ortsbischöfe kraft ihrer Autorität vorzugehen, damit kein schlechtes Licht auf Rom und den Papst falle – so etwa in Breslau im Fall Wittig, in Köln und Münster wegen Hessen, in Limburg, Mainz und Fulda wegen Michel.
3. Wegen der Konkordatsverhandlungen wollte Pacelli möglichst Zensurierungen vermeiden, besonders wenn der betreffende Theologe an einer staatlichen Universität lehrte und keine Breitenwirkung entfaltete.
4. Denunzianten und Gutachter waren für ihn immer wieder Jesuiten. Dies bedeutete die Bevorzugung einer bestimmten, von der großen Mehrzahl der Jesuiten vertretenen Position: Eine zentralistisch-ultramontane Ekklesiologie, eine neuscholastische, vorwiegend spekulativ, nicht historisch ausgerichtete Philosophie und Theologie, die allerdings strittige scholastische Schulfragen nicht determinieren wollte und so einen gewissen Freiraum ließ.

Entscheidend ist dabei eine Überzeugung geworden, die besonders Augustinus Bea entwickelt hatte und die faktisch von Pacelli übernommen wurde. Nicht Verurteilung im Nachhinein sei das geeignete Mittel; besser man setzte das Instrument der Vorzensur und der Imprimatur-Erteilung gezielt ein. Aber auch hierfür brauchte man geeignete Gutach-

64 Zu ihm vgl. Adolf KOLPING, *In memoriam Arnold Rademacher. Eine Theologie der Einheit*, Bonn 1969. – Thomas RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 236–246.

65 Zu ihm vgl. Christoph WEBER, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus (= Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 1)*, Frankfurt a. M. u. a. 1994.

66 Zu ihm vgl. *Weltverantwortung des Christen. Zum Gedenken an Ernst Michel (1889–1964)*. Dokumentationen, hg. v. Arnulf GROSS, Josef HAINZ, Franz Josef KEHR u. Christoph MICHEL, Frankfurt a. M. 1996. – Dominik BURKARD, *Ernst Michel und die kirchliche Zensur (1921–1952)*, in: Josef HAINZ (Hg.), *Reformkatholizismus nach 1918 in Deutschland. Joseph Wittig (1879–1949) und seine Zeit. Dokumentation des Symposiums der »Bibelschule Königstein e. V.« am 30./31.03.2001 in Königstein, Eppenhain 2002, 45–72.* – Benno HAUNHORST, »Politik aus dem Glauben«. Zur politischen Theologie Ernst Michels, in: Heiner LUDWIG/Wolfgang SCHROEDER (Hg.), *Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung*, Frankfurt a. M. 1990, 101–129.

67 Hierzu und zum Folgenden: UNTERBURGER, *Lehramt* (wie Anm. 21), 336f.

ter in den Diözesen. Mittelfristig musste man also mit Reformen noch grundsätzlicher ansetzen. Die deutsche Theologie und Priesterausbildung musste in ihren Wurzeln reformiert werden.

Die deutsche Theologie pflege zu sehr die historischen Fächer und die historische Methode; notwendig sei aber die scholastische systematische Theologie. Dazu sei eine engere Anbindung an das kirchliche Lehramt und eine entschiedenere Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie von Nöten. Die Bischöfe müssten für eine erneuerte Theologie sorgen, dazu müssten aber die Theologen wiederum einsichtiger Bischöfe ausbilden. Diesen Zirkel von der Wurzel her zu überwinden war in den 1920er-Jahren das römische Ziel. Abhilfe sollte zunächst von Führungspersonlichkeiten kommen, die die Schwächen des deutschen Systems erkannten, weil sie in Rom oder bei den Jesuiten und nicht an den deutschen staatlichen Theologischen Fakultäten studiert haben. Auch die Gründung der Jesuitenhochschule Frankfurt/St. Georgen im Jahr 1926 gehört in diesen Kontext⁶⁸.

Diese Einschätzung der Gefahren, die aus der Theologie in Deutschland drohen, scheint an der römischen Kurie, einschließlich des Papstes selbst, Konsens gewesen zu sein. Aus Misstrauen gegen den Ortsepiskopat verpflichtete dieser in zwei Geheimerlassen 1927/1928 denselben, vor Erteilung des bischöflichen *Nihil obstat* bei der Anstellung von Theologieprofessoren, aber auch bereits bei Habilitationen, erst in Rom ein römisches *Nihil obstat* einzuholen. Pläne zirkulierten, von allen Professoren in Exegese und Kirchengeschichte künftig ein römisches Spezialstudium zu verlangen; den deutschen Fakultäten sollte in diesen Fächern kein Habilitationsrecht bleiben⁶⁹; der Anima-Rektor Bischof Alois Hudal (1885–1963) forderte in einer Denkschrift⁷⁰ sogar grundsätzlich, für deutsche Theologieprofessoren eine Habilitation in Rom zu verlangen. Jedenfalls sollte der Tiber in den Rhein fließen; an der römischen Theologie sollte die deutsche Kirche gesunden, so der feste Wille Pacellis.

Nun war er freilich ständig auf die Widerstände gestoßen, die dem *Dr. romanus* in Deutschland entgegengebracht wurden. Besonders Augustinus Bea, der zu dieser Zeit an der *Gregoriana* für die dortigen Studienreformen verantwortlich war, mit dem er engstens in dieser Frage zusammenarbeitete, war nicht entgangen, woran dies lag: Während in Deutschland das reguläre Studium vom Doktoratsstudium geschieden war und eine wissenschaftliche Monographie verlangt wurde (hinzu kam für Professoren die Habilitation), wurden in Rom der Dr. phil. nach zwei Jahren, der Dr. theol. dann nach weiteren vier Jahren als reguläre theologische Studienabschlüsse verliehen. Hinzu kamen große Ungerechtigkeiten, was die Anforderungen bei den einzelnen Hochschulen anging⁷¹; ja

68 Vgl. Klaus SCHATZ, Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919–1926. Zum 75jährigen Jubiläum, in: ThPh 76, 2001, 481–508. – UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 21), 354–357.

69 Vgl. Klaus UNTERBURGER, Die deutschen theologischen Fakultäten in römischer Sicht, in: Dominik BURKARD/Wolfgang WEISS (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Bd. I/1: Institutionen und Strukturen, Würzburg 2007, 105–131.

70 Alois Hudal, Promemoria an den Hl. Vater, 10. Dezember 1927, ACDF, S.O. 133927 R.V., 1927 18. – ASV, ANB 67, fasc. 18, fol. 3r–8r.

71 »Il risultato di questa situazione è chiaro: una grande stima di un dottorato conseguito nel proprio paese con molto lavoro e dopo lungo tempo di studio e il disprezzo del dottorato Romano e dei dottori Romani. ... Questo giudizio così sfavorevole al dottorato Romano si conferma ancora in maniera deplorabile da fatti del conferimento del dottorato Romano senza un corso regolare di studi, dopo un semplice esame dato avanti una commissione (p. e. dei Reverendissimi Protonotari apostolici ecc.). Tali casi si considerano nei paesi del Nord come veri scandali. Così p. e. pochi anni fa, un certo sac. Streiter della diocesi di Paderborna, che era stato dimesso della Compagnia di Gesù,

der Doktor konnte sogar mitunter gnadenweise verliehen werden, wenn der Kandidat auch niedrige Hürden nicht überstieg. Bea und dann auch Pacelli erkannten und forderten deshalb, das römische Studium und den römischen Doktorgrad zu reformieren, damit dieser in Deutschland künftig geachtet werde und die deutsche Kirche reformieren könne. Pius XI. entschloss sich im Jahr 1928 aufgrund dieser Forderungen, eine Kommission einzuberufen, die das Studium in den Fächern Theologie, Philosophie und Kirchenrecht und mitlaufend das gesamte Hochschulwesen neu und erstmals päpstlich einheitlich ordnen sollte⁷².

4. Die apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus*

Im Frühjahr 1929 nahm diese Kommission ihre Arbeit auf. Sie wurde präsiert vom Sekretär der Studienkongregation, dem späteren Erzbischof von Palermo und Kardinal Ernesto Ruffini. Ihr gehörten Vertreter der wichtigsten römischen Hochschulen an, dazu Bea als Spezialist für das Hochschulwesen, der päpstliche Haustheologe Marco Sales (1877–1936) und der Gründungsrektor der Katholischen Universität in Mailand, Agostino Gemelli (1878–1959)⁷³. In einer über zwei Jahre dauernden Arbeit, an der der Papst lebhaft Anteil nahm und bei der auch zahlreiche auswärtige Gutachten eingeholt wurden, entstand so die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus*, die erstmals weltweit einheitlich das kirchliche Hochschulwesen und insbesondere die Struktur und die Inhalte der Studien in Theologie, Philosophie und Kirchenrecht verbindlich regelte. Damit die gesamte Welt aus den Wassern des Tibers trinken könne, musste in diesen somit zunächst einmal einig Wasser aus dem Rhein, aus einer in die sog. Humboldt'sche Universität integrierten Theologie, umgeleitet werden. Vorgeschichte, Hintergründe und Implikationen dieser Studienreform wurden andernorts eingehend analysiert⁷⁴. Hier nur einige Bemerkungen.

In der Kommission waren die wichtigsten Diskussionspunkte und Streitfragen dabei jene Problemkreise, die schon die römische Konfrontation mit der deutschen Theologie bestimmt haben:

- die Gewichtung von historisch-positiver und spekulativ-scholastischer Theologie und Philosophie⁷⁵;

non potendo conseguire la laurea in una Università tedesca, si è ricato a Roma; dopo appena due mesi ritornò in Germania come ‚doctor theologiae‘. Un tale fatto diminuisce imminatamente il valore del dottorato Romano, tanto più perchè in nessuna Università la laurea si consegue senza una frequenza regolare del corso, specialmente dei ‚seminari‘. L'estensore della questa relazione ha sentito delle laguanze su tali fatti da personaggi i più autorevoli e pieni di amore verso la Chiesa e la Sede Apostolica.« (Votum Augustinus Bea, 28. Februar 1929, ACEC, DScD Busta VIII 1, 6f.).

72 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 21), 371–374.

73 Ebd., 374–377.

74 Ebd., 371–562. – DERS., Internationalisierung von oben oder Schleiermacher, Humboldt und Harnack für die katholische Weltkirche? Das päpstliche Lehramt und die katholischen Fakultäten und Universitäten im 20. Jahrhundert, in: Claus ARNOLD/Johannes WISCHMEYER (Hg.), Transnationale Dimensionen der Theologie (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft 101), Göttingen/Bristol 2013, 53–68.

75 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 21), v. a. 410–426, 452–462.

- der Grad der Uniformierung und Kontrolle oder dagegen der Freiheit in Fragen der theologischen Schule und der lokalen Eigenheiten⁷⁶;
- die Verbindlichkeit des Thomismus⁷⁷;
- die Anforderungen an das Doktorat und die Abgrenzung zu nichtuniversitären Formen des Philosophie- und Theologiestudiums⁷⁸;
- die Verbindlichkeit des Lateins⁷⁹.

Auf's Ganze gesehen hatte sich dabei die Position Beas, die auch Pacelli im Vorfeld übernommen hatte, durchgesetzt. Ein absolutes Schwergewicht auf den spekulativ-systematischen Fächern und eine päpstlich-kuriale Kontrolle aller Katholischen Fakultäten; zugleich aber keine allzu rigide Festlegung auf einen Thomismus, der legitime andere Schulmeinungen ausschließt. Überall sollten Mindeststandards eingeführt, dagegen stehende Privilegien abgeschafft und der Dokortitel vom regulären Studienabschluss abgetrennt werden⁸⁰. Die Reform hat so dem anfangs von Bea und Pacelli entworfenen Plan entsprochen, auch wenn für Deutschland Übergangsfristen für die Umsetzung gewährt werden mussten⁸¹.

5. Schluss

Man kann nicht sagen, dass Erich Przywara und andere Theologen der Zwischenkriegszeit die römischen Behörden von der These überzeugt hätten, ein neues Zeitalter sei angebrochen und die antimodernistische Frontstellung gegenüber der deutschen Theologie sei obsolet geworden. Vielmehr lebte diese Sichtweise in Rom fort, so dass man letztlich von einem Auseinanderentwickeln der Interpretationshorizonte und Kontexte der Argumentation sprechen muss. Andererseits gab es in Rom doch ein differenziertes Meinungsspektrum, 1. was die Radikalität des Antimodernismus anbelangt, 2. was die pastoralen und politischen Rücksichtnahmen angeht und 3. was die Wirksamkeit der traditionell-repressiven Mittel betrifft.

So setzte sich eine wesentlich von Augustinus Bea entworfene Reformstrategie durch, die deutsche Theologie im Sinne der Scholastik umzugestalten, da Bea glaubte, nur eine solche Ausbildung erlaube es, die Gefährdungen durch Protestantismus und Rationalismus zu durchschauen und zu widerlegen. Dozenten und Bischöfe sollten hierfür zunächst in Rom ausgebildet werden. Damit die römischen Abschlüsse aber anerkannt würden, musste zunächst das wissenschaftliche Niveau der römischen Studien nach deutschem Vorbild angehoben werden.

Als Voraussetzung der Romanisierung mussten Elemente der deutschen Theologie in Rom rezipiert werden. Ein auch innerrömisches theologisches Ringen in den folgenden Jahrzehnten zeichnet sich bereits ab. Nebenprodukt dieser Prozesse war aber auch in dem Bereich der Studienordnungen und der Theologie eine zunehmende Zentralisierung.

76 Ebd., v. a. 441–445, 498–509.

77 Ebd., v. a. 426–437, 455f., 461f.

78 Ebd., v. a. 388–403.

79 Ebd., 404–409.

80 Ebd., 569–579.

81 Ebd., 551–562.

BARBARA NICHTWEISS

Erik Peterson

Ein Konvertit zwischen Antimodernismus und Modernismus

I. Wege zu Thomas von Aquin und darüber hinaus

1. Eine Thomas-Vorlesung in Göttingen 1923/24

Am Ende des Wintersemesters 1923/24 schloss eine Vorlesung über Thomas von Aquin (1225–1274) mit folgenden Worten:

Es gibt keine Theologie, die nicht immer zugleich kirchliche und konfessionelle Theologie wäre. Es kann ihrem Wesen nach keine Dogmatik geben, die nicht scholastisch behandelt würde. Gerade weil das Dogma nicht die persönliche Überzeugung eines Einzelnen, sondern der Glaube der Kirche ist, darum kann auch die Dogmatik nicht die persönliche Spekulation eines einzelnen Mannes sein, nach dem Schema des ›wie ich es sehe‹ dargestellt. Weil das Dogma nicht die Überzeugung des Einzelnen ist, darum ist auch die Dogmatik nicht die Arbeit einzelner Männer, sondern das gemeinsame Suchen vieler Generationen. Wie das Dogma der Kirche gehört, so gehört auch die dogmatische Arbeit der Kirche. [...] Es ist [...] ein Irrtum, wenn man glaubt, dass man Christus ohne Kirche, ohne Dogma, ohne Theologie zu haben vermöchte¹.

Eine Vorlesung über Thomas von Aquin mit einem derartigen Schlussplädoyer wäre damals nicht weiter bemerkenswert gewesen, wenn sie an einer katholischen Fakultät bzw. in einem Priesterseminar gehalten worden wäre. Wir befinden uns aber in einer protestantischen Fakultät, und zwar in Göttingen. Der Vortragende ist auch kein Dogmatiker, sondern der 33-jährige Privatdozent für Kirchengeschichte und christliche Archäologie, Erik Peterson (1890–1960). Im Auditorium sitzt freilich jemand, der sich alsbald anschickte, ein Dogmatiker zu werden, und für ihn insbesondere sind diese Worte gesprochen: der junge Karl Barth (1886–1968), damals bereits berühmt und umstritten als Protagonist der Dialektischen Theologie. Das Zusammentreffen war nicht zufällig, vielmehr

1 Erik PETERSON, Thomas von Aquin, in: DERS., *Theologie und Theologen. Texte*, hg. v. Barbara NICHTWEISS (Ausgewählte Schriften 9/1), Würzburg 2009, 188f. Die Bände der Erik-Peterson-Edition »Ausgewählte Schriften« werden im Folgenden mit dem Kürzel AS zitiert. – Die internationale Forschungs- bzw. Sekundärliteratur zu Peterson ist in den vergangenen 20 Jahren enorm angewachsen; eine fortlaufend aktualisierte Bibliographie ist einzusehen unter: <http://www.bistum-mainz.de/sonderseiten/epeter/forschung/index.html>. – Pars pro toto sei besonders hingewiesen auf den umfangreichen Sammelband (652 Seiten): Giancarlo CARONELLO (Hg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin 2012. – Ein von Paola LOMBARDI erstelltes Register des erst vor wenigen Jahren archivalisch geordneten Nachlasses Erik Petersons an der Universität von Turin findet sich in: Adele M. CASTAGNO (Hg.), *L'Archivio »Erik Peterson« all'Università di Torino. Saggi critici e Inventario*, Alessandria 2010, 81–233.

war die Thomas-Vorlesung wahrscheinlich Ergebnis des Vorhabens, gemeinsam einmal den Katholizismus zu studieren. Auf Karl Barths weiteren theologischen Lebensweg sollte diese Vorlesung Petersons einen erheblichen Einfluss nehmen.

2. Jugendjahre eines protestantischen Gelehrten

Wie kam ein junger evangelischer Privatdozent dazu, sich so vehement für das Dogma und eine scholastische Dogmatik einzusetzen? Stammte er vielleicht aus einem streng konservativen lutherischen Pfarrhaus? Oder kam er aus einer Region mit einem hohen katholischen Bevölkerungsanteil? Das Gegenteil ist der Fall; in der familiären Herkunft ähnelt Petersons Biographie eher den Erfahrungen einer Mehrzahl heutiger Studenten. 1890 geboren und aufgewachsen ist er mit zwei jüngeren Brüdern in Hamburg(-Blankenese) in gut bürgerlichem Milieu². Die Vorfahren väterlicherseits waren einst aus dem lutherischen Schweden eingewandert, der Vater selber aber, von Beruf Physiotherapeut, war Atheist. Die Mutter wiederum stammte aus einem hugenottischen Adelsgeschlecht, war also reformiert, stand jedoch einem geprägten Christentum ebenfalls fern, wenngleich sie religiös etwas offener war als ihr Mann. Von der Kindheit und Schulzeit, die Peterson 1910 im angesehenen liberalen Wilhelm-Gymnasium mit dem Abitur beendete, wissen wir nicht viel. Es ist immerhin bezeichnend, dass der kleine Erik seine erste Bekanntschaft mit der Bibel auf dem Dachboden machte, wo er ein Exemplar in einer Bücherkiste seines Großvaters fand. Den reformierten Konfirmationsunterricht empfand er als unglaublich, im Religionsunterricht der Schule verwirrten ihn die Bestreitung der Wunder und der Auferstehung Jesu Christi. Umso überraschender ist es, dass Erik Peterson nach dem Abitur den ursprünglichen Plan eines Geschichtsstudiums aufgab, da ihm die Geschichte als solche wie ein *sinnloses Rätsel* erschien und sich stattdessen – gegen den Widerstand seiner Familie – für die Theologie entschied³. Er absolvierte dieses Studium zwischen 1910 und 1914 in Form einer Odyssee durch die Theologischen Fakultäten von Straßburg, Greifswald, Berlin, Göttingen, Basel und dann wieder Göttingen. Die gesuchte Orientierung fand er dabei nach eigener Aussage aber nicht: *Wissenschaftliches Arbeiten hatte ich während meiner Studienzeit nicht gelernt, ich war nach den verschiedensten Seiten hin angeregt worden, eine klare Stellungnahme gegenüber den sich meist widersprechenden Anschauungen, die ich kennen gelernt hatte, war mir nicht möglich*⁴.

Der Katholizismus spielte für Peterson in diesen Jahren noch keine Rolle. Das belegt gerade die vermutlich erste und einzige Berührung, von der wir aus dieser Zeit wissen: Während seiner beiden ersten Straßburger Semester beobachtete Peterson im dortigen Münster öfter heimlich die katholische Messe. Was er dort sah, war ihm jedoch völlig

2 Ein erster Versuch einer umfassenden Darstellung stellte die Dissertation dar: Barbara NICHTWEISS, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i.Br. 1992, ²1994. – Zahlreiche autobiographische Materialien aus dem Nachlass Erik Petersons (Universität Turin), Teile seiner Korrespondenz, Erinnerungen von Zeitgenossen sowie ein tabellarischer Überblick über seine Lebensstationen sind publiziert in: Erik PETERSON, Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u. a., Reflexionen und Erinnerungen (AS 9/2), hg. v. Barbara NICHTWEISS, Würzburg 2009; vgl. hier insbesondere die Karteikarte mit Notizen Karl Barths zu einem Gespräch mit Peterson über dessen Leben am 5. Juni 1931 (485), die Erinnerungen von Paolo Siniscalco (verfasst 1963/2007) an Erzählungen Petersons (523–529) sowie verschiedene von Peterson selbst verfasste Curriculae vitae und Selbstdarstellungen (459–475).

3 Erik PETERSON, Eintrag ins Bonner Album Professorum, 1926/27, AS 9/2 (wie Anm. 2), 464.

4 Ebd., 465.

fremd und unverständlich⁵ und sollte es etliche Jahre auch noch bleiben. Religiösen Rückhalt fand Peterson in seinen Studienjahren woanders: Es war vermutlich der Erfolg der pietistisch inspirierten Schülermission in Hamburg gewesen, die Peterson überhaupt zum überzeugten Christsein und dann auch zum Theologiestudium brachte. Jedenfalls war er während seines Studiums ein, wie er selbst sagte, *glühendes Mitglied der Gemeinschaftsbewegung*⁶, die wiederum aus der Erweckungsbewegung hervorgegangen war; näherhin war er Mitglied der *Deutschen Christlichen Studentenvereinigung* (DCSV). Gleich zu Beginn seines Studiums in Straßburg wurde dem jungen Studenten jenes Erlebnis der Wiedergeburt zuteil, *das den Grundstein jedes pietistischen Lebens bildet*⁷. *Wie bin ich froh, wie bin ich glücklich, dass ich nun von neuem geboren bin. Von heute dem 7 Juli 1910 (Dienstag) datiert mein neues Leben*, liest man auf einem Zettel in Petersons Nachlass, und weiter: *Nun bin ich all dessen gewiss, was die Kirche lehrt*⁸. Das nun wiederum brachte ihn in grundlegenden Konflikt mit der theologischen Meinungsführerschaft der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg, nämlich mit dem liberalen Kulturprotestantismus. Rückblickend schrieb Peterson 1937: *Es gehörte noch um 1910 mehr Mut dazu, sich zur altgläubigen als zur liberalen Theologie zu bekennen. Von dem unerhörten liberalen Gesinnungsterror jener Zeiten wissen die jüngeren Generationen nichts mehr. (...) Noch heute wäre es eine Ehrenpflicht, aller jener zu gedenken, die gegenüber dem liberalen Ansturm jener Tage ihren Mann standen*⁹.

Mit dem Ersten Weltkrieg brach bekanntlich nicht nur die Welt des Kulturprotestantismus samt seinem liberalen Fortschrittsoptimismus sowie das Wilhelminische Reich (1890–1918) samt dem evangelischen Staatskirchentum in sich zusammen. Auch für Erik Peterson persönlich führte der Krieg in die totale Krise: Schon Ende 1914 nach nur drei Monaten Kasernendienst und einem psychophysischen Zusammenbruch inklusive Selbstmordversuch wurde er mit der Diagnose »geisteskrank« als dienstuntauglich aus dem Heeresdienst entlassen¹⁰. Peterson musste nun in jeder Hinsicht ganz neu anfangen, musste versuchen, irgendwie Boden unter die Füße zu bekommen, nicht nur gesundheitlich, nicht nur geistig, auch beruflich, da seine Eltern in wirtschaftliche Not geraten waren und ihn nicht mehr finanziell unterstützen konnten. In Göttingen erhielt er die Stelle des Inspektors am Theologischen Stift, auf der er bis 1919 in geradezu mönchischer Zurückgezogenheit eine Dissertation fertigstellen konnte. Unter dem Einfluss der in Göttingen ansässigen Religionsgeschichtlichen Schule wählte er ein religions- bzw. formgeschichtliches Thema, das er sich weitgehend autodidaktisch erarbeitete: die antike Heis-Theos(Ein-Gott)-Formel¹¹. Er habe sich damals *der Historie in die Arme* geworfen, um *wenigstens auf diesem Gebiete den Befähigungsnachweis zu erbringen* und sich

5 Vgl. AS 9/2 (wie Anm. 2), 486, 525.

6 Peterson an Erika Gothe, April 1923, AS 9/2 (wie Anm. 2), 195.

7 Erik PETERSON, Kierkegaard und der Protestantismus (1947/48), wieder in: DERS., Marginalien zur Theologie und andere Schriften (AS 9/2 [wie Anm. 2]), hg. v. Barbara NICHTWEISS, Würzburg 1995, Zitat 58.

8 AS 9/2 (wie Anm. 2), 3.

9 Erik PETERSON, Rezension zu Agnes von ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack (1936/37), wieder in: AS 9/1 (wie Anm. 1), Zitat 568.

10 Vgl. AS 9/2 (wie Anm. 2), 486.

11 Nach einer Teilveröffentlichung 1920 erschien diese Dissertations- und dann auch Habilitationsschrift in wesentlich erweiterter Form 1926, sowie 2012 im Nachdruck: Erik PETERSON, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken »Ein-Gott«-Akklamation. Reprint der Ausgabe 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph MARKSCHIES, Henrik HILDEBRANDT, Barbara NICHTWEISS u. a. (AS 8), Würzburg 2012.

zugleich *vor der großen Nähe gewisser quälender Fragen zu schützen*, schrieb er 1920 in einem Brief an Theodor Haecker (1879–1945)¹².

Die frühere pietistische Beheimatung inklusive eines frühen Ausflugs in die Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys (1833–1911) reichte zur Beruhigung dieser *quälenden Fragen* nicht mehr aus; stattdessen orientierte sich Peterson nun für einige Jahre existentiell hauptsächlich an seinem *geistigen Mentor* Sören Kierkegaard (1813–1855)¹³, der gerade in pietistischen Kreisen schon lange gelesen wurde, bevor er insbesondere durch die Dialektische Theologie Anfang der 1920er-Jahre allgemein in Mode geriet. Da war Peterson aber bereits wieder weiter, jenseits auch von Kierkegaard. *Gott ist größer als unser Herz*, dieses Wort aus 1 Joh 3,20 ist in den Jahren um 1920 ein immer wiederkehrender Leitspruch in Petersons privaten Notizen wie in seinen Vorlesungen, z. B. zur neueren protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichte¹⁴. Es gilt, *das fromme Ich* wieder loszuwerden¹⁵, das in mancherlei Gestalt nicht nur zum zentralen Bezugs- oder Ausgangspunkt der protestantischen Theologie der vergangenen drei Jahrhunderte, sondern auch der persönlichen religiösen Biographie Erik Petersons geworden war. Während also in der gleichzeitigen katholischen Theologie vorsichtig das enge scholastische und lehramtliche Korsett geweitet wurde, um dem Leben, dem Erlebnis, der Erfahrung mehr Luft zu verschaffen, war Peterson auf protestantischer Seite mit solchen Bestrebungen theologisch schon durch: *Es sind jetzt einige Jahrhunderte gegen das Dogma der Kirche angestürmt*, führte er 1923 in einem Vortrag aus; *man hat die Dogmen begrifflich aufgelöst oder psychologisch aufgeweicht, sodass alles Strenge und Gebietende von ihnen abgefallen ist. Auch eine orthodoxe Theologie [...] wird nicht müde zu betonen, es komme auf das Leben und nicht auf das Dogma an – es wird Zeit, dass man diesen Satz einmal wieder umkehrt und nachdrücklich behauptet: Auf das Dogma und nicht auf das, was ihr so Leben nennt, auf das Dogma und nicht auf eure frommen Erlebnisse und eure fromme Geschäftigkeit kommt es letztlich doch allein an*¹⁶.

Wenn man es etwas überspitzt formulieren will, könnte man also sagen, dass Peterson in seinen damals gut 30 Lebensjahren im Zeitraffer eine rund 300 Jahre dauernde Entwicklung des Protestantismus durchlaufen und – sit venia verbo – als erledigt abgehakt hat, allerdings in umgekehrter Reihenfolge: angefangen von der Endphase der extremen Säkularisierung und Glaubensunfähigkeit über den frommen Subjektivismus und Biblizismus des Pietismus samt seinen neueren existentiellen Ausläufern zurück – nur zurück wohin? Zur altprotestantischen Orthodoxie? Doch deren Zentrum, die Rechtfertigungslehre, war Peterson als Wurzel manchen Übels schon lange suspekt geworden. Noch weiter zurück? Zum Mittelalter oder gar zur christliche Antike?

3. Antimoderne Avantgarde

In jedem Falle, eines war Peterson in den zehn Jahren seiner Studien- und Promotionszeit überdeutlich geworden: Die Aufforderung des *Me schematizete: Passet euch nicht dieser Welt an!* (Röm 12,2) gilt nicht nur generell gegenüber dem alten Äon¹⁷, sondern insbe-

12 An Haecker, 22. Dezember 1920, AS 9/2 (wie Anm. 2), 158.

13 Vgl. AS 9/2 (wie Anm. 2), 468.

14 Vgl. Nachweise in meiner Einleitung zu AS 9/1 (wie Anm. 1), LVII, Anm. 136.

15 So Peterson in seiner Vorlesung zur neueren protestantischen Kirchengeschichte im Wintersemester 1922/23, AS 9/1 (wie Anm. 1), 542.

16 Vortrag »Über die gegenwärtige Lage der Theologie«, Göttingen 1923, AS 9/1 (wie Anm. 1), 60.

17 Vgl. Petersons theologische Exegese zu Röm 12,2 in seinen seinerzeit unveröffentlichten Bonner Vorlesungsmanskripten: Neutestamentliche Bedeutungslehre, in: Erik PETERSON, Der Erste

sondere gegenüber dem alten Äon in seiner modernen Gestalt. Allein schon das Adjektiv »modern« war für Peterson ein *nichtssagender und nichtswürdiger Ausdruck*¹⁸, ebenso suspekt wie alles, was er umfasste: Fortschrittsgläubigkeit und Entwicklungsdenken, die Ideologisierung von Kultur, Bildung und Kunst, die Autonomisierung der Lebensbereiche gegenüber Glauben und Kirche, die zunehmende Technisierung, außerdem Liberalismus, Kapitalismus und Konsumismus, Nationalismus und Imperialismus, Idealismus wie Materialismus oder Historismus ... Die Liste könnte beliebig verlängert werden, und die diesbezüglichen Antipathien Petersons lassen sich vielfach durch kräftige und »politisch inkorrekte« Zitate aus seinen Tagebüchern, Briefen und Vorlesungen belegen¹⁹. In Peterson haben wir also einen bekennenden Antimodernen vor uns, und ich füge gleich hinzu, dass sich das bis an sein Lebensende auch nicht mehr ändern sollte.

Gerade als Antimoderner blieb Peterson seiner Zeit als ein wacher und kritischer Zeitgenosse, stets »up to date« verbunden. Während katholischen Theologiestudenten die Werke kritischer Denker höchstens mit einer Ausnahmegenehmigung zugänglich waren, schlug sich in Petersons Lektüreheften in den Jahren seiner Ausbildung neben historischer Fachliteratur, schöngestiger Literatur und frommen Erbauungsschriften auch so ziemlich alles nieder, was die moderne Religionskritik bis dahin hervorgebracht hatte²⁰. So fand er z.B. einen Friedrich Nietzsche (1844–1900) und den mit ihm befreundeten christentumskritischen Baseler Kirchenhistoriker Franz Overbeck (1837–1905) für die Theologie weitaus ernstzunehmender und spannender als die seinerzeit noch kulturprotestantisch maßgeblichen Weimarer Klassiker. Wenn Peterson sich im Laufe seines späteren Lebens gelegentlich positiv auf die bildende Kunst bezog, fielen Namen wie Paul Klee (1879–1940) und Wassily Kandinsky (1866–1944), und überhaupt – so bemerkte der alte Peterson 1957 in seinem Tagebuch im Blick auf das mittlerweile geteilte Deutschland: *Ich gehöre zur Generation von Benn und Brecht und nicht zu den andern, die überhaupt keine Dichter haben, die sie vertreten*²¹. Politisch stand Peterson zeitlebens eher links, auch wenn sich das weder in direktem gesellschaftlichem Engagement, noch in seinen Schriften expressis verbis niederschlug²². Während der Zeit seiner protestantischen Lehrtätigkeit in

Brief an die Korinther (AS 7), hg. v. Hans-Ulrich WEIDEMANN, Würzburg 2007, 426f. – DERS., Der Römerbrief (AS 6), hg. v. Barbara NICHTWEISS u. Ferdinand HAHN, Würzburg 1997, 332.

18 Vortrag *Über die gegenwärtige Lage der Theologie*, AS 9/1 (wie Anm. 1), 60.

19 Vgl. eine kleine Zusammenstellung: Barbara NICHTWEISS, Das Neue durch den Abbruch hindurch schauen. Vier Miniaturen zur Einführung in das Denken Erik Petersons, in: CARONELLO (Hg.), Erik Peterson (wie Anm. 1), 53–86, hier: 62.

20 Vgl. dazu im Einzelnen NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 68–70.

21 Notiz vom 29. November 1957, AS 9/2 (wie Anm. 2), 435.

22 Mehr oder weniger unmittelbare Belege, dafür vgl. Tagebucheintrag vom 17. Mai 1918 (AS 9/2 [wie Anm. 2], 56: *Stehe ungefähr jetzt auf dem Standpunkt der Unabhängigen Sozialisten*) sowie Gesprächserinnerungen von Paolo Siniscalco mit dem alten Peterson (AS 9/2 [wie Anm. 2], 527: *christlich inspirierter Sozialismus*). Zudem könnten etliche Freundschaften untergründig mitbedingt gewesen sein durch eine ähnliche politisch-gesellschaftliche Grundorientierung, z.B. mit dem sozialistisch eingestellten (jungen) Karl Barth und dem in Bonn sozialdemokratisch aktiven Exegeten Karl Ludwig Schmidt (1891–1956), mit den sozial engagierten französischen Dominikanern ab den 1930er-Jahren bzw. mit Jacques Maritain (1882–1973); schließlich waren es in den Nachkriegsjahren in Italien nicht zuletzt christlich-sozialreformerische Kreise (z.B. um den Großindustriellen Adriano Olivetti [1901–1960], der zu den persönlichen Unterstützern Petersons gehörte), die an der Publikation theologischer Schriften Erik Petersons in italienischer Übersetzung interessiert waren, vgl. dazu Giancarlo CARONELLO, Zur Rezeption Erik Petersons in Italien. Beobachtungen zu Integrationsversuchen und zur Wirkungsgeschichte, in: Barbara NICHTWEISS (Hg.), Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson (Religion – Geschichte – Ge-

Deutschland 1920–1929 war Peterson für seine Zeitgenossen kaum einzuordnen; fasziniert beobachtete etwa Karl Barth diese seltsame Mischung von Archaik und Avantgarde, die Peterson nicht zuletzt in einem provozierenden ehelosen und dandyhaften Lebensstil frei nach Kierkegaard verkörperte. *Ein Moralist war er durchaus nicht, intolerant nur dort, wo es um die theologische Interpretation des Glaubens ging*, erinnerte sich später (1982) der Germanist Benno von Wiese (1903–1987) an jene Jahre²³. Vor allem aber war Peterson jenseits aller zeitweiligen Maskeraden, Provokationen und Polemiken ein zutiefst frommer, im Grunde sogar kindlich-demütiger Mann, für den »Gott« nicht nur ein Wort auf dem Papier war, vielmehr eine überwältigende und gerade deshalb oft sehr belastende Realität.

4. Zwischen Konfessionen und theologischen Schulen

Wir wissen nicht genau, wann und wie der Katholizismus als Möglichkeit in den geistigen Horizont Petersons trat. Vermutlich geschah dies bereits in den Jahren ab 1915 und anfangs wohl mehr über die Lektüre von Kirchenvätern wie Augustinus (354–430) oder von Mystikern des Mittelalters. Bereits 1918 vermerkte Peterson in seinem Tagebuch, dass er sich vermutlich einmal zwischen Kierkegaard und der katholischen Kirche würde entscheiden müssen²⁴, wobei »Kierkegaard« hier für eine Position innerprotestantischer Kritik steht und »katholische Kirche« für die Entscheidung zur Konversion. 1918 liest Peterson bereits John Henry Newman (1801–1890). 1921 bietet er dem gerade konvertierten Theodor Haecker, mit dem er damals in regem Briefwechsel stand, an, beim Korrekturlesen der deutschen Übersetzung von *Grammar of Assent* zu helfen, bricht dieses Unternehmen dann aber ab in heller Angst, auch konvertieren zu müssen²⁵. Konvertieren will Peterson damals nicht, jedenfalls nicht aus eigenem Ermessen; er meint, nur ein unmittelbares Gnadenwirken Gottes könne von der Treueverpflichtung gegenüber der angestammten Konfession und Kirche entbinden²⁶. Und während in seinem engsten persönlichen Umfeld – unter anderem auch im Umfeld der Phänomenologen in Göttingen und München, zu denen Peterson vielfältige Kontakte hatte – geradezu reihenweise Menschen ihre Konfession wechselten bzw. in der Mehrzahl zur katholischen Kirche übertraten²⁷, blieb Peterson selbst noch jahrelang auf seinem evangelischen Posten, wenngleich

sellschaft 16), Münster/Hamburg/London 2001, 274–330. – Roberto ALCIATI, Il Fondo »Erik Peterson« all'Università di Torino, in: CASTAGNO, L'Archivio (wie Anm. 1), 53–77, insbes. 66–68. – Raffaele FARINA, Eine überfällige Anerkennung. Erik Peterson und die *Vaticana*, in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), 3–19. – Vgl. zu diesen Themen- bzw. Personenkreisen insgesamt im vorliegenden Band den Beitrag von Gerd R. HORN. – In der wissenschaftlichen Aufarbeitung Petersons sind diese untergründigen politisch-gesellschaftlichen Verbindungslinien bisher noch nicht deutlich genug herausgearbeitet worden, möglicherweise bedingt durch die starke Konzentration der Rezeption auf Petersons zwischen 1924 und 1933 enge Freundschaft mit dem ganz und gar unsozialistischen Carl Schmitt.

23 Text in: AS 9/2 (wie Anm. 2), 514.

24 Tagebuchnotiz vom 8. Juli 1918, AS 9/2 (wie Anm. 2), 72.

25 Vgl. Briefe an Haecker vom 2. März 1921 (AS 9/2 [wie Anm. 2], 164) und 24. April 1921 (AS 9/2 [wie Anm. 2], 170).

26 Vgl. an Haecker vom 22. September 1921, AS 9/2 (wie Anm. 2), 179f.

27 Damalige Konvertiten zum Katholizismus, mit denen Peterson befreundet war: 1914 konvertierte Dietrich von Hildebrand (1889–1977); 1920 der Germanist Günther Müller (1890–1957), ein Schulkamerad Petersons; 1921 Theodor Haecker (1879–1945); 1922 Edith Stein (1891–1942); 1923

unter größten Kämpfen, Krisen und Skandalen, sobald er zu theologischen Fragen öffentlich das Wort ergriff.

Dabei geriet er bereits Mitte der 1920er-Jahre auf Kollisionskurs mit fast jeder Schule, die der vielstimmige Protestantismus seinerzeit zu bieten hatte: mit der Religionsgeschichtlichen Schule, mit der sogenannten Luther-Renaissance, mit seinen früheren Lehrern aus dem pietistischen und antiliberalen Lager und schließlich auch mit der Dialektischen Theologie, namentlich mit Friedrich Gogarten (1887–1967), Rudolf Bultmann (1884–1976) und insbesondere Karl Barth, wiewohl Peterson und Barth im gemeinsamen Kampf gegen den sogenannten »Neuprotestantismus« sich eigentlich als Streitgenossen fühlten. Obwohl sich der Protestantismus seiner Meinungsvielfalt und Diskussionsfreudigkeit gegenüber der katholischen Theologie rühmte, merkte Peterson bald, dass es eine Verdachtszone gab, in die zu geraten akademisch tödlich war, nämlich den Verdacht, katholische Positionen zu vertreten bzw. zu katholisieren: *Studentenschaft und Stadtgeistlichkeit tuschelt sich ins Ohr, ich sei ein Kryptokatholik*, beklagt sich Peterson bereits 1921²⁸. Von diesem Vorwurf wurde ihm gegenüber zum Teil dann auch öffentlich reichlich Gebrauch gemacht, wiewohl der Angegriffene sich dagegen heftig verwahrte. So schrieb er beispielsweise 1926 seinem einflussreichen Gegenspieler, dem Göttinger Kirchenhistoriker Emanuel Hirsch (1888–1972), nachdem dieser einen Aufsatz Petersons für die *Zeitschrift für systematische Theologie* abgelehnt und Peterson dabei auch gleich noch die Demissionierung nahegelegt hatte: *Man höre auf, mir entgegenzuhalten, dass das, was ich vortrage, katholisch sei, man zeige mir vielmehr, dass es falsch und schriftwidrig ist. Ich habe in dem Aufsatz nichts weiter gesagt, als dass Taufe nicht Rechtfertigung und Glaube nicht sakramentale Wirkung ist. Wenn das katholisch ist, dann muss schon die Logik katholisch sein*²⁹.

In der Tat zeigt eine nähere Einsichtnahme in die Veröffentlichungen, Vorarbeiten und Vorlesungen der damaligen Jahre, dass Peterson es in der Verarbeitung der Literatur konsequent vermied, Schriften und Ansichten katholischer Theologen stillschweigend in seine Ausführungen einzuschmuggeln. Seine Auseinandersetzungen mit der evangelischen Theologie, seine damaligen Versuche zur theologischen Begriffsklärung und Positionsbestimmung erfolgten fast ausschließlich im kritischen Gespräch mit den Ergebnissen und Vorschlägen *protestantischer* Historiker und Theologen. Ausnahmen machte Peterson dort, wo es das Thema nahelegte, beispielsweise 1924 in einem größeren Aufsatz zur *Theorie der Mystik*³⁰, der aus einer Vorlesung zur Geschichte der Mystik erwachsen war. Dazu sichtete und diskutierte er einschlägige Werke sowohl von protestantischen wie von katholischen Theologen, nämlich hauptsächlich von Albrecht Ritschl (1822–1889), Max Reischle (1858–1905), Auguste Poulain S.J. (1836–1919), Auguste Saudreau (1859–1946), Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964) und Cuthbert Butler OSB (1858–1934). Am Ende folgte Peterson mit seinem eigenen Vorschlag zum Thema aber weder den referierten protestantischen Vorgaben noch einer der katholischen, sondern erarbeitete sich unmittelbar aus liturgischen Quellen und der patristischen Literatur einen ganz anderen Lösungsvorschlag, der seinerzeit ohne jede Parallele war: nämlich ein Verständnis des

Anna Reinach (1899–1953), die mit Peterson eng befreundete Witwe des Phänomenologen Adolf Reinach (1883–1917).

²⁸ An Haecker, 24. April 1921, AS 9/2 (wie Anm. 2), 171.

²⁹ An Hirsch, handschriftliche Kopie in einem Brief an Karl Barth vom 5. Januar 1926, AS 9/2 (wie Anm. 2), 171.

³⁰ *Zeitschrift für systematische Theologie* 2, 1924/25, 146–166, wieder in: AS 9/1 (wie Anm. 1), 277–295 mit seinerzeit unveröffentlichten Vorarbeiten (296–302).

Wesens der Mystik aus der Analogie zur Gottesschau der Engel. Peterson betrat damals mit der intensiven Frage nach der Bedeutung von Engeln und Dämonen in verschiedenen Bereichen der Theologie und des kirchlichen Kultus wie etwa auch im Bemühen um eine Neubewertung der sogenannten allegorischen Schriftauslegung Themenfelder, die in der etablierten protestantischen Theologie als längst abgetan galten und deshalb gemieden wurden, an denen aber auch die zeitgenössische katholische Theologie ein vitales Interesse weitgehend eingebüßt hatte. Der Spott von Kollegen und Studenten war ihm dabei sicher. Man werde ja *heute fast für einen Verrückten gehalten* [...], *wenn man in der Theologie von Engeln zu sprechen wagt*, bemerkte Peterson 1925 in seinem ersten Brief an Jacques Maritain³¹.

5. Das Problem der Scholastik

Eine theologische Vorlesung über Thomas von Aquin war in den Augen der protestantischen Kollegen nicht minder eigenartig, zumal das Mittelalter und seine Theologie nicht zu den Peterson anvertrauten Aufgabengebieten gehörten. Ich hatte anfangs bereits ausgeführt, dass diese Vorlesung mutmaßlich im Zusammenhang stand mit dem Projekt *des gemeinsamen Studiums des Katholizismus mit Karl Barth*³². Peterson hielt diese Vorlesung nicht nur für Karl Barth, sondern ebenso für sich selbst. Denn bei allen Anziehungskräften, die der Katholizismus schon seit Jahren auf ihn ausübte – es gab hier *einen* Bereich, der ihm am fremdartigsten und von Hause aus am unsympathischsten war: die scholastische Theologie. Noch am 4. März 1919 liest man in seinem Tagebuch: *Das Volk lebt in der Anschauung, seine Beherrscher in Begriffen (Für das Volk hat die katholische Kirche die Anschauung in der Messe, für den Klerus aber hat sie das System des Thomas)*³³. Anfang der 1920er-Jahre stellte sich Peterson der Aufgabe, die scholastische Theologie vorurteilsfreier in Augenschein zu nehmen. Er versuchte es zunächst mit der Dogmatik von Franz Diekamp (1864–1943)³⁴, die, wiewohl nur ein *sekundäres Werk*, ihm immerhin *Lust zum Beten* machte³⁵. Dann wollte Peterson sich Thomas von Aquin im Original nähern. Ob er dieses Vorhaben allerdings je intensiver ausgeführt hat, kann man bezweifeln³⁶.

Die Thomas-Vorlesung 1923/24 war solchermaßen ein halsbrecherisches Wagnis. Die Analyse des Manuskripts für die Edition 2009 hat ergeben, dass Peterson in allen darstellenden Teilen – er handelt über Glaube und Vernunft, Gottesbeweise, allgemeine Gotteslehre und Trinitätslehre, die Christologie, die Engel und die Kirche – lediglich Darstellungen katholischer Theologen wie vor allem von Martin Grabmann (1857–1949), Engelbert Krebs (1881–1950), Franz Diekamp, Matthias Notton (1866–1943) und Karl Werner (1821–1881) kompilierte – freilich ohne deren Namen zu nennen. Die interpretierenden Teile der Vorlesungen stammen hingegen ganz von Peterson selbst; es finden sich keine Parallelen dazu, weder in der katholischen noch der evangelischen Theologie

31 An Maritain, 11. Dezember 1925 (Archives Maritain, Kolbsheim; eine Veröffentlichung der Korrespondenz Petersons mit Maritain ist geplant). – Vgl. zum Verhältnis der beiden Philippe CHENAUX, Erik Peterson und Jacques Maritain – eine Freundschaft im Streit, in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), 597–608.

32 Walter Hächler (1898 – verschollen 1954) an Peterson, 5. Juli 1923, AS 9/2 (wie Anm. 2), 197.

33 AS 9/2 (wie Anm. 2), 93.

34 Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, 3 Bde., Münster 1912–14 u.ö.

35 An Haecker, 15. Februar 1920, AS 9/2 (wie Anm. 2), 142.

36 Vgl. dazu Einleitung zu AS 9/1 (wie Anm. 1), XXIX–XXXVI.

jener Tage. Und bei allem Willen, die Theologie des Thomas zu verstehen und vor den Augen Karl Barths als Vorbild großer Dogmatik zum Leuchten zu bringen – ganz kann Peterson selbst das Gefühl der Fremdheit und auch eines gewissen Misstrauens nicht unterdrücken. Das gilt insbesondere gegenüber allem, was in den Thomas-Darstellungen, die er zugrunde legt, zu sehr nach simpler »natürlicher Theologie«, zu sehr nach einer problemlosen Harmonisierung von Glauben und Wissen riecht³⁷. Peterson sucht nicht die Harmonie, sondern die Reibungspunkte. Er stellt Fragen an Thomas, auf die kaum ein katholischer Theologe damals verfallen wäre. Und er beantwortet sie tastend in dialektischen Wendungen, deren Werkzeuge gelegentlich aus dem Arsenal Kierkegaards stammen. Insgesamt aber liefert er einen Thomas von Aquin in anselmianischer Verpackung. Mit Anselm von Canterbury (1033–1109), mit dessen Formeln *credo ut intelligam* und *fides quaerens intellectum* beginnt er seine Vorlesung³⁸, und es ist wohl kein Zufall, dass Karl Barth knapp zehn Jahre später die hermeneutische Programmschrift zu seiner Kirchlichen Dogmatik eben Anselm von Canterbury widmen und mit dem Titel *Fides quaerens intellectum* versehen wird³⁹.

Mit der Thomas-Vorlesung hatte Peterson das Problem »Scholastik« für sich selbst überwunden. Er zitierte Thomas gelegentlich noch, auch in seinen exegetischen Vorlesungen, aber seine Sache wird die thomistische Theologie nicht werden, auch nicht nach seiner Konversion. 1937 erscheint der erste Band der Dogmatik von Michael Schmaus (1897–1993)⁴⁰. Peterson verfasst eine längere Besprechung unter der Überschrift *Theologie und Sprache*, die allerdings nur in einer Kurzform in der *Schweizerische[n] Rundschau* erscheint. Peterson gefällt diese neue Dogmatik von Schmaus weitaus besser als die alte von Franz Diekamp. Das liege aber nicht am Inhalt oder an der Wissenschaftlichkeit als solcher, so schreibt er, sondern an der jeweiligen sprachlichen Gestalt:

Die Dogmatik von Diekamp ist nicht gesprochen, sondern formuliert; darum wirkt das Deutsch in der Dogmatik Diekamp's beinahe wie eine Übersetzung aus dem Lateinischen. Die Dogmatik von Schmaus ist dagegen gesprochen, nein, noch mehr: Sie ist ein Stück Verkündigung, und das macht ihre Besonderheit aus. Dahinter verberge sich nun aber, so Peterson weiter, das Problem der Theologie selber: Die Dogmatik von Diekamp meidet gleichsam die Sprache; um der Strenge der wissenschaftlichen Formulierung willen glaubt sie sich von der Sprache ablösen zu können. Die Dogmatik von Schmaus dagegen bedarf der Sprache, weil sie in der Theologie zugleich ein Stück Zeugnis sieht, das für das Wort Gottes abgelegt wird. [...] Wenn man mit Schlagworten den Tatbestand ausdrücken wollte, könnte man sagen, die Dogmatik von Diekamp sei in der Form scholastisch, die von Schmaus dagegen in der Form patristisch. [...] In dem Verhältnis zur Sprache ... kommt ... der entscheidende Unterschied zwischen patristischer und scholastischer Theologie zum Ausdruck. Patristische Theologie ist immer mehr als wissenschaftlich formulierte Theologie; sie hat immer eine Beziehung nicht nur zum Logos, sondern auch zu dem ›Legein‹, zu dem Sprechen des Logos. Darin unterscheidet sich die ›Theologie‹ von der ›Theognosie‹. [...] Weil das Wesen der Theologie

37 Vgl. u.a. seine Einschätzung gegenüber Haecker, 22. Dezember 1923, AS 9/2 (wie Anm. 2), 202.

38 Vgl. AS 9/1 (wie Anm. 1), 71f.

39 Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, München 1931 u.ö. – Vgl. auch die diesbezüglichen Briefe Barths an Peterson (2. Januar 1932, AS 9/2 [wie Anm. 2], 312; 22. August 1932, AS 9/2 [wie Anm. 2], 322).

40 Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*. Teil 1: Einleitung. Gott der Eine und Dreieinige, München 1937.

sich weder in dem Satz der Überlieferung noch in der Formulierung einer wissenschaftlichen Aussage erschöpft, darum wird das Verhältnis zur Sprache auch notwendig ein inwendiges Kriterium für die Ursprünglichkeit theologischen Erkennens überhaupt⁴¹.

Damit hatte Peterson nicht nur versucht, das Neue an der Dogmatik von Schmaus zum Ausdruck zu bringen, sondern auch einen wesentlichen Aspekt seiner eigenen theologischen Versuche artikuliert. Wir werden am Ende dieses Beitrags noch einmal darauf zurückkommen.

II. Zur Gestalt des Werkes Petersons zwischen Historiographie und Theologie

1. Peterson als Professor in Bonn 1924–1929

Es wird vielleicht aufgefallen sein, dass ich bisher Peterson als »Antimodernen« skizziert habe, nicht aber als »Antimodernisten«. Das hat seinen Grund. Denn so sehr seine Kritik an der Moderne und ihren Theologien inhaltlich mit dem römisch-katholischen »Antimodernismus« bzw. entsprechenden lehramtlichen Verlautbarungen⁴² korrelieren mochte, bis ungefähr 1925 hatte Peterson von diesen innerkatholischen Konflikten wahrscheinlich nur wenig Kenntnis⁴³. Seine Annäherungen an die katholische Welt, die gegenüber den Zerklüftungen des Protestantismus von imponierender Geschlossenheit zu sein schien, waren dazu noch zu äußerlich; Göttingen samt seiner Universität war zu protestantisch geprägt, als dass die innerkatholischen Probleme an Peterson hätten näher herantreten können. Das änderte sich mit seinem Wechsel nach Bonn im Herbst 1924 auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte und – vertretungsweise – Neues Testament, da der neutestamentliche Lehrstuhl in Bonn damals nicht eigens besetzt wurde. Bonn hatte auch eine katholische Fakultät; Köln und Maria Laach waren nicht weit, und Peterson setzte sein »Dandyleben« nun in Gesellschaft konfessionell und akademisch bunt gemischter Runden⁴⁴ fort, zu denen – in wechselnden Zusammenstellungen – auch originäre Katholiken wie der Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985), katholische Theologen

41 Zitiert aus der seinerzeit unveröffentlichten Langfassung: AS 9/1 (wie Anm. 1), 202–204. Kurzfassung (Schweizerische Rundschau), in: Ebd., 205.

42 Vgl. dazu den konzisen Überblick bei Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. Br. 2007.

43 Ein kleines Indiz dafür ist z. B., dass Peterson – wenn auch vom Hörensagen her – 1918 das Hauptwerk von Louis DUCHESNE, Histoire ancienne de l'église (3 Bde., Paris 1906–10), das seit 1912 auf dem römischen »Index« stand, weiterempfiehlt (an Haecker, 28. Juli 1918, AS 9/2 [wie Anm. 2], 73f.). – Allerdings war Peterson – wie die Verkaufsliste seiner Bibliothek an die Erzabtei Beuron Ende 1934 zeigt – im Besitz der Schrift des protestantischen Kirchenhistorikers Karl Holl (1866–1926): Karl HOLL, Der Modernismus, Tübingen 1908 (wieder in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III: Der Westen, Tübingen 1928, 437–459), in der Holl einen recht detaillierten Überblick über die Konflikte und deren Protagonisten in der katholischen Kirche gab.

44 Einen ersten Überblick über diesen Kreis: NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 722–727. – Dem Thema »Erik Peterson und die Universität Bonn« war eine eigene Tagung vom 6.–8. Februar 2013 in Bonn gewidmet, deren Vorträge derzeit für den Druck vorbereitet werden, hg. v. Michael MEYER-BLANCK.

wie Karl Eschweiler (1886–1936)⁴⁵ und der Benediktiner Thomas Michels (1892–1979), Schriftsteller (z. B. der Priester Johannes Kirschweg [1900–1951]), Journalisten wie Paul Adams (1894–1961) und der Konvertit Waldemar Gurian (1902–1954) sowie der katholische Kirchenhistoriker Wilhelm Neuß (1880–1965) und der katholische Philosoph Alois Dempf (1891–1982) gehörten. Damit hielt offensichtlich auch das Antimodernismusproblem Einzug in einige Teile des Denkens und Schreibens Petersons⁴⁶, insbesondere im Umkreis seines Traktats über die Kirche 1928.

2. Zur Gestalt des Gesamtwerkes

Doch zuvor sind einige Bemerkungen zur Gesamtgestalt des Werkes von Erik Peterson nötig, insbesondere wenn man ihn – wie im vorliegenden Band – in einer Reihe mit namhaften oder gar berühmten Theologen bzw. Dogmatikern wie John Henry Newman, Engelbert Krebs oder gar Karl Rahner (1904–1984) auftreten lässt, die alle zu Lebzeiten umfangreiche Schriften und Bücher mit ausgesprochen systematischem Charakter publiziert hatten.

Wir haben bereits gesehen, dass Peterson von Haus aus Kirchenhistoriker mit weitem Ausgriff auf die Religionsgeschichte der Antike war. Was zunächst als Flucht vor den allzu bedrängenden theologischen Fragen begonnen hatte, wurde bald ein Teil der Methode, den Historismus zu bekämpfen und insbesondere in der Theologie zu überwinden. Dies sei aber nur möglich, so Peterson 1933, *wenn man ebenso wie die Gegner (oder noch besser) das historische Material beherrscht. Darin beruht für mich die innere Notwendigkeit zu historischer Arbeit*⁴⁷. Diese Arbeit fand ihren prominenten Anfang in Petersons einziger Monographie, seiner bereits erwähnten Dissertations- und Habilitationsschrift zur antiken Akklamationsformel *Heis Theos*, die er 1926 in wesentlich erweiterter Form publiziert – ein Standardwerk bis heute⁴⁸. Am Ende steht der Sammelband seiner letzten historischen Studien, unter dem Titel *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959 bei Herder erschienen. Beide Werke – wie auch eine Unzahl kleinerer und größerer Studien dazwischen – sind für den Nichtspezialisten keine leichte Lektüre und führen in teilweise sehr entlegene Gebiete antiker Religiosität. Ich nenne einige Titel aus dem letzten Sammelband: *Die Taufe im Acherusischen See*, *Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt*, *Die Befreiung Adams aus der Ananke*, *Die Zauberpraktiken eines syrischen Bischofs*. Hinter diesen sonderbar klingenden Titeln verbergen sich etliche bahnbrechende Einsichten etwa zur Vorgeschichte der Taufe, zum Ursprung der Gnosis oder der frühchristlichen Askese. Peterson hatte sich im Laufe seines Lebens als Werkzeug für diese Studien einen schon seinerzeit mythisch gewordenen Zettelkasten

45 Vgl. zu diesem und dem Umfeld: Thomas MARSCHLER, Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9), Regensburg 2011.

46 Alois DEMPFF hat in einer Skizze dieses Kreises darauf hingewiesen (Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg, in: Hochland 61, 1969, 234–242), dass zumindest ein Teil dieser Gruppe (darunter auch Schüler Petersons), der sich in Bonn im Hause des Gründers der Zeitschrift *Abendland* (1925), Hermann Platz (1880–1943), traf, seinen Ursprung um die Jahrhundertwende in einem Hörer- und Leserkreis des katholischen Dogmatikers Hermann Schell (1850–1906) gehabt habe; Schells Werke wurden 1898/99 als modernistisch indiziert; vgl. dazu ARNOLD, Modernismus (wie Anm. 42), 40–45.

47 Selbstbeschreibung in einem Brief an Anselm Stolz OSB (1900–1942), 30. August 1933, AS 9/2 (wie Anm. 2), 468f.

48 Vgl. dazu oben Anm. 11.

angelegt, genauer gesagt eine Kartothek mit rund einer halben Million Begriffsbelegen aus der antiken Literatur, die nach Eindruck von Christoph Markschies noch heute modernen Datenbanken überlegen ist⁴⁹.

Neben diesen historischen Studien hat Peterson eine Reihe von kleineren theologischen Schriften veröffentlicht. Wobei »neben« eigentlich schon wieder missverständlich ist, denn, so schreibt er 1933: *Zwischen dem Historiker und dem Theologen klafft für mich kein »Abgrund«, vielmehr war meine ganze Arbeit gerade darauf gerichtet, diese zweigleisige Theologie zu überwinden*⁵⁰. Die meisten dieser theologischen Schriften erschienen 1951 bei Kösel, gesammelt unter dem Titel *Theologische Traktate*⁵¹. Dieser Band enthält beispielsweise auch die berühmte Studie von 1935 *Der Monotheismus als politisches Problem*, die bis heute die Debatte um die politische Theologie befeuert. Abgesehen von dieser Studie und einem von Peterson publizierten Briefwechsel mit Adolf Harnack (1851–1930) beruhen die Traktate ursprünglich aber fast ausschließlich auf einzelnen kurzen Vorträgen. Zwei stammen noch aus Petersons protestantischer Zeit: *Was ist Theologie?* (1925) und *Die Kirche* (1928/29), die seinerzeit als selbstständige Streitschriften gedruckt erschienen waren. Alle anderen »Traktate« beruhen auf Vorträgen aus den 1930er-Jahren, die Peterson bei den Salzburger Hochschulwochen oder Vortragsreisen des Katholischen Akademikerverbandes zu den Themen Kirche, Liturgie, Engel, Märtyrer und Menschsein gehalten hatte; ein Universitäts-Lehrstuhl war ihm nach seiner Konversion (Dezember 1930) in der katholischen Welt nicht mehr beschieden. Sein umfangreicher handschriftlicher Nachlass und besonders die darin enthaltenen Vorlesungsmanuskripte, die in Turin aufbewahrt werden⁵², erlauben heute nähere Einblicke in die Vor- bzw. Entstehungsgeschichte seiner Vorträge in katholischer Zeit. So ist zu sehen, dass auch die Inspirationen, manchmal sogar ganze Textteile der »katholischen« Arbeiten noch auf Vorarbeiten Petersons in der Zeit seiner evangelischen Lehrtätigkeit als Exeget des Neuen Testaments zurückgehen. Das bedingte, dass die genannten, durchaus konventionellen Themen, gemessen an damaligen katholischen Maßstäben, auf doch recht unkonventionelle Art behandelt wurden. Die einzelnen Vorträge bzw. Theologischen Traktate bilden dabei jedoch auch in ihrer Gesamtheit keine »Dogmatik« oder gar ein »System«. Peterson hatte geradezu einen *Horror vor dem System*, wie der mit ihm befreundete Exeget Heinrich Schlier (1900–1978; 1953 zur katholischen Kirche konvertiert) es einmal formuliert hat⁵³. Eher könnte man die *Theologische[n] Traktate* betrachten als eine Folge einzelner Loci, die theologisch durchdrungen werden, und zwar in einer außerordentlich dichten, sprachlich ebenso einfachen wie rhetorisch geschliffenen Weise. Petersons Darstellungsweise tendierte stets eher zum Aphorismus als zur umfassenden Darstellung; er sammelte auch nicht hinter anderen her, sondern meldete sich öffentlich nur zu Wort, wenn er einen frischen Fund, eine sonst noch nicht artikulierte Sichtweise oder Interpretation zu bieten hatte.

Alle Einzelvorträge und Schriften der *Theologische[n] Traktate* hatten jeweils bereits bei ihrem ersten Erscheinen eine eigene Wirkungsgeschichte und dann noch einmal eine zweite, als sie 1951 gesammelt bei Kösel erschienen. Es ist freilich nicht ganz leicht, den Wirkungen Erik Petersons auf die Spur zu kommen. Denn sowenig er selbst einer bestimmten Schule angehörte, sowenig konnte er, bedingt durch die zahlreichen Brüche

49 Vgl. PETERSON, Heis Theos (wie Anm. 11), 349f.

50 An Anselm Stolz, 30. August 1933, AS 9/2 (wie Anm. 2), 469.

51 Jetzt wieder Würzburg 1994: *Theologische Traktate* (AS 1), hg. v. Barbara NICHTWEISS.

52 Vgl. oben, Anm. 1.

53 Brief an Franco Bolgiani (1922–2012), 27. Januar 1964, AS 9/2 (wie Anm. 2), 496.

seiner Biographie, aber auch einer gewissen Zurückgezogenheit, eine eigene theologische oder historische Schule begründen, die sein Erbe gesammelt, gepflegt und weitergeführt hätte. Seine Bedeutung trat deshalb nur allmählich zutage. Auch noch Jahrzehnte nach seinem Tod werden immer wieder neue Rezeptionsspuren Petersons oder sogar intensive Leser und Bewunderer seines Werkes publik. So bekannte Papst Benedikt XVI. in einer Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Peterson-Symposiums am 25. Oktober 2010 in Rom: *Ich bin auf die Figur von Erik Peterson erstmals 1951 gestoßen. Damals war ich Kaplan in Bogenhausen, und der Chef des dort ansässigen Kösel-Verlages, Herr Wild, hat mir den eben erschienenen Band ›Theologische Traktate‹ überreicht. Ich habe ihn mit wachsender Begier gelesen und mich von ihm wirklich ergreifen lassen, denn hier war die Theologie, nach der ich suchte: Theologie, die einerseits den ganzen historischen Ernst aufbringt, Texte zu verstehen, zu untersuchen, sie mit allem Ernst historischer Forschung zu analysieren, und die doch nicht in der Vergangenheit stehenbleibt, sondern die Selbstüberschreitung des Buchstabens mitvollzieht, in diese Selbstüberschreitung des Buchstabens mithineintritt, sich von ihr mitnehmen lässt und damit in die Berührung mit dem kommt, von dem her sie stammt – mit dem lebendigen Gott⁵⁴.*

Wir werden dem Namen des Theologen Joseph Ratzinger im letzten Teil dieses Beitrags noch einmal begegnen.

III. Die Frage nach Ursprung und Wesen der Kirche zwischen Modernismus und Antimodernismus: Petersons Kirchentraktat 1928

1. Zur Entstehung des Traktats *Die Kirche*

Nun kommen wir zu der Schrift Petersons, die uns am unmittelbarsten in den Konfliktbereich zwischen Modernismus und Antimodernismus im engeren Sinne führt: sein Traktat *Die Kirche* von 1928, zugleich der Schwanengesang seiner relativ kurzen Karriere als Professor der evangelischen Theologie. Der knappe Traktat hatte mehrere direkte und indirekte Anlässe und Zwecksetzungen, auch mehrere Adressaten. Konkret handelt es sich um einen Vortrag, den Peterson am 4. September 1928 bei einer Tagung in den Niederlanden auf Schloss Hardenbroeck bei Utrecht auf kurzfristige Einladung eines alten Studienfreundes, des Religionsphänomenologen Gerardus van der Leeuw (1890–1950) hielt. Unmittelbar im Anschluss ließ Peterson den Text – vordatiert auf 1929 – als kleines Heftchen im Verlag Beck gedruckt erscheinen und fügte im Nachwort hinzu, es handele sich nur um die Pilotschrift zu einem geplanten größeren Buch über die Kirche – ein Buch, das nie erscheinen sollte. *Ich hatte an Sie gedacht, als ich diesen Vortrag hielt*, schrieb Peterson am 23. Oktober 1928 an Karl Barth, *an Sie und an Harnack*⁵⁵. Mit Letzterem hatte Peterson im Sommer 1927 gerade seinen später berühmt gewordenen Briefwechsel geführt, in dem er Harnack Bekenntnisse entlockt hatte, wie zum Beispiel dieses:

54 Vgl. den Text der Ansprache in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), XXV–XXVIII, Zitat: XXVII aus einem bei der Ansprache frei formulierten Passus. Die Wendung »Ich bin ein Peterson-Fan seit 1951« gebrauchte der Papst bereits am 21. Oktober 2005 in der Audienzhalle, als ihm Kardinal Karl Lehmann einen Band der Peterson-Edition, Lukasevangelium und Synoptica (AS 5), hg. v. Reinhard von BENDEMANN, überreichte.

55 AS 9/2 (wie Anm. 2), 268.

*Der Protestantismus muß rund bekennen, daß er eine Kirche wie die katholische nicht sein will und nicht sein kann, daß er alle formalen Autoritäten ablehnt und daß er ausschließlich auf den Eindruck rechnet, welchen die Botschaft von Gott und dem Vater Jesu Christi und unserem Vater hervorruft*⁵⁶.

Oder auch:

*Was aus den Evangelischen Kirchen werden wird, weiß ich nicht; aber [...] begrüßen kann ich nur die Entwicklung, die immer mehr zum Independentismus und der reinen Gesinnungsgemeinschaft im Sinne – ich scheue mich nicht – des Quäkertums und des Kongregationalismus führt*⁵⁷.

Dies war nun das Letzte, was Peterson hätte begrüßen wollen. Er sah vielmehr gerade im Blick auf die politisch zunehmend labileren Bedingungen der Weimarer Zeit mit Sorge, dass die evangelischen Kirchen den Zusammenbruch des alten Staatskirchentums noch nicht innerlich aufgearbeitet und neue Strukturen eigener kirchlicher Autorität aufgebaut hatten. So liest man im Nachwort zum Kirchentraktat:

*Man kann vielleicht in die Trennung von Staat und Kirche einwilligen und damit auf eine Publizität verzichten, die der demokratische Staat der Kirche möglicherweise nicht einmal zu verleihen vermag; man kann jedoch nicht zu gleicher Zeit auch noch auf das Recht der Kirche, dogmatische Entscheidungen zu fällen, verzichten. Die Kirche hört auf, ›öffentliche‹ Größe zu sein, wenn sie auf dogmatische Stellungnahme verzichtet. Mit dem Verzicht auf ›Öffentlichkeit‹ im Begriff der Kirche ist dieser aber auch die Möglichkeit zu einer ›öffentlichen Wirksamkeit‹ genommen. Die politischen und nationalen Folgen einer solchen Entwicklung für Deutschland sind nicht leicht zu unterschätzen*⁵⁸. – Womit er, leider, recht behalten sollte⁵⁹.

Der Kirchen-Vortrag war, auch wenn er rasch heruntergeschrieben sein mochte, kein Spontaneinfall. Vorausgegangen waren ihm schon Anfang der 1920er-Jahre intensive Auseinandersetzungen mit Beiträgen zum Verständnis der Struktur der Alten Kirche von Seiten nicht nur Harnacks, sondern insbesondere Rudolph Sohms (1841–1914), Karl Holls (1866–1926) und Ferdinand Kattenbuschs (1851–1935). Hinzu kamen eigene rechtsgeschichtliche Forschungsergebnisse im Zusammenhang des Phänomens der Ak-

56 Peterson hat den Briefwechsel 1932 nach dem Tod Adolf (von) Harnacks im Hochland mit einem Nachwort publiziert; später wurde er Teil der Theologische[n] Traktate. Vgl. Zitat aus dem Brief Harnacks an Peterson vom 28. Juni 1928, AS 1 (wie Anm. 1), 179. – Vgl. ergänzend jetzt auch Christian NOTTMEIER (Hg.), *Neu entdeckte Briefe Erik Petersons an Adolf von Harnack (1926–1930)*, in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), 153–159. – DERS., *Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung. Adolf von Harnack und Erik Peterson*, in: Ebd., 129–152.

57 Harnack an Peterson, 7. Juli 1928, Theologische Traktate (AS 1 [wie Anm. 51]), 183.

58 Die Kirche, München 1929 (bzw. eigentlich Herbst 1928), wieder in: Theologische Traktate (AS 1 [wie Anm. 51]), 245–257, Zitat: 255. – Der Text ist inzwischen in nochmals durchgesehener Fassung mit einer Reihe von seinerzeit unveröffentlichten Vorarbeiten wiederabgedruckt im Editions-Sonderband der Ausgewählten Schriften: Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, hg. v. Barbara NICHTWEISS u. Hans-Ulrich WEIDEMANN, Würzburg 2010, 93–104, Zitat: 104. Im Folgenden wird diese letzte Ausgabe (= Ekk) der Zitation zugrunde gelegt.

59 Vgl. dazu seine im Herbst 1933 im *Hochland* veröffentlichte Gegenwartsanalyse: Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche; jetzt in AS 9/1 (wie Anm. 1), 610–645.

klamation, die Peterson in seinem *Heis-Theos*-Buch geerntet hatte⁶⁰. Eine erste ausführliche Erörterung und Darlegung unternahm er im Frühjahr 1926 in Ferienvorlesungen zum Begriff »Ekklesia« an der Universität Bonn (2010 veröffentlicht)⁶¹ und führte sie in der Exegese insbesondere des 1. Korintherbriefs weiter⁶². Es fällt im Blick auf die Masse dieser Hintergrundarbeiten auf, dass Peterson hier fast ausschließlich mit Ergebnissen und Thesen protestantischer Theologen (Exegeten und Historiker) gearbeitet hat, nicht mit katholischen⁶³. So bezog er sich auch im Nachwort zum Kirchentraktat namentlich ausschließlich auf evangelische Kollegen (Karl Holl, Wilhelm Mundle [1892–1971] oder Hans Lietzmann [1872–1955]), wenn er dazu bemerkte: *Der in der neueren Theologie üblich gewordene Ausweg, dass man Gedanken [...] als ›Historiker‹ entwickelt, als ›Theologe‹ jedoch nicht weiter berücksichtigt, scheint mir unmöglich zu sein*⁶⁴.

2. Bezüge auf Alfred Loisy

Ein ursprünglich katholischer Theologe wird im Kirchentraktat nun aber doch zitiert, und zwar gleich im ersten Satz, nämlich Alfred Loisy (1857–1940), der in den Augen des römischen Lehramts modernistische Häretiker par excellence⁶⁵: *Es gibt eine bekannte Sentenz von Loisy: ›Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venu‹*⁶⁶ (Jesus kündigte das Reich an, und es kam die Kirche). Peterson klassifiziert das Loisy-Zitat im Folgesatz als *skeptische Feststellung eines Historikers*, weshalb man sich im Blick auf die eigentlich apologetische Intention Loisy's in *L'Évangile et l'Église* fragen kann, wie gut Peterson die Schrift Loisy's im Original studiert hatte⁶⁷. Die seinerzeit unveröffentlichten Bonner Ekklesia-Vorträge von 1926 beginnen freilich auch schon mit dem Loisy-Zitat, dessen *skeptischer Sinn* von Peterson im Folgenden dahingehend näher ausgeführt wird, dass *Kirche und Reich Gottes als zwei einander ausschließende Gegensätze zu betrachten wären*. Und er fährt fort: *Für Loisy ist das rein eschatologisch aufgefasste Reich Gottes der Inhalt der Verkündigung Jesu, während die ›Kirche‹ außerhalb des Willens Jesu lag, ja gegen seinen Willen sich dann aus den natürlichen Voraussetzungen allen geschichtlichen Lebens ›entwickelt‹ hat. Ein freilich etwas mythisch gefärbter Glaube an die Macht der historischen Entwicklung und an ihre demiurgische Kraft liegt seiner These zu Grunde, ein Glaube, den er mit manchen unserer Zeitgenossen – auch unserer theologischen Zeit-*

60 Vgl. dazu Barbara NICHTWEISS, »Akklamation«. Zur Entstehung und Bedeutung von »Heis Theos«, in: AS 8 (wie Anm. 11), 609–642.

61 In: Ekkl (wie Anm. 58), 9–85; diese Vorträge mit dem Originaltitel *Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* werden im Folgenden zitiert: Studien, Ekkl.

62 AS 7 (wie Anm. 17).

63 Eine Ausnahme bildet insbes. die Berücksichtigung von Kommentaren von Marie-Joseph Lagrange OP (1858–1938), der nur mit Mühen einer förmlichen Zensur seiner biblischen Arbeiten entgangen war, in Petersons Vorlesungen zum Lukas-Evangelium (1925/26 u. 1928; AS 5 [wie Anm. 54]).

64 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 103.

65 Vgl. ARNOLD, Modernismus (wie Anm. 42), 52–68.

66 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 93. – Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 111.

67 Im Verzeichnis seiner Fachbibliothek, die Peterson Ende 1934 aus wirtschaftlicher Not an die Erzabtei Beuron verkauft hatte, sind von LOISY aufgeführt: *L'Épître aux Galates* (1916) und *Essai Historique sur le Sacrifice* (1920). Aber daraus kann man natürlich nicht schließen, dass Peterson andere Werke von Loisy nicht hatte oder kannte, zumal die Patres in Beuron vermutlich klug genug waren, nur solche Bücher von Peterson anzukaufen, mit denen sie Lücken im eigenen Bestand schließen konnten.

genossen – teilt, der aber kaum der christliche Glaube ist⁶⁸. Peterson belegt diese Aussage dann mit Hinweisen auf Albert Schweitzer (1875–1965) (*rein eschatologischer Charakter der Verkündigung Jesu*) und Heinrich Lhotzky (1859–1930) (*Gegensatz von Religion und Reich Gottes*). Mit der weiteren Entwicklung des Denkens von Loisy nach dessen lehramtlicher Verurteilung und Exkommunikation zeigt sich Peterson vertraut und prägt in den Ekklesia-Vorträgen die berühmte Loisy-Sentenz entsprechend um: ›*On annonçait le royaume de Dieu*‹, so könnte man mit einer Abwandlung des Satzes von Loisy sagen, ›*et c'est l'humanité qui est venue*‹⁶⁹. [Man verkündigte das Reich Gottes, und gekommen ist die Humanität.]

Diese etwas süffisanten Bemerkungen zu Loisy übernimmt Peterson zwei Jahre später im gedruckten Vortrag bzw. Traktat *Die Kirche* nicht. Im Verlauf dieses Traktats wird Loisy jedoch noch zweimal namentlich erwähnt, zunächst einmal wird ihm recht gegeben: *Es ist wahr, was Loisy sagt: ›Jesus annonçait le royaume*⁷⁰, im abschließenden Teil ist die Kritik moderat formuliert: Peterson meint gezeigt zu haben, *dass die Sentenz von Loisy über das Verhältnis von Reich und Kirche, so blendend sie zunächst auch ist, das Problem doch zu sehr vereinfacht*⁷¹. Er nimmt die Herausforderung von Loisy also grundsätzlich ernst; hinter Loisy's Sentenz verberge sich in der Tat *ein zentrales Problem der Theologie*, wie Peterson eingangs feststellt⁷².

3. Rückblick auf die Geschichte protestantischer Bibelkritik

Diese Feststellung hat ein interessantes frühes Parallelstück in einer Vorlesung, die Peterson sechs Jahre zuvor als junger Privatdozent in Göttingen über die protestantische Kirchen- und Theologiegeschichte des 17.-19. Jahrhunderts gehalten hatte⁷³. Er behandelte dabei einen Stoff, der ihm Schmerz und Pein bereitete, denn – abgesehen von einigen Lichtblicken hie und da (etwa bei einigen pietistischen Theologen) – erschien ihm diese Epochenabfolge als Dekadenzgeschichte, wie er insbesondere am Eindringen des Rationalismus in die Bibelinterpretation⁷⁴ mit aller Deutlichkeit aufzeigte. Ein Johann Salomo Semler (1725–1791) zum Beispiel kann bei Peterson keinen Pluspunkt erringen⁷⁵. Umso mehr überraschen in Petersons Vorlesung seine lobenden Worte für den Deisten Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), dessen bibelkritische Studien Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) als *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten* 1774–78 veröffentlicht hatte. Peterson referiert ausführlich den Inhalt des berühmt-berüchtigten Fragments *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, in dem Reimarus zur *Erklärung des Urchristentums die Existenz zweier verschiedener eschatologischer Systeme* postuliert hatte: *Das erste von Jesus vertretene war das politische Messiasideal, das zweite von den Jüngern propagierte war das apokalyptische Messiasideal. Mit dem Tod Jesu wäre das erste System*

68 Studien, Ekkl (wie Anm. 61 bzw. 58), 9.

69 Ebd., 10.

70 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 97.

71 Ebd., 102.

72 Ebd., 93.

73 Diese Vorlesung ist in Auszügen veröffentlicht in AS 9/1 (wie Anm. 1), 353–553.

74 Vgl. dazu Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese und Hermeneutik* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 217), Tübingen 2007 sowie die einführenden Kapitel bei Ulrich WILCKENS, *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann*, Neukirchen-Vluyn 2012, 15–46.

75 Vgl. AS 9/1 (wie Anm. 1), 437–452.

gescheitert, und aus Berechnung und Betrug hätten die Jünger dann die Einführung des zweiten vollzogen⁷⁶. Peterson unterscheidet anschließend zwischen dem reflektierenden Teil der Ausführungen von Reimarus, den er fragwürdig findet, und dem analytischen, der *einfach glänzend* und *mit hervorragendem Scharfsinn* erfasst worden sei. Kritiker des Reimarus, die ihn einfach als Dilettanten abtun wollten (und hier schließt Peterson auch *moderne liberale Theologen* mit ein) zeigten einfach, *dass sie nichts gelernt haben und nichts wissen*. Das von Reimarus aufgeworfene Problem sei später in etwas veränderter Gestalt etwa bei Johannes Weiß (1863–1914) und Albert Schweitzer (1875–1965) wieder aufgegriffen worden. Peterson lehnt bei Lösungsversuchen insbesondere den Rückgriff auf psychologisierende Erklärungen ab:

Die moderne und weit verbreitete Erklärung, dass der Ursprung des Christusblaubens in Visionen und Halluzinationen oder allgemeiner in Erlebnissen seinen Anfang genommen habe, ist von der Erklärung des Reimarus doch nur insofern geschieden, dass sie eine subjektive Täuschung annimmt, während Reimarus an eine objektive Täuschung denkt⁷⁷.

4. Die Problemstellung im Kontext von Modernismus und Antimodernismus

Schärfer wird das Problem von Peterson in der Vorrede zu seiner Bonner Vorlesung *Geschichte der Alten Kirche* im Sommersemester 1928 in den Blick genommen, also ein halbes Jahr vor Entstehung des Traktates *Die Kirche*⁷⁸. Dies ist meines Wissens der einzige Text, in dem Peterson in jenen Jahren *expressis verbis* auf die Position der Modernisten und die antimodernistische Reaktion in der katholischen Kirche zu sprechen kommt. Den Konflikt bestimmt er folgendermaßen: Auf der einen Seite die Position der *Modernisten und reinen Historiker*⁷⁹, die *zwischen Jesus und der Kirche überhaupt keinen inneren Zusammenhang gelten lassen wollen*⁸⁰, auf der anderen Seite die diametral entgegengesetzte lehramtliche Position, die Peterson im dogmatischen Satz *Jesus Christus instituit ecclesiam* zusammengefasst findet; er behauptet allerdings, die antimodernistischen Hintergründe solcher Feststellungen in den *modernen Lehrbüchern der Dogmatik* nur vom Hörensagen zu kennen⁸¹.

Den Lösungsweg, den Peterson im Blick auf diese festgefahrene Kontraposition einschlagen wird, ist nun von einer doppelten Blickrichtung bestimmt, die bereits in diesem Text zur Konstituierung der Kirche hermeneutisch klar gemacht wird.

1. Zum einen in genetischer Perspektive die Hinterfragung eines bestimmten Verständnisses von Geschichte:

Die Meinung des 19. Jahrhunderts, die auch weithin in katholische Kreise gedrungen ist, man könne irgendwelche spezifisch historischen Vorgänge erst einmal sozusagen auf natürlichem Wege registrieren, ähnelt allzu sehr den Versuchen des 17. und 18. Jahrhunderts, eine rein natürliche Philosophie oder natürliche Theologie unabhängig von den dogmatischen Wahrheiten feststellen zu wollen. Ich halte das für eine Illusion, denn

76 Ebd., 460.

77 Ebd., 462.

78 Jetzt veröffentlicht unter dem Titel »Zur Konstituierung der Kirche«, in: Ekkl (wie Anm. 58), 87–92.

79 Ebd., 89.

80 Ebd., 88.

81 Ebd., 88 mit Anm. 2 (Nachweis entsprechender Belege seitens der Hg.).

*es gibt, wenn wir einmal bei dem Historischen bleiben, eine spezifisch theologisch bestimmte Geschichte – und sie ist es, die allein den Namen Geschichte verdient –, die man niemals als bloßer Historiker begreift, wenn man nicht auch ihre theologischen Voraussetzungen mit in Rechnung stellt*⁸².

2. Zum anderen in systematischer Perspektive die Hinterfragung eines kirchen- bzw. gesellschaftsrechtlich zu eng geführten Verständnisses der Formel *instituit ecclesiam*. Denn:

*das Kirchenrecht setzt seinerseits wohl den Begriff der Kirche voraus, aber die Kirche hat nicht das Kirchenrecht in gleicher Weise zu einer vorübergehenden Voraussetzung. Mit anderen Worten: es gibt keine kirchenrechtlichen Begriffe, die ihrerseits nicht dogmatische Begriffe zur Voraussetzung hätten. Die Frage nach dem Ursprung der Kirche kann darum primär immer nur mit den Formeln der Dogmatik und nicht mit denen des Kirchenrechts beantwortet werden*⁸³.

Entsprechend findet man dann auch in Petersons Traktat »Die Kirche« zum einen die genetische Linie einer *spezifisch theologisch bestimmten Geschichte*, in die zum anderen systematisch die Frage nach Wesen und Gestalt der Kirche in urchristlichem Verständnis eingezogen wird.

5. Argumentationslinien im Traktat »Die Kirche«

Ich kann im Folgenden nur einige Ankerpunkte aus dem Kirchentraktat Petersons ansprechen. Denn so sehr sich Peterson in seiner Darstellung auf eine sehr knappe Skizzierung der eben erwähnten Linien beschränkt, so sind bei ihm andererseits die Statements so dicht aneinandergenagelt, dass sie schwer nochmals zusammenzufassen sind. Der mit Peterson befreundete Thomas Michels OSB (1892–1979) – später (ab 1947) Leiter der Salzburger Hochschulwochen – meinte dazu in seiner Rezension: *Peterson hat nicht einen Traktat »de ecclesia« geschrieben, doch diese Schrift von nur 16 Seiten enthält mehr als manches dickleibige Buch, das man beiseite legt, ohne in irgendeinen zentralen Gedanken eingeführt worden zu sein*⁸⁴.

Das erste geschichtlich-heilsgeschichtliche Eckdatum besteht darin, dass Jesus, laut Peterson, den Juden das Reich, nicht aber den Heiden die Kirche gepredigt habe⁸⁵. Die Sendung Jesu ausschließlich zu den verlorenen Stämmen Israels und damit auch die unverlierbare Würde der Juden als auserwähltes Volk Gottes hat Peterson – das zeigen auch die vorauslaufenden exegetischen Vorlesungen – ganz ernst genommen. Das zweite Eckdatum ist das Kommen des Reiches und die Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage, und auch das könne sich nur so vollziehen, dass *auch ganz Israel selig werde*⁸⁶. Einen erläuternden Subtext dazu findet man in einem diesbezüglichen Brief Petersons an Jacques Maritain: *Wird am Ende der Zeiten Israel in die Kirche aufgenommen oder umgekehrt die Kirche in das gläubige Israel? Ich kann nicht umhin, mich für die zweite Möglichkeit zu entscheiden*⁸⁷ (in dieser Deutlichkeit hat Peterson diese Meinung allerdings nie veröffent-

82 Ebd., 87.

83 Ebd., 89.

84 Thomas MICHELS, Rez. Erik PETERSON, Die Kirche, in: Werk und Wort. Literarische Beilage zur Germania Nr. 30, 8. Dezember 1928.

85 Vgl. Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 98.

86 Ebd., 103.

87 Erik Peterson an Jacques Maritain, 7. Juli 1929, ausführlicher zit. in: Barbara NICHTWEISS, Der altchristliche Kirchenbegriff Erik Petersons. Anmerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, in: Ekkl (wie Anm. 58), 111–151, Zitat: 139.

licht). Die Zeit der Kirche und auch diese selbst stehen also grundsätzlich unter einem »eschatologischen Vorbehalt« – eine Wortprägung Petersons Mitte der 1920er-Jahre, die durch seinen Hörer Ernst Käsemann (1906–1998) Eingang in das theologische Vokabular der Gegenwart gefunden hat. Aber auch schon die Entstehung der Kirche (anstelle des unmittelbaren Anbruchs des Reiches Gottes) sei bedingt durch die *Voraussetzung*, dass *die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind*⁸⁸ – und zwar in der Zeit *nach Ostern*, als und solange die Zwölf inmitten der Jesusgläubigen Juden noch in der Heiligen Stadt Jerusalem verblieben seien⁸⁹. Die Konstituierung der Kirche ist wesentlich mit der Wendung zu den Heiden verbunden, wie sie in der prophetischen Erzählung vom Pfingstereignis vorweggenommen und mit der Entscheidung des Apostelkonzils – dem ersten Dogma: *der heilige Geist und wir haben beschlossen* (Apg 15,28) – gewissermaßen juristisch eingeholt wird⁹⁰. Kirche ist für Peterson in diesem Traktat also wesentlich Heidenkirche, und diese Wendung von den Juden zu den Heiden beruht auf einer Führung durch den Geist, wird also nicht mit pragmatischen oder psychologischen Erwägungen begründet (allerdings erwähnt er mehrfach den »Mut«, den die Zwölf in der Entscheidung aufbringen mussten, der Weisung des Geistes zu den Heiden zu folgen).

Die Legitimitätsbeziehung der Kirche zu Jesus wie auch die Verbindung zu seiner Reich-Gottes-Verkündigung wird nun von Peterson wesentlich über die Größe der Zwölf hergestellt. Sie bilden das institutionelle Element seiner Verkündigung, gehören ursprünglich aber zunächst ganz dem jüdisch-eschatologischen Kreis an: Sie repräsentieren die Zwölf Stämme Israels und sollen diese mit Jesus richten (Mt 19,28)⁹¹. Ihnen überträgt Jesus umfassende Vollmacht (*Wer euch hört, hört mich* [Lk 10,16]; Spruch von der Binde- und Lösegewalt [Mt 16,19; 18,18 etc.]). Die Zwölf werden nachösterlich aber auch zum Konstitutivum der (Heiden-)Kirche, was durch die Begriffsfügung »Zwölf Apostel« angezeigt wird. Durch die Zwölf Apostel ist eine Autorität gleichsam eschatologischen Rechts und damit auch die dogmatische Autorität in der Kirche verbürgt und legitimiert; auf sie, die Zwölf Apostel, geht auch die Amtsstruktur der Kirche zurück. Peterson formuliert in seinem Traktat mit aller Deutlichkeit, nun aber in eklatanter Spannung zu den antimodernistischen Festsetzungen⁹² katholischerseits: *Jesus [hat] weder unmittelbar die Kirche gestiftet, noch [hat] er selber die Ämter in der Kirche eingesetzt [...]. Die Hierarchie der Kirche führt sich vielmehr auf den in den zwölf Aposteln wirksamen Heiligen Geist und nicht unmittelbar auf Jesus selber zurück*⁹³. Die Zwölf Apostel sind es zudem, die die Verbindung zum (künftigen) Reich garantieren. Deswegen stecke in der Kirche, auch wenn sie selbst nicht das Reich Gottes ist, *etwas [...] vom Herrschaftsanspruch ›der Zwölfe‹ im Gottesreich*⁹⁴. Peterson konzidiert, dass durch dieses *Ineinander von Reich und Kirche* der Kirche auch *eine gewisse Zweideutigkeit angeheftet* sei: *Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch*

88 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 93. – Dieser Gedankengang Petersons wird zustimmend referiert von Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 141.

89 Vgl. Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 96.

90 Vgl. ebd., 102.

91 Vgl. ebd., 96.

92 Vgl. den sog. Antimodernisteneid bzw. das *Motu Proprio Sacrorum antistitum*, 1. September 1910, DH 3540: *Ebenso glaube ich mit festem Glauben, dass die Kirche ... durch den wahren und geschichtlichen Christus selbst, als er bei uns lebte, unmittelbar und direkt eingesetzt ... wurde.*

93 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 98.

94 Ebd., 102.

kein rein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften, das sich vielmehr darauf zu beschränken hätte, zu ›dienen‹⁹⁵.

Es ist ein Charakteristikum im Kirchentraktat Petersons, dass die Wendung von den Juden zu den Heiden als Konstitutionsbedingung und zugleich bleibendes Konstitutivum eingeführt wird. In diesem Rahmen erklärt und legitimiert er dann auch die – wie wir sahen – seit Reimarus in verschiedenen Weisen diagnostizierte Doppelung eschatologischer Vorstellungen bzw. eine grundsätzliche Veränderung in der Interpretation von Begriffen und Geboten aus der eschatologischen Verkündigung Jesu:

Da die ursprünglichen Adressaten der Botschaft Jesu und der Apostel sich im Unglauben verstockt haben, müssen alle Begriffe des Evangeliums bei ihrer Projektierung auf ein anderes Feld notwendig auch eine Brechung erfahren. Heiden und Juden sind in der Heilsordnung wesensverschieden, denn Gott hat wahrhaftig zu Moses am Sinai gesprochen und die Erwählung Israels ist unwiderruflich (Röm 11,29). Verzichtet man aber darauf, die Heiden zu Juden zu machen, dann muss das Evangelium notwendig in die Seins- und Existenzform des Heiden eingehen. Ich meine das nicht in dem Sinne einer praktisch-missionarischen Adaption, sondern viel ernster, in dem Sinne, dass man die andere Seins- und Existenzform des Heiden gegenüber dem Juden auch wirklich anerkennt und ernstnimmt⁹⁶.

Dies betrifft nun auch den Begriff und Eigennamen der Kirche selbst, die ja laut Peterson überhaupt erst in diesem Übergang zu den Heiden entsteht – und damit komme ich kurz zum gewissermaßen systematischen Aspekt in der Bestimmung des »altchristlichen Kirchenbegriffs« bei Peterson. Der Eigenname »Ekklesia« wird von ihm nicht – wie es gemeinhin geschieht – in der Fortführung der Septuaginta-Übersetzung für hebr. *kahal* (Versammlung) interpretiert, sondern eben im Sinne jener *Seins- und Existenzform des Heiden*, das heißt konkret der hellenistischen Welt, in die die Verkündigung des Evangeliums jetzt eingeht. ἐκκλησία ist ursprünglich ein Begriff bzw. eine Institution des griechischen Staatsrechts. *Die profane ekklesia der Antike ist bekanntlich eine Institution der polis. Es ist die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer polis⁹⁷*. Peterson ging näher aus von der Bedeutung, die der Begriff *ekklesia* für einen griechisch redenden Menschen zur Zeit der jungen Kirche gehabt haben muss: Damals war, verglichen mit der Epoche der attischen Demokratie, die Bedeutung der profanen *ekklesia* zwar schon stark eingeschränkt, doch die grundlegende rechtliche Struktur dieser Einrichtung war noch vorhanden und erlebbar (sogar in Jerusalem als hellenistischer Stadt trat zu Zeiten Jesu noch die Ekklesia der Stadtbürger zusammen⁹⁸).

95 Ebd., 102f.; dazu gibt es wiederum einen erläuternden Subtext im Brief Petersons an Maritain, 6. Januar 1929: *Es ist ein Schatten, der auf der Kirche liegt, dass das Spirituelle in ihr nicht die letzte Vollendung des Geschöpflichen zulässt. Wir empfangen z. B. den heil. Geist in der Taufe und legen das Taufkleid als Symbol des Auferstehungsleibes an; aber wir haben noch nicht den »Leib der Herrlichkeit«. Ich glaube, dass ein großer Teil des Gegensatzes zwischen Juden und Antisemiten, ja ein nicht geringer Teil der Politik in den vom Christentum bestimmten Ländern, sich aus dieser Tatsache erklärt, dass Israel berufen wurde, aber nicht geglaubt hat; dass das Reich Gottes ἐν δυνάμει καὶ δόξῃ [in Kraft und Herrlichkeit] kommen sollte und dass doch jetzt in der Kirche noch alles erst μυστήριον [Mysterium] ist und einer endgültigen Vollendung noch harrt.*

96 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 94.

97 Ebd., 101f.

98 Vgl. diesen über Peterson hinausführenden Hinweis bei Hans-Ulrich WEIDEMANN, Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson, in: Ekkl (wie Anm. 58), 152–195 bzw. 174–177.

Fundamental ist bei diesem Ansatz vor allem, dass *ekklesia* in diesem konkret-politischen Zusammenhang semantisch gesehen keine Bezeichnung für eine Form von Gemeinschaft ist, die für sich allein stehen kann: Eine Ekklesia, eine Bürgerversammlung, gibt es immer nur im Kontext der ihr übergeordneten Größe des Gemeinwesens, auf die sie bezogen ist, also der Polis. Diese Struktur der antiken Ekklesia fand Peterson nun auch im neutestamentlichen Verständnis von *ekklesia* bestätigt. Auch die christliche Ekklesia setzt eine Polis voraus, aber nicht irgendeine irdische (wie etwa Korinth, Athen, Rom), sondern die himmlische Stadt, das *obere Jerusalem* (Gal 4,21–27). *Wie die profane Ekklesia die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger einer irdischen Polis ist, so wäre in analoger Weise die christliche Ekklesia als die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen – und auch die Rechtsakte der christlichen Ekklesia sind Kulthandlungen – zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt zu definieren*⁹⁹. Der *polis*-Begriff des Neuen Testaments ist nach Peterson zu verstehen als eine Transformierung des ursprünglich jüdischen, konkret-eschatologischen *basileia*-Begriffs; diese Transformierung erfolgte *unter der Voraussetzung, dass das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht*¹⁰⁰.

Peterson hat in seinen Ekklesia-Vorträgen von 1926 und anderen exegetischen Vorlesungen seiner Professorenzeit in Bonn sowie 1935 im Traktat *Von den Engeln* die Berechtigung dieses Ekklesia-Polis-Ansatzes bzw. des ursprünglich politisch-staatsrechtlichen Hintergrundes etlicher neutestamentlicher und liturgischer Begriffe vielfach belegt. Der biblische Locus classicus ist Hebr 12,22ff., wonach die Christen sich *dem himmlischen Jerusalem und den Myriaden von Engeln, der Festversammlung und der Ekklesia der Erstgeborenen, die im Himmel als Bürger eingetragen sind, und Gott, dem Richter aller, sowie den Geistern der vollendeten Gerechten und dem Mittler des Neuen Testaments Jesus* nahen¹⁰¹. Locus classicus im Christenleben bis heute ist die Liturgie mit der Aufforderung der Präfation, sich im Lobpreis des Sanctus *mit allen Engeln und Heiligen* zu vereinen. Es ist eine Struktur, die in der Alten Kirche vielfach gut greifbar war und sich auch bis heute an Knotenpunkten kirchlicher Liturgie erhalten hat. Sie konnte aber in ihren gewissermaßen staatsrechtlichen Hintergründen nicht mehr theologisch reflektiert werden, weil die politische Analogwelt, das griechische Polis-Wesen, im imperialen Monarchismus der beginnenden Kaiserzeit ausgelöscht worden war. Diese Hintergründe wieder freigelegt zu haben, war eine originale Leistung Erik Petersons. Von ihr aus erscheinen viele Gegensätze, in die sich die theologischen und konfessionellen Streitigkeiten festgefahren hatten, in neuem Licht. Ich kann im Folgenden nur thesenartig einige nennen.

6. Einige theologische Konsequenzen und Ausblicke

a) Nochmals zum Problem der »Kirchengründung«: Wenn *ekklesia* als *terminus technicus* des griechischen Staatsrechtes verstanden wird, dann ist »Kirche« zwar eine Institution der Polis, gerade als solche aber eine Institution, der gegenüber die Frage »Wer hat sie gegründet?« bzw. konkret die Aussage *Iesum instituit Ecclesiam* in juristischer Engführung sinnlos ist. Die institutionalisierte »Versammlung von Vollbürgern« kann genauso

99 Mit dieser Formulierung im einführenden Teil des Traktates »Von den Engeln« (1935; wieder abgedruckt in: Theologische Traktate, AS 1 [wie Anm. 51], 198 bzw. auch Ekkl [wie Anm. 58], 107) greift Peterson fast wörtlich eine Formulierung aus dem Traktat »Die Kirche« wieder auf (Ekkl [wie Anm. 58], 101f.).

100 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 94.

101 Vgl. Von den Engeln, Ekkl (wie Anm. 99), 105 (bzw. AS 1 [wie Anm. 51], 197).

wenig Objekt von personalen Gründungshandlungen sein wie heute etwa ein Parlament oder eine Stadtverordnetenversammlung. »Gegründet« im juristischen Sinne werden nur die übergeordneten Größen, also eine Stadt, ein Staat oder auch ein Verein. Wenn das geschehen ist, werden die rechtlich vorgesehenen Versammlungen einberufen bzw. »konstituieren« sich. Das ist auch der Grund, warum Peterson die Redeweise von der »Konstituierung« der Kirche bevorzugte und 1926 in seinen Ekklesiavorträgen in der Diskussion um die Kirchengründung schon *die ganze Fragestellung falsch* fand: *Gegründet wird die Stadt Gottes auf den Fundamenten der zwölf Apostel und auf dem Eckstein Christus, in der Stadt Gottes kommt es dann erst zur Konstituierung dessen, was wir ekklesia nennen*¹⁰². – Leider hat er diese Beobachtung seiner Ekklesia-Vorträge selbst nie publiziert.

b) Zur Frage »Ist die Kirche sichtbar oder unsichtbar?« ergibt sich von Petersons Ansatz her ein »sowohl als auch« in eigener Prägung. Sichtbar für unsere Augen sind die jetzt lebenden Mitglieder der Ekklesia, unsichtbar der bereits verstorbene oder nicht-menschliche Teil der Himmelsbürger (also die Engel):

*Die Ekklesia ist zur einen Hälfte auf der Erde, die andere Hälfte, zu der die Engel und Seligen gehören, ist zwar im Himmel, aber die Stadt Gottes selber ist doch noch im Himmel. Erst am Ende der Tage sieht der Seher von Patmos die Himmelsstadt sich auf der Erde niederlassen. In dieser räumlichen Trennung von Polis und Ekklesia, in dieser räumlichen Trennung, die durch den Gegensatz von Himmel und Erde bezeichnet wird, kommt nun auch der eschatologische Vorbehalt zum Ausdruck. Denn diese räumliche Spanne ist zugleich auch Ausdruck für die zeitliche Spanne, die noch zwischen Christi erster und zweiter Ankunft liegt. Wenn die Himmelsstadt sich am Ende der Tage auf die Erde niederlässt, dann wird der Gegensatz von Ekklesia und Polis ebenso aufgehoben sein wie der Gegensatz von Himmel und Erde*¹⁰³.

c) Auch zur Frage nach der Einheit der Kirche weiß Peterson aus diesem Ansatz einen Schluss zu ziehen: Da es nur eine Himmelsstadt gibt, gibt es auch nur eine Ekklesia, die schon jetzt im Himmel dauerhaft versammelt ist und zu der die jetzt noch irdischlebenden Mitbürger je und je in ihren (liturgischen) Versammlungen hinzutreten. *Es kann nur Eine Kirche geben, und es können nicht etwa im 16. oder im 19. Jahrhundert noch einmal neue Kirchen gegründet werden. Das ist aus den Voraussetzungen des urchristlichen Kirchenbegriffs im Zusammenhang mit der urchristlichen Eschatologie vollkommen unmöglich*¹⁰⁴. Vermutlich ist der von Peterson freigelegte Bezug zwischen Ekklesia und Himmelsstadt auch hilfreich für eine Frage, die die Exegese mindestens seit den Zeiten Rudolph Sohms immer wieder beschäftigt hat, nämlich das Phänomen, dass im frühen Christentum die geographisch verstreuten Orts-Ekklesien und die Gesamt-Ekklesia offenbar problemlos zusammengesehen werden konnten bzw. die Bezeichnung *ekklesia* sowohl das eine wie das andere meint.

d) Auch zur Frage der Öffentlichkeit der Kirche und ihres politischen Charakters ergeben sich aus Petersons Ansatz neue Perspektiven: Der Begriff der »Politik« ist vom Ursprung her bekanntlich bezogen auf die »Polis«, das stadt-staatliche Gemeinwesen der Antike. Da nun aber eine Ekklesia essentiell in Relation zu einer Polis steht, ja sogar eine Institution dieser Polis ist, folgt – das führt Peterson 1935 in den Vorträgen des Traktats *Von den Engeln* breit aus –, dass auch die Kirche einen politischen Charakter hat oder

102 Studien, Ekkl (wie Anm. 61 bzw. 58), 40f.

103 Ebd., 43f.

104 Ebd., 43, Anm. 105.

genauer gesagt: einen quasi-politischen Charakter, wie Peterson es ausdrückt, denn die Polis, der Stadtstaat, auf den sie sich unmittelbar bezieht, ist ja nicht ein politisches Gemeinwesen auf dieser Erde, sondern eben die endzeitliche Stadt im Himmel. Der Auftrag der Christen ist also nicht direkt auf die irdische Staatenwelt, ihre Politik und Gesellschaft bezogen; indirekt aber hat dieser »quasi-politische Charakter« der Kirche, dank ihres Bezugs zur Himmelsstadt, durchaus irdische Auswirkungen¹⁰⁵.

Das gilt konsequent auch für die Frage nach der Öffentlichkeit der Kirche, die im Zentrum der Überlegungen Petersons in der ausgehenden Weimarer Zeit wie auch seiner Vorträge im nationalsozialistischen Deutschland stand: Die Ekklesia, auch die irdisch versammelte, partizipiert an der eschatologischen Öffentlichkeit der himmlischen Stadt; ihr eignet also eine genuine Öffentlichkeit, die ganz unabhängig davon ist, ob der irdische Staat der Kirche irgendeine öffentliche Funktion zuerkennt oder nicht; sie ist im Prinzip auch unabhängig davon, wie »öffentlich« sich die Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft präsentieren kann:

Der Kult, den sie feiert, ist ein öffentlicher Kult und keine Mysterienfeier, und er ist eine pflichtmäßige öffentliche Leistung, eine Leitourgia, und nicht eine vom freiwilligen Ermessen abhängende Initiation. In dem öffentlich-rechtlichen Charakter des christlichen Gottesdienstes spiegelt sich wider, dass die Kirche politischen Gebilden wie Reich und Polis weit näher steht als den Freiwilligkeitsverbänden und Vereinen¹⁰⁶.

e) Schließlich ist das ansatzweise von Peterson herausgearbeitete *ekklesia*-Verständnis auch interessant im Blick auf die kontroverse Frage nach einem »demokratischen« Charakter der Kirche bzw. nach dem Status des Volkes in der Kirche. Einerseits hat Peterson es abgelehnt, das Kirchenvolk als bloße Masse von Gläubigen zu betrachten, sondern den kirchlichen *laós* als *Nachfolger des antiken démos* betrachtet¹⁰⁷, dem infolgedessen auch ein bestimmter Rechtsstatus zukomme. Auf der anderen Seite hat er betont, dass weder die profane *ekklesia* in der späthellenistischen Zeit, insbesondere aber nicht die christliche *ekklesia* als »souverän« in der Beschlussfassung oder in der Gestaltung und Bestallung der vorgesetzten Ämter betrachtet werden könne. Die Amtsgewalt der Bischöfe und Presbyter leite sich von der *Machtfülle* der Apostel ab¹⁰⁸. Doch diese der Ekklesia vorgeordneten Instanzen sind wiederum nicht ohne die – wenigstens formelle – Zustimmung der versammelten Ekklesia beschlussfähig, was Peterson an der Beobachtung der liturgischen und juristischen Bedeutung der Akklamation in der Kirche des Altertums bis ins hohe Mittelalter hinein festmacht. Einschlägige Ausführungen dazu findet man vor allem in den Ekklesia-Vorträgen von 1926¹⁰⁹ sowie der unmittelbar benachbarten Vorlesung über den 1. Korintherbrief¹¹⁰, wobei die liturgiehistorisch-kirchenrechtlichen Spezialuntersuchungen Petersons in *Heis Theos* vorauszusetzen sind¹¹¹. Da dies hier nicht im Einzelnen

105 Vgl. dazu auch Christoph SCHMIDT, Apokalyptischer Strukturwandel der Öffentlichkeit. Von der politischen Theologie zur Theopolitik. Anmerkungen zu Erik Petersons Buch von den Engeln – Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus von 1935, in: DERS., Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne (Makom 6), München 2009, hier Kap. VI, 113–142.

106 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 102.

107 Vgl. ebd., 102, Anm. 19.

108 Vgl. ebd., 102.

109 Studien, Ekkl (wie Anm. 61 bzw. 58), 66–70.

110 AS 7 (wie Anm. 17, zu 1 Kor 5,3–5), 166–170.

111 Vgl. insbes. PETERSON, Heis Theos, AS 8 (wie Anm. 11), 176–180 (zur *áxios*-Akklamation).

ausgeführt werden kann, möge als Beleg die folgende äußerst knappe Zusammenfassung genügen:

Das Schema dieses kirchenrechtlichen Denkens ist ganz einfach. Vorausgesetzt ist das Vorhandensein von übergeordneten Instanzen wie Apostel und Bischöfe. Bei diesen liegt die eigentliche Gewalt. Sie handeln aber nicht diktatorisch, sondern im Einverständnis mit dem Volk. Der consensus populi ist nötig für die Gültigkeit der Rechtsgeschäfte. Der consensus des Volkes kommt in den Akklamationen zum Ausdruck, die es in der rechtsgültigen Versammlung einer kultischen Ekklesia ruft¹¹².

Diese kurzen Zitate aus dem seinerzeit unveröffentlichten Hintergrundmaterial des Kirchentraktats können nur andeuten, dass Peterson in seinen exegetischen, rechtsgeschichtlichen und philologischen Studien zwischen 1925 und 1930 altkirchliche Strukturen freigelegt hat, die jenseits vieler bis heute üblicher kontradiktorischer Schemata liegen.

7. Zur Rezeption des Kirchentraktats

Wie ist Petersons Kirchentraktat damals aufgenommen worden? Zunächst muss man in Erinnerung behalten, dass Peterson bei Erscheinen des Traktats noch protestantischer Theologieprofessor war bzw. genau in diesen Monaten (1928/29) sogar Dekan seiner Fakultät in Bonn. Er unterlag also nicht römischer Jurisdiktion. Der Traktat war auch keineswegs als Selbstempfehlungsschreiben an die katholische Theologie gerichtet, sondern sollte nach Absicht seines Verfassers innerhalb der evangelischen Theologie eine breite Debatte über dringend anzugehende Kernfragen des Verständnisses von Kirche auslösen. Das Gegenteil war der Fall: Die Schrift stieß im evangelischen Raum fast überall auf eisige Ablehnung; auch Karl Barth äußerte brieflich gegenüber Peterson sein Unverständnis über diese wenigen Seiten *Glossolie ohne Dolmetschung*¹¹³. *Peterson ist ein bedeutender Theologe, der einzige von hohem Rang, den der Protestantismus heute besitzt. Daß die heutige Kirche ihn totschrweigt, ehrt ihn*, kommentierte der Schriftsteller Franz Blei (1871–1942)¹¹⁴. Petersons Ansicht, dass *eine Kirche ohne apostolisches Kirchenrecht und ohne die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen, überhaupt nicht als Kirche angesprochen werden kann*¹¹⁵, war offensichtlich nicht diskutabel, sondern löste nur z. B. in evangelischen Kirchenblättern vernehmliches Murren aus, diesem krypto-katholischen Theologen auf protestantischem Lehrstuhl sei endlich das Handwerk zu legen¹¹⁶. Im Hintergrund wurden universitätspolitisch einige Fäden gezogen. Petersons Bewerbung um den neu ausgeschriebenen Lehrstuhl für Neues Testament an seiner Bonner Fakultät – bisher hatte er zusammen mit dem Dogmatiker Hans Emil Weber (1882–1950) diesen vertretungsweise wahrgenommen – scheiterte. Er sollte zurückgedrängt werden ins Fach der Kirchengeschichte. Für ihn war dies ein entscheidender Hinweis, dass es Zeit war zu gehen. Im Mai 1929 reichte er sein Gesuch um Beurlaubung, ein knappes Jahr später (März 1930) um Entpflichtung und Emeritierung ein; im Dezember 1930 ließ er sich in Rom in St. Peter in die katholische Kirche aufnehmen.

112 AS 7 (wie Anm. 17), 168.

113 Barth an Peterson, 25. Oktober 1928, AS 9/2 (wie Anm. 2), 271.

114 Literarische Welt, 14. November 1928, 22.

115 Die Kirche, Ekkl (wie Anm. 58), 100.

116 Petersons Enttäuschung über das geringe Echo schlug sich u. a. nieder in einem Brief an Karl Barth, 13. Oktober 1929, AS 9/2 (wie Anm. 2), 282f. (dort mit Anm. 281).

Weitaus lebhafter war bereits das unmittelbare Echo auf katholischer Seite. Nachdem die protestantische Welt schwieg, waren es zunächst Angehörige des katholischen Freundeskreises um Peterson, die positive Rezensionen anregten oder selbst verfassten wie Thomas Michels¹¹⁷, der Münsteraner Dichter und Redakteur Gottfried Hasenkamp (1902–1990)¹¹⁸, Alois Dempf¹¹⁹ und der Theologiestudent Werner Becker (1904–1981)¹²⁰. Letzterer, Werner Becker, war nach vorausgehender juristischer Promotion bei Carl Schmitt (1888–1985) Kölner Priesteramtskandidat im *Collegium Leoninum* in Bonn und zugleich Hörer Petersons; er stellte *in persona* übrigens auch die Verbindung zwischen dem Peterson- und dem Guardinikreis dar. Über Werner Becker, der im Wintersemester 1928/29 eine Externitas in Tübingen absolvierte, wissen wir auch, dass dort Petersons Traktat in Gesprächen zwischen Karl Adam (1876–1966), Paul Simon (1882–1946) und Joseph Rupert Geiselman (1890–1970) *nach allen Seiten hin besprochen* wurde¹²¹; Karl Adam verfasste dann auch eine recht freundliche Rezension in der *Theologische[n] Quartalschrift*¹²²; Werner Becker selbst handelte sich freilich mit einer eigenen begeisterten Peterson-Rezension, in der er einige Ansichten noch etwas zuspitzte, ein Publikationsverbot seines Bischofs, des Kölner Kardinals Karl Joseph Schulte (1871–1941) ein¹²³.

Die einen begrüßten also mit einem gewissen Aufatmen den frischen Wind, der aus dieser Schrift über das Wesen der Kirche in manche starre apologetische Argumentationsmuster der katholischen Ekklesiologie hinein wehte. Andere katholische Theologen reagierten mit starken Vorbehalten. Hier machte sich zum einen bemerkbar, dass sich Peterson auf die von Alfred Loisy angezeigte Problematik in weitaus größerem Maße eingelassen hatte, als man es seinerzeit in der katholischen Apologetik tun konnte. Des Weiteren hatte Peterson seine Begrifflichkeit eben nicht innerhalb der katholisch-scholastischen Schultradition entwickelt, sondern zum einen Teil in Auseinandersetzung mit der protestantischen Diskussion, zum anderen Teil in genuinen altphilologischen Studien. Schließlich war auch sein geschliffener dialektischer Sprach- und Denkstil katholischen Lesern vielfach fremd. So kritisierte z. B. Erich Przywara S.J. (1889–1972), der schon seit dem Erscheinen von *Was ist Theologie?* (1925) zu Peterson in einem Verhältnis gegenseitiger Aversion stand, dessen Darlegungen zum Rechtscharakter der Kirche als zu dialektisch und eschatologistisch¹²⁴. Sein Ordensbruder August Deneffe S.J. (1875–1943) empfahl Peterson in der Zeitschrift *Scholastik* zur persönlichen Weiterbildung die Lektüre eines klassischen katholischen Kirchentraktats *De Ecclesia*¹²⁵. Jacques Maritain äußerte seine Vorbehalte unmittelbar in einem sehr interessanten Briefwechsel mit Peterson, wies aber später (1935/36) auch öffentlich in *Humanisme intégral* daraufhin, dass Peterson

117 Thomas MICHELS, Rez. zu Erik PETERSON, Die Kirche, in: Werk und Wert. Literarische Beilage zur Germania vom 8. Dezember 1928. – Zu einer ersten Erfassung derartiger Reaktionen siehe auch NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 846–860.

118 Gottfried HASENKAMP, in: Das neue Reich 11, 1928/29, 570f.

119 Alois DEMPFF, in: Kölnische Volkszeitung vom 30. Dezember 1928, Beilage Nr. 938.

120 Werner BECKER, Zwei Vorträge von Erik Peterson, in: Die Schildgenossen 9, 1929, 439–441.

121 Brief von Becker an Carl Schmitt, 13. Dezember 1928, AS 9/2 (wie Anm. 2), 511, Anm. 88. – Zur Person Beckers s. Ebd., 499f., 510–512.

122 Karl ADAM, in: Theologische Quartalschrift 110, 1929, 175–177.

123 So Becker in einem Brief an Peterson, 22. Oktober 1931.

124 Erich PRZYWARA, in: Stimmen der Zeit 117, 1929, 232f.

125 August DENEFFE, in: Scholastik 4, 1929, 288. – Zur Lektüre empfohlen wird der erste Band von Hermann DIECKMANN, De ecclesia. Tractatus historico-dogmatici, Freiburg i. Br. 1925.

die Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes zu weit getrieben habe¹²⁶. Jean Rivière (1878–1946), der kurz darauf ein lange Zeit als klassisch geltendes Buch über den Modernismus veröffentlichte¹²⁷, meinte, solange der Wille Christi nicht das reale Fundament der Kirche abgebe, bleibe auch Petersons Spielart »modernistischer« Ekklesiologie sehr zerbrechlich¹²⁸. Robert Grosche (1888–1967) hatte Petersons kurze Bemerkungen zum Verhältnis von historischer Forschung und dogmatischen Aussagen zunächst völlig missverstanden; er äußerte sich sehr ungnädig über den Traktat in der Zeitschrift *Abendland*¹²⁹, gehörte in den folgenden Jahren im deutschen Sprachraum aber zu den ersten, die aus diesem Traktat wie den nachfolgenden ekklesiologischen Schriften Petersons grundlegenden Gewinn zogen¹³⁰. Auch von Odo Casel OSB (1886–1948) kam erwartungsgemäß Kritik¹³¹, hatte Peterson doch seine politisch-staatsrechtliche Herleitung des Ekklesia-Begriffs der von Casel gepflegten Wesenserleitung von Kirche und Kultus aus der antiken Mysterienfeier deutlich entgegengesetzt. Die weitergeführte Auseinandersetzung zwischen Casel und Peterson sollte in den 1930er-Jahren in der benediktinischen Welt die Bildung der gegensätzlichen theologisch-politischen Lager Maria Laach contra Beuron, wo Peterson seinen Rückhalt hatte, noch vertiefen¹³².

Man sieht schon aus diesen wenigen Einblicken, dass Peterson das katholische Lager mit seinem Kirchentraktat ziemlich aufgemischt hatte. Ihm selbst bereitete die Frage nach Jesus und der Kirchengründung in katholischer Interpretation offensichtlich ebenfalls Unbehagen. Im Sommer 1930, ein halbes Jahr vor seiner Konversion, hielt er sich im Rahmen eines Studienstipendiums erstmals in Rom auf. Von dort schickte er Karl Barth eine Ansichtskarte vom Petersplatz mit der launigen Bemerkung: *Reisen Sie einmal nach Rom und besuchen Sie das Collegium Angelicum der Dominikaner. Dort gibt es noch Theologen. Besonders empfehlenswert P. Garrigou-Lagrange*¹³³. Näheres dazu erfahren wir aus einem Brief Petersons an Carl Schmitt: *In Rom sagten mir die Dominikaner im Collegium Angelicum, dass meine kleine Schrift über die Kirche katholisch sei. Ich habe mir dann von dem berühmten römischen Theologen, P. Garrigou-Lagrange O.P. sagen lassen, was der Satz bedeutet: Jesus Christus instituit ecclesiam. Er soll nicht heißen, dass Christus einen*

126 Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, in: *Oeuvres*, Bd. VI, Fribourg/Paris 1984, 407f.: »La distinction instituée dans cet essai par Peterson, d'une façon qu'aujourd'hui il nuancerait certainement davantage (il la poussait alors jusqu'à en faire une opposition, ce qui n'est pas conciliable avec la thèse catholique de l'institution immédiate de l'Église par Jésus), cette distinction entre l'Église et le royaume de Dieu ne doit évidemment pas être forcée. L'Église est le royaume de Dieu commencé (...).«

127 Jean RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris 1929. – Vgl. dazu Albert RAFFELT, *Das »Wesen des Christentums« nach Alfred Loisy*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 35, 1972, 165–199, 168, Anm. 22.

128 Jean RIVIÈRE, in: *Revue des Sciences Religieuses* 8, 1929, 280.

129 Robert GROSCHE, in: *Abendland* 4, 1928, 126.

130 Vgl. die Beiträge von Robert GROSCHE, »Salus ex Judaeis«, in: *Catholica* 5, 1936, 30–40. – DERS., *Reich Gottes und Kirche*, in: *Catholica* 6, 1937, 45–61. – Außerdem etliche Bezüge auf Peterson im Sammelband: DERS., *Pilgernde Kirche*, Freiburg i.Br. 21969 (1938); vgl. ebd. das Personenregister und besonders den Hinweis auf die kleine, von der katholischen Theologie noch kaum beachtete Schrift von Erik PETERSON, *Die Kirche* (wie Anm. 58), 40, Anm. 23.

131 Odo CASEL, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8, 1928, 258–260.

132 Vgl. dazu NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 414–426.

133 Karte an Karl Barth vom 28. Juni 1930, AS 9/2 (wie Anm. 2), 292.

Verein gegründet hat, mit dem Papst als Vorsitzenden¹³⁴. Gleichwohl räumte Peterson in einer Fußnote in seinem 1935 aus mehreren Einzelvorträgen zusammengestellten Buch *Von den Engeln* ein, dass sein Kirchentraktat *gewiss vielfach missverständlich formuliert* gewesen sei, und präziserte im Folgenden insbesondere seine frühere Formulierung, in der Kirche stecke etwas vom Reich¹³⁵. Und auf die Frage der Kirchengründung durch Jesus ist Peterson in den Schriften seiner katholischen Zeit wohlweislich überhaupt nicht mehr eingegangen.

Der Kirchentraktat bereitete nun nämlich doch noch Probleme. Am 15. Juli 1934 schrieb Peterson an Jacques Maritain: *Die kleine Broschüre über die Kirche wollten die Dominikaner in Belgien übersetzen. Ich habe gebeten, davon Abstand zu nehmen, es würde Missverständnisse und Schwierigkeiten geben, wie ich hier in Rom gemerkt habe*. Ein junger französischer Bewunderer Petersons, Yves Congar OP (1904–1995), der damals im belgischen Studienhaus *Le Saulchoir* der Dominikaner lehrte, wollte freilich nicht so schnell aufgeben, hatte er doch den Kirchentraktat ins Herz geschlossen und schrieb 1936 an Peterson: *Das Problem [von Kirche und Reich Gottes], das von den Katholiken sehr vernachlässigt wird, ist extrem interessant. In Frankreich hat, wie Sie wissen, Loisy dem Problem eine Lösung gegeben, die einen radikalen Wechsel zwischen ›Reich‹ und ›Kirche‹ annimmt. Ihre Lösung hingegen trägt vielen Gegebenheiten, zahlreichen Texten der Evangelien und des hl. Paulus Rechnung; außerdem erneuert und erfrischt sie auf eine so interessante Weise das Verständnis von Apostolizität*¹³⁶. Doch vergeblich erwog Congar in diesen Jahren bis 1945 etliche Tricks, wie der römischen Bibelkommission eine Imprimatur für Petersons Traktat in französischer Übersetzung abzurufen sei (Etikettierung als Schrift eines damals protestantischen Theologen; Ausnutzung eines Wechsels in der Leitung der Bibelkommission). Als die Jesuiten 1953 schließlich *L'Église in Dieu Vivant* veröffentlichten, war Congar selbst bereits ein Opfer von römischem Lehrverbot, Demissionierung und Verbannung geworden; später freilich hat er die Erkenntnisse Petersons in seinen eigenen Schriften weiter verarbeitet¹³⁷.

Überhaupt die Franzosen: Petersons lebenslange Liebe zu seinem *imaginären Vaterland*¹³⁸ Frankreich (das er freilich nie bereisen sollte) stieß hier auf große Gegenliebe¹³⁹. Mit der französischen Ausgabe von Petersons Paulus-Auslegung (Röm 9–11) *Die Kirche aus Juden und Heiden* durch Jacques Maritain begann 1935 eine beachtliche Reihe von französischen Übersetzungen oder sogar Erstveröffentlichungen, um die sich neben Maritain und Congar vor allem auch Jean Daniélou S.J. (1905–1974) und Henri de Lubac S.J. (1896–1991) verdient gemacht haben. Petersons Werke dürften nicht nur »eine der Quellen eschatologischen Denkens der gegenwärtigen französischen katholischen Theologie«¹⁴⁰ ge-

134 Peterson an Carl Schmitt (Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, RW 265–192), 3. August 1930.

135 AS 1 (wie Anm. 51), 233, Anm. 19 (auch in Eklk [wie Anm. 58], 130).

136 Congar an Peterson, 6. März 1936 (*Ce problème, trop négligé par les catholiques [...], est extrêmement intéressant. En France, M. Loisy lui a donné la solution que vous savez, en acceptant un changement radical entre le »Royaume« et l'»Église«.* La solution que vous en donnez rend compte de beaucoup de données, de nombreux textes des Évangiles et de S. Paul; de plus, elle renouvelle et rafraîchit la notion si intéressante d'apostolizité.) – Vgl. dazu auch NICHTWEISS, Der altchristliche Kirchenbegriff (wie Anm. 87), 126–130.

137 So bezieht er sich z. B. mit Zustimmung auf Petersons Aussagen, denen zufolge zwischen Israel und dem Reich die Kirche stehe, die durch die Aussendung der »Apostel« an die »Völker« zustande kommt: Yves CONGAR, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart³ 1964, 167.

138 So Peterson in einem Tagebucheintrag vom 20. April 1947, AS 9/2 (wie Anm. 2), 405.

139 Vgl. dazu Barbara NICHTWEISS, »Imaginäres Vaterland«. Erste Skizze der Beziehungen Erik Petersons nach Frankreich, in: DIES., *Vom Ende der Zeit* (wie Anm. 22), 265–274.

140 Christofer FREY, *Mysterium der Kirche – Öffnung zur Welt*, Göttingen 1969, 164.

wesen sein, sondern beeinflussten in Frankreich auch die Wahrnehmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum in der Antike¹⁴¹. *Mit den Franzosen stehe ich in enger Fühlung*, schrieb Peterson 1946 aus Rom an Thomas Michels. *Sie wissen, dass es dort eine Renaissance der patristischen Studien gibt*¹⁴². Henri de Lubac meinte 1947 sogar, es sei rechtens, Peterson als Kirchenvater (*Père de l'Église*)¹⁴³ zu bezeichnen, und Hans Urs von Balthasar steigerte das Lob noch, indem er 1955 aus der Schweiz an Peterson schrieb: *Sie sind in Deutschland und bei uns immer weiter ein Schutzgott der guten Theologie und des menschlichen Mutes im Denken, ach, hätten Sie bloß eine Schar Jünger Ihres Geistes aufziehen können. Man hat es verhindert und nun ist die dt. Theologie ein Ruinenfeld. Paris fühlt sich nicht minder zerschlagen, seit den Indizierungen, alle guten Leute [sind] mundtot*¹⁴⁴.

Mit dem Erscheinen des Sammelbands der *Theologische[n] Traktate* 1951 und damit auch erneut des Kirchentraktates war freilich in diesem *Ruinenfeld* bereits die Saat für neue Früchte ausgebracht – wenn auch sowohl im Vorwort der deutschen *Traktate* wie auch der französischen Übersetzung des Kirchentraktats von 1953 in unterschiedlicher Weise auf den protestantischen Ursprung dieser Schrift und ihre dogmatische Ergänzungsbedürftigkeit hingewiesen worden war¹⁴⁵. Petersons Theorie, Kirche gebe es nur unter der Voraussetzung, *dass die zwölf Apostel im Heiligen Geiste berufen sind und aus dem Heiligen Geiste heraus die Entscheidung, zu den Heiden zu gehen, getroffen haben*¹⁴⁶, wurde nun nicht nur von Heinrich Schlier (1900–1978) – noch in seiner protestantischen Zeit – »aufgenommen und variiert«¹⁴⁷, auch Jürgen Moltmann (* 1926) bezog sich auf die »mit besonderer Klarheit« von Peterson herausgestellte Erkenntnis, dass die »Kirche« aus Juden und Heiden« [...] erst nach der Auferstehung und durch die Geisterfahrung zusammen mit der Ablehnung des Evangeliums durch »ganz-Israel« entstanden« sei¹⁴⁸. Karl Lehmann hat mit Hinweis auf Peterson den spannungsvollen Charakter der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft aus Juden und Heiden hervorgehoben und als eigentliches »Geburtsfest der Kirche« das Pfingstereignis bezeichnet, wobei er allerdings kritisierte, dass Peterson – wie überhaupt die protestantische Theologie zwischen den beiden Weltkriegen – die Kirche zu sehr vom historischen Jesus losgelöst habe¹⁴⁹.

141 Vgl. z. B. die Erinnerungen von Yves CONGAR an einen Besuch am 15. Mai 1946 bei Peterson in Rom: »Il nous explique différentes idées, et en particulier sa conviction que la pensée chrétienne est, à ses débuts, dominée par la question du rapport avec le judaïsme: dépendance et affrontement.« (Journal d'un théologien [1946–1956], hg. v. Étienne FOUILLOUX, Paris 2000, 84). – Zum Thema vgl. jetzt die kritische Würdigung der Beiträge Petersons und ihre Einordnung in die Forschungsgeschichte von Jörg FREY, Erik Peterson und das Judentum, in: CARONELLO (Hg.), Peterson (wie Anm. 1), 299–327.

142 Peterson an Michels, 2. Juli 1946 (Nachlass Peterson, Publikation ist für AS 10 in Vorbereitung).

143 Henri de Lubac an Peterson, 28. Februar 1947: *En tout cas, votre ami avait bien raison quand il vous appelait »un Père de l'Église«!* (Nachlass Peterson, Publikation ist für AS 10 in Vorbereitung).

144 Hans Urs von Balthasar an Peterson, 28. August 1955, AS 9/2 (wie Anm. 2), 396.

145 Vgl. dazu NICHTWEISS, Der altchristliche Kirchenbegriff (EkkI [wie Anm. 87]), 129.

146 Die Kirche, EkkI (wie Anm. 58), 97f.

147 So Gerhard HEINZ, Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Tübinger Theologische Studien 4), Mainz 1974, 224.

148 Jürgen MOLTSMANN, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 169.

149 Karl LEHMANN, Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus, in: Walter SEIDEL (Hg.), Kirche – Ort des Heils, Würzburg 1987, 11–32, 16f., 23, 27.

Eine besondere Wirkungsgeschichte hatten Petersons Traktate, und hier besonders der Kirchentraktat, bei Joseph Ratzinger. In seinem umfangreichen Artikel *Kirche* (1961) im *Lexikon für Theologie und Kirche* erschienen, und in anderen Beiträgen führte Ratzinger unter namentlicher Nennung von Peterson (und Schlier) verschiedene Einsichten des Kirchentraktats weiter¹⁵⁰. Ratzinger hat Petersons Darstellung allerdings etwas abgemildert durch den Zusatz, die Kirche sei durch Jesus »in ihren wesentlichen Elementen vorgeformt und vorgegeben« gewesen¹⁵¹. Auch Leonardo Boff (* 1938) hat in einer frühen ekklesiologischen Arbeit Ratzingers ekklesiologische Peterson-Loisy-Interpretation aufgegriffen¹⁵², freilich in einer Art, die von Ratzinger abgelehnt wurde. 1991 hat sich Ratzinger dazu noch einmal geäußert: Die These von Loisy »hatte zuerst 1929 E. Peterson in seinem berühmten kleinen Traktat ›Die Kirche‹ [...] aufgegriffen und ins Katholische gewendet. Ich habe wohl selbst zu ihrer Verbreitung beigetragen durch ihre Behandlung in meinen Vorlesungen und ihre von Peterson und Schlier her wesentlich modifizierte Übernahme in meinem Artikel ›Kirche‹ im LThK. Leider sind diese Umgestaltungen in der Popularisierung abgestreift worden; dem Satz wurde eine Sinngebung unterlegt, die auch von Loisy her nicht gedeckt war, so z. B. bei L. Boff«¹⁵³.

IV. Im Übergang der Epochen

John Connelly hat kürzlich in einer Studie zur »Revolution« der katholischen Lehre über das Judentum in den drei Jahrzehnten vor dem II. Vatikanischen Konzil die These entwickelt, dass es vor allem Konvertiten aus Judentum und dem Protestantismus (wie Erik Peterson) gewesen seien, die Bewegung in die überkommenen Denkmuster gebracht hätten¹⁵⁴. Ähnliches gilt, wie hier paradigmatisch gezeigt wurde, für die Frage nach der Kirche. Erik Peterson hat diese spätere Wirkungsgeschichte, die mit der Veröffentlichung der *Theologische[n] Traktate* einsetzte, nicht mehr miterlebt. Er ist am 26. Oktober 1960, am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils, gestorben, nach fast drei Jahrzehnten des Lebens in Rom, die für ihn und seine Familie von großer wirtschaftlicher Not gekennzeichnet waren. Seiner Kinder wegen wollte er sich nicht mehr im nationalsozialistischen Deutschland niederlassen. Trotz seiner weltweit anerkannten Gelehrsamkeit passte er als Konvertit, dem ein gewisser katholischer »Stallgeruch« fehlte, als Laie bzw. Familienvater nicht in die Schemata römisch-katholischer Lehrinstitute. Publizistischen Rückhalt erfuhr er in Deutschland eher von Organisationen und Unternehmungen außerhalb des normalen

150 Joseph RATZINGER, Art. Kirche (systematisch), in: LThK² 6, 174f. – Jetzt in: DERS., Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Theologie und Ökumene (Gesammelte Schriften [GS] 8/1 und 8/2), Freiburg i. Br. 2010, 205–219 bzw. 208–211 sowie 520 und 1210. – Außerdem DERS., Dogma und Verkündigung, München/Freiburg i. Br. 1973, 17f. sowie DERS., Einführung in das Christentum, München 1970, 51.

151 RATZINGER, Art. Kirche (wie Anm. 150).

152 Vgl. Leonardo BOFF, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 28), Paderborn 1972, bes. 504ff.

153 Joseph Kardinal RATZINGER, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg i. B. u. a. 1991, 19, Anm. 6. – Jetzt GS (wie Anm. 150), 225, Anm. 6; er bezieht sich auf Leonardo BOFF, Charisma und Macht; zuerst spanisch 1981, deutsch 1990.

154 John CONNELLY, From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965, Cambridge/London 2012.

akademischen Lehrbetriebs: dem katholischen Akademikerverband, der mit ihm Vortragsreisen organisierte, den Salzburger Hochschulwochen oder auch der kirchlicherseits einst des »literarischen Modernismus« verdächtigten Zeitschrift *Hochland*¹⁵⁵, in der er zwischen 1932 und 1959 zwölf Beiträge veröffentlichte. Nach vielen Enttäuschungen gelang es ihm mit der persönlichen Hilfe von Kardinal Giovanni Mercati (1866–1957), ab 1937 im römischen *Päpstlichen Institut für christliche Archäologie* zunächst mit einem kleinen Lehrdeputat, ab 1947 mit einem Extraordinariat für Antike und Christentum Fuß zu fassen¹⁵⁶. Zwei veritable Angebote hat Peterson allerdings ausgeschlagen: 1938 eine Berufung an die Katholische Universität in Washington¹⁵⁷ und 1946 in der Nachfolge von Ernesto Buonaiuti (1881–1946) auf einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte an der Staatlichen Universität in Rom¹⁵⁸. Diverse briefliche bzw. (auto-)biographische Zeugnisse aus seinen römischen Jahren zeigen, dass Peterson sich gut in das liturgische und – trotz eines gewissen Einzelgängertums – gesellschaftlich-akademische Leben im Umkreis des Vatikans integriert hatte, es allerdings auch vermied, missliebiger aufzufallen¹⁵⁹. Der vatikanische Regierungs- und Organisationsstil (zumal zur Zeit des Pontifikats Pius' XII. [1939–1958]) bereitete ihm durchaus Unbehagen. Doch äußerte Peterson diesbezügliche Kritik nur in privaten Gesprächen bzw. vertraute sie seinen Notizblättern an. So ist in seinem Nachlass ein Fragment aus den letzten Lebensjahren erhalten (betitelt mit *Organisation und Institution*), in dem Peterson die Preisgabe des alten eschatologischen Institutionsbegriffs¹⁶⁰ zugunsten eines neuzeitlichen Organisationsverständnisses in der Kirche beklagt. In diesem Zusammenhang fällt dann auch der scharfe Satz: *Das Papsttum als göttlich-sakramentale Institution wird unterminiert, wenn es sich selber faschistisch zu konstituieren versucht (Pius XII.)*¹⁶¹. Auf die ältere Modernismuskrise kam er nur selten

155 Vgl. dazu OTTO WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 458–473.

156 Vgl. dazu jetzt STEFAN HEID, Erik Petersons Lehrtätigkeit am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie, in: CARONELLO, Peterson (wie Anm. 1), 35–50.

157 Vgl. Peterson an Gerardus van der Leeuw, 26. Mai 1938, AS 9/2 (wie Anm. 2), 360.

158 Vgl. Petersons Entwurf eines Berichtes an das Deutsche Außenministerium (1957), AS 9/2 (wie Anm. 2), 472. Peterson gibt hier als Begründung für seine Ablehnung an, dass mit der Übernahme dieses Lehrstuhls die Annahme der italienischen Staatsbürgerschaft verbunden gewesen wäre. Man kann darüber hinaus allerdings spekulieren, ob nicht auch die Nachfolge speziell von Buonaiuti, der 1906 als »Modernist« zunächst seinen kirchengeschichtlichen Lehrstuhl an der Gregoriana verloren hatte, später exkommuniziert und 1926 schließlich zum Vitandus erklärt worden war, für Peterson einen unangenehmen Beigeschmack gehabt haben könnte.

159 Vielsagend ist hier eine Erinnerung des mit Peterson befreundeten evangelischen Exegeten Oscar Cullmann (1902–1999), dessen alljährliche Vorlesungen an der römischen Waldenser-Fakultät Peterson nicht zu besuchen wagte, obwohl dort auch katholische Geistliche anzutreffen waren. Er sei bereits genug von der römischen Diplomatie beeinflusst, so Peterson gegenüber Cullmann, um zu wissen, dass er in seiner Lage vorsichtig sein müsste: Die Kleriker, so sagte er, haben jemanden über sich, von dem sie die Erlaubnis zur Teilnahme an einer Vorlesung erbitten können. *Sie sind sozusagen durch ihre Soutane geschützt, ich, der ich Laie bin, bin nicht geschützt.* (Erinnerungen von Oscar Cullmann an Erik Peterson [1963], AS 9/2 [wie Anm. 2], 492).

160 Zu Petersons Verständnis des altchristlichen Kirchenbegriffs – Ekklesia als Institution der Himmelsstadt – vgl. oben Abschnitt III.5 und 6.

161 Vgl. dazu des Näheren NICHTWEISS, Peterson (wie Anm. 2), 870–872. – Dieses Fragment und weitere kritische Notizen – quantitativ sind es gemessen am Gesamtbestand des Nachlasses nicht allzu viele – sind zur Publikation im Editionsband AS 10 vorgesehen.

zu sprechen¹⁶²; auch zum zeitgenössischen Kampf um die »Nouvelle Théologie« in den 1950er-Jahren, in dem der einst von Peterson hoch gelobte Pater Garrigou-Lagrange OP eine nicht sehr rühmliche Rolle spielte, hat er sich kaum geäußert (zumindest nach den bisher vorliegenden Zeugnissen). Seine eigenen theologischen Arbeiten (anders als seine historischen Studien) zersplitterten in den letzten Jahren in *Marginalien* und *Fragmente*. Allerdings hat uns Erik Peterson einen schönen Brief an Karl Löwith (1897–1973) vom 24. November 1947 hinterlassen, in dem er retrograde Tendenzen sowohl in der protestantischen wie vor allem in der katholischen Theologie dieser Jahre kritisch in den Blick nimmt und am Ende erstaunlicherweise zwei »Semi-Modernisten« als Vorbilder für die theologischen Aufgaben der Gegenwart aufführt:

Ich erhalte den Besuch von vielen jungen Leuten aus allen Orden und Ländern, die meisten befinden sich im Aufruhr gegenüber dem üblichen Betrieb der Theologie. Dabei muss ich mir klar darüber werden, wie weit man gehen kann. Es ist keine leichte Sache, vor allem warne ich immer, dass man von der bisherigen Arbeit einfach davonläuft. Die Sache liegt etwas ähnlich, wie bei den Protestanten. Kehren diese zum XVI. [zurück], so wollen die Katholiken zum III/IVs. zurückkehren. Das geht so nicht. Aber es sind viele Probleme damit verknüpft, nicht zum wenigsten das der Sprache, aber dann auch das des theologischen Unterrichts. Von der Schwierigkeit, »die Wahrheit« zu übermitteln, machen sich die Wenigsten eine Vorstellung. Die Menschen suchen immer Formulierungen, die ihnen angeboten werden; die wenigsten ahnen, dass man selber formulieren muss, selber das Sprechen erlernen muss. Im XIXs. hat nur Newman etwas davon geahnt und dann der Baron von Hügel¹⁶³.

162 1938 zeigt Peterson in einer Rezension der ersten drei Bände der *Papstgeschichte der neuesten Zeit* (München 1934–36) aus der Feder von Josef SCHMIDLIN (1876–1944) wenig Verständnis für dessen kritische Beurteilung der antimodernistischen Wende im Pontifikat von Pius X: *Dagegen werden wohl seine [Schmidlins] Urteile über geschichtliche Personen und Gegebenheiten nur zu einem kleinen Teil Beifall finden. Seine Darstellungen Pius' X. und seines Kampfes gegen den Modernismus wird z.B. nur Befremden auslösen, aber solche Abschnitte finden sich auch sonst noch reichlich in diesem Werk. Die Schmidlinsche Papstgeschichte wahrt zu wenig den Zusammenhang mit der allgemeinen politischen und geistigen Geschichte. Um weniger subjektiv, das heißt, um »gerechter« urteilen zu können, hätte es eines feineren historischen Sinnes bedurft, dann wäre auch das unglückliche Schema, wonach der eine Papst mehr »fortschrittlich« und der andere es weniger ist, vermieden worden. Schließlich ist uns die »Fortschrittlichkeit« ja ein problematischer Begriff geworden, und so glauben wir denn auch nicht, dass er eine »historische« oder gar eine »theologische« Kategorie darstellt.* – Neuere Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte in: Der katholische Gedanke 11, 1938, 153–160, hier: 157f. (Ich danke Claus Arnold für hilfreiche Hinweise zum Charakter der »Papstgeschichte« von Schmidlin.)

163 AS 9/2 (wie Anm. 2), 384. – Die Nennung des Namens von Friedrich Freiherr von Hügel (1852–1925, seit 1867 in England lebender kath. Laientheologe österreichischer Herkunft; einer der Hauptvertreter des Modernismus, der aber persönlich die unmittelbare Konfrontation mit »Rom« zu vermeiden wusste) ist m. W. in Schriften und Nachlass Petersons einzigartig. Vermutlich ist sie hier ausgelöst durch das Erscheinen eines Hügel-Bändchens in der Reihe »Zeugen des Wortes« (Herder), in der zu gleicher Zeit auch Newman wieder neu zugänglich gemacht wurde. Die Liebe Petersons zu Newman reicht freilich viel weiter in die Zeit vor 1920 zurück, wie eingangs vermerkt. – Vgl. zu Newman im vorliegenden Band den Beitrag von Roman Siebenrock; außerdem Marius REISER, Erik Peterson (1890–1960) als Leser John Henry Newmans, in: Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ/Karl Kardinal LEHMANN/Marius REISER, Im Wandel treu. John Henry Kardinal Newman (Mainzer Perspektiven: Orientierungen 8), Mainz 2011, 52–56.

ROMAN A. SIEBENROCK

»Episteme oder Phronesis«

Das Verunft- und Wahrheitsideal der Theologie und des Glaubens als wissenschaftstheoretische Perspektive des Modernismusstreites aus der Sicht des Werkes von John Henry Kardinal Newman

Über das Verhältnis von John Henry Newman (1801–1890) und jenen Personen, die als Modernisten in Verdacht gerieten, ist viel und ausführlich geforscht worden¹. Solange die entsprechenden Unterlagen im Archiv des früheren Heiligen Officiums noch nicht ausgewertet sind, wird darüber wenig Neues zu berichten sein². Ich setze hier die lange

1 Zum gesamten Panorama der Diskussion »Newman und der Modernismus« siehe: Arthur H. JENKINS (Hg.), *John Henry Newman and Modernism* (Internationale Cardinal-Newman-Studien XIV), Sigmaringendorf 1990. – Mit Baron Friedrich von Hügel (1852–1925) traf sich Newman noch persönlich. Von Newman ausdrücklich beeinflusst sind: Maurice Blondel (1861–1949), George Tyrell (1861–1909), Alfred Loisy (1857–1940) und Henri Bremond (1865–1933). Eine besondere Stellung nimmt in diesem Personengeflecht Baron von Hügel ein, weil er nicht inkriminiert worden ist und stets eine enge Verbindung zu Newman hielt. Während Blondel Newmans *Grammar of Assent* eingehend studierte, kann bei Tyrell und Loisy der Bezug auf Newman noch nicht hinreichend beurteilt werden. Vieles scheint als Flankenschutz zu dienen. Bremond ist der erste Biograph des Kontinents, der eine psychologische Sicht auf Newman erarbeitete, die eine ganze Generation beeinflusste, vor allem die erste deutsche Rezeption in der außerordentlichen Gestalt von Matthias Laros (1882–1965). Der Begründer der deutschsprachigen Newmanbewegung musste wegen des Modernismusverdachts auf einen Ruf nach Straßburg verzichten. Als Landpfarrer in der Diözese Trier konnte er dennoch in begrenzter Weise wirken (siehe Jörg SEILER [Hg.], Matthias Laros [1882–1965]. Kirchenreform im Geiste Newmans [Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8], Regensburg 2009).

Der hier vorliegende Beitrag greift meine frühere Studie auf und führt sie weiter: Roman E. SIEBENROCK, *Erfahrung – Geschichte – Immanenz. Theologische Herausforderungen der Moderne im Blick auf John Henry Kardinal Newmans theologische Leitideen*, in: Rainer BUCHER/Christoph HEIL/Gerhard LARCHER/Michaela SOHN-KROHNTHALER (Hg.), »Blick zurück im Zorn?« (Kreative Potentiale des Modernismusstreits. Theologie im kulturellen Dialog 17), Innsbruck/Wien 2009, 32–56.

2 Zu den Themen und Veröffentlichungen Newmans, die in Rom angezeigt worden sind, gehören nach der Sekundärliteratur mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit: die Entwicklung der christlichen Lehre, die Befragung der Glaubenden in Sachen der Lehre, seine Stellungnahme zur Verteidigung des Kirchenstaats vor 1870, seine Aussagen im Bereich der Zustimmungslern und seine Position zum Verhältnis Gewissen des Einzelnen und das Dogma von 1870. Zu einer formellen Verurteilung ist es nie gekommen. Deshalb wäre es von Interesse, die genauen Vorwürfe und die Diskussion dazu im Laufe des Verfahrens zu kennen. Die ersten Editionen aus dem Archiv der Glaubenskongregation im Bereich der Verurteilung von Alfred Loisy unterstreichen, dass z. B. der Franzose der Überzeugung war, dass Newman mitverurteilt wäre (siehe: Claus ARNOLD/Giacomo LOSITTO [Hg.], *La censure d'Alfred Loisy* [1903]. Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office [Fontes Archivi Sancti Officii Romani 4], Vatikanstadt 2009).

Diskussion voraus und fasse sie in folgender These zusammen: Newman war für alle führenden Persönlichkeiten aus dem Kreis der sogenannten Modernisten von Bedeutung, teils konstitutiv, teils als Flankenschutz. Nicht wenige waren der Meinung, dass mit den Verurteilungen unter Pius X. (1903–1914) auch das Werk Newmans getroffen wäre, da in den Formulierungen der Verurteilungen zentrale Begriffe Newmans, wie z. B. *intima evolutio dogmatis* (DH 3484) und *congeries probabilitatum* (DH 3425), angesprochen schienen, zumal die neuscholastische Theologie diesen Fragestellungen gegenüber höchst ablehnend gegenüber stand³. Dies konnte natürlich nicht unwidersprochen bleiben. Im Jahre 1909 schrieb Pius X. selbst an Bischof Edward Thomas O'Dwyer (1886–1917) von Limerick (Irland). Er lobte dessen Darstellung der Differenzen zwischen Newman und den Modernisten, ohne jeweils auf eines der Sachprobleme einzugehen⁴. Die erste Newman-Rezeption im deutschen Sprachraum, federführend war hier Erich Przywara (1889–1972), musste sich daher von diesem »Geruch« befreien⁵. Damit aber wurde die Debatte in die Newman-Forschung selbst hineingetragen, weil eine antimodernistische mit einem Paradigma um Deutungshoheit rang, der zufolge Newman der Kirchenlehrer der Moderne sei⁶.

In diesem Beitrag soll die These begründet werden, dass die Differenzen zwischen Newman, den sogenannten Modernisten und der neuscholastischen Schultheologie nicht als Schurkenstück zu begreifen seien, sondern als wissenschaftstheoretisch erhellbare Auseinandersetzung um die theologische Vernunft und das angemessene Verständnis des Glaubensaktes. Ich setze daher die neuere Diskussion um den Modernismus bzw. Antimodernismus voraus und möchte diese Fragestellung an der Diskussion zwischen Newman und Giovanni Perrone (1794–1876), der Gründungsgestalt der Römischen Schule im 19. Jahrhundert, verdeutlichen.

3 Zur Profilierung dieser Epoche katholischer Theologie siehe: Roman A. SIEBENROCK, Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus, in: Gregor M. HOFF, Ulrich H. J. KÖRTNER (Hg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen, Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart u. a. 2013, 185–197.

4 Heute auch im Netz: <http://www.newmanreader.org/controversies/index.html> (Stand: 27. Januar 2014). – Der Brief vom 10. März 1909 an den Bischof von Limerick, Edward Thomas O'Dwyer, stellt Newman von jedem Verdacht frei, ohne auch nur einen kritischen Punkt inhaltlich zu nennen. Als besondere Lernerfahrung mit dem Werk Newmans müsse vor allem die Treue zum Stuhl von St. Peter gewürdigt werden. Missverständnisse könnten sich allein bei seinen Werken vor der Konversion einstellen. Dass Newman viele seiner anglikanischen Werke ohne wesentliche Veränderung am Ende seines Lebens neu edierte, bleibt jedoch unerwähnt.

5 Eine Übersicht zur ersten Newman-Rezeption im deutschen Sprachraum s. bei SIEBENROCK, Wahrheit, Gewissen und Geschichte (wie Anm. 1), 19–94. Diese Diskussion geht auch nach der Seligsprechung von 2010 fort, wenn auch mit veränderten Vorzeichen. Derzeit dominiert international eine Newman-Interpretation, die wenig Anstößiges bei ihm findet und ihn im Grunde mit Frederick William Faber (1814–1863), dem Gründer des Oratoriums in London, und Kardinal Henry Edward Manning (1808–1892, seit 1875 Kardinal) versöhnt.

6 Vgl. Claus ARNOLD/Bernd TROCHOLEPCZY/Knut WENZEL (Hg.), John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009.

1. Um die rechte Bestimmung theologischer Vernunft: Perrone und Newman

Für das Werk Newmans kann die Bedeutung John Lockes (1632–1704) kaum überbewertet werden. Mit ihm kommt das Problem der Endlichkeit menschlichen Denkens zur Sprache, das kontinental durch Immanuel Kant (1724–1804) eines der Grundprobleme der neueren Theologiegeschichte geworden ist. Mit seiner durch Aristoteles (384–322 v. Chr.) und die klassische Ausbildung geprägte englische Denkform begegnet Newman während seines Romaufenthaltes der Gründungsgestalt der Römischen Schule: Giovanni Perrone S.J.

2. Newman und Aristoteles: Phronesis als Wahrheitsvermögen

Für Newman ist Aristoteles *der Philosoph*. *In wesentlichen Dingen richtig denken, heißt wie Aristoteles denken*⁷. Das ist umso erstaunlicher, als er gleichzeitig einen fundamentalen Aristoteleskritiker so hoch schätzt: Francis Bacon (1561–1626). Daher muss gefragt werden, welcher Aristoteles für ihn bedeutsam geworden ist. Es ist der Philosoph der Nikomachischen Ethik. In der Zusammenführung der praktischen Philosophie des Peripatos mit der neuen Methodenlehre Bacons sind daher die Ansätze für die denkerische Besonderheit Newmans zu finden.

Im Rückgriff auf die klassische Einteilung möglicher Vollzüge menschlicher Wahrheitsfähigkeit⁸ in Kunst (»τέχνη«), Wissenschaft (»επιστήμη«), Klugheit (»φρόνησις«), Weisheit (»σοφία«) und Verstand (»νοῦς«) wird Newmans Denken die vernachlässigten Möglichkeiten der »Phronesis« entfalten und dadurch die Bedeutung der Episteme, deren Erkenntnisse notwendig sind für die Theologie, einschränken. Im Gespräch mit Aristoteles gelangt er zum Grundthema seines Denkens, »daß Wissen stets eine Aktivität ist, das nicht allein den Gegenstand ausdrückt, um den wir wissen, sondern auch das Selbst, das weiß«⁹. Er sieht in der Phronesis eine Theorie realen Wissens angelegt. Sie sei auf die Erkenntnis des Einzelnen ausgerichtet, habe es mit dem Handeln (»πραξις« nicht »ποιεῖν«) zu tun und verlange in ihrer Vervollkommnung große Erfahrung¹⁰. Newman weist die Auffassung zurück, dass wir vom einzelnen materiellen Ding kein intellektuelles Wissen haben könnten. Er betont, dass es für Konkretes zwar keinen streng syllogistischen Beweis gäbe, aber dennoch Gewissheit.

Es ist ihm ein großes Anliegen, dass es eine Pluralität unterschiedlicher berechtigter Formen menschlichen Denkens gebe, die ihre spezifische Würde und Struktur haben.

7 John H. NEWMAN, Vom Wesen der Universität. Ihr Bildungsziel in Gehalt und Gestalt. Übersetzt von H. BOHLEN (Ausgewählte Werke VII), Mainz 1960, 123.

8 ARISTOTELES, Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen ROLFES, hg. v. Günther BIEN, Bd. VI, Hamburg 1985, 3 (1139b, 15ff).

9 Edward SILLEM, The Philosophical Notebook of J. H. Newman. Edited at the Birmingham Oratory by E. SILLEM, revised by Adrian J. BOEKRAAD, 2 Bde., Louvain 1970, Bd. I, 163.

10 ARISTOTELES, Nikomachische Ethik (wie Anm. 8), Bd. VI, 8 (1141b, 15ff. u. 1142a 15ff.). Hier findet sich das Beispiel, dass ein Knabe wohl ein Mathematiker sein könne, weil das Objekt der Mathematik abstrakt sei, aber kein Weiser, da er ohne Erfahrung nur zu Behauptungen, nicht zu Überzeugungen gelangen könne.

Daher kann er nicht wie Aristoteles folgendes Denken nur für eine instrumentelle Kunst halten. Auch wenn Newman die Metaphysik nie ausführlich zitiert, bleibt die Idee, eine universale Wissenschaft als »Erste Philosophie« zu inauguriert, in der Idee der Universität wirksam. Damit aber verlagert er die Verantwortung für die Rechenschaft vom Ganzen auf eine, modern gesprochen, ideale Kommunikationsgemeinschaft.

Die eindeutige Bevorzugung der aristotelischen Ethik zeigt auch einen fundamentalen Unterschied zwischen Newman und Aristoteles auf. Jener findet im Gewissen das entscheidende ethische Prinzip, während dieser »davon nicht einmal Notiz nimmt«¹¹. Während Newman die anthropologischen Grundlagen der Stoa übernimmt, bleiben ihm deren kosmologischen Implikationen fremd. »Für Newman ist die Welt nicht mehr das Schauspiel der Götter, sondern die Aufgabe des Menschen.«¹² Eine geschichtstheologische Wende gewinnt an Gestalt, die er in seiner Entwicklungslehre anspricht.

Das aristotelische Wissenschaftsideal der »Episteme« hatte nun aber über die Rezeption bei Thomas von Aquin (um 1225–1274) erhebliche Wirkung auf die katholische Theologie¹³. Dieses – wenn auch deduktive – stark spekulative Ideal führt deshalb zu erheblichen Problemen, weil der christliche Glaube unablösbar geschichtlich und damit im zweifachen Sinne dem Einzelnen verpflichtet bleibt: einerseits der geschichtlich einmaligen Person Jesus von Nazareth, dann aber auch im Gewissen der einmaligen Person. Auf diesem Hintergrund heben sich Anliegen und methodische Eigenart Newmans sehr deutlich ab. Newman verneint den Zusammenhang zwischen Syllogismus und Wissenschaft nicht grundsätzlich, schränkt aber seine Bedeutung ein, weil einerseits die Logik sich nicht selbst begründen kann und er sich bevorzugt – aristotelisch gesprochen – für die Wahrheit der ersten Substanz interessiert.

Für ihn ist Erkennendes und Erkanntes nur im Horizont der Geschichte, also des Kontingentes, möglich. Theologisch bedeutet dies, dass er nicht vom Allgemeinen und Göttlichen her die weltlich-geschichtliche Wirklichkeit begründet, sondern dass er die geschichtlich-menschliche Wirklichkeit auf Gott und seine Geschichte mit dem Menschen hin transparent werden lässt und lebensgeschichtlich durch den Primat des »realen« dynamisiert. Erst »von unten« im Gewissen wird der Blick Gottes auf mich als Vorsehung interpretierbar. Immer gilt: »Facts are not demonstrable!«¹⁴ Und gegen die totalisierende Tendenz der Moderne: Die Wahrheit ist das Einzelne!

11 Günter ROMBOLD, Das Wesen der Person nach John Henry Newman, in: Heinrich FRIES/Werner BECKER (Hg.), Internationale Cardinal Newman Studien, Bd. IV, Nürnberg 1960, 9–137, hier: 23.

12 Erich BISCHOFBERGER, Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentelethik J. H. Newmans, Mainz 1974, 178.

13 Zu Thomas von Aquin siehe: Otto H. PESCH, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1989, 46–49.

14 Richard WHATLEY, Elements of logic. Comprising the substance of the Article in the Encyclopaedia Metropolitana, 8th Edition, London 1844, 246 (zitiert nach: Franz M. WILLAM, Aristotelische Erkenntnislehre bei Whatley und Newman und ihre Bezüge zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1960, 219). – Nach Willam (ebd., 340) stammt der Abschnitt »Klärung des Verhältnisses der neuzeitlichen Physik zur aristotelischen Erkenntnisphilosophie« in Whatleys Logic (ebd., 238–263) von Newman.

3. Phronesis oder Episteme: Theologisches Erkenntnisideal am Scheideweg

Auch eine kurze Darstellung des Grundansatzes Perrones zeigt, wie sehr dieser vom Ideal epistemischer Erkenntnis beeinflusst war. Im Gegensatz zum rationalistischen Modell ist die Offenbarung nach Perrone geschichtlich und übernatürlich. Aufgrund seiner philosophisch-theologischen Voraussetzungen¹⁵ stellt der Glaube eine äußere Gewissheit dar, die unabdingbar von der Autorität der Zeugen abhängt. Das historische Faktum der Offenbarung sei den Zeugen anvertraut und werde der Gegenwart in der Tradition vermittelt. Der Gegenstand der Überlieferung müsse, wenn ihre Treue und Authentizität gewahrt werden solle, in festen, abgeschlossenen Lehrsätzen tradiert werden. Da die Offenbarungswahrheit die menschliche Vernunft übersteige, könne sie nur durch entsprechend qualifizierte Zeugen garantiert werden. Die Zeugen müssten daher mit der gleichen Autorität ausgestattet sein wie das ihnen anvertraute Gut. Das impliziere eine höchstmögliche Wahrheitsgarantie der Zeugen durch Gott selber, die im Postulat der Unfehlbarkeit des Lehramtes, mithin seines höchsten Vertreters, des Papstes, mündet. Die Verbindlichkeit und Einheit des Glaubens können in dieser Sicht nur in einer politischen Organisationsform mit absoluter Autorität gewährleistet werden. »Das Christentum ist für Perrone ein System der Autorität, und genau das ist auch seine Theologie«¹⁶. Perrone sah in seinem geschichtlichen Bewusstsein, dass er mit den bloßen Methoden aristotelischer oder platonischer Philosophie ihr Wahrheitsideal in der Geschichte nicht mehr begründen konnte. Mit der systematischen Würdigung eines unfehlbaren Zeugen kann er aber jene Lücke im Deduktionsverfahren schließen, das das geschichtliche Bewusstsein durch seine prinzipielle Wahrscheinlichkeit aufgerissen hatte.

Das von Perrone inaugurierte Theologieideal kommt in der Durchbildung seiner Schüler voll zur Geltung. Für Carlo Passaglia (1812–1887) und Clemens Schrader (1820–1875) ist das »Verbum Dei in ecclesia propositum« das letzte Fundament der Theologie¹⁷. Damit ist jenes erste Prinzip und Fundament angegeben, das der syllogistische Schluss fordert. Weil die Theologie der subjektive Ausdruck und die Wiederholung der Offenbarung Gottes ist, zielt auch ihr Wissen auf die ewigen unwandelbaren Ideen. »Das göttliche Wissen ist also der archetypus unserer Theologie, die dessen extypus ist.«¹⁸ Theologie ist Partizipation am göttlichen Wissen durch die subjektive Übernahme der göttlichen Offenbarung. Was als das aristotelisch-platonische epistemische Erkenntnisideal begriffen werden kann, findet sich nahezu gleichlautend in seiner Zielsetzung der Theologie¹⁹. Daher tendiert sie auf eine Überwindung der Geschichte durch die Autorität hin, weil

15 Vgl. Walter KASPER, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie 5), Freiburg i. Br. 1965, 56–60. – Normatives Ideal dieser Erkenntnistheorie ist die von René Descartes (1596–1650) herrührende Klarheit und Eindeutigkeit eingeborener Ideen und oberster Prinzipien, die durch die zweite Erkenntnisquelle, das unmittelbare Gegebensein der äußeren Erfahrung, ergänzt wird.

16 Hermann J. POTTMEYER, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger Theologische Studien 5), Mainz 1975, 284. – »Christentum ist für Perrone ein System des Gehorsams und der Unterordnung« (KASPER, Die Lehre [Anm. 15], 179).

17 KASPER, Die Lehre (wie Anm. 15), 267. – Passaglia nahm schon früh Stellung gegen die Entwicklungslehre Newmans ein (ebd., 120).

18 Ebd., 268.

19 Auf den platonischen Einfluss macht Kasper (ebd., 269) aufmerksam.

sie das überzeitliche Erkenntnisideal durch die quasigöttliche Ausstattung der Autorität garantiert. Die Quelle der Erkenntnis ist geschichtlich, ihr Gehalt jedoch wird nach einem ungeschichtlichen Erkenntnisideal ausgelegt. In der Genese ist das Dogma geschichtlich, in der Geltung jedoch transzendiert es diese Herkunft. Zwar kennt Perrone die Entwicklung zum ausdrücklichen Dogma hin, eine Entwicklung *des* Dogmas jedoch nicht.

Walter Kasper nennt drei wesentliche Unterschiede zwischen Newman und Perrone. Die Verschiedenheit des Glaubensbegriffes, der von einer unterschiedlichen Vorstellung der Offenbarung und des Dogmas abhängt, hätte einen unterschiedlichen Entwicklungsbegriff zur Folge. Kritik meldet Perrone an Newmans Auffassung des Wortes Gottes als subjektivem an. Im Möhlerschen Sinne²⁰ versteht er diesen Begriff als subjektive Tradition, die sich nur in der Seinsform als Wort Gottes im Bewusstsein vom objektiven unterscheidet. Bei Newman hingegen markiert die subjektive Dimension den Aspekt der Rezeption des objektiven Wortes. Diese Rezeption hat jene verschiedenen Stadien und Stufen der Ausdrücklichkeit, die mit den verschiedenen Arten der Erfassung und der Zustimmung korrespondieren. Der Glaube als Ausdruck dieser Erfassung und Zustimmung kann demnach verschiedene Formen der Ausdrücklichkeit annehmen, besagt aber im Prinzip immer die Selbsthingabe der Person in allen Dimensionen an den lebendigen Gott, er ist »a loving assent, a moral assent to the revelation«²¹, und als solcher kann er unter Umständen wahr und echt sein ohne explizite Vergewisserung und Untersuchung. Perrone hingegen sieht im Glauben immer eine Erfassung von bestimmten Glaubenssätzen, ein Fürwahrhalten propositionaler Gehalte, die er im Schema »explizit – implizit« artikuliert.

Beide halten also die Integrität des Glaubens fest, sie unterscheiden sich aber durch dessen inhaltliche Bestimmung. Dem liege ein unterschiedlicher Offenbarungs- und Dogmenbegriff zugrunde, der in der unterschiedlichen Auffassung des »depositum fidei« manifest wird. Während für Perrone die »positivistisch-intellektualistische Wahrheitsmitteilung«²² im Vordergrund steht, zielt Newman mit seinem Begriff von der göttlichen Philosophie auf eine Horizontverschmelzung in personaler Kommunikation²³. Für Newman kann die Offenbarung zum Dogma werden, während für Perrone Offenbarung Dogma ist. Während es für Newman reale Wissensunterschiede geben kann, wagt Perrone das nicht zu sagen²⁴. Der Entwicklungsprozess des Dogmas kann für Perrone immer nur »quoad nos« sein. Newman sieht den Entwicklungsprozess anthropologisch bedingt an, er ist aber umfassend und bezieht sich auch auf wesentliche Dogmen, die selber immer Aspekte der großen Idee des Christentums bleiben.

Nun wird der Konflikt, dem Newman ausgesetzt war, wissenschaftstheoretisch reflektierbar. Damit aber weist er auf den modernistischen Streit voraus. Newman tritt in der empiristisch-englischen Tradition mit der Terminologie des Aristoteles für eine Neu-

20 Ebd., 124.

21 Owen CHADWICK, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge 1957, 151.

22 KASPER, *Die Lehre* (wie Anm. 15), 127.

23 Der Ausdruck »Horizontverschmelzung« versucht jenen Prozess zu begreifen, den Newman mit seinem Beispiel eines Aristotelikers veranschaulicht: *Ein gelehrter Aristoteliker ist einer, der jedwede philosophische Frage so beantworten kann, wie Aristoteles sie beantwortet haben würde* (John Henry NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* [Ausgewählte Werke VIII], Mainz 1969 411). Ein Christ wäre analog dazu eine Person, die die Fragen ihres Lebens wie Christus, das heißt im Geiste Christi, beantwortet.

24 Thomas LYNCH, *The Newman-Perrone Paper on Development*, in: *Gr* 16, 1935, 402–447, hier: 414f.

orientierung des Erkenntnisideals ein: die Wahrheit im Konkreten, die Wahrheit des Individuums, die Wahrheit als Domäne der Phronesis. Die erste Aufgabe wird darin bestehen, das vorherrschende epistemische Erkenntnismodell, das vor allem in der Theologie nahezu uneingeschränkt regierte, in seiner Begrenztheit aufzuzeigen. Das leistet Newman in seiner Kritik an der Leistungskraft des Syllogismus. Damit kommt er aber dem Erkenntnisprogramm der englischen Tradition seit Bacon entgegen, das auf seine Weise Abschied genommen hatte vom ewig Notwendigen, Ungewordenen und Unvergänglichen, das Aristoteles betonte²⁵. Auf diese Weise wird wissenschaftsgeschichtlich gerade das reflektiert, was im Bewusstsein einer Schöpfungstheologie die radikale Kontingenz aller Wirklichkeit und Geschichte heißt. Es kann nicht überraschen, dass das »Episteme-Ideal« der Wahrheit nach der schöpfungstheologischen Radikalisierung der Kontingenz aller weltlichen Wirklichkeit, und nur jene ist der Wissenschaft eröffnet, entweder zur Skepsis in allen Spielarten oder zum Rationalismus führt.

Wenn das geschichtlich Einmalige und kontingent Individuelle zum vorzüglichen Gegenstand der Erkenntnis werden soll, dann muss die Phronesis aus einer exklusiv ethischen Fragestellung gelöst und als umfassendes Wahrheitsorgan eingeführt werden. Das vollzieht Newman ausdrücklich in seinem *Essay in aid of a Grammar of Assent*. Im Wechsel vom Ideal der Episteme zur Phronesis liegt die spekulative Leistung Newmans und wohl auch der wissenschaftstheoretische Grund seiner Strittigkeit bis heute. Das Wissenschaftsideal der gängigen Theologie war weitgehend vom »Episteme-Ideal« geprägt und daher deduktiv. Angesichts seiner methodischen Selbstreflexion ist unbestreitbar, dass Newman eine neues Organon der Theologie inaugurierten wollte.

Dass Wahrheit als Wahrheit und damit Gewissheit im Bewusstsein der Kontingenz und Geschichtlichkeit aller Wirklichkeit dennoch möglich, ja unvermeidbar ist, erschließt sich in Newmans Programm einer personalen Induktion im Folgerungssinn, der ja mit der Phronesis in eins gesetzt wird. Aus allen diesen Gründen ist es Newman nicht möglich, die von Gott oder den Seligen anvertrauten Prinzipien als Prämissen eines Schlusses zu übernehmen. Was Prinzipien des Christentums und der Theologie sind, lässt sich erst in einer Reflexion auf die Geschichte der Offenbarung und ihrer Auslegung in der Kirche erkennen. Darin liegt die notwendige Verbindung der Grammatik mit der Entwicklungslehre. Das Ideal des Folgerungssinns impliziert die Ausrichtung der Wahrheit am Konkreten, am Individuellen, am Geschichtlichen. Damit ist Newman wie kaum ein anderer seiner Zeit in der Lage, heilsgeschichtlich zu denken. Der Ursprung der Theologie ist die Begegnung mit dem Anspruch Gottes im Gewissen und in der Offenbarung, deren Auslegung in der Geschichte der Religionen und des Christentums vorliegt. Der Standpunkt Gottes ist uns hienieden nicht möglich: Die Interpretation der Welt durch Gott stehe noch aus; theologisch wird sie Gericht genannt. Glaube und Theologie bleiben hingegen im eschatologischen Vorbehalt Gottes. Newman hat aber die Fragestellung und Herausforderung seiner Zeit (die immer noch die unsrige ist) nicht übersehen.

25 ARISTOTELES, Nikomachische Ethik (wie Anm. 8), Bd. I, 3 (1139b 23f).

4. Newman, Neuscholastik und der Modernismus: eine Zusammenfassung mit Ausblick

Newmans Werk ist in seinem Konflikt, insbesondere mit der römischen Schule seiner Zeit ein prägnantes Modell für die Herausforderung der Moderne und für eine mögliche, aber verpasste Antwort.

1. Newman rezipiert John Locke und damit die Endlichkeit des Denkens, die Aufmerksamkeit für das Einzelne und vor allem den Einzelnen und seine Erfahrung, der dadurch unbedingte Anerkennung genießt.

2. Auf diesem Hintergrund verstehe ich seine Aristoteles-Rezeptio. Deren wesentlicher Aspekt liegt für mich darin, dass er die Phronesis als Wahrheitsvermögen entwickelt und dieses mit dem Gewissensphänomen verbindet.

3. Beispielhaft kann der Vergleich und die Diskussion mit Giovanni Perrone S.J., der das alte Episteme-Ideal der Theologie mit einer Gewissheitsauffassung von Descartes verbindet und gerade in seinen Nachfolgern (Passaglia, Johannes Baptist Franzelin [1816–1886]) verschärfte Zuspitzung erfährt, weil durch das unfehlbare kirchliche Lehramt die Theologie am göttlichen Wissen partizipiert. In der zweiten Generation kommt es daher zu einer ausdrücklichen Zurückweisung der Vorstellung einer Entwicklung des Dogmas²⁶. Der Ansatz von Perrone wird in der Generation danach institutionell weiterentwickelt und mittels einer höchsten Autorität (Unfehlbarkeit) abgesichert. Dadurch aber werden andere Auffassungen dem Verdacht der Häresie ausgesetzt. Damit ist eine wesentliche Vorstufe der Modernismusdebatte schon vor den formellen Verurteilungen festzustellen.

Fassen wir die Differenzen kurz zusammen. Der Anti-Modernismusstreit lässt sich wissenschaftstheoretisch als Ringen um angemessene Bestimmung von Wahrheit, Glauben und Theologie begreifen, die in der aristotelischen Wissenschaftsterminologie als Differenz von Episteme oder Phronesis terminologisch gefasst werden muss. Die römische Theologie rezipiert die thomatische Tradition in der modernen Brechung von Descartes im Blick auf das Gewissheitsideal und wertet damit die argumentative Konvenienz des Aquinaten (als Ort der Geschichte in seiner Theologie) tendenziell ab. Institutionstheoretisch verbindet sich dieses moderne Episteme-Ideal der Vernunft mit der Souveränitätsvorstellung des Absolutismus in der Definition des Papstamtes.

Da der Bischof von Rom aber immer auch oberster Lehrer der Christenheit ist, wirken sich beide Bestimmungen nach Walter Kasper als System des Gehorsams und der Unterwerfung idealtypisch aus. Ich sage »idealtypisch«, weil im Normalfall diese absolutistische Konsequenz durch traditionelle Formen und Verantwortungen eingeschränkt oder gar aufgehoben wird. Im Ernstfall jedoch, und die antimodernistische Kampagne wurde von ihren Betreibern als apokalyptischer Ernstfall beschrieben, setzt sich diese Konzeption streng durch; bis in die Ausbildung eines vatikanischen Spitzelsystems.

Newmans Ideal der Phronesis fordert hingegen, dass sich die Glaubensverkündigung an der lebensstragenden Vernunft und am Gewissen der Person als Grundlage der Autorität der Kirche zu orientieren habe. Damit werden die vielfältigen Formen des Lebens und seine nicht einholbare Vielschichtigkeit zu jenem Prinzip, das die Theologie in die Spur der Glaubenssubjekte zieht. Die Person wird unersetzbar im Prozess der Glaubensverkündigung. Die weitere Konsequenz dieses Ansatzes bedeutet Religionsfreiheit, und

²⁶ KASPER, Die Lehre (wie Anm. 15), 98, Anm. 138, berichtet, dass Newman von Franzelin in der Vorlesung deshalb ausdrücklich als irrend dargestellt wurde.

zwar nicht nur, wie in *Dignitatis humanae* vor allem entfaltet, als Verfassungsrecht, sondern mehr: Das Prinzip der Freiheit der Person ist in Sachen des Glaubens als Kriterium allen Denkens und Handelns anzuerkennen.

Newman wurde nicht nur als Kirchenvater der Neuzeit bezeichnet, sondern auch als geheimer Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) gepriesen. Nach dem Konzil aber verschwand er in der deutschsprachigen Theologie. Mir scheint, dass unsere Generation den Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil noch einmal durchdenken muss, damit wir die Sackgassen der nachkonziliaren Aporien überwinden können. Dann aber wird Newman eine wesentliche Orientierung darstellen können²⁷.

27 Eine neue, nicht allein bei uns »im Verborgenen« viel diskutierte Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils sieht ja das Konzil und alle seine Protagonisten, einschließlich der Päpste, als Verschwörung des Modernismus: Roberto DE MATTEI, Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte, Lindau 2011.

MICHAEL QUISINSKY

Dogma »und« Leben

Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950) – ein Theologe des Übergangs?

Solitär und Repräsentant seiner Zeit, ist der zu Lebzeiten in Freiburg bekannte und beliebte Engelbert Krebs heute ein weitgehend vergessener Theologe¹. Es ist nicht leicht, ihm gerecht zu werden: Das in seinen Texten aufblitzende Temperament sowie seine Begeisterungsfähigkeit erwecken Sympathie, manche Äußerungen zu Fragen seiner Zeit erzeugen Unbehagen; die Überwindung der Trennung von Dogma und Leben² war sein zentrales Anliegen, seine zahllosen Schriften aller Art sowie sein umfangreicher Nachlass scheinen eine Systematisierung zu verunmöglichen; er ließ sich auf seine geschichtliche Situation ein, bevor diese zur Unabgeschlossenheit seines Werkes führte. Im Folgenden soll untersucht werden, inwieweit der Lebens- und Denkweg des Engelbert Krebs aussagekräftig für die Zeit »nach dem Antimodernismus« ist, eine Etappe eines »schlei-

1 Zur Beliebtheit in Freiburg siehe u. a. Bernhard WELTE, Die Theologie zwischen Erbe und Neubeginn. Ein geistesgeschichtlicher Querschnitt durch die wissenschaftliche Arbeit der Freiburger Theologischen Fakultät im 20. Jahrhundert, in: Festschrift der Universität Freiburg zur Eröffnung des zweiten Kollegiengebäudes (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 25), hg. v. Johannes VINCKE, Freiburg i. Br. 1961, 9–30, 14. – Zu Engelbert Krebs s. Linus BOPP, Dr. Engelbert Krebs, in: FDA 71, 1951, 260–265. – Friedrich STEGMÜLLER, Engelbert Krebs (1881–1959), in: ORPB 52, 1951, 10–19. – Hubert SCHIEL, Briefe Freiburger Theologen an Franz Xaver Kraus, in: FDA 99, 1979, 376–498, 473–481. – Albert JUNGHANNS, Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1959). Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Diss. masch., Freiburg i. Br. 1979. – Dazu im Stile eines kurzen Porträts Krebs' die Rezension von Wolfgang MÜLLER, in: FDA 101, 1981, 331. – DERS., s. v., in: NDB 12, 1980, 726f. (im Internet zugänglich: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00016329/image_742 [Stand: 18. August 2011]). – Remigius BÄUMER, Die Theologische Fakultät Freiburg und das Dritte Reich, in: FDA 103, 1983, 265–289, bes. 274–282. – DERS., Engelbert Krebs, in: Badische Biographien. Neue Folge 2, Stuttgart 1987, 169–171. – Thomas RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994, bes. 312–319. – Peter WALTER, Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien untersucht am Beispiel der Ekklesiologie, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), hg. v. Hubert WOLF, Paderborn 1999, 129–163, bes. 144–147. – Robert A. KRIEG, Catholic Theologians in Nazi Germany, New York 2004, bes. 131–151. – Wichtige Erkenntnisse sind auch durch die noch unveröffentlichte Dissertation von Dr. Christian WÜRTZ zu erwarten. – Eine Bibliographie Krebs' findet sich unter <http://www.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=1306> (Stand: 10. August 2011). – Für eine erste thematische Gliederung vgl. BOPP, Krebs (s.o.), 261–264 sowie die entsprechenden Übersichtskapitel bei JUNGHANNS, Der Freiburger Dogmatiker (s.o.). Im Folgenden können lediglich für den jeweiligen Zusammenhang besonders exemplarische Veröffentlichungen herangezogen und ausgewertet werden.

2 Vgl. Engelbert KREBS, Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Glaubensleben dargestellt, 2 Bde., Paderborn 1921–1925 (im Folgenden: DuL 1 bzw. 2).

chenden Übergang(s) von kontroverstheologisch-ideologischen Begriffen in historische Verstehensmodelle«³ war.

Dabei ist der Buchtitel »Dogma *und* Leben«⁴ Leitmotiv. Nach einem biographischen Überblick soll Krebs zunächst selbst zu Wort kommen. Sodann soll eine Auseinandersetzung mit Krebs' Denken erfolgen, wobei aufgrund der Vielzahl seiner Äußerungen zu Einzelfragen gerade nicht eine solche exemplarisch im Mittelpunkt stehen soll. Vielmehr werden die dem »großen Ganzen« gewidmeten geschichtstheologischen Überlegungen als Beispiel herangezogen.

1. Verwurzelung und Positionierung

1.1 Südbaden und die Welt

Engelbert Krebs war mit Leib und Seele Freiburger und Südbadener⁵. Am 4. September 1881 als Sohn einer Bankiersfamilie geboren und im Schatten des Freiburger Münsters, in dem er vier Tage nach der Priesterweihe am 4. Juli 1906 in St. Peter seine Primiz feierte, aufgewachsen, wurde er nach dem Studium der Theologie an der Freiburger Fakultät 1910 promoviert und 1911 habilitiert. Krebs' wissenschaftliche Laufbahn begann allerdings mit der Wiederentdeckung, dass Meister Dietrich (um 1240/45–um 1318/20), dem er 1903 seine philosophische Dissertation gewidmet hatte, nicht etwa aus der Breisgaustadt stammte, sondern aus dem sächsischen Freiberg⁶. Bevor Krebs ab 1915 als außerordentlicher und ab 1919 als ordentlicher Professor für Dogmatik in Freiburg wirkte, übernahm er vertretungsweise Lehrveranstaltungen in christlicher Philosophie. Wie Krebs über seine Fakultät hinaus in der Universität verwurzelt war, so beschränkte sich sein Wirken nicht nur auf diese. Im Geistesleben der Stadt, nicht zuletzt in den Nachkriegsmonaten Ende 1918, Anfang 1919 auch in politischer Hinsicht, war Krebs ebenso eine Größe wie in seiner Erzdiözese, wurde er doch 1920 als Nachfolger des Erzbischofs Thomas Nörber (1846–1920) gehandelt. Auch nach der 1937 erfolgten Zwangspensionierung und dem 1943 hinzugekommenen Predigtverbot blieb Krebs in Freiburg wohnhaft bzw. zog sich in sein Refugium in St. Märgen zurück. Nach dem Krieg war nicht nur seine Heimatstadt zerstört, sondern auch seine Gesundheit ruiniert. Krebs konnte seine Lehrtätigkeit nicht mehr aufnehmen, auch am materiellen und geistigen Wiederaufbau Freiburgs konnte er praktisch keinen Anteil mehr nehmen. Am 29. November 1950 starb Krebs in Freiburg.

Der biographische Mittelpunkt Südbaden bedeutete keineswegs einen eingeeengten Horizont. Im Gegenteil begegnet beständig eine schier grenzenlose Neugier und Freude

3 Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007, 20.

4 Wie Anm. 2. Meine Hervorhebung.

5 Biographische Angaben entstammen, sofern nicht anders vermerkt, aus: JUNGHANNS, *Der Freiburger Dogmatiker* (wie Anm. 1).

6 Engelbert KREBS, *Studien über Meister Dietrich, genannt von Freiburg*, Freiburg i. Br. 1903 (drittes Kapitel der gleichnamigen Dissertation). – DERS., *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 5, 5–6)*, Münster 1906.

an der Erkenntnis. Geschichtlich interessiert, weisen ihn Dissertation⁷ und Habilitation⁸ als Kenner der Patristik und ihres religionsgeschichtlichen Umfelds⁹ sowie der Scholastik und ihrer zeitgenössischen Erforschung¹⁰ aus. Geographisch erfolgte eine beständige Horizonterweiterung. Als Student weilte er in München und Rom. Als Vikar wirkte er in Oberkirch, bevor der wie zahlreiche Zeitgenossen zunächst durchaus auch religiös aufgeladene kriegsbegeisterte¹¹, dann aber auch Friedensbemühungen um Marc Sangnier (1873–1950) würdigende¹² Krebs während des Ersten Weltkriegs mehrere Reisen als Militärseelsorger unternahm. In den Jahren um 1924 umrundete er nach bereits zahlreichen Vortragsreisen in Deutschland den Globus. Sein Bericht über die *Pilgerfahrt* genannte Reise *Um die Erde* zeugt¹³, auch als Korrelat zu dem mit dem Beitrag für die Festschrift seines Lehrers Heinrich Finke (1855–1938)¹⁴ über die *Mystik in Adelhausen*¹⁵ eröffneten Reigen der lokalgeschichtlichen Studien, von einer universalen Zuwendung zum Konkreten. Während sich in der Zeit des Ersten Weltkriegs deutlich deutschnationale Gefühle bei

7 Engelbert KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik anhand der bisher ungedruckten Defensio doctrinae divi Thomae des Hervaeus Natalis* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 11, 3/4), Münster 1912.

8 DERS., *Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert* (Freiburger Theologische Studien 2), Freiburg i. Br. 1910.

9 DERS., *Unser Interesse am religionsgeschichtlichen Problem des Urchristentums*, in: ORPB 12, 1910, 352–362. – DERS., *Die Religionen im Römerreich zu Beginn des vierten Jahrhunderts. Konstantin der Große und seine Zeit*, hg. v. Franz J. DÖLGER, Rom/Freiburg i. Br. 1913, 1–39. – DERS., *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums* (Biblische Zeitfragen 4/5), Freiburg i. Br. 1913. – DERS., *Heiland und Erlösung. Sechs Vorträge über die Erlösungsidee in Heidentum und Christentum*, Freiburg i. Br. 1914.

10 DERS., *Rezension zu Martin Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1 (1909), in: *Deutsche Literaturzeitung* Nr. 16 (16. April 1910), 974–978. – DERS., *Der Kampf um Thomas von Aquin im Mittelalter*, in: *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 5, 1911, 1133–1148.

11 Vgl. z. B. seinen Tagebucheintrag vom 5. August 1914, zit. nach Christian GEINITZ, *Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn in Freiburg* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte N. F. 7), Essen 1998, 210.

12 Nach RUSTER, *Nützlichkeit* (wie Anm. 1), 82, Anm. 44, stellt Krebs in der Würdigung des ansonsten »links liegengelassen(en)« Sangnier eine Ausnahme dar. – S. dazu auch Claus ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1950) und das Erbe des Franz Xaver Kraus* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 86), Paderborn 1999, 362, Anm. 215.

13 Engelbert KREBS, *Um die Erde. Eine Pilgerfahrt*, Paderborn 1928.

14 DERS., *Heinrich Finke* († 19.12.1938), in: *Jahresbericht der Görresgesellschaft* 1938, Köln 1939, 15–32.

15 DERS., *Die Mystik in Adelhausen. Eine vergleichende Studie über die »Chronik« der Anna von Munzingen und die Thaumaturgraphische Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts als Beitrag zur Geschichte der Mystik im Predigerorden*, in: *Festgabe*, enthaltend vornehmlich vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Heinrich Finke zum 7. August 1904, Münster 1904, 41–105. – Ökumenisch interessant ist auch DERS., *Das Urteil der Universität Freiburg vom 12. Oktober 1524 über Luthers Lehre. Ein Beitrag zur Freiburger Reformationsgeschichte*, Überlingen 1920.

Krebs Bahn brechen¹⁶, endet sein Reisebericht mit einem Kapitel *Europa und die Welt*¹⁷, das sich als ein Plädoyer gegen *Kleinstaaterei* und *nationalistischen Streit* sowie als Bekenntnis zu *Panuropa* entpuppt, wobei Krebs eine *Helvetisierung Europas* als denkbare Lösung erscheint.

1.2 Freiburg und Rom

Geistige Heimat war für Krebs die Freiburger Theologische Fakultät, auch wenn er an der Universität keineswegs weltanschauliche Eintracht und gar einen *Katholikenkoller*¹⁸ wahrnahm. Im Priesterseminar geprägt von Nikolaus Gühr (1839–1924)¹⁹, dem dortigen »theoretische(n) Kopf«²⁰, in dem die Ultramontanen einen »Vorkämpfer an einflussreicher Stelle«²¹ hatten, war der Student Krebs doch auch in Kontakt mit dem Kirchengeschichtler Franz Xaver Kraus (1840–1901)²², in dessen Nachfolge er später die von Hörern aller Fakultäten besuchten Dante-Vorlesungen hielt²³. Dies mag paradigmatisch für seine zwischen Rom und Freiburg oszillierende Ausbildung stehen. Der erste der beiden Studienaufenthalte Krebs' am Campo Santo Teutonico fiel in das Jahr, in dem das Pontifikat Pius X. (1903–1914) begann. Wissenschaftlich wurde er in Rom insbesondere von Heinrich Denifle (1844–1905) und Franz Ehrle (1845–1934) geprägt. Die römisch-neuscholastische Prägung diente Krebs als Rahmen, in den er pastorales Einfühlungsvermö-

16 Siehe z. B. die nicht ganz leicht verdauliche Schrift von Engelbert KREBS, *Völkergeschichte und Gerechtigkeit Gottes*, Freiburg i. Br. 1919, bes. 1–5. – Krebs ist ein Beispiel dafür, wie nach dem Protestantismus auch der Katholizismus »von nationalistischer Rhetorik durchdrungen« sein konnte, und, bei Krebs ausgeprägt, dabei »häufig auf gute christl. Zeiten vor der sog. Kirchenspaltung fokussiert war« (Friedrich W. GRAF, *Nationalismus*. IV. Stellung der Kirchen, in: RGG⁴ 6, 2003 bzw. 2008, 71–74, 72 [Zitate]).

17 KREBS, *Um die Erde* (wie Anm. 13), 604–612.

18 Zit. nach ARNOLD, *Kulturmacht* (wie Anm. 12), 338. – Nach DEMS., *Die Theologische und die Philosophische Fakultät – oder: der konfessionelle Faktor. Die Freiburger Philosophische Fakultät 1920–1960. Mitglieder – Strukturen – Vernetzungen* (Freiburger Beiträge zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Neue Folge 1), hg. v. Eckhard WIRBELAUER, Freiburg i. Br. 2006, 731–747, 742, konnte Krebs aufgrund der von ihm mit diesem Ausdruck beschriebenen Zusammenhänge 1932 nicht zum Rektor der Universität gewählt werden. Vorliegende Untersuchung kann das institutionengeschichtliche Umfeld nur wenig in den Blick nehmen und muss sich auf einige theologiegeschichtliche Aspekte beschränken.

19 Zu ihm Julius MAYER, in: FDA 54, 1926, 34–36. – Franz HUNDSDNURSCHER, in: BBNF 3, 103f. – Vgl. auch Engelbert KREBS, *Nikolaus Gühr. Ein Dankeswort zu seinem 100. Geburtstag am 5.12.1939*, in: ORPB 41, 1939, 265–269.

20 ARNOLD, *Kulturmacht* (wie Anm. 12), 60.

21 Ebd., 61.

22 Als Kenner der Spektatorbriefe weist sich Krebs aus, wenn er Kraus' Würdigung Isaac Heckers (1819–1888) zu dessen ausführlicher Bewertung heranzieht (KREBS, *Um die Erde* [wie Anm. 13], 87, Anm. 1, für die Würdigung Heckers vgl. ebd., 85–95). – Interessant wäre es, näher auf Hubert Schiel (1898–1983) einzugehen, der über Krebs' theologischen Leitstern Hirscher promovierte (s. u. Anm. 111).

23 SCHIEL, *Briefe* (wie Anm. 1), 477ff.; vgl. auch ebd., 481, den Abdruck eines Dankesbriefes an Kraus, den Krebs am 28. November 1901 in München verfasste. – Zu den Dantevorlesungen: JUNG-HANNS, *Der Freiburger Dogmatiker* (wie Anm. 1), 100. – Nach Engelbert KREBS, *Die Kirche und das neue Europa. Sechs Vorträge für gläubige und suchende Menschen*, Freiburg i. Br. 1924, 10, war Dante hinsichtlich des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität der letzte Warner an der Zeitenwende zwischen Mittelalter und Neuzeit.

gen, theologische Intentionen und historische Sympathien nicht immer ohne Spannungen einfügte. Bei aller einem ultramontanen Geschichtsbild²⁴ verdankten Kritik an den kirchlichen Zuständen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts etwa schimmert Sympathie auch für jene durch, die anderen Entwicklungslinien verpflichtet waren. So charakterisiert er einen Onkel seines Vaters, der Dekan in Gernsbach war, als *in Wessenbergs Zeit geweiht und in vielen Dingen die Spuren jener Zeit an sich tragend, aber vor allem auch die guten Traditionen jener so gefährlichen Zeit weiterpflegend*²⁵. Krebs setzt hier zwar das »von Ultramontanen (...) aufgebaute Negativbild«²⁶ des Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) voraus, fährt aber fort: *Und diese guten Traditionen waren eine tiefinnerliche Herzensfrömmigkeit und große, sanfte Menschenliebe, wie sie ja Wessenberg selber nicht zu Unrecht auch von den Gegnern seines Standpunktes nachgerühmt werden muss*²⁷.

1.3 Antimodernismus und zeitgenössisches Denken

In seiner Habilitationsvorlesung vom 10. Februar 1911 über *Die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes und die wichtigsten Irrtümer der Gegenwart in dieser Frage*²⁸ sieht Krebs die philosophische Großwetterlage vom Agnostizismus beherrscht, für den er u. a., trotz einer Wertschätzung für die *Fülle von Anregungen und tiefen Fragen*²⁹, Immanuel Kant (1724–1804) verantwortlich macht. Demnach ist die geistige Gemengelage von vier Faktoren geprägt: 1. *de(r) französische() Traditionalismus und 2. de(r) Spiritualismus (...), ferner 3. de(r) Einfluss des naturalistischen Positivismus auf die Massen und 4. das Rettung verheißende Licht der deutschen Gefühlstheologie*³⁰. Krebs interessiert sich auch für eine geschichtliche Einordnung *jener philosophisch-theologischen Erkenntnislehre, welche man seit der Enzyklika Pascendi als Modernismus bezeichnet*. Fest auf dem Boden des Ersten Vaticanums (1869–1870) stehend ist für ihn *Gott dem Menschen auf zwei Wegen erkennbar, auf dem natürlichen der vernünftigen Weltbetrachtung und auf dem übernatürlichen des Glaubens*³¹. Diesem Anspruch, dem sich Krebs zeitlebens auch um den Preis werkimmanenter Spannungen stellt, müssen für ihn alle Antwortversuche genügen. Bemerkenswert ist sein *ausdrücklich(er)* Hinweis darauf, *dass es mir ferne liegt, irgend einen der in dieser Geschichte (der als Modernismus bezeichneten Lehre, MQ) zu nennenden Autoren als Modernisten zu charakterisieren, sofern dies nicht durch offenes Selbstzeugnis der betreffenden Gelehrten geboten erscheint; denn es ist etwas anderes, an der*

24 S. etwa Engelbert KREBS, Hirscher und die Wiedergeburt des katholischen Deutschland, in: FDA 41, 1913, 170–186, 170: *Aus der Erniedrigung, Verflachung und teilweisen Zerstörung des katholischen Lebens, welche die Folgen der Freigeisterei im 18. Jahrhundert waren, hat sich die katholische Kirche in Deutschland merkwürdig schnell und dauerhaft erholt. Um 1850 dürfen wir die innere Reform als beendet ansehen, vierzig Jahre später darf auch der äußere Sieg der Kirche als vollständig gelten.*

25 Engelbert KREBS, Eugen Krebs (1848–1912). Bilder aus dem Leben eines Alt-Freiburgers, Freiburg i. Br. 1912, 10.

26 Heribert SMOLINSKY, Synoden – Antizölibatsbewegung – Deutschkatholizismus – Das Erste Vatikanische Konzil und der Altkatholizismus, in: Geschichte der Erzdiözese Freiburg, Bd. 1: Von der Gründung bis 1918, hg. v. DEMS., Freiburg i. Br. 2008, 211–234, 219.

27 KREBS, Eugen Krebs (wie Anm. 25), 10.

28 DERS., Die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes und die wichtigsten Irrtümer der Gegenwart in dieser Frage, in: ORPB 13, 1911, 236–243, 297–301.

29 Beide Zitate in: ebd., 238.

30 Ebd., 240; dort auch das folgende Zitat.

31 Ebd., 236.

*Entwicklung eines an sich gesunden Gedankens mitzuarbeiten, und etwas anderes, durch ungesunde Übertreibung dieses Gedankens der Kirchenlehre zu widersprechen*³². Dieser theologische ist ebenso komplex wie sein praktischer Umgang mit dem Modernismus, wie etwa seine Versuche zeigen, den Antimodernisteneid zu umgehen³³. Aufschlussreich ist auch, wenn er am 23. April 1914 anlässlich seiner Ernennung zum Socio dell'Academia della Religione cattolica einen Vortrag hielt³⁴ und dies damit begründet, *dass für einen deutschen Theologen in der Zeit der Verketzerungssucht die Zugehörigkeit zu dieser Academia nichts schaden könnte*³⁵. Diese Aussage verbindet Wertschätzung für das deutsche Universitätswesen auch im Bereich der Theologie mit ultramontan-römischer Gesinnung. Krebs ist ungeachtet seiner kritischen Bewertung einzelner Vorgänge zur Zeit der Modernismuskrise zeitweilig ein unbedingter Anhänger und Verteidiger des Lehramtes in seiner prinzipiellen Bedeutung wie in seiner jeweiligen inhaltlichen Positionierung geblieben. Aber auch dass Anfragen an den Glauben in der Luft lagen, nahm er deutlich wahr. Hier sind insbesondere zwei Fragen zu nennen: erstens die Rolle der Erfahrung bzw. des Gefühls und damit des Subjekts nicht nur in Glaubensfragen und zweitens die Geschichtlichkeit des Glaubens. Auch wäre hier eine Art verbreitetes Lebensgefühl zu nennen, das mit dem Namen Friedrich Nietzsche (1844–1900) verbunden ist³⁶. Krebs' Antwort auf diese Fragen seiner Zeit wird darin bestehen, eine als objektiv verstandene historisch konkret ergangene Offenbarung sowie davon ausgehend das Lehramt und das von diesem vorgelegte Dogma affirmativ und kämpferisch diesem Lebensgefühl als Größe entgegenzuhalten, die erst die volle Lebenswirklichkeit ermöglicht³⁷.

Krebs' Perspektive auf die zeitgenössische Philosophie war nicht zuletzt von den Begegnungen mit Martin Heidegger (1889–1976) geprägt³⁸. Der »Katholik sui generis«³⁹

32 Ebd., 240. Ähnlich vorsichtig z. B. auch ebd., 299, Anm. 1.

33 Der Senat der Universität Freiburg legte während des Habilitationsverfahrens Wert darauf, dass Krebs den Antimodernisteneid »einstweilen«, wie Erzbischof Thomas Nörber (1898–1920) vermerkte (Rudolf REINHARDT, Ein »Kulturkampf« an der Universität Freiburg. Beobachtungen zur Auseinandersetzung um den Modernismus in Baden, in: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus [Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 23], hg. v. Georg SCHWAIGER, Göttingen 1976, 90–138, 111), nicht ablegte (JUNGHANNS, Der Freiburger Dogmatiker [wie Anm. 1], 38; s. auch ebd., 31f.). 1912 leistete Krebs im Zuge der Erneuerung seiner Beichtjurisdiktion den Eid dann doch. – S. auch ARNOLD, Kulturmacht (wie Anm. 12), 41ff. zur Schwierigkeit einer Definition dessen, was angesichts der »komplizierten Konstellationen im badischen Klerus« (ebd., 41) als ultramontan gelten kann. – Zur Freiburger Fakultät s. auch Daniel ESCH, Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853–1923), Diss. theol., Freiburg i. Br. 2004 (<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1263/pdf/esch-braig-fdr1-neu.pdf>; Stand: 5. September 2011), 50–69, zu Krebs: 61.

34 JUNGHANNS, Der Freiburger Dogmatiker (wie Anm. 1), 29.

35 Zit nach ebd.

36 Vgl. z. B. Engelbert KREBS, Zur Würdigung des religiösen Indifferentismus, in: Correspondenzblatt der akademischen Piusvereine Deutschlands Nr. 18, vom 15. Dezember 1904, 14–26.

37 Vgl. seine Rezension zu Johannes M. VERWEYEN, Philosophie und Theologie im Mittelalter. Die historischen Voraussetzungen des Antimodernismus, Bonn 1911, in: Literarische Rundschau 39, 1913, 70f.

38 Dazu auch Christoph VON WOLZOGEN, »Gottes Geheimnisse verkosten, noch bevor sie geschaut werden«. Martin Heidegger und der Theologe Engelbert Krebs, in: sic et non. zeitschrift für philosophie und kultur. im netz (2000) (http://www.sicetnon.org/modules.php?op=modload&name=PagEd&file=index&topic_id=51&page_id=82, Stand: 18. August 2011).

39 ARNOLD, Faktor (wie Anm. 18), 736.

Heidegger und Krebs lernten sich 1912 in Rom kennen, in den folgenden Jahren entwickelte sich eine freundschaftliche Beziehung, in der Heidegger »Krebs (...) in die philosophische Richtung der Husserlschen Phänomenologie einwies, während Krebs, Kenner der scholastischen Philosophie, Heidegger an seinem Wissensschatz teilhaben ließ«⁴⁰. Krebs, der auch der Feier der kirchlichen Trauung Heideggers vorstand, bemerkt über die gemeinsamen Gespräche, dass Heidegger ihm »mehr (nützt), als er vielleicht selber bemerkt«⁴¹. Hugo Ott kann für seine These, wonach die Verwurzelung Heideggers im »geschlossenen, bergenden katholischen Milieu«⁴² konstitutiv für dessen Werden ist, Krebs als Kronzeugen heranziehen. Dass und warum Heidegger aus diesem Milieu herauswuchs, dokumentiert ein Brief an Krebs von 1919⁴³.

Aufgrund seines Weges zwischen Theologie und Philosophie wurde der aus seiner Freiburger Zeit mit Heidegger bekannte Romano Guardini (1885–1968)⁴⁴ zu einem wichtigen Vermittler bei der Suche nach einer zeitgemäßen katholischen Weltanschauung, wie Krebs früh und mit Zustimmung wahrnahm⁴⁵. Freilich kannte Krebs Guardini, als er diese Bewertung schrieb, wählte ihn doch letzterer nach Schwierigkeiten mit Carl Braig (1853–1923) als Doktorvater⁴⁶. Für Krebs' Wirken als akademischer Lehrer ist bezeichnend, dass Guardini kaum als sein Schüler wahrgenommen, sondern aufgrund seines von Krebs geförderten eigenen Denkens bekannt wurde⁴⁷. Krebs formulierte in einer Rezension der bei ihm erstellten Dissertationen von Guardini Albert Stohr (1890–1961) gleichsam den Kern seines eigenen theologischen Treibens: *Für Bonaventura ist aber die Theologie nicht reine Theorie. Sie ist ihm Synthese von Theorie und praktischer Wissenschaft, Sache des Denkens, aber auch des Gebetes. Aus beiden Quellen kommt ihr Licht. Aber nicht nur Licht braucht sie, sondern auch Liebe. Also Denken und Beten, aber auch Denken und Wollen braucht die Theologie (...). So ist die Theologie ein Wissen, das sich unmittelbar auf das Leben richtet und das Gemüt bewegt, theologia est scientia affectiva*⁴⁸.

40 Hugo OTT, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt a.M. 1988, 81.

41 Ebd. – Später stand Krebs mit Heidegger in einem Konkurrenzverhältnis, als es um die Besetzung der von Krebs zeitweise vertretenen Philosophieprofessur ging (s. Hugo OTT, Engelbert Krebs und Martin Heidegger 1915, in: FDA 113, 1993, 239–248, 247).

42 OTT, Krebs und Heidegger (wie Anm. 41), 241.

43 Bernhard CASPER, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923, in: FDA 100, 1980, 534–541. – Vgl. ebd., 541, den Brief vom 9. Januar 1919, in dem Heidegger gegenüber Krebs die Unannehmbarkeit des Systems des Katholizismus begründet. Der Brief ist in korrigierter Form abgedruckt bei OTT, Heidegger (wie Anm. 40), 106f. – Zum Vergleich Heideggers mit Edith Stein durch Krebs s. ebd., 111. – S. auch Holger ZABOROWSKI, »Eine Frage von Irre und Schuld?« Martin Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt a.M. 2010, bes. 107–109.

44 Zu deren »Parallellität« s. Alfons KNOLL, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn 1993, 351ff.; vgl. ebd., 352, Anm. 108 zu deren Bekanntschaft mit Krebs.

45 Vgl. etwa im Zusammenhang mit der katholischen Jugendbewegung, die Krebs lebhaft bejaht, Engelbert KREBS, Religiöse Unruhe der Gegenwart und die katholische Kirche, Augsburg 1920/21, 11. – DERS., Europa (wie Anm. 23), 45.

46 ESCH, Apostolat (wie Anm. 33), 74–76.

47 Vgl. Romano GUARDINI, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlass hg. v. Franz HENRICH (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf 1984, 26, sowie die Darstellung des Inhalts der Dissertation bei KNOLL, Glaube (wie Anm. 44), 134–136. – Hinzuweisen ist auch auf Krebs' Zustimmung zu Romano GUARDINI, Vom Geist der Liturgie, Freiburg i.Br. 1921, im Rahmen einer Würdigung der Liturgischen Bewegung (als Gegenbewegung zum Aufklärungskatholizismus), in: DuL 1 (wie Anm. 2), 95.

48 Engelbert KREBS, Zur spekulativ-theologischen Eigenart des hl. Bonaventura. Bericht über zwei Freiburger Bonaventura-Dissertationen, in: Franziskanische Studien 19, 1921, 136–144, 143.

2. »Dogma und Leben«: Annäherungen und Zugänge zu einem Lebensprogramm

Eine neue Verbindung von Dogma und Leben sollte ebenso Antwort auf deren theologiegeschichtlichen Auseinanderfall sein wie in Auseinandersetzung mit zeitgenössischem Denken erfolgen. Am 18. Juli 1912 hielt Krebs vor Studenten erstmals einen Vortrag zum Thema *Der Lebenswert der Dogmen*⁴⁹. Weitere Vorträge folgten, etwa am 5. Juni 1913 vor den zu dieser Zeit nicht sehr zahlreichen katholischen Studentinnen⁵⁰, für deren Seelsorge sich Krebs interessierte⁵¹. 1914 veröffentlichte Krebs einen Aufsatz *Der Lebenswert des Dogmenglaubens*⁵², 1915 hielt er erstmals eine Vorlesung zum Thema Dogma und Leben⁵³. In seiner Antrittsvorlesung *Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik* legte er 1917 ein Programm vor, das 1921 zum ersten – 1923 und 1930 wiederaufgelegten – und 1925 zum zweiten Band seines Werkes *Dogma und Leben* führte⁵⁴. Seine eigene Bilanz hinsichtlich des Publikumserfolgs ist nicht negativ⁵⁵.

2.1 Theologie und Pastoral

Krebs schätzte das Werk von Kirchenmännern wie Alban Stolz (1808–1883) – seiner Familie *verwandt und nahe befreundet*⁵⁶ –, die sich um eine Vermittlung von Glauben und Leben mühten. In der Vermittlung einer lebensrelevanten Glaubenslehre sah er einen Aspekt seines priesterlichen Dienstes⁵⁷. So widmete er sich Fragen der Seelsorge (bzw. der

– Wie eine Selbstbeschreibung klingen auch die Bemerkungen in ebd., 142, zur Methode Bonaventuras, der das Erlösungsgeheimnis von allen Seiten betrachtet; seine innige Frömmigkeit und künstlerisch gestaltende Kraft hat daraus einen von Geist und Leben sprühenden Schatz theologisch und religiös wertvoller Lehren gewonnen; bezeichnend ist schließlich auch, dass Bonaventura selbst keine geschlossene Theorie entwickelt hat – dies sei Guardini gelungen.

49 JUNGHANNS, Der Freiburger Dogmatiker (wie Anm. 1), 41

50 Ebd., 88.

51 Im Sommersemester 1911 waren 155, im Wintersemester 1913/14 243 Studentinnen eingeschrieben, davon waren 11 bzw. 55 katholisch (CHRISTOPHER DOWE, Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich [Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 171], Göttingen 2006, 307).

52 In: Akademische Bonifatiuskorrespondenz 30 (1914/15) 37–47.

53 JÖRG LICHTENBERG, Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971) (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 24), Würzburg 1997, 251.

54 S. o. Anm. 2. – Weiters sei exemplarisch genannt: DERS., Die Weltgeschichte im Lichte des Dogmenglaubens, in: *Schönere Zukunft* 11, 1935/36, 697f. Dieser Aufsatz mit recht direkten Urteilen zeigt auch, wie Krebs in Ton und Argumentation je nach Publikum variiert.

55 KREBS, Vorwort zur ersten Auflage, in: DuL 1 (wie Anm. 2), V–VI, VI. – 1930 schrieb Krebs, dass sein Buch nicht nur den Predigern des Glaubens (...) manche Dienste leiste, sondern auch vielen Laien, besonders aus den Akademikerkreisen (DERS., Vorwort zur dritten Auflage, in: DuL 1 [wie Anm. 2], VII).

56 KREBS, Eugen Krebs (wie Anm. 25), 11.

57 DERS., Der Knechtsdienst des katholischen Priesters. Gedanken über das Priesterideal, Konstanz 1920.

Seelsorger)⁵⁸ – nicht zuletzt auch mit Frauen⁵⁹. Sein Vater war Mitbegründer des DCV⁶⁰, für den er sich selbst engagierte⁶¹. Für die Aufwertung der Laien stellte Krebs Impulse bereit⁶². Den Bewegungen nach dem Ersten Weltkrieg steht Krebs positiv gegenüber, und er scheute sich nicht, diese gegenüber der von Erzbischof Conrad Gröber (1872–1948) in seinem *Freiburger Memorandum*⁶³ vom 18. Januar 1943 und in einer kurz danach gehaltenen *Kleruspredigt*⁶⁴ geäußerten Kritik in Schutz zu nehmen⁶⁵, wie übrigens auch sein zum Bischof von Mainz avancierter Doktorand Albert Stohr⁶⁶.

Die seelsorgerliche Motivation seines Theologietreibens führte nicht zu einer Theorie zur Verschränkung von Dogmatik und Pastoral, sondern zu einer Aufmerksamkeit für die großen und kleinen Dinge des Lebens und deren Bewertung aus dem Glauben: *Keine Zeitbewegung von Bedeutung, zu der er nicht Stellung nimmt*⁶⁷, formulierte der Pastoraltheologe Linus Bopp (1887–1971)⁶⁸. Demnach wurde Krebs nicht nur durch Schriften wie das nach dem Ersten Weltkrieg zum »Trostbuch der Zeit«⁶⁹ gewordene *Was kein Auge gesehen*⁷⁰, sondern auch durch den persönlichen Kontakt der »viel gesuchte auf-

58 Z.B. Engelbert KREBS, Was kein Auge gesehen. Unser Leben im Jenseits, unsere Gottesschau und seliges Wiedersehen mit unseren Lieben nach den Lehrentscheidungen und Gebeten der Kirche dargelegt, Freiburg i. Br. 1917. – DERS., Grundfragen der kirchlichen Mystik. Dogmatisch erörtert und für das Leben gewertet, Freiburg i. Br. 1921. – Ebenso politisch-historisch wie theologisch argumentierend ist DERS., Gedanken über das Apostolat der christlichen Arbeiter, in: *Der Arbeiter* 33, 8/1922, vom 23. Februar 1922, 1f. (der Titel ist Auftakt einer mehrteiligen Artikelserie im »Organ des Verbandes süddeutscher und katholischer Arbeitervereine«).

59 Geschichte des Freiburger Frauenvereins 1815–1915. Im Auftrag des ältesten badischen Frauenvereins zur Feier seines hundertjährigen Bestehens dargeboten von Engelbert KREBS, Freiburg i. Br. 1915. – DERS., Vom Priestertum der Frau, in: *Hochland* 19, 1922, 196–215.

60 LICHTENBERG, Durchblicke (wie Anm. 53), 260.

61 Ebd., 40f., 289. – S. z. B. Engelbert KREBS, Das Kennzeichen seiner Jünger. Ein Büchlein von der christlichen Caritas, Freiburg i. Br. 1921. – DERS., Die religiöse Heimat unserer Caritasarbeit, in: *Auf den Pfaden der Caritas. Zum Silberjubiläum des Caritasverbands für die Erzdiözese Freiburg 1903–1928*, Freiburg i. Br. 1928, 1–5 (dazu auch Renate LIESSEM-BREINLINGER, *Der Caritasverband für die Erzdiözese Freiburg*, in: *Erzdiözese Freiburg* [wie Anm. 26], 599–621, 604).

62 Christoph BINNINGER, »Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht«. Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika »Mystici Corporis« (1943) (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung 61), St. Ottilien 2002, bes. 301–309. – Kritisch zu Krebs und anderen s. ebd., 341.

63 Theodor MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944, Regensburg 1981, bes. 259–285. – BINNINGER, »Ihr seid ...« (wie Anm. 62), 606–609.

64 MAAS-EWERD, Die Krise (wie Anm. 63), 284.

65 Nach BINNINGER, »Ihr seid...« (wie Anm. 62), 609, bezichtigt »Krebs seinen eigenen Bischof letztlich der Irrlehre (...). Er sieht in den Reformen der »Liturgischen Bewegung« vielmehr trotz mancherlei Übertreibungen und Einseitigkeiten das Wirken des Geistes am Werk und fordert daher Gröber indirekt auf, diesem Wirken nicht entgegenzustehen und den Geist nicht »auslöschen« zu wollen.« Krebs verteidigt auch den Standpunkt des von Gröber kritisierten Freiburger Diözesanpriesters Eugen Walter (1906–1999), wonach die Laien in der Messfeier durch ihr »Amen« das Opfer »ratifizieren« (ebd.).

66 BINNINGER, »Ihr seid...« (wie Anm. 62), 638–641.

67 BOPP, Krebs (wie Anm. 1), 261.

68 Zur Freundschaft zwischen Krebs und Bopp vgl. LICHTENBERG, Durchblicke (wie Anm. 53), v. a. 260.

69 BOPP, Krebs (wie Anm. 1), 263.

70 Wie Anm. 58.

richtende Seelenführer«⁷¹. Es stellt sich die Frage, ob auf ihre Weise nicht auch die von Krebs verfassten und in mehrere Sprachen übersetzten *Katholische(n) Monatsbriefe zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Ausland*⁷² sowie andere Schriften⁷³, die man vor dem Hintergrund geradezu kriegsverherrlichender Tagebuchäußerungen Krebs'⁷⁴ heute durchaus verständnislos liest, in erster Linie in diesem Horizont einer seelsorgerlichen Suche nach Sinn zu verorten sind⁷⁵. Dabei bleiben sie freilich auch Zeugnis einer im bedenklichen Sinne konkreten Theologie bzw. Seelsorge. Strukturell ähnlich findet sich das Problem der Kriterien einer konkreten Theologie auch bei seinem Umgang mit historischen und biologischen Aspekten. Historisch verknüpft Krebs als *gläubige(r) Beobachter der Weltgeschichte*⁷⁶ Offenbarungs-, Kirchen- und Weltgeschichte, wenn er etwa den *weltgeschichtliche(n) Heilsplan Gottes* skizziert, der den *Wurzelstock der Kirche in den Boden Europas eingepflanzt, ihn aus dem Blumentopf des kleinen Palästina in die fruchtbare Ackererde Roms versetzt*⁷⁷ hat. Mitunter wird also historisch Kontingentes in einer Weise offenbarungstheologisch und ekklesiologisch aufgeladen, die die in diesem Zusammenhang tatsächlich virulenten Fragen noch nicht beantworten dürfte⁷⁸. Die Grenzen zu dem, was man theologischen Biologismus nennen könnte, hat Krebs instinktiv respektiert, wenngleich er sie manchmal durchaus streift⁷⁹.

71 MÜLLER, Krebs (wie Anm. 1), 726.

72 *Katholische Monatsbriefe zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg*, Freiburg i.Br. 1915–1919. – Für eine kurze autobiographische Einordnung seiner Herausgeberebetätigkeit vgl. KREBS, *Um die Erde* (wie Anm. 13), 194. – Zum »Arbeitsausschuss zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg« s. BINNINGER, »Ihr seid...« (wie Anm. 62), 267f.

73 Vgl. exemplarisch die ab dem 14. August 1914 zuerst im Freiburger Katholischen Gemeindeblatt erschienenen Betrachtungen Engelbert KREBS', *Die Stunde unserer Heimsuchung. Gedanken über den großen Krieg* (1), Freiburg i.Br. 1915. – DERS., *Am Bau der Zukunft. Zweite Reihe der Gedanken über den großen Krieg*, Freiburg i.Br. 1915. – DERS., *Das Geheimnis unserer Stärke. Dritte Reihe der Gedanken über den großen Krieg*, Freiburg i.Br. 1916. – DERS., *Der ruhige Gott. Vierte Reihe der Gedanken über den großen Krieg*, Freiburg i.Br. 1917.

74 Vgl. dazu JUNGHANNS, *Der Freiburger Dogmatiker* (wie Anm. 1), 60–67.

75 BOPP, Krebs (wie Anm. 1), 261. – S. auch MÜLLER, Rezension (wie Anm. 1), 331: »K. war zutiefst beherrscht von den Anliegen des Seelsorgers. Von ihnen aus sind auch manche markante Haltungen zu verstehen, ob sie sich immer als richtig erwiesen haben oder nicht: sein klares ›Ja‹ zur Revolution 1918, das weithin helfend gewirkt hat, sein allzu zaghaftes Gutachten im Falle Wittig, das zu dessen kirchlicher Verurteilung führte, sein entschiedener Widerstand gegen den Nationalsozialismus (...) und seine freimütigen, ganz positiven Äußerungen zu den von Erzbischof Gröber 1943 vorgetragenen Bedenken zu Theologie, liturgischer Bewegung etc.« – die Stellungnahmen zum Ersten Weltkrieg bleiben hier ausgespart.

76 DuL 2 (wie Anm. 2), 741.

77 KREBS, *Um die Erde* (wie Anm. 13), 610.

78 S. beispielsweise DuL 2 (wie Anm. 2), 741. – Vgl. ebd., 744, für eine Einordnung des Ersten Weltkriegs, die bereits relativ maßvoll ausfällt.

79 Vgl. z. B. seine Ausführungen zum Einwirken Gottes auf die Geschichte, wobei er sich u. a. dem *geheimnisvolle(n) Erbgang des Blutes* widmet (DuL 2 [wie Anm. 2], 713) oder der Verweis auf *das eigenartige geistvolle Buch von Hans ANDRÉ, Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung. Ein Ordnungsbauplan im Lichte biologischer Betrachtung, Leipzig 1920*, in: Ebd., 738, Anm. 34). – In seinen Suchbewegungen zur Antwort auf die Frage nach dem Geheimnis der Leidenswege zum Heil, zumal des Kinderlebens (ebd., 735), nennt er die Ausführungen bei Hermann MUCKERMANN, *Kind und Volk. Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1922, 105ff., *eine grauenvolle Illustration* des Schriftwortes (gemeint ist Ex 20,5).

Die Schriften, die sich direkt und indirekt mit der von der Machtergreifung der Nationalsozialisten heraufgerufenen Situation befassen, bedürften einer näheren Untersuchung im Blick auf die Linien und Positionen, die in Krebs' Bewertung von Geschichte und Gegenwart zusammenkamen⁸⁰. So bezog er »zunächst alles andere als eine oppositionelle«⁸¹ Haltung, wobei dies nicht aus rassistischer oder antisemitischer Motivation heraus erfolgte, sondern aufgrund einer Mischung aus politisch-geistesgeschichtlichen Erwägungen zu Fragen wie der Autorität oder der »Gottlosenpropaganda«⁸². Bald wurde er durch »sein am naturrechtlichen Denken geschärftes moralisches Empfinden zum scharfen Gegner des Regimes«⁸³. So formulierte er am Beispiel der »deutschen Mystik«: *die christliche Mystik ist nicht aus Blut und Rasse gewachsen, die griechische nicht, die deutsche nicht, die italienische, französische, spanische nicht. Natürlich gibt die Eigenart jedes Volkes ihr Besonderes hinzu (...) – aber alles findet sich irgendwie bei allen, und das Wesentliche ist bei allen dasselbe, übernational, überzeitlich, überkulturell, kurz: übernatürlich*⁸⁴.

Die »merkwürdige Wendigkeit«⁸⁵ Krebs' liegt möglicherweise u.a. auch in einer grundsätzlichen Eigenart seines Denkens begründet, die darin besteht, dass der vielseitig Interessierte und Faszinierte die zahlreichen Linien, die er im Sinne seines Anliegens der Verbindung von »Dogma und Leben« aufgriff, letztlich nicht immer reflektiert zu bündeln vermochte, bzw. dass ihm seine theologischen und kirchlichen Grundüberzeugungen die Mittel dazu nicht bereit stellten. Allerdings verhalf eine *katholische Nase* ihm

80 In diesem Sinn KRIEG, *Catholic Theologians* (wie Anm. 1), 30, in Verbindung mit ebd., 164. – Einschlägige Schriften Krebs' sind z.B. DERS., *Vom Wesen der Autorität im Lichte des christlichen Glaubens*, Freiburg i. Br. 1933. – DERS., *Jesuitischer und deutscher Geist* (Glaube und Gegenwart 4), Freiburg i. Br. 1934. – DERS., *Vom Christentum der Germanen*. Vorträge anlässlich des Hochschulkurses für Priester vom 8. bis 11. Oktober 1934 zu Freiburg i. Br., Freiburg i. Br. 1934. – DERS., *Die christlich-germanische Frömmigkeit in der deutschen Mystik unter besonderer Berücksichtigung des Meisters Eckehart*, in: ORPB 37, 1935, 1–15, 40–49.

81 Claus ARNOLD, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Freiburg*, in: *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. 1/1: *Institutionen und Strukturen*, hg. v. Dominik BURKARD u. Wolfgang WEISS, Würzburg 2007, 147–166, 151. – Vgl. auch DERS., *Kulturmacht* (wie Anm. 12), 385f., sowie BÄUMER, *Fakultät* (wie Anm. 1), 276ff. – Ein Grund für Krebs' zunächst uneindeutige Haltung dürfte sein, dass auch er letztlich die katholische Kirche »anti-modern modernisieren« wollte (Rainer BUCHER, *Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und »Gaudium et spes« für die deutsche Kirche eine Revolution darstellte*, in: *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung* [FS Elmar KLINGER], hg. v. Hildegund KEUL u. Hans-Joachim SANDER, Würzburg 1998, 64–82, 79).

82 BÄUMER, *Fakultät* (wie Anm. 1), 277.

83 ARNOLD, *Fakultät* (wie Anm. 81), 164.

84 KREBS, *Die christlich-germanische Frömmigkeit* (wie Anm. 80), 6. – Unter Berufung auf kirchen- und theologiegeschichtliche Forschungen macht er dabei auch Alfred Rosenbergs (1893–1946) Versuch lächerlich, Meister Eckhart (ca. 1260–1328) zum Urbild des adeligen Ariers zu machen (ebd., 48). – Vgl. z.B. auch einen im WS 1936/37 in St. Peter gehaltenen Vorlesungszyklus »Religiöse Zeitfragen« (UAF C 126, 22), 14f., 65f. u. ö.

85 Ebd., 151. – Vgl. aber auch LICHTENBERG, *Durchblicke* (wie Anm. 53), 265f.

– und in der Folge wohl auch nicht wenigen seiner Studenten⁸⁶ – doch zur Distanz gegenüber einer unchristlichen und unmenschlichen Ideologie.

2.2 Geschichte und Gegenwart

Krebs setzt mit seinem Versuch, »Dogma und Leben« aufeinander zu beziehen, und dessen Kern er spätestens in seiner dann auch an für Seelsorger leicht zugänglicher Stelle veröffentlichten Antrittsvorlesung mit dem programmatischen Titel »Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik«⁸⁷ darlegt, nicht an einem Nullpunkt an. Vielmehr setzt er die Geschichte christlichen Lebens und Denkens voraus, die er in den wesentlichen, seinen Entwurf begründenden Linien nachzeichnet. Selbstverständlich kommt dabei die Freiburger Dimension nicht zu kurz, ruft doch *die Nennung des Wertbegriffes die Namen Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert in Erinnerung*⁸⁸. Während zur Zeit der Patristik und der Scholastik Dogmatik und Moral ein *unlösliches Ganzes*⁸⁹ bildeten, das er etwa bei Bonaventura (1221–1274) bezeugt sieht, ist die Theologie dieser *unlöslichen Zusammengehörigkeit sich nicht immer in gleichem Maße bewusst gewesen*⁹⁰. Während Thomas von Aquin (1224/25–1274) die Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Moral in seiner »Summa theologiae« mit ihrer exitus-reditus-Struktur⁹¹ in einen Gesamtrahmen christlicher Weltansicht eingeordnet hat, war sein Werk nach Krebs *Anlass zur künftigen Trennung und Ablösung beider Disziplinen voneinander (...) Einerseits musste die Dogmatik mit der Zeit als unfruchtbar für das Leben erscheinen, andererseits musste die Moral den Schein einer Selbstständigkeit gewinnen, die ihr nicht zukommen kann*⁹². In der Folge diagnostiziert Krebs eine verhängnisvolle Entwicklung unter Ein-

86 »Wie sagte doch der Freiburger Universitätsprofessor Dr. Engelbert Krebs über das Kirchenvolk der Jahre 1933–1945: »Die katholische Nase ist zuverlässiger als der kritische Verstand« (Ernst ZEISER, »Macht euch nicht gleichförmig dieser Welt«, in: Suso-Blatt, vom 17. November 1968). – Dass der Konstanzer Münsterpfarrer und Dekan Zeiser (1911–1992) dieses nicht näher belegte Zitat im Zusammenhang mit den Umwälzungen des Jahres 1968 anführt, eröffnet allerdings einen vielschichtigen Fragezusammenhang, der hier nicht verfolgt werden kann.

87 Ich zitiere aus der separat erschienenen Broschüre von Engelbert KREBS, Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. 1917. – Die für Seelsorger im Erzbistum Freiburg leicht zugängliche Veröffentlichung war jene in: ORPB 19, 1917, 215–225, 247–255. – Zu diesem Organ vgl. auch Michael QUISINSKY, Das II. Vaticanum im »Oberrheinischen Pastoralblatt«. Ein Beitrag zur Erforschung der Konzilsrezeption im Erzbistum Freiburg, in: FDA 128, 2008, 135–160, 135f.

88 KREBS, Wertprobleme (wie Anm. 87), 4.

89 Ebd., 18.

90 Ebd., 18f.

91 Ebd., 21f. – Nach Otto H. PESCH, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1995, 388, war es Marie-Dominique CHENU, der mit seinem Aufsatz Le plan de la Somme théologique de S. Thomas, in: Revue Thomiste 47 (1939) 93–107, die Diskussion um den Aufbau der Summa auslöste. Krebs seinerseits rief in einem Brief vom 18. Juli 1905 Martin Grabmann dazu auf, nach dem Tod Heinrich Denifles (1844–1905) dessen Arbeit fortzusetzen (Lydia BENDEL-MAIDL, Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel von Transformationen in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert [Religion – Geschichte – Gesellschaft 27], Münster 2004, 46, Anm. 86).

92 KREBS, Wertprobleme (wie Anm. 87), 22f. – Zu Krebs' Thomasdeutung vgl. auch DERS., Vom Geist des hl. Thomas von Aquin, in: ORPB 25, 1923, 181–189.

fluss einer *ausserkirchliche(n) Theologie*⁹³, wobei er jede neue Station als Reaktion auf die Einseitigkeiten der vorangegangenen versteht. Zunächst kritisiert er Nominalismus und die *Theologie des ursprünglichen Protestantismus*⁹⁴ für ein von der Willkür bestimmtes Gottesverständnis; sodann sieht er im Aufklärungszeitalter eine Reduktion auf die Vernunft; schließlich bemängelt er an der Theologie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834) und Albrecht Ritschls (1822–1889) *jene Scheidung von Dogmenglauben und Religiosität (...), welche auf katholischer Seite dann die Irrlehren des Modernismus zur Folge hatte*⁹⁵. Freilich gab es im *strengkirchlichen* Bereich im Anschluss an Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)⁹⁶ Gegenbeispiele, wobei Krebs mit einer Ahnengalerie von Theologen aufwartet, aus der Vincent de Contenson (1641–1674) mit seinem Anliegen – *eine Auswertung des Dogmas für das geistliche Leben*⁹⁷ – herausragt. Die *objektiv-absolute*⁹⁸ Geltung der Dogmen in ihrem Zusammenhang mit der Moral betont haben *einige süddeutsche Theologen*, indem sie *den Begriff des Reiches Gottes, wie Christus selber es getan hatte, zum Zentralbegriff der Lehrverkündigung erhoben*⁹⁹. Das »Reich Gottes« verbindet hier Dogma und Moral in einer lebensrelevanten wie objektiv (d. h. für Krebs: kirchlich) gefassten Heilsgeschichte. So darf im Anschluss an Johann Baptist von Hirscher (1788–1865) die Moral *nicht zur Paragraphenwirtschaft werden: Sie soll und muss sein die Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Seele. Sie muss also dogmatisch in die Tiefen der Heilsgeschichte wie der Geheimnisse unseres Glaubens eindringen und als einheitliches System vorgetragen werden, sie praktisch erwärmen und den Eifer wecken zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden*¹⁰⁰. Zu dieser vom späteren Brixener Fürstbischof Bernhard Galura (1764–1856) eröffneten Reihe von Theologen zählen Marian Dobmayer (1753–1805), Pantaleon Senestrey (1764–1836), Ignaz Thanner (1770–1856) und Friedrich Brenner (1784–1848). Bei aller Kritik bewertet Krebs doch auch als *Frucht*¹⁰¹ der Arbeit dieser Theologen die Tübinger Schule mit Johann Sebastian Drey (1777–1853) und Johann Adam Möhler (1796–1838), sowie, mit Freiburger Lokalstolz vermerkt, die »Freiburger Tübinger«¹⁰² Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) und Johann Baptist von Hirscher. Letzterem war er besonders verbunden¹⁰³. Die Tübinger Schule *ließ den Gedanken nie mehr fallen, dass Dogma und Leben, Gehalt und Wert*

93 KREBS, Wertprobleme (wie Anm. 87), 23.

94 Ebd., 24.

95 Ebd., 25.

96 Ebd., 25f., 34. – Vgl. exemplarisch auch DERS., Scheebens Bedeutung für die Gegenwart, in: ORPB 37, 1935, 267–277.

97 KREBS, Wertprobleme (wie Anm. 87), 28.

98 Ebd., 29.

99 Ebd., 30

100 DERS., Wiedergeburt (wie Anm. 24), 174.

101 DERS., Wertprobleme (wie Anm. 87), 32.

102 Bernhard WELTE, 150 Jahre Theologische Fakultät Freiburg als Exempelfall theologischer Entwicklung, in: DERS., Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg i. Br. 1982, 135–157, 140.

103 Engelbert KREBS, Kennt ihr ihn nicht mehr? Erinnerungen an J.B. von Hirscher, in: Freiburger Sonntagskalender 1912, 31–36. – DERS., Friedrich von Hurter und die Erzdiözese Freiburg. Ein vergessenes Stück badischer Kirchengeschichte und zugleich ein Beitrag zur Hirscher-Biographie, in: ORPB 14, 1912, 65–76, 98–108, 129–139. – DERS., Hirscher und der Zölibat, in: ORPB 15, 1913, 165–169. – DERS., Wiedergeburt (wie Anm. 24). – DERS., s.v., in: Religiöse Erzieher der katholischen Kirche, hg. v. Sebastian MERKLE u. Bernhard BESS, Leipzig 1920, 241–268. – DERS., s.v., in: LThK¹ 76f.

der Gotteslehre innerlich miteinander verbunden bleiben müssen¹⁰⁴. Einen Ehrenplatz erhalten auch der – in Freiburg geborene – Würzburger Hermann Schell (1850–1906)¹⁰⁵ sowie der Tübinger Wilhelm Koch (1874–1955)¹⁰⁶, dessen Grundanliegen Krebs viel verdankt¹⁰⁷. Aufschlussreich ist, wie Krebs darum bemüht ist, die mit den genannten Denkern verbundenen Perspektiveneröffnungen in die geordneten Bahnen der Neuscholastik zu lenken und mit dem Gütesiegel lehramtlich abgesegneter Formulierungen zu versehen. Bewunderung und Skepsis mischen sich, wenn er über die Galura-Schule schreibt: *Die Absichten dieser Männer waren die besten. Das theologische Rüstzeug, welches sie für ihre Verwirklichung mitbrachten, war nicht so gut. Es fehlte ihnen der lebendige Zusammenhang mit der theologischen Literatur der hochscholastischen Blütezeit. Und so litt ihre Dogmatik an mancherlei sehr missdeutbaren Unklarheiten, und die Werke ihres Fleißes vermochten sich nicht mehr zu behaupten, als der neuscholastische Forschungseifer des späteren neunzehnten Jahrhunderts jenen abgerissenen Zusammenhang wieder aufnahm*¹⁰⁸. Als Ursache der *Einseitigkeit*¹⁰⁹ des Lebenswerks Schells schließlich nennt Krebs die *Verkennung des echten thomistischen Gottesbegriffs (...)* *Aber wenn sein Werk infolgedessen auch von der kirchlichen Lehrautorität zensuriert wurde, so bleibt es doch für den unterrichteten Leser eine Fundgrube der Erkenntnis gerade auch dessen, wie die Werte des Geisteslebens im Dogma ihre Begründung finden*¹¹⁰.

Eine besondere Schwäche hatte Krebs für Johann Baptist Hirscher, für dessen Wiederentdeckung er eine entscheidende Rolle spielt¹¹¹. Auch hier resultiert sein Wohlwollen

104 KREBS, Wertprobleme (wie Anm. 87), 32. – Der Ausdruck »Verbindung von Dogma und Leben« findet sich auch in ebd., 33, wenn Krebs den Tübingern (und Freiburgern) den Engländer Frederick W. Faber (1814–1863) hinzugesellt.

105 Ein Vergleich dieser Einschätzung Krebs' mit derjenigen seines Freiburger Kollegen Joseph Sauer (vgl. dazu ARNOLD, Kulturmacht [wie Anm. 12], 137–142) wäre von Interesse. – Zu Schell s. auch OTTO WEISS, Pater Thomas Esser, Sekretär der Indexkongregation, in: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), Paderborn 2009, 407–449. – Claus ARNOLD, »So schöne Tage hat die katholische Theologie schon lange nicht mehr erlebt«. Zum 100. Todestag von Herman Schell († 31.5.1906), in: ThRv 102, 2006, 355–362. – DERS., Kleine Geschichte (wie Anm. 3), 23–26.

106 Zu Koch s. Max SECKLER, Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch. Ein Bericht, Tübingen 1972. – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, bes. 346f. – S. auch den Tagebucheintrag Sauers bei ARNOLD, Kulturmacht (wie Anm. 12), 294, Anm. 636. – Guardini schätzte Koch ebenfalls (vgl. KNOLL, Glaube [wie Anm. 44], 73) und konnte dessen Betonung des »Lebenswertes« des Dogmas in seiner Dissertation theologiegesehentlich nachgehen (ebd., 135, mit Verweis zu Krebs in Anm. 18).

107 S. etwa KREBS, Erkennbarkeit (wie Anm. 28), 300. – DERS., Der Lebenswert des Dogmenglaubens, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 30, 1914/15, 37–47, 38 mit Anm. 3.

108 DERS., Wertprobleme (wie Anm. 87), 31.

109 Ebd., 35.

110 Ebd., 36.

111 So Joachim FALLER, »Mir scheint, es wäre an der Zeit zu handeln...«. Johann Baptist von Hirscher – Werk und Wirken in einer Epoche des Umbruchs (1845–1865) (Forschungen zur Oberrheinischen Langgeschichte 52), Freiburg i.Br. 2006, 13. – Norbert KÖSTER, Der Fall Hirscher. Ein »Spätaufklärer« im Konflikt mit Rom? (Römische Inquisition und Indexkongregation 8), Paderborn 2007, 16. Köster verweist auch auf die auf Anregung von Krebs entstandene Darstellung seines Schülers Hubert SCHIEL, Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts, Freiburg i.Br. 1926 (dazu auch ARNOLD, Kulturmacht [wie Anm. 12], 435).

z. T. aus der persönlichen Bekanntschaft des Freiburger Theologen und Domkapitulars mit seinem Großvater und Vater¹¹². Bei aller menschlich, theologisch und seelsorgerlich motivierten Wertschätzung für Landsleute wie Hirscher – der als Repräsentant einer verbreiteten Interpretation des Katholizismus gelten kann, wenngleich er in ultramontaner Kriteriologie nicht konform mit dem Lehramt seiner Zeit war¹¹³ – versäumt es Krebs nicht, seine Zustimmung zum Anliegen der von ihm genannten Theologen mit einer Kritik methodischer und inhaltlicher Aspekte ihres Werkes und Wirkens zu verbinden. Dabei sind ihm die lehramtlichen Entscheidungen und Positionen, ein ultramontanes Geschichtsbild und neuscholastische Denkkategorien entscheidende Leitlinien. Seine Darstellung der Theologie Hirschers zeigt besonders deutlich diesen gewollten Nachweis der Lehramtskonformität. Demnach führten 1849 *gut gemeinte, aber wenig glücklich geratenen Reformschriften*¹¹⁴ zu Unruhe, jedoch ermöglichte Hirschers Unterwerfung nach der Indizierung ein umso eindrucklicheres Zeugnis: *So hat denn selbst sein Fehlgreifen in letzter Linie wieder zur Hebung des kirchlichen Lebens in Deutschland beigetragen, weil es der Anlass wurde für ein ergreifendes öffentliches Beispiel gütiger Liebe zur Kirche*¹¹⁵. Krebs' Umgang mit dem Erbe Hirschers kann man auch als ein historisch gewendetes Beispiel für seinen Umgang mit der Modernismuskrise ansehen, bei dem sich Heimatverbundenheit und ultramontane Gesinnung, seelsorgerliche Offenheit und Lehramts- bzw. Dogmenpositivismus mal gegenseitig durchdringen, mal in Konkurrenz zueinander stehen.

2.3 Dogma und Leben in der Situation des Glaubens nach dem Ersten Weltkrieg

Wie die Zeitanalysen in *Dogma und Leben* zeigen, will Krebs dieses Werk eingeschrieben wissen in die geistige und religiöse Situation nach dem Ersten Weltkrieg¹¹⁶. Damit steht sein Hauptwerk auch in Verbindung mit kleineren Schriften¹¹⁷. Diese bestehen einerseits durch die Belesenheit des Redners bzw. Autors weit über die fachtheologische Diskussion hinaus. Andererseits sind seine zahlreichen, durchaus auf ernstzunehmende Fragen hinweisenden Bemerkungen und Einschätzungen stark durch sein ultramontanes Den-

112 KREBS, Eugen Krebs (wie Anm. 25), 11. Krebs berichtet von Begegnungen der Familie mit Hirscher und erinnert sich daran, dass sein Vater seinen Kindern die Fastenbetrachtungen Hirschers allabendlich vorgelesen habe. Eine Auswahl der Betrachtungen, die *das religiöse Leben mehr beeinflusst (haben), als irgendein anderes religiöses Buch* (ebd.), gab er neu heraus: Johann Baptist v. Hirscher, Tage des Ernstes. Biblische Betrachtungen für jeden Tag der heiligen Fastenzeit. Ausgewählt von Engelbert KREBS, Kempten 1912. – Auch sein neuscholastischer Leitstern Nikolaus Gihl bekannte sich übrigens dazu, durch die Lektüre *des gemütvollen Hirscherschen Katechismus* zur Theologie gefunden zu haben: KREBS, Wiedergeburt (wie Anm. 24), 178. – Für eine Analyse der katechetischen Schriften Hirschers vgl. KÖSTER, Der Fall Hirscher (wie Anm. 111), 107–150.

113 Exemplarisch Karl-Heinz BRAUN, Kirche im liberalen Bürgerstaat. Das Erzbistum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Monarchie 1918, in: Erzdiözese Freiburg (wie Anm. 26), 121–210, 134. – Heribert SMOLINSKY, Synoden (wie Anm. 26), 217.

114 KREBS, Wiedergeburt (wie Anm. 24), 183. – Zur Sache vgl. FALLER, »Mir scheint...« (wie Anm. 111), 66–129, sowie KÖSTER, Der Fall Hirscher (wie Anm. 111), 177–335.

115 KREBS, Wiedergeburt (wie Anm. 24), 184.

116 Zur Situation in Freiburg vgl. Roger CHICKERING, The Great War and Urban Life in Germany, Freiburg i. Br. 1914–1918, Cambridge 2007.

117 Z. B. KREBS, Unruhe (wie Anm. 45), 17. – DERS., Europa (wie Anm. 23), VI.

ken geprägt. Sie münden in ein leidenschaftliches Plädoyer gegen den *Subjektivismus*¹¹⁸, der der mit der Reformation beginnenden Neuzeit verdankt und der sich in politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher *Zersetzung*¹¹⁹ äußert, sowie gegen einen auf Kant zurückgehenden *Relativismus*¹²⁰. Angesichts dessen, was er ein *Zurücksinken des deutschen Volkes auf vorletzte Werte* ansieht, *das als das Charakteristikum der neuen Kaiserzeit gelten darf*¹²¹, erscheint seine Suche nach *letzten* Werten verständlich. Diese findet er im Dogma: *Neben diesen Ruinenfeldern der Geistesbauarbeit erhebt sich groß und machtvoll die Kirche mit ihren unwandelbaren, aus göttlicher Offenbarung geflossenen und von einem göttlich geleiteten Lehramt treu behüteten Dogmen, aus denen ein Strom von Licht sich auf den Lebensweg ihrer Bekenner ergießt*¹²². Dieser Satz verrät mehr, als Krebs bewusst gewesen sein dürfte, wie bereits in seiner Darstellung der Größe des Dogmenglaubens Spannungsmomente grundgelegt sind. Angesichts der existenziellen und geistigen Herausforderungen, vor die sich suchende Zeitgenossen gestellt sahen, ließen diese Spannungen eine Verbindung von Dogma und Leben in der von Krebs versuchten Form letztlich nicht gelingen. Übrigens betritt Krebs hier ein Feld, das auch von Joseph Wittig beackert wurde¹²³. In dem, was er diesem vorwirft¹²⁴ – eine falsche »Auffassung von der menschlichen Freiheit, sein Verständnis von Rechtfertigung und Sünde sowie seinen nur eine indirekte Gründung der Kirche durch Christus implizierenden und ihre juristische Gestalt schmälern den Kirchenbegriff«¹²⁵ –, sind ex negativo wichtige Elemente seiner eigenen Theologie genannt.

118 KREBS, Europa (wie Anm. 23), 8 u. ö. – Vgl. auch ebd., 11.

119 KREBS, Europa (wie Anm. 23), 3. – Am Ende von DuL 2 (wie Anm. 2) kommt Krebs darauf zurück (ebd., 747).

120 KREBS, Unruhe (wie Anm. 45), 16.

121 Ebd., 5. – DERS., Von deutscher Frömmigkeit. Eine Selbstbesinnung über die Aussichten des kirchlichen Lebens in Deutschland, in: Hochland 13, 1915/16, 49–60. – DERS., Deutscher Katholizismus in der Vorkriegszeit und heute, in: Freiburger Tagespost. Jubiläums-Sonderausgabe (10. Dezember 1932), 17f.

122 KREBS, Unruhe (wie Anm. 45), 17. – Im Anschluss an diesen Satz verweist eine Fußnote auf sein Buch »Dogma und Leben«, Bd. I, Paderborn 1921.

123 S. dazu programmatisch DuL 2 (wie Anm. 2), XI. – RUSTER, Nützlichkeit (wie Anm. 1), 312, beginnt seine Darstellung der Theologie Krebs' mit der Vermutung, dieser habe gegenüber Wittig »schriftstellerische Rivalität« empfunden. Es bleibt zu fragen, ob Ruster, dessen Dissertation Anca Wittig gewidmet ist, mit seiner Einschätzung bei aller durchaus bedenkenswerten Kritik Krebs gerecht wird, reduziert sie diesen doch letztlich auf die Rolle eines nur institutionell erfolgreichen Antipoden des Publikumsliebings Wittig.

124 Nach MÜLLER, Krebs (wie Anm. 1), 726, brachte Krebs dessen Anliegen »merkwürdig geringes Verständnis« entgegen. – Anders BINNINGER, »Ihr seid...« (wie Anm. 62), 317f., und v. a. Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010, 301–304.

125 Karl HAUSBERGER, Der »Fall« Joseph Wittig (1879–1949), in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), hg. v. Hubert WOLF, Paderborn 1998, 299–322, 311. – Vgl. auch Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 520f.

2.4 Dogma und Leben in der katholischen Theologie nach dem I. Vaticanum

Dogma und Leben versteht Krebs als *erbauliche(n) Kommentar zu Denzingers Enchiridion*¹²⁶, der angesichts der Infragestellung des Dogmas in der *Aufzeigung seines Wesens und Wertes die beste Verteidigung des Dogmas*¹²⁷ sieht. Krebs geht es um die geistige Durchdringung des dogmatisch gefassten Glaubens, wobei er den Gläubigen dabei helfen will, sich in eine Art *dauernden Zustand unserer Seele*¹²⁸ zu versetzen, aus dem heraus das Leben bewältigt und betrachtet werden kann. So will *Dogma und Leben*, dass die *Wahrheiten des entfalteten Glaubens wirklich eine Rose bilden, eine Wunderblume, deren Duft die Seele gesund und stark und selig macht*¹²⁹. Wenn das Dogma gläubig erfasst wird, entströmen ihm *Reichtum und strömende Fülle in unser Geistesleben sowie Licht und sichere Zielweisung in unser Streben und Handeln*¹³⁰.

Aus dem Brief an Diognet entnimmt Krebs den Leitgedanken, dass *Gott am Anfang einen Baum der Erkenntnis und einen Baum des Lebens in der Mitte des Paradieses pflanzte ... Denn weder gibt es Leben ohne Erkenntnis noch sichere Erkenntnis ohne wahres Leben*¹³¹. Wenn sich im Laufe der Geschichte die kirchliche Lehrverkündigung verändert hat, so ist sie doch in einer Hinsicht *sich gleich geblieben. Nie wollte sie ihre Lehren der reinen Wissbegierde darbieten, sondern immer verkündete sie den Gehalt ihrer Lehre so, dass ihr Werk für das Leben gleichzeitig mit in Erscheinung trat*¹³². In diese Tradition stellt Krebs sein Werk: *Wie also im Glauben unserer Kirche, und zwar im Gehalt der Dogmen ihrem strengen Wortlaut nach, das Heil unseres Lebens begründet ist, wie in ihm und aus ihm erst Licht auf unseren Lebensweg fällt und Segen auf ihn sich ergießt, wie diese Dogmen uns stärken und zur wahren Gottesverehrung erziehen, das soll im Verlauf dieser Schrift dargelegt werden*¹³³. Die Einheit von *Dogma und Leben* sieht Krebs im Glauben gegeben, dem er ein eigenes Kapitel widmet. Mit dem I. Vaticanum (DH 1789) und gegen Kant, Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), Schleiermacher sowie Wilhelm Hermann (1846–1922) als Vertreter der Ritschl-Schule definiert Krebs unter Verweis auf den von ihm in der Frage nach der Glaubensbegründung im Übrigen stark kritisierten Karl Adam (1876–1966)¹³⁴ den religiösen Glauben *des katholischen Christen – dieser ist ein zustimmendes Hinnehmen von Wahrheiten übernatürlichen Gehaltes (...), die Gott, den wir mit der Vernunft erkennen können, uns über den Bereich der vernünftig erkennbaren Wahrheiten hinaus mitteilt, und die wir um der Wahrhaftigkeit Gottes willen ohne Zögern und Zweifeln annehmen*¹³⁵.

126 DuL 2 (wie Anm. 2), IX.

127 Ebd., XII.

128 DuL 1 (wie Anm. 2), 440.

129 DuL 2 (wie Anm. 2), XI.

130 Ebd.

131 DuL 1 (wie Anm. 2), 6 (das Zitat stammt aus: Der Brief an Diognet, übers. v. Gerhard RAUSCHEN, Bd. 1, 172).

132 DuL 1 (wie Anm. 2), 3.

133 Ebd., 11.

134 Engelbert KREBS, Vom übernatürlichen Glauben und Glaubenkönnen, in: Literarischer Handweiser 57, 1921, 537–546. – Dazu Lucia SCHERZBERG, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001, 168f.

135 DuL 1 (wie Anm. 2), 19. – Vgl. auch die katholische *›Glaubensregel‹* (ebd., 45, als Auslegung zu DH 1792). Für Konsequenzen daraus auch DuL 2 (wie Anm. 2), 44, wo Krebs über den Unterschied katholischer und protestantischer Predigtstätigkeit handelt: *Wir predigen Dogmatik, an der sich erst die Religion ernährt. Jene wollen unmittelbar aus eigenem religiösen Erleben auch im Innenleben der anderen Religion erzeugen.*

Der Anspruch des I. Vaticanums bedarf aufgrund seiner Selbstevidenz für Krebs keiner argumentativen Begründung, zudem ist er Ausdruck der Selbstevidenz der Kirche: *Wenn das (Erste Vatikanische, MQ) Konzil sagt, dass die Kirche durch sich selbst, d. h. durch ihre wunderbare Ausbreitung und katholische Einheit, durch ihre Heiligkeit und Fruchtbarkeit an allem Guten und endlich durch ihre unbesiegbare Festigkeit, ein unwiderlegliches Zeugnis für ihre göttliche Sendung besitze, so muss ein ernstes Nachdenken über diese Worte ihre Wahrheit bestätigen (...)* In Wahrheit, das Vatikanum sagt nicht zu viel, wenn es behauptet, dass Gott alles angeordnet habe, »um die Glaubwürdigkeit der christlichen Glaubenslehre evident zu machen«¹³⁶.

Diese Konzeption des Glaubens illustriert ein »instruktionstheoretisches« Offenbarungsverständnis¹³⁷, wobei Krebs Glaubensermöglichung durch Gnade mit einer Beglaubigung durch Wunder sowie einer behaupteten und objektivierbaren historischen Faktizität der Offenbarungseignisse wie der Kirchengeschichte verbindet¹³⁸. Folglich kommt im Anschluss an das I. Vaticanum¹³⁹ dem Lehramt eine extensive und zentrale Rolle zu¹⁴⁰. Das Amt zeugt von der Wahrheit der römisch-katholischen Kirche, wobei Krebs deren Geschichte als Entfaltung und Bestätigung dieses Anspruchs darstellt¹⁴¹. Deutlich ist sein Anliegen spürbar, den Katholiken etwas an die Hand zu geben, um im gelebten Umgang mit den Infragestellungen des christlichen Glaubens nicht allein gelassen zu werden. Umgekehrt bezieht er Zeugnisse gelebten Glaubens in seine Überlegungen ein, wenn er einfühlsam Fragen, Gefühlszustände und Gedanken einzelner Gläubiger beschreibt oder die in der Erzdiözese Freiburg aktiven und keineswegs »triumphalistisch«¹⁴² gesinnten Niederbronner Schwestern¹⁴³ als Kronzeugen kirchlicher Caritas nennt, freilich um die Vorrangstellung der katholischen Kirche zu belegen¹⁴⁴. Auch hier wendet er den Kunstgriff der Selbstevidenz an, wenn er als Quelle für durchaus zu bewundernde *freundliche Lichter* wie die Quäker oder die *Kreise um Pastor Bodelschwingh*¹⁴⁵ das Leuchten, *das von der Kirche ausgeht*, ausmacht¹⁴⁶. Wenn er, der zu den Förderern der Bibelbewegung

136 DuL 1 (wie Anm. 2), 39f. – S. aber auch andere Akzentuierungen, etwa KREBS, *Um die Erde* (wie Anm. 13), 609.

137 Vgl. z.B. auch KREBS, *Erkennbarkeit* (wie Anm. 28), 299f. (Abschnitt 2b)!

138 DuL 1 (wie Anm. 2), 22f. – Zur Glaubwürdigkeit der Wunder aufgrund ihrer Beglaubigung durch die Kirche s. auch die offensichtlich für Hörer verschiedener Fakultäten konzipierte Vorlesung »Geschichtstheologie« (das Manuskript findet sich in UA Freiburg C 126, 32, Mappe 1 [Geschichtstheologie 2], Deutschland und Japan »unvollständig«), 16b.

139 DuL 1 (wie Anm. 2), 23f.

140 Dazu auch Peter WALTER, *Dogmatik* (wie Anm. 1), 144–146. – In der Analyse von Krebs' theologischer Zeitdiagnose nach dem Ersten Weltkrieg kommt RUSTER, *Nützlichkeit* (wie Anm. 1), 314, zu einem Urteil, das allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann: »In der ausschließlichen Betonung der Rolle des Amtes kann man das Spezifikum Krebs' beim allgemeinen Lobpreis der kirchlichen Autorität und Objektivität erkennen. (...) Die Apologie der Kirche gerät Krebs ganz und gar zur Apologie des kirchlichen Amtes«. Vgl. zur Unterordnung des zweiten Teils seiner Dogmatik unter die Ämterlehre auch ebd., 317.

141 Vgl. z.B. DuL 1 (wie Anm. 2), 35ff.

142 KNOLL, *Glaube* (wie Anm. 44), 60, charakterisiert »Dogma und Leben« als »recht triumphalistischen Ausweis des Glaubens«.

143 Barbara HENZE, *Die übrigen Orden*, in: *Erzdiözese Freiburg* (wie Anm. 26), 331–387, 352ff. u. ö.

144 DuL 1 (wie Anm. 2), 30.

145 Ebd. Dort auch das folgende Zitat.

146 »Krebs bildete (...) die (...) Eigenart aus, auch entlegene Zeugnisse kirchenfremder und protestantischer Autoren aufzuspüren, um sie als Belege für die allgemeine Hinneigung zum Katho-

gehört¹⁴⁷, mit Hochachtung und weitreichend von den Ergebnissen des persönlichen wie wissenschaftlichen Umgangs mit der Bibel im Protestantismus spricht, so führt dennoch das *Nur-Bibel-Prinzip*¹⁴⁸ zur Atomisierung der Christen und *ins Heidentum*. Nur die römische Kirche und ihr Lehramt können letztlich Glaube und Glaubensgewissheit garantieren¹⁴⁹. Er fasst zusammen: *Wir sehnen uns nach Offenbarung, wie Faust in einer stillen Stunde seines Lebens es auch getan hat, und wir nehmen dankbar und gläubig diese Offenbarung an*¹⁵⁰. Etwas weniger dankbar erwies sich freilich die römisch-katholische Kirchenführung, die just wegen zu großen Verständnisses für die Reformatoren eine päpstliche Belobigung von *Dogma und Leben* ablehnte¹⁵¹.

3. Das herausfordernde Verhältnis von Dogma und Leben

3.1 »Dogma« und »Leben«

Kirchliches »Dogma« ist also vom Lehramt definierter, verantworteter und verkündeter Glaubensinhalt. Mit »Leben« kann Krebs zweierlei meinen. Zum einen das menschliche Leben insgesamt, dem seine geradezu grenzenlose Wissbegier gilt. V. a. aber meint Krebs zum anderen das Leben, das aus den Werten erwächst, die das Dogma enthält und bereithält, wobei wohl oft die erste Bedeutung die zweite eher nur illustrieren soll. Lebensgeschichten der Einzelnen wie auch die Geschichte insgesamt sind von daher dazu berufen, auf diese Entfaltungsmöglichkeit hin und von ihr ausgehend »eingespurt« zu werden. *Christliches* Leben ist demnach *Leben aus dem Dogma*, d. h. erstens in eher geistigem Sinn die Aneignung des Dogmas bzw. der Dogmen und ihrer Auslegung durch das Lehramt, und dies gerade auch angesichts der zeitgenössischen Infragestellungen, zweitens in einem eher praktischen Sinn eine Lebenspraxis, die christliche Nächstenliebe sowie kirchlich anempfohlene Frömmigkeitsformen umfasst¹⁵². Die von Krebs zitierte Aussage aus dem Brief an Diognet¹⁵³ erfährt somit eine Art Umwucht, insofern i. d. R. nicht das

lischen zu verwerten« (RUSTER, Nützlichkeits [wie Anm. 1], 314). Seine Position in ökumenischen Fragen, die mit dieser Beobachtung teilweise umschrieben ist, findet sich auch in Beiträgen wie Engelbert KREBS, Selbstbesinnung des Schismas und des Weltprotestantismus, in: Literarischer Handweiser 61, 1925, 737–750. – Oder DERS., Zur ökumenischen Bewegung, in: Literarischer Handweiser 65, 1928/1929, 481–488. Im letztgenannten Beitrag fällt seine Zustimmung zu Max Pribilla SJ (1874–1954) auf (ebd., 483f.).

147 So mit Einordnung in sein Freiburger Umfeld LICHTENBERG, Durchblicke (wie Anm. 53), 34. – Vgl. auch Engelbert KREBS, Die Bibel als Quellgrund christlicher Frömmigkeit, Kevelaer 1936.

148 DuL 1 (wie Anm. 2), 50.

149 Sehr drastisch formuliert in Engelbert KREBS, »Sind Ohrenbeichte und Priestertum göttliche Einrichtungen?« Eine Antwort auf Konstantin WIELANDS Vortrag in Karlsruhe im Oktober 1930, Karlsruhe o. J., 3: Das katholische kirchliche Lehramt war vor der Schrift des Neuen Testaments da. 150 DuL 1 (wie Anm. 2), 55.

151 Nach UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 124), 306, wollte Nuntius Eugenio Pacelli (1876–1958) einer päpstlichen Belobigung von *Dogma und Leben* nur zustimmen, wenn Krebs eine würdige Bemerkung über Luther, Calvin und Zwingli zurücknahm. Dessen Antwort wurde »dann aber als insuffizient angesehen« (ebd.).

152 Vgl. etwa das Kapitel *Die Lehre von der Vereinigung zweier Naturen in der Person Christi und die Gewinnung eines sichtbaren Gegenstandes unserer Anbetung. Sinn und Tiefe der Herz-Jesu-Andacht*, in: DuL 1 (wie Anm. 2), 407–441.

153 S. o. Anm. 131.

Leben insgesamt zur *sichere(n) Erkenntnis* beitragen kann. Dies vermag in erster Linie nur christliches bzw. *wahres Leben*, das seine Wahrheit wiederum aus der Erkenntnis, also aus dem Dogma erhält.

3.2 »Dogma« und »Leben« im Horizont der Geschichtstheologie

Als Beispiel für die Eigenart der Krebschen Theologie soll nun das letzte, der Eschatologie gewidmete Kapitel seines Werkes *Dogma und Leben* analysiert werden, stellt doch ein die Welt und Geschichte umfassendes und übersteigendes Wirklichkeitsverständnis dessen Horizont dar. Unter der Überschrift *Die Wiederkunft Christi und der Sinn der Weltgeschichte* behandelt Krebs drei Dogmen: *Das Dogma von der Parusie und die Notwendigkeit steter Bereitschaft*¹⁵⁴, *Das Dogma von der Auferstehung des Fleisches und die Erreichung einer völligen Versöhnung von Geist und Fleisch*¹⁵⁵ sowie *Das Dogma vom Weltgericht und die Antworten der Geschichtstheologie auf die Fragen der Geschichtsphilosophie*¹⁵⁶. Der »ganze« Krebs ist hier zu hören, wenn er klassische kirchliche Formulierungen und modernes, von den Naturwissenschaften geprägtes Empfinden vermengt. Dieses äußert sich nicht zuletzt in Fragen: *Vergeblich malt sich der Menschengestalt das Ende des Menschengeschlechtes aus, vergeblich fragt er nach einem sinnvollen Ziel der Menschheitsgeschichte, die, an den uns heute bekannten und errechenbaren Perioden der kosmischen Gesamtentwicklung gemessen, nur eine kleine Episode auf einem kleinen Planeten eines kleinen Sonnensystems bildet*¹⁵⁷. Weder Naturwissenschaft noch Geschichtsphilosophie sind zu sicheren Antworten oder Sinndeutungen fähig, fehlt doch *(b)ei den Wissenschaften (...) die Kenntnis der letzten, zukunftsbestimmenden Mächte*¹⁵⁸. Diese ist nach Krebs nur durch eine Offenbarung möglich, die ihrerseits alleine durch die Kirche kundgetan werden kann. Die Kirche will sich dabei durchaus auf der Höhe des zeitgenössischen Denkens und Empfindes bewegen. Für Krebs kulminiert dieses in den geschichtsphilosophischen Entwürfen der Zeit. Insbesondere ist hier Ernst Troeltsch (1865–1923) zu nennen – symbolisch steht dessen Wirken im nordbadischen Heidelberg und im preußisch-protestantischen Berlin für Nähe und Fremdheit mit dem Denken und Empfinden des Südbadeners Krebs im vorderösterreichisch-katholischen Freiburg. Wenngleich Krebs die von ihm als historistisch und relativistisch ausgemachte Dimension im Denken Troeltschs ablehnt, steht doch dessen Werk im Hintergrund seines eigenen Entwurfs einer Geschichtstheologie. Neben dem Relativismus macht er in Troeltschs Werk eine Spielart des Pantheismus aus, den er durch *Hegelsche Terminologie (...) verschleiert*¹⁵⁹ sieht. Positiv gewendet ist es hier das Ziel Krebs', aufzuzeigen, dass und wie *Gott alles in allem*¹⁶⁰ ist. Geradezu idealtypisch für seinen Umgang mit an-

154 DuL 2 (wie Anm. 2), 649–673.

155 Ebd., 675–692.

156 Ebd., 693–752.

157 Ebd., 651. – S. z.B. auch Krebs' Bericht über Vorträge des *bekanntesten Ameisenforscher(s) Pater Wasmann S.J. (Valkenburg)* über die Evolutionstheorie, Engelbert KREBS, Das Freiburger Religionsgespräch (vom 28. bis 30. Oktober 1919), in: Badischer Beobachter Nr. 526, vom 25. November 1919 und Nr. 527, vom 26. November 1919 (s. UAF C126,60), wo er indirekt dafür eintrat, dass die Kirche ihre Zurückhaltung bzgl. der Anerkennung der Evolutionstheorie aufgeben solle.

158 DuL 2 (wie Anm. 2), 651.

159 Ebd., 710. – Zum Wahrheitsgehalt der Position Hegels vgl. aber auch ebd., 718, zum *berechtigten(n) Wahrheitskern der in ihrer marxistischen Ausgestaltung einseitig entstellten materialistischen Geschichtsauffassung* ebd., 719.

160 Ebd., 702. – Vgl. auch ebd., 752, das Zitat aus 1 Kor 15,28 als Schlusswort des gesamten Werkes.

deren Denkern mischen sich in der Darstellung Troeltschs durch Krebs eine Art geheime Bewunderung einerseits und die Unmöglichkeit andererseits, diese anders als durch die von den dargestellten Positionen her aufgezeigte Überlegenheit der katholischen Kirche zum Ausdruck zu bringen¹⁶¹. Trotzdem er viele Anregungen anderer Strömungen aufnimmt¹⁶², führt er einen konstruktiven Dialog mit deren Vertretern lediglich insoweit, als diese sich dem Anspruch der römisch-katholischen Kirche unterordnen lassen. So gesehen besteht das Programm von *Dogma und Leben* faktisch in einer Unterordnung des Lebens unter das Dogma. In diesem Sinn will Krebs das Dogma in seiner geschichtsprägenden Kraft aufzeigen: *wie es den historischen Lebensstrom bändigt und dämmt, wie es seine geheimen und sichtbaren Quellen, seine Wegweisungen und Dammbüche, seine Verzweigungen und Versumpfungen, seine neue Bewältigung und Dämmung, seine Auswertung und schließliche Einmündung in das Meer der Ewigkeit einheitlich beleuchtet und übersehbar macht*¹⁶³. In dieser Darstellung des Dogmas, dessen Geschichtsmächtigkeit er doch fördern will, bleibt ein ungeschichtlicher Dogmenpositivismus von Krebs' dogmengeschichtlicher Sensibilität recht unbeeindruckt.

3.3 *Dogma und Leben im Horizont der Geschichtlichkeit*

Will Krebs mit seiner Dogmatik auf der Höhe der natur- und populärwissenschaftlichen *Fragen* der Zeit sein, so erfolgen seine *Antworten* letztlich aus einem Lehramtspositivismus¹⁶⁴ heraus, der ebenso Grund wie Folge eines Offenbarungs- und Dogmenpositivismus ist: *Einzig Gott, der, selber zeitlos, im ewigen Leben schauend und wirkend, die ganze Fülle aller geschaffenen Dinge gegenwärtig sieht und gegenwärtig bestimmt, er allein weiß das Verborgene. Er allein auch kann uns darüber eine Offenbarung geben. Einzig die Kirche, als die Hüterin und Lehrerin der Offenbarung Gottes, vermag uns Menschen das Maß dessen kundzugeben, was Gott über die Endzeit uns zu offenbaren für gut befunden hat*¹⁶⁵. Diese Antwort erfolgt aus einem Gottes- und Offenbarungsverständnis heraus, das an Grenzen stößt: erstens an die einer einseitig »zeitlos(en)« Konzeption Gottes, zweitens an die einer einseitig als ergangener Information verstandenen Mitteilung über die Wahrheit. Dabei versucht Krebs, durch die Entfaltung des Dogmas ein durchaus reales Problem zu lösen, dass nämlich *die Heilige Schrift (...) uns Menschen der Gegenwart (...) ohne Erklärung unverständlich ist*¹⁶⁶. Bei alledem ist zuzugestehen, dass Krebs sich, oft indirekt, bis an die Grenze des Problemhorizontes heranarbeitet, wie er sich ihm in seinem dogmenpositivistischen Zugriff darstellt, wie etwa sein Umgang mit der Frage

161 Ebd., 708.

162 Nach Philipp MÜLLER, Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 28), Würzburg 1997, 298f., unterscheidet sich Krebs von seinem Fakultätskollegen Bopp durch diesen Zugang zur Geschichtsphilosophie.

163 DuL 2 (wie Anm. 2), 710f.

164 Vgl. den Durchgang durch die Kirchengeschichte in Engelbert KREBS, Auf dem Felsen Petri. Geschichtstheologische Reflexionen, in: Stimmen der Zeit 133, 1937, 71–79. – Vgl. aber auch sein Zugeständnis kultureller Eigenarten, in: DERS., Arteigenes Christentum, in: Stimmen der Zeit 129, 1935, 81–94.

165 DuL 2 (wie Anm. 2), 651. – In einer Vorlesung zur Geschichtstheologie (das Manuskript findet sich in UA Freiburg C 126, 32, Mappe 1 [Geschichtstheologie 2], Deutschland und Japan »unvollständig«), müht sich Krebs darum, historische Werturteile (vgl. ebd., 15b) etwa auf Papst Alexander VI. (1492–1503) und seine geschichtstheologischen Erwägungen zusammenzubringen.

166 DuL 2 (wie Anm. 2), 652.

nach den *Stammeltern*¹⁶⁷ oder dem biblischen Schöpfungsbericht¹⁶⁸ zeigt. Dogmen-, Offenbarungs- und Lehramtspositivismus nähren sich so gegenseitig, wobei ein Verständnis von Kirche ins Werk gesetzt wird, das diese einseitig einer zu beherrschenden Welt gegenüberstellt. Thomas Ruster hat, was die Ekklesiologie und von deren zentraler Rolle her das Verständnis der Welt angeht, denklogisch Recht, wenn er Krebs' Denken eine integralistische Dimension attestiert¹⁶⁹. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass Krebs die Kirche hier zuallererst in pastoraler Motivation präsentiert¹⁷⁰. Auch erweist sich Krebs als lernfähig, wenn er sich z. B. begeistert über das religiöse Leben in den Vereinigten Staaten äußert, was für seine Vorstellungen zum Kirche-Staat-Verhältnis wie für seine Bewertung der Geistesgeschichte Konsequenzen hat, die er freilich nicht benennt¹⁷¹.

Dass sich Dogma und Leben nicht einfach auf Augenhöhe begegnen, führt in Krebs' Gottes- und Weltverständnis u. a. auch zu zwei Tendenzen, die, wenngleich nicht gegenläufig, so doch nicht ganz kompatibel sind und die die Schwierigkeiten dokumentieren, Geschichtlichkeit theologisch zu fassen. Zum einen ist für Krebs Gott die Quelle des *historischen Lebensstromes*¹⁷², und dies als allmächtiger Schöpfer, der die Menschen *aus Nichts* erschuf. Das Nichts aber ist, *so paradox es klingen mag, die andere Quelle. Das reine, dem Sein als Verneinung gegenüberstehende Nichts*. Auch wenn Krebs dies in der Folge v. a. als Begrenzung alles Weltlichen auslegt, so führt er damit doch ein latent dualistisches Element seiner Deutung der *Menschheitsgeschichte (als) Geschichte ihrer Auseinandersetzung mit Christus und der Kirche*¹⁷³ ein. Das latent dualistische Element seiner Welt- und Geschichtsdeutung hat ein ebenso latent monistisches Element als Gegenstück: So sieht Krebs Gottes *natürliches Einwirken auf die Geschichte*¹⁷⁴ einerseits durch das Zusammenspiel mit der Freiheit des Menschen gegeben, andererseits aber auch durch

167 Formal bejaht Krebs die Abstammung von einem Stammelternpaar, wobei seine Begründung auch ohne das formale Festhalten den Kern des damit zum Ausdruck gebrachten Glaubens ausdrücken könnte. *Das rein natürliche Erkennen wird niemals mit Sicherheit dartin können, ob wir abstammen von einer Horde gleichartiger Vorfahren oder von einem einzelnen Elternpaar. Die Offenbarung aber sagt es uns und lehrt uns damit eine natürliche Zusammengehörigkeit durch Blut und Erbgang kennen, die durch die übernatürliche Liebe zu einer bewussten und sittlichen und für die Ewigkeit die Geister verbindende Einheit werden sollte* (DuL 2 [wie Anm. 2], 728).

168 Vgl. DuL 1 (wie Anm. 2), 250 mit Verweis auf Leopold Fonck (1865–1930).

169 So mit Blick auf die Veröffentlichungen von KREBS, Unruhe (wie Anm. 45); DERS., Europa (wie Anm. 23); RUSTER, Nützlichkeit (wie Anm. 1), 315.

170 Näherhin als die Kirche, aus deren sittlichem Gesetz die Wundergärten der dienenden Caritas, die Reinheit und Treue des christlichen Familienlebens, die unerschütterliche Festigkeit des christlichen Leidensmutes erblüht sind (KREBS, Unruhe [wie Anm. 45], 17), was sich als zwar recht klassische, aber eben doch zunächst seelsorgerlich motivierte Hilfestellungen darstellt.

171 Während er etwa den *Unterschied zwischen dieser Schönheit der katholischen und der Trostlosigkeit der protestantischen Landschaft* im Süden bzw. Norden Deutschlands schroff herausstellt (vgl. z. B. KREBS, Unruhe [wie Anm. 45], 20f.), haben es ihm Land und Leute in den USA so sehr angetan, dass dies eine Bresche in sein ultramontanes Geschichtsbild schlägt. So schreibt er über die Unabhängigkeitserklärung: *Es ist der Geist der Aufklärung, der hier zu uns spricht, aber einer gottgläubigen Aufklärung, ein humanitärer, sittlich ernster und in seiner Art frommer Geist, der nichts unternimmt, ohne es vor dem Antlitz Gottes und aller Rechtdenkenden zu prüfen und zu rechtfertigen* (KREBS, Um die Erde [wie Anm. 13], 39). Die Begeisterung Krebs' ist in den USA übrigens noch größer, wenn er auf deutsche und v. a. badische Landsleute und deren Errungenschaften trifft.

172 DuL 2 (wie Anm. 2), 711. Dort auch die folgenden Zitate.

173 Ebd., 745.

174 Ebd., 713.

die mit Gottes Wirken mehr oder weniger identifizierten Naturgesetze¹⁷⁵ – die Natur ist Gottes *mächtige(s) Werkzeug*¹⁷⁶. Aufschlussreich für Spannungen dieser Art ist es, wenn Krebs deren Auflösung ins Eschaton verweist: *Leib und Seele liegen hier auf Erden miteinander im Kampf. Doch kennen sie Stunden tiefsten Friedens und beglückendsten Einklangs. Das Dogma von der Auferstehung des Fleisches gibt uns die Gewähr, dass dieser Friede und dieser Einklang einmal verewigt werden soll*¹⁷⁷. Die Tragweite der eschatologischen Dimension von Dogma und Leben wird von Krebs zwar benannt, letztlich aber scheinen es die ihm zur Verfügung stehenden Mittel seiner Theologie nicht zu ermöglichen, die Spannungen diejenige zwischen »Leib ›und‹ Seele« in einer eschatologischen Perspektive fruchtbar zu machen.

Was den Kirchen- und Lehramtspositivismus angeht, der den Horizont für Krebs' Antwortversuch darstellt, so spiegelt sich vor diesem Hintergrund dessen Grenze im eben analysierten letzten Abschnitt von *Dogma und Leben* in der *Führung durch das Dogma*¹⁷⁸ wieder, wenn er die eschatologische Zurückhaltung betont, die die Kirche immer geübt habe. Krebs verschweigt auch nicht, dass die konkrete Geschichte die Geschichtstheologie und selbst das Dogma an Grenzen bringt: *Nicht als ob das Dogma alle Dunkelheiten aufhellte! (...) Aber bis an diese Grenze lässt uns das Licht des Dogmenglaubens sehen, bis an diese Grenze lässt es uns viele wertvolle Aufgaben erkennen und die Mittel und Wege ihrer Lösung finden, und über diese Grenze hinaus eröffnet es uns den Ausblick der Hoffnung auf die einstige selige Gottesschau, in der das Stückwerk und die Rätsel aufhören werden*¹⁷⁹. Dogma und Leben stehen somit in einem komplexeren Verhältnis zueinander, als es Krebs' affirmatives Programm zum Ausdruck bringen kann. Bei den Grenzen des Offenbarungs- und Dogmenpositivismus in eschatologischer Perspektive handelt es sich mit der Frage nach der Geschichtlichkeit auch um eine der Herausforderungen, vor der die Kirche nach der Modernismuskrise sich gestellt sah und die auf dem II. Vaticanum in einen neuen Antworthorizont überführt wurde.

4. Dogma »und« Leben?

4.1 Beobachtungen zur theologiegeschichtlichen Verortung

In einer Parallele mit Krebs' Begründung für *Dogma und Leben* aus dem Jahre 1920/21, derzufolge, (*n*)eben den *Ruinenfeldern der Geistesbauarbeit*¹⁸⁰ die Kirche mit ihren Dogmen sich erhebt, bringt Bernhard Welte eine Anfrage an die Theologie seines Doktorvaters Krebs auf den Punkt: »Das Kennzeichnende« von »Dogma und Leben« »ist vielleicht, dass er (Krebs, MQ) den Lebenswert dem Dogma wohl hinzufügte, aber kaum aus

175 *Gott und die Menschen sind es, die immer mitsammen den Strom des Lebens bestimmen, Gott durch die Natur, die Menschen durch ihre Freiheit. Aber Gott ist der Überlegene in diesem Zusammenspiel, denn die Freiheit der Menschen ist begrenzt durch die Eigenart der Natur* (DuL 2 [wie Anm. 2], 714). – Vgl. auch ebd., 715, die Quasi-Identifikation natürlicher Ereignisse wie des Erdbebens in Japan im September 1923 mit *der Natur, d. h. also de(m) die Naturgesetze gebende(n) Gott*.

176 DuL 2 (wie Anm. 2), 716.

177 Ebd., 692.

178 Ebd., 652.

179 Ebd., 711. – Wie Ausführungen zur Theodizeefrage klingen Krebs' Überlegungen zum unlösbaren Rätsel des Leidens, vgl. ebd., 737.

180 S. o. Anm. 122.

demselben entwickelte. Der neue Gesichtspunkt trat auf, aber das dogmatische System als solches wurde davon nicht berührt¹⁸¹. Ergänzen könnte man, dass das Nebeneinander z. T. auch ein »Unter-« bzw. »Übereinander« war. Mit Blick auf »Dogma und Leben« kann man den von der für Krebs zentralen Ekklesiologie her erfolgenden Beobachtungen Thomas Rusters und Peter Walters zustimmen. Für Ruster brachten die »weitreichenden Eingriffe(...) gegenüber der traditionellen Anordnung des dogmatischen Stoffes« in »Dogma und Leben« grundlegende »Brüche« mit sich: »die Lehre von der Kirche wird der Lehre von den kirchlichen Ämtern nachgetragen, obwohl die Ämtertheologie sie ständig voraussetzt«¹⁸². Ruster beobachtet hier eine Art Zirkelschluss, der sich in der Dogmatik Krebs' grundsätzlich als Eindruck aufdrängt, wenngleich er von gegenläufigen oder zumindest anders akzentuierten Linien sekundiert wird¹⁸³. Walter konstatiert, dass »die von Krebs entfaltete Ekklesiologie (...), trotz allem Abweichen in der Sprache und der äußeren Form der Darstellung, in den Bahnen der Neuscholastik«¹⁸⁴ bleibt¹⁸⁵. Der Versuch, die Vielfalt des Lebens in die Bahnen des neuscholastisch gefassten Dogmas zu lenken, stand und fiel somit mit der Leistungsfähigkeit der Neuscholastik¹⁸⁶. Mit diesem Nebeneinander von Dogma und Lebenswert (Welte), sowie damit zusammenhängend dem logischen Zirkelschluss (Ruster) und dem neuscholastischen Rahmen (Walter), die letztlich ebenso Grund wie Folge dieses Nebeneinanders darstellen, sind drei Markierungen des Ortes Krebs' in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts benannt. Eine Theologie »neben« der Welt genügte allerdings auf Dauer nicht, um zu Antworten auf die Fragen zu gelangen, die – nach Krebs' Geschichtsbild – aus Reformation und Neuzeit hervorgegangen und nun einmal in der Welt waren. Dies wird gerade auch in seinem Umgang mit der Frage nach dem »Subjekt« und dem »Subjektivismus« deutlich. Krebs geht es nicht »nur«¹⁸⁷

181 WELTE, *Erbe* (wie Anm. 1), 14. – Krebs selbst scheint die von Welte an ihn gerichtete Kritik seinerseits in analoger Form an Vincent de Contenson (s.o.) zu richten, s. KREBS, *Wertprobleme* (wie Anm. 87), 29. Dabei misstraut Krebs in seinem Streben nach einer objektiven und allgemeingültigen Zuordnung von Dogma und Leben der von Contenson seinem Leser zugetrauten Freiheit in der Rezeption.

182 RUSTER, *Nützlichkeit* (wie Anm. 1), 317.

183 So kann man BINNINGER, »Ihr seid...« (wie Anm. 62) 307, verstehen, wonach Krebs' Ausführungen »von dem Wunsch geprägt (sind), die einseitige neoscholastische Überbetonung der hierarchisch-autoritären Wesenskomponente der Kirche zu korrigieren (...). Krebs plädiert damit wie Pius XI. oder auch Guardini für eine Öffnung der Kirche auf die Welt hin, um sie für Christus zu gewinnen.«

184 WALTER, *Dogmatik* (wie Anm. 1), 147.

185 Dieses Urteil bleibt auch richtig, wenn man einige Präzisierungen anfügt: Alfons Knoll sieht Krebs als eine »gewisse Ausnahme()« (KNOLL, *Glaube* [wie Anm. 44], 60), in der vom »neuscholastische(n) Korsett« (ebd., 59) geprägten Theologie seiner Zeit, in der »nichts wirklich Neues gedeihen« (ebd.) konnte; Binnering weist darauf hin, dass Krebs für »Dogma und Leben« »als erster deutscher Dogmatiker die »Drei-Ämter-Lehre« als Aufbaukriterium übernimmt« (BINNINGER, »Ihr seid...« [wie Anm. 62], 545) – bezeichnenderweise fährt Binnering fort, dass Krebs die so als Aufbaukriterium verwendete Drei-Ämter-Lehre »nicht mit der Laienfrage verbindet«, mithin also das Potential der von Walter genannten Änderungen im Aufbau nicht entfaltet; Lichtenberg weist auf die pneumatologischen Akzentsetzungen in der Krebs'schen Ekklesiologie (LICHTENBERG, *Durchblicke* [wie Anm. 53], 65, 117, 137 u.ö.) hin.

186 Neben deren Unzulänglichkeiten muss allerdings auch bedacht werden, dass sie mit dem Anknüpfen an die Theologie des Mittelalters ein unverzichtbares, wenn auch allein nicht genügendes Anliegen enthält.

187 RUSTER, *Nützlichkeit* (wie Anm. 1), 318. Dort auch das folgende Zitat.

darum, »gegen den Subjektivismus« seiner Zeit »Front machen zu können«¹⁸⁸. Dies tut er zwar durchaus heftig, wenngleich der Theologe und Seelsorger zwischen »objektivem« Anspruch der Theologie und »subjektiv« gelebtem Glauben unterscheidet¹⁸⁹. Vielmehr will er seine Kirche verteidigen, wobei die in diesen theologisch möglichen denklogischen Strukturen den treuen Sohn der Kirche daran hindern, eben diese Verteidigung so zu gestalten, wie sie jenseits eines letztlich geschlossenen Systems auf Widerhall treffen könnte. So arbeitet er sich am Subjektivismus ab, während er den persönlichen Glauben stärken will, ohne hierbei dem Subjekt und seiner Freiheit philosophisch und theologisch jenen Rang zugestehen zu können, der seiner von Krebs seelsorgerlich und menschlich geachteten Würde entspricht und der auch aus dem »Lebenswert« des Dogmas folgt. Es ist dies eine Parallele zum Versuch, die Geschichtsmächtigkeit des Dogmas aufzuzeigen, ohne dessen Geschichtlichkeit zu akzeptieren.

Ausgehend vom Lebenswert, der aus dem Dogma erwächst, zeichnet sich ein zweites Problem ab, insofern die Einsichten und Interessen Krebs' »nach vielen Seiten hin«¹⁹⁰ aus dem neuscholastischen Rahmen hinausdrängen¹⁹¹. Dieser Rahmen bleibt letztlich zu eng, der Entfaltung der Lebenswerte jene Dynamik zu gewähren, die dann auch für das Verständnis des Dogmas neue Erkenntnisse bereithalten könnte. Oder, um es in Abwandlung einer Einschätzung zum Dialogprozess in der katholischen Kirche Deutschlands zu formulieren: Das durch das Dogma entfaltete Leben lässt sich nicht mehr »in die Tube zurückdrücken«¹⁹², die das Dogma in seiner bisherigen Form darstellte. Nach dem II. Vaticanum macht Yves Congars Aufsatz »Über den rechten Gebrauch des »Denzinger«« verständlich, inwiefern Krebs' *erbaulicher Kommentar* zu diesem ein Beispiel für »eine genaue Entsprechung zwischen einer gewissen juristischen Ekklesiologie und dem Gebrauch des Denzinger«¹⁹³ darstellte. »Charakteristisch« für die Theologie nach dem II. Vaticanum hingegen »ist allgemein, doch ganz besonders für die Ekklesiologie und die damit verbundenen Fragen, wie jene nach der Tradition, der *Übergang* von einem gewissen Extrinsezismus und vorwiegend apologetischer Ziele zur Betrachtung der religiösen Wirklichkeit in seinem (sic) Geheimnischarakter, des christlichen Mysteriums – und das ist der Bund, den Gott in dem gestorbenen und verherrlichten Jesus Christus mit den Menschen geschlossen hat¹⁹⁴.«

188 Ebd. – Zustimmend zu Rusters These vom »Fehlen einer positiven Sicht des Subjekts innerhalb der katholischen Theologie« Rainer BUCHER, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert* (Praktische Theologie heute 37), Stuttgart 1998, 148.

189 Dazu einfühlbar KREBS, *Erkennbarkeit* (wie Anm. 28), 298. – Vgl. auch etwas anders akzentuiert DERS., *Wer hat Religion?*, in: *Katholiken- und Kirchenzeitung*, 3. Jahrgang, Nr. 8, vom 22. Februar 1919, 82.

190 WELTE, *150 Jahre* (wie Anm. 102), 152f.

191 Hier sei verwiesen auf Binner, wenn er Krebs mehrfach »Reformer« (BINNINGER, »Ihr seid...« [wie Anm. 62], 389 u. ö.) oder »Reformtheologe« (ebd., 493) nennt.

192 Jens SCHMITZ, »Ich kann das nicht einfach in die Tube zurückdrücken«, in: *Badische Zeitung*, 12. Juli 2011 (im Internet zugänglich unter <http://www.badische-zeitung.de/kommentare-1/ich-kann-das-nicht-einfach-in-die-tube-zurueckdruecken--47346803.html>, Stand: 25. August 2011). Der Ausdruck stammt von Bischof Franz-Josef Bode.

193 Yves CONGAR, *Über den rechten Gebrauch des »Denzinger«*, in: DERS., *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 125–150.

194 Ebd., 147 (meine Hervorhebung). Im Fortgang erläutert Congar dies am Beispiel der Ekklesiologie, die nun nicht mehr nur die »Autoritätsrechte des Lehramtes (...) etablieren« will.

4.2 Ein Theologe des Übergangs?

Dass ihm die Übergänge zwischen Dogma »und« Leben nicht so recht gelingen wollten, macht Krebs zu einem Theologen des Übergangs¹⁹⁵. Er war Vertreter einer Kirche, die sich die in ihr bereits wirkenden Suchbewegungen nach Übergängen aus einem letztlich geschlossenen System heraus nicht eingestehen will. Trotzdem hatten seine Lösungsversuche ihren Anteil daran, den Weg für eine neue Generation und deren Lösungsansätze jenseits der Neuscholastik zu bereiten¹⁹⁶. Wenn die Modernismuskrise für das bei Krebs als problematisch ausgemachte Verständnis der Offenbarung in der Geschichte einen Bezugspunkt der Antwort darstellt, so das II. Vaticanum mit seiner Verortung des Dogmas in der Geschichte einen anderen. Klingt schon das Programm »Dogma und Leben« verwandt mit dem des Konzils, das »Dogma und Pastoral« zusammenbringen wollte, so findet sich bei Krebs eine bemerkenswerte Formulierung: *In unserer Arbeit werden wir (...) so vorgehen, dass wir überall aus den Lehrentscheidungen der Kirche zuerst das Dogma selber vorlegen und seinen Gehalt in Worte zu kleiden suchen, die unserem Denken verständlich und angemessen sind; dann aber jeweils zeigen, welche allgemein menschlichen Werte oder welche übernatürlichen Ziele, Segnungen, Kräftigungen und Heilmittelungen in diesen Wahrheiten für uns beschlossen liegen*¹⁹⁷. Dies erinnert an die Konzileröffnungsansprache Johannes' XXIII. (1958–1963) am 11. Oktober 1962: »Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d.h. des *depositum fidei*; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird«¹⁹⁸. Zwar verweist diese Unterscheidung auf einen Problemhorizont, zu dessen Bearbeitung sie allein nicht die ausreichenden Mittel

195 In diesem Sinn kann man der Zusammenfassung von BUCHER, Kirchenbildung (wie Anm. 188), 147–149, zu RUSTER, Nützlichkeit (wie Anm. 1) zustimmen. Ruster zeige, »dass die Theologen der Zwischenkriegszeit nicht in der Lage waren, ihre eigenen Diskursbedingungen adäquat zu reflektieren« (148). Krebs kommt in Buchers Untersuchung nur in einer Fußnote vor, in der er Rusters Überblick über Versuche zitiert, jeweils ein Bruchstück des Glaubens zu »totalisieren«, im Falle Krebs' »die Vollmacht des Amtes an sich« (BUCHER, Kirchenbildung, 149, Anm. 253, vgl. RUSTER, Nützlichkeit, 390). Ein Totalisierungsversuch durch Krebs steht freilich in einer Spannung, die mit dem für »Dogma »und« Leben« so typischen »und« gegeben ist.

196 So KRIEG, Theologians (wie Anm. 1), 172. – Für die Wirkungsgeschichte der Krebs'schen Theologie ist zu unterscheiden zwischen Laien als Theologiestudierenden (nach LICHTENBERG, Durchblicke [wie Anm. 53], 257, bot Krebs seine Vorlesung »Dogma und Leben« 1933 erneut an, als Überlegungen konkret wurden, die Fakultät für diese zu öffnen) und theologisch interessierten Laien allgemein. An der Schnittstelle von Zeitzeugenschaft und historischem Zugriff hält es Wolfgang Müller für »bahnbrechend«, »auch dem Laien ein inneres Verständnis für die Größe und Schönheit der Glaubenslehren zu vermitteln« (MÜLLER, Rezension [wie Anm. 1]). Kritisch hingegen RUSTER, Nützlichkeit (wie Anm. 1), 318: »Das Programm von »Dogma und Leben« war (...) viel zu intellektualistisch und mutete den »Verwirrten und Erschreckten« eine allzu kritiklose Anerkennung der Amtsautorität zu, als dass es Wirkung hätte zeitigen können. Das Werk (...) wurde in der katholischen Besprechungsliteratur der Zeit weitgehend mit Schweigen übergangen; die (...) Nekrologe von (Friedrich) Stegmüller und (Linus) Bopp erwähnen es nur am Rande. Es scheint, dass sich weder die Fachkollegen noch die sogenannten gebildeten Laien die Mühe gemacht haben, den gesamten dogmatischen Stoff noch einmal durchzuarbeiten, nur um auf erwartbare »Lebenswerte« gestoßen zu werden, die sie genauso gut der katholischen Kleinschriftenliteratur entnehmen konnten.« Neben den genannten Personengruppen wäre nach einer dritten zu fragen: Wie lasen Priesteramtskandidaten dieses Werk ihres Professors, um sich auf ihre Arbeit vorzubereiten, in der die Fragen begegnen konnten, die Krebs zu beantworten suchte?

197 DuL 1 (wie Anm. 2), 12 (meine Hervorhebung).

198 Zit. n. JOHANNES XXIII., Prophetie im Vermächtnis, hg. v. Ludwig KAUFMANN u. Nikolaus KLEIN, Fribourg 1990, 136.

zur Verfügung stellt¹⁹⁹, jedoch ermöglichte es dessen Benennung, dass das Konzil sich seiner prospektiv annehmen konnte. So konnte das Wechselverhältnis von Dogma und Pastoral, christlichem Denken und christlichem Leben, zum Horizont von Glauben und Kirche werden. In der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts steht Krebs somit paradigmatisch für die Zeit zwischen 1918 und 1958, »nach dem Antimodernismus« und »vor dem Konzil«. Was in der Modernismuskrise sprachlos gegenüberstand, stellte Krebs mit seinem Programm »Dogma und Leben« nebeneinander, das II. Vaticanum leitete ein Ineinander ein: In einer »Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et spes*) ist das Krebs so wertvolle katholische »und«²⁰⁰ nicht mehr statisch und additiv, sondern dynamisch und »perichoretisch«²⁰¹ zu verstehen.

199 Dazu bes. Lukas VISCHER, Bericht über das 2. Vatikanische Konzil, in: *Kirche in der Zeit*. Evangelische Kirchenzeitung 18, 1963, 427–434.

200 Mag das Urteil Hubert Schiels, wonach man »(a)n Krebs und durch Krebs (...) Katholizität im wahrsten und umfassendsten Sinn erfahren« konnte, der Verehrung des Lehrers durch den Schüler geschuldet sein, so ist in der Folge etwas Richtiges über Krebs gesagt: »alles Enge, Beengende, Beschränkte und Begrenzte überwand sein unermüdlich forschender und nach allen Seiten offener Geist« (SCHIEL, Briefe [wie Anm. 1], 475).

201 So Weihbischof Paul Wehrle, vgl. Michael QUISINSKY, Spiritualität nach *Apostolicam actuositatem*. Konkretionen christlicher Weite – Weite christlicher Konkretionen, in: Katrin G. SÁNCHEZ (Hg.), *Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog* (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i.Br. 2011, 367–372, 372.

LUCIA SCHERZBERG

Karl Adam – vom Modernismus zum Nationalsozialismus

Zu seinen Lebzeiten gehörte der Tübinger Dogmatiker Karl Adam (1876–1966) zu den bekanntesten und einflussreichsten katholischen Theologen Deutschlands. Späteren Generationen galt er als Erneuerer der katholischen Theologie und Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Als junger Theologe war er stark vom sog. Modernismus geprägt. Seine spätere Verstrickung in den Nationalsozialismus ist lange verdrängt worden. Adam begeisterte sich für Adolf Hitler (1889–1945) und das neue Lebensgefühl, das er in der nationalsozialistischen »Bewegung« zu spüren glaubte. Schließlich wurde er Mitglied in einer konspirativen Gruppe nationalsozialistischer Priester und ließ seine Theologie letztlich stärker von Kategorien wie »Volk« und »Rasse« bestimmen als von der christlichen Botschaft¹.

1. Karl Adam und die Modernismuskrise

Die Zeit, in der Adam seine Ausbildung genoss und seine Qualifikationsschriften verfasste, war die Zeit der sog. Modernismuskrise vor dem Ersten Weltkrieg. Nach dem Theologiestudium in Regensburg, wo er am 10. Juni 1900 zum Priester geweiht wurde, arbeitete Adam zwei Jahre in der Seelsorge, setzte seine Studien in München fort und wurde 1904 mit einer Dissertation über den Kirchenbegriff Tertullians promoviert². Sein Doktorvater war Joseph Schnitzer (1859–1939), der bekannte und umstrittene »Modernist«, der seit 1902 Professor für Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik in München war. Schnitzer wurde 1908 vom priesterlichen Dienst suspendiert und musste seine Lehrtätigkeit an der Theologischen Fakultät aufgeben³. Bis zu seinem Tod im Jahr 1939 hat er den Kontakt zu Adam gehalten, in dessen Theologie er den Modernismus wieder hervorbrechen sah. Auch Adam respektierte seinen Lehrer zeitlebens und empfand sich ungeachtet seines anderen Lebensweges immer als dessen Schüler.

Adam kam in seiner dogmengeschichtlichen Dissertation zu dem Schluss, dass zur Zeit Tertullians (160–220) eine eigentliche Sakramentenlehre und ein allgemeiner Sakramentenbegriff nicht existierten. Tertullian zähle zwar verschiedene Kirchensakramente

1 Eine ausführliche Darstellung von Leben und Werk Adams findet sich in: Lucia SCHERZBERG, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus, Darmstadt 2001. – Vgl. auch DIES., Karl Adam und der Nationalsozialismus (Beiheft theologie.geschichte 3), Saarbrücken 2011, auch online verfügbar: http://universaar.uni-saarland.de/journals/public/journals/3/Komplettausgabe_tgBeiheft3.pdf (Stand: 29. Oktober 2013).

2 Karl ADAM, Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie, Paderborn 1907.

3 Zu Schnitzer vgl. Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer aus den Jahren 1901–1913, hg., eingel. u. erl. v. Norbert TRIPPEN, in: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, hg. v. Georg SCHWAIGER, Göttingen 1976, 139–222.

auf, halte aber nur die Taufe mit der Salbung (»Taufirmung«) und die Eucharistie für heilswirksam⁴. Auch die »modernistische« Idee der Dogmenentwicklung erscheint bei Adam, wenn er von einer »Entfaltung und Vollendung von Keimhaftem« durch eine menschliche Autorität spricht, die allerdings von Gott eingesetzt sei⁵.

1908 habilitierte sich Adam in München mit einer Arbeit über die Eucharistielehre des Hl. Augustinus (354–430) und wurde zum Privatdozenten für Dogmatik und Dogmengeschichte ernannt. Das Ergebnis seiner Arbeit lautete, dass sowohl eine rein symbolistische als auch eine streng orthodoxe Auslegung Augustins unhaltbar sei. Die Eucharistielehre seiner literarischen Umwelt habe Augustinus zum Glauben an die Realität des Fleisches Christi bestimmt, aber nicht zum Glauben an die Transsubstantiation. Einer der Gutachter der Arbeit war der renommierte Straßburger Kirchenhistoriker Albert Ehrhard (1862–1940), der oft als »Reformkatholik«, nicht als Modernist bezeichnet wird. Ehrhard war für Adam ein väterlicher Freund und Ratgeber, mit dem er regelmäßig korrespondierte und an den er sich in allen Fragen von Belang wandte. Neben den Qualifikationsschriften Adams sind seine Briefe an Albert Ehrhard die wichtigste Quelle, um seine theologische Entwicklung und seine Prägung durch den Modernismus zu rekonstruieren⁶.

Bevor Adam am 31. Dezember 1915 zum außerordentlichen Professor an der Universität München ernannt wurde, arbeitete er als Religionslehrer am Gymnasium in München (1909–1912) und unterrichtete privat die Söhne des bayerischen Kronprinzen Rupprecht (1869–1955). Von 1912 bis 1917 war er Religionslehrer der angehenden Offiziere im bayerischen Kadettencorps in München.

In dieser Phase seiner Tätigkeit orientierte sich Adam an der wissenschaftlichen Arbeit und der kirchenpolitischen Haltung Albert Ehrhards. Dazu gehörten eine klare Option für die historisch-kritische Methode, eine Vermeidung des offenen Konfliktes mit der Kirche (anders als bei Schnitzer) sowie das Bestreben, der katholischen Theologie einen gleichberechtigten Platz unter den Wissenschaften zu sichern. Die Katholisch-Theologischen Fakultäten sollten am wissenschaftlichen Diskurs des Kaiserreichs teilnehmen können, ohne von vornherein als dogmatisch gebundene, wissenschaftsunfähige Einrichtungen angesehen zu werden. Die historischen Forschungen dienten dazu, das Wesen der Kirche als einer Kulturmacht herauszuarbeiten und für die Gesellschaft fruchtbar zu machen. Adam betrachtete sich in dieser Hinsicht als Schüler Albert Ehrhards, als einen »Ehrhardianer«: *Ich glaube, Ihre Auffassung von Dogma, Christentum und Kirche voll auf zu verstehen und zur meinen gemacht zu haben. Ich nenne mich aus Überzeugung einen Ehrhardianer*⁷.

1910 stand Adam vor dem Problem, dass er als Religionslehrer den Antimodernisten-eid leisten sollte – eine Situation, die er als äußerst bedrohlich empfand. *Das Gespenst naht, der Modernisteneid. Wir, d. h. sämtliche Religionslehrer, Erzieher etc. sollen ihn am 15. d. M. leisten*⁸, schrieb Adam an Ehrhard. Sein Konflikt war folgender: Wenn sich der Eid gegen die Freiheit der theologischen Wissenschaft und gegen die historische Methode richtete, dann könnte er ihn nicht leisten, ohne seine Überzeugung zu verraten. Weigerte

4 Ebd., 187f.

5 Ebd., 163.

6 In der Benediktinerabtei zum Hl. Kreuz in Scheyern (Oberbayern) befinden sich im Nachlass Ehrhard 77 Briefe von Adam an Ehrhard.

7 Adam an Ehrhard, 4. Juli 1911, in: Archiv Kloster Scheyern, NL Ehrhard, Adam 31. – Zum ganzen Abschnitt vgl. SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 1), 40–42, 140f., 149f. – DIES., Karl Adam (wie Anm. 1), 14f.

8 Adam an Ehrhard, 9. Dezember 1910, in: NL Ehrhard, Adam 28.

er sich aber, den Eid abzulegen, würde er seine Stelle verlieren, sein priesterliches Amt nicht mehr ausüben können und jede Hoffnung auf eine wissenschaftliche Laufbahn aufgeben müssen. Der einzige Ausweg schien zu sein, den Eid so zu interpretieren, dass er über die bisherigen Verpflichtungen hinaus keine neuen enthalte. Ein Artikel des Auditors der römischen Rota, Franz Heiner (1849–1919), in der *Allgemeinen Rundschau* und ein Artikel Alois Wurms (1874–1968) in der *Wahrheit* hatten den Eid so interpretiert, dass er sich nicht gegen die historisch-kritische Methode richte⁹. An Ehrhard schrieb Adam:

Danach wäre nicht die historische Methode als solche bedroht oder verpönt, sondern nur deren tendenziöse, undogmatische Ausnutzung à la Loisy etc. Die dogmatische Rücksicht käme demnach nicht als mitbestimmender Forschungsfaktor in Betracht, sondern als ›helfende Einfühlung‹, sie hätte den Charakter etwa einer naheliegenden, primär sich aufdrängenden Hypothese zur Lösung eines Problems, aber nicht den eines absolut nötigen, das Forschungsergebnis modifizierenden Regulators. So wenigstens nach Wurm; Heiner schweigt sich darüber aus, betont aber nachdrücklich, daß der Eid nur gegen den Modernismus als Häresie, aber nicht gegen die historische Methode gerichtet sei¹⁰.

Da diesen Äußerungen bisher nicht widersprochen worden war, fühlte Adam sich berechtigt, die darin geäußerten Interpretationen zu übernehmen *und unter ausdrücklicher Verwahrung gegen die Bedrohung der historischen Methode den Eid zu leisten*¹¹. Allerdings hätte er dafür gerne Ehrhards Zustimmung gehabt. Anders als die Professoren, die von der Eidesleistung dispensiert waren, befanden sich seiner Einschätzung nach die Privatdozenten in einer aussichtslosen Lage.

Sie erlauben doch, hochwürdigster Herr Professor, daß ich frei von der Leber weg schreibe – und [...] wir Privatdozenten, die Verkörperung innerlicher Unfertigkeit und äußerlicher Bedeutungslosigkeit sollen die Martyrer der Forschungsfreiheit nach wie vor machen! Ja, wären die Ordinarien bei uns geblieben, hätten sie trotz ihrer Eidbefreiung im Namen der wissenschaftlichen Ehre der gesamten Theologie eine autoritative Auslegung der Eidesformel gefordert und hätten sie dann, falls diese Auslegung antiwissenschaftlich war, hieraus für sich selbst die Konsequenzen gezogen – mit Begeisterung hätten wir unsere schwache Kraft in Ihren Dienst gestellt. So aber: verlassen, verlassen, wie der Stein auf den Straßen. – Wären wir, hochwürdigster Herr Professor, unter diesen Umständen nicht Esel, wenn wir schwachen Jünglinge uns allein mit dem Schwert der Wissenschaft umgürten und gegen eine hohnlachende Übermacht ankämpfen wollten??! Hic stantibus rebus werden deshalb wahrscheinlich auch wir in den sauren Apfel beißen. Wir erwarten nun Ihren endgültigen Entscheid.

Indem ich Sie bitte, meine ehrlichen Worte nicht ungütig aufzunehmen, bin ich Ihr Sie nach wie vor hochverehrender, dankbarster Adam¹².

Ehrhard antwortete ihm am 16. Dezember 1910, er solle selbst entscheiden. Adam legte den Eid ab.

Im Jahr 1911 wurde Adam beim Erzbischöflichen Ordinariat in München angezeigt und ein Lehrverfahren gegen ihn eröffnet. Ein päpstlicher Kammerherr hatte ihn beim

9 Adam bezieht sich auf diese Artikel in Carl ADAM, Der Antimodernisteneid und die theologischen Fakultäten, in: Die Wahrheit, H. 6, vom 15. Dezember 1910, 83–85.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

Nuntius denunziert, dass er die Schüler der dritten Klasse im modernistischen Geist unterrichte. Adam stand im Erzbischöflichen Ordinariat zu diesen Vorwürfen freimütig Rede und Antwort und rechnete fest mit einer kirchlichen Verurteilung, doch durch das Eingreifen des bayerischen Herrscherhauses wurde die Suspendierung verhindert¹³.

Adam musste sich 1916 erneut einem Lehrverfahren unterziehen. Der Vorwurf war der gleiche: modernistische Tendenzen und eine zu große Nähe zum Protestantismus. Auch in diesem Verfahren kam Adam »mit einem blauen Auge davon« und musste den Eindruck gewinnen, dass die staatliche Macht eher auf seiner Seite stand als die kirchliche. Diese Ergebnisse erwiesen sich als prägend für Adams Verhalten im Spannungsfeld von Staat und Kirche auch in späterer Zeit. Das erneute Lehrverfahren führte darüber hinaus dazu, dass er nicht mehr dogmengeschichtlich arbeiten wollte, denn in beiden Fällen hatten seine dogmenhistorischen Grundsätze und Forschungsergebnisse den Anlass für den Modernismusverdacht gegeben.

Ich werde mich hüten, jemals wieder auf dem dornigen Feld der Dogmengeschichte etwas zu schreiben. Das können jene tun, für welche die Dogmengeschichte eine Dirne der Dogmatik ist¹⁴.

2. Der Einfluss des Ersten Weltkrieges auf Adams theologische Arbeit

Der Erste Weltkrieg brachte für Adam eine entscheidende Wende. Wie viele seiner Zeitgenossen war er geprägt vom sog. August-Erlebnis zum Beginn des Krieges, das er als Erlebnis der Einheit und Gemeinschaft des deutschen Volkes interpretierte.

In wundersamer Fügung hat er uns durch Not und Gefahr, durch Zwietracht und Kampf zusammengeführt, zusammengeschweift zu einem einzigen Volk von Brüdern. Religiöse Entzweiung, der Hader der Stämme, fremde Niedertracht, korsische Blutgier – sie gingen an uns vorüber wie düstere Schattengebilde. Nur eines blieb bestehen, unwandelbar und rein, behütet von Gottes treuer Hand, der deutsche Genius. Ein Volk, ein Herz, ein Gedanke!¹⁵

Den Krieg selbst deutete er als einen Kampf für das deutsche Wesen, in dem das deutsche Volk die ihm von Gott aufgetragenen Aufgaben erfüllen müsse. Vor allem führte ihn die Erfahrung des Krieges zu einer neuen Sicht der Kirche und ihres »Wesens«. Im Licht dieser neuen Wesenserkenntnis verblassten die alten Probleme des Modernismus, und die historisch-kritische Arbeit trat zugunsten einer »Wesensschau« des Katholizismus und eines »Gemeinschaftsglaubens« in den Hintergrund. Rückblickend schrieb Adam an Friedrich Heiler:

Ich selbst habe durch die Erfahrungen des Krieges und manches andere eine viel positivere Stellung zur Kirche gewonnen. Ich lernte die ›Innenschau‹ der kirchlichen Dinge; ich suche von außen zu dem in den ›Dingen‹ sich spiegelnden religiösen Wesen der Kirche vorzudringen. Und da hat mich vieles gepackt. ...

13 Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 495–497. – Ein ausführlicher Bericht Adams an Ehrhard über eine Vorladung ins Ordinariat findet sich in Adam an Ehrhard, 3. Dezember 1911, in: NL Ehrhard, Adam 35.

14 Adam an Ehrhard, 4. September 1916, in: NL Ehrhard, Adam 48.

15 Karl ADAM, Der Kampf für deutsches Wesen. Vor den Zöglingen des k. bayr. Kadettenkorps, in: St. Michael. Ein Buch aus eherner Kriegszeit zur Erinnerung, Erbauung und Tröstung für die Katholiken deutscher Zunge, hg. v. Johann LEICHT, Würzburg 1917, 370–372, hier: 371.

*Und darum stören mich die rein philologisch-historischen Bedenken nicht mehr, weil mich die »religiöse« Gesamterscheinung des katholischen Wesens bindet*¹⁶.

1917 wurde Adam als ordentlicher Professor für Moraltheologie nach Straßburg berufen und wirkte dort als Kollege Albert Ehrhards. Nach dem Ende des Krieges musste er im Dezember 1918 Straßburg verlassen. Er kehrte nach Regensburg zurück und lehrte an der dortigen Philosophisch-Theologischen Hochschule. Dort erreichte ihn ein Ruf nach Tübingen auf den Lehrstuhl für Dogmatik.

Am 1. Oktober 1919 wurde Adam ordentlicher Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seine Lehrtätigkeit begann mit einem Paukenschlag. In seiner Antrittsvorlesung entwarf er eine Theorie der Glaubensbegründung, die Elemente scholastischer Theologie mit den Erkenntnissen der zeitgenössischen Religionsphänomenologie und Religionspsychologie (Max Scheler [1874–1928] und Rudolf Otto [1869–1937]) verbinden sollte. »Irrational« und »Intuition« wurden zu Schlüsselbegriffen bis hin zur Gleichsetzung von »irrational« mit »übernatürlich«.

*Inspiration und Intuition, also in logischem Betracht etwas Irrationales, alle Denkformen Sprengendes oder vielmehr über alles Denken Hinwegschäumendes, etwas, was in seinen Höhen und Tiefen niemals ausgedacht, sondern nur ausgelebt werden kann, das ist der Glaube, ...*¹⁷.

Adam begründete den Glauben im Erlebnis, das wesenhaft gemeinschaftlich und dessen Ort die kirchliche Gemeinschaft sei.

*Christus trug sein gottmenschliches Selbstbewußtsein in seiner Brust, es war sein Geheimnis. In der Kraft des heiligen Geistes, im gottgewirkten, alle rationalen Bedenken niederbrechenden Erlebnis haben es seine Jünger von ihm übernommen. ... die Gemeinde ist das eigentliche Organ des Geistes. Nicht das »Ich«, sondern das »Wir« ist der Träger des Geistes*¹⁸.

Die Betonung des Erlebnisses ließ erneut einen Modernismus-Verdacht gegen ihn aufkommen, doch die Bindung an die empirische katholische Kirche als Gemeinschaft und Autorität entsprach nicht mehr modernistischen Positionen, sondern der neuen Tendenz der Theologie der Weimarer Zeit, dem Modernismus Autoritätspathos und Gemeinschaftserlebnis entgegenzusetzen.

3. Ekklesiologie und Christologie

Adams Vorlesungen in Tübingen beschäftigten sich mit aktuellen theologischen Fragestellungen und erfreuten sich großer Beliebtheit. Eine dieser Vorlesungsreihen war eine Reaktion auf Friedrich Heilers 1920 gehaltenen und 1923 veröffentlichten Vorträge, die den Katholizismus aus religionsgeschichtlicher Perspektive als gigantischen Synkretismus darstellten. Aus diesen Vorlesungen entstand Adams wohl berühmtestes und am weitesten-

16 Adam an Heiler, 6. Mai 1920, abgedruckt in: Annette KLEMENT, Versöhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die eine Kirche im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen, Frankfurt a.M. 1997, 187.

17 Karl ADAM, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Akademische Antrittsrede, Rottenburg 1920, 15, zuerst erschienen in: ThQ 101, 1920, 131–155.

18 Ebd., 16f.

ten verbreitetes Buch *Das Wesen des Katholizismus*, das 1924 in 1. Auflage erschien. Bis 1957 sollte es 13 Auflagen erleben und in 12 Sprachen übersetzt werden.

In diesem Buch entfaltete Adam die Vorstellung, dass »Gemeinschaft« die beherrschende Idee des katholischen Kirchenbegriffs sei. Das Göttliche in der Kirche drücke sich in der Gemeinschaft aus und zwar nur, insofern Kirche Gemeinschaft sei. Die Menschen im Nachkriegsdeutschland seien gleichermaßen empfänglich für den Gemeinschaftsgedanken wie für die Hochschätzung von Autorität und die Vorstellung einer das eigene Ich überschreitenden Solidarität. Hinsichtlich des methodischen Vorgehens bestätigt das *Wesen des Katholizismus* Adams Wende von der Arbeit mit der historisch-kritischen Methode hin zu einer »Wesensbetrachtung« aus der Perspektive des Betroffenen. Nur »Insider« könnten diese Betrachtung vornehmen, und nur ihnen erschließe sie sich ganz. Adam erhob also keinen Anspruch auf intersubjektive Überprüfbarkeit, sondern wollte das »Wesen« des Katholizismus für diejenigen zur Erscheinung bringen, denen es sich erschließt.

*Das Göttliche ist in der Kirche nicht, wie es alt- und neuchristliche Spiritualisten verstanden haben, eine frei schwebende Größe, eine Heilandskraft, die sich auf diesen und jenen unsichtbar niedersenkt. Das Göttliche ist vielmehr objektiviert, Fleisch geworden in einer Gemeinschaft, und zwar nur, insofern sie **Gemeinschaft** ist¹⁹.*

Der Geist Christi ist also nicht in Einzelpersonen gegenwärtig, sondern nur in dem Wir der Gemeinschaft, die den Geist Christi objektiviert, d. h. ihn in die irdische Wirklichkeit einführt. Nicht als die Summe einzelner geistbegabter Persönlichkeiten gilt die Kirche als Träger des Geistes, sondern als eine vor den Persönlichkeiten existierende, diese erst erzeugende und über ihnen wirkende Gemeinschaft und Einheit.

*Die christliche Gemeinschaft, die Kirche als Gemeinschaft ist das Erste, und die christliche Persönlichkeit, die Kirche als Summe von Persönlichkeiten ist erst das Zweite. Die Kirche wird nicht dadurch, daß Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes das Geheimnis Jesu, Sein göttliches Pneuma, ergreifen und aufgrund dieses gemeinsamen Glaubens an Jesus zusammen eine Gemeinschaft bilden, die sich nach Jesus nennt; sondern die Kirche ist schon da – der Anlage nach, keimhaft, virtuell – bevor Petrus und Johannes gläubig werden. Sie ist als **Ganzheit**, als **Gemeinschaft**, als **organische Einheit** eine göttliche Setzung. Denn sie ist letzten Endes nichts anderes als die durch die heilige Menschheit Jesu mitgesetzte Einheit der erlösungsbedürftigen Menschen, der Kosmos der Menschen, die Menschheit als Ganzes, die Vielen als Einheit²⁰.*

1932 verfügte das Hl. Offizium, dass das *Wesen des Katholizismus* einschließlich aller Übersetzungen aus dem Buchhandel zurückgezogen werden müsse²¹. Das Werk war bereits in sechs Auflagen zu je 5.000 Exemplaren erschienen. Die Beanstandungen trafen ins Zentrum der Adamschen Ekklesiologie und richteten sich keineswegs nur gegen missverständliche Formulierungen und Begriffe. Vor allem wurde Adams Gemeinschaftsbegriff und sein kollektivistisches Heilsverständnis für inadäquat erklärt. Adam ging scheinbar auf die Kritik ein und überarbeitete das Buch, änderte aber an den zentralen Aussagen nichts. Neuere Forschungen zeigen, dass Adam, wäre es nach den Vorschlägen der Kon-

19 Karl ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Augsburg 1924, 27, Düsseldorf ²1925, 43.

20 Ebd., 28 bzw. 44.

21 SCHERZBERG, *Kirchenreform* (wie Anm. 1), 216–221. – Hans KREIDLER, *Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams*, Mainz 1988, 299–306.

sultorenversammlung des Hl. Offiziums vom Juli 1933 gegangen, ein Schreibverbot erhalten hätte und seines Lehrstuhls enthoben worden wäre. Papst Pius XI. (1922–1939) und Kardinalstaatssekretär Pacelli (seit 7. Februar 1930) sprachen sich jedoch gegen ein solches Vorgehen aus²².

In seinen Christus-Büchern *Christus unser Bruder* (1926) und *Jesus Christus* (1933) verband Adam die Christologie mit dem Gemeinschaftsgedanken. Um diesen zu stärken, hielt er es für notwendig, die Menschlichkeit Jesu zu betonen. Auf den irdischen Jesus projizierte er ein heldisches Männlichkeitsideal und suchte dieses mit den traditionellen christlichen Tugenden, die klischeehaft als weiblich erschienen, zu kombinieren. Das Produkt war der in Adams Perspektive physisch und psychisch perfekte Mann.

*Mit dieser äußeren Wohlgestalt verband sich der Eindruck des Gesunden, Kraftbeschwingten, Disziplinierten in der Erscheinung Jesu. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Evangelien muss Jesus ein überaus leistungsfähiger, abgehärteter und kerngesunder Mann gewesen sein ...*²³.

*Das zielklar Männliche, das durchgreifend Wahrhaftige, das herb Aufrechte, mit einem Wort, das Heldische der Persönlichkeit Jesu ist das erste, was dem Psychologen an Seiner menschlichen Wesensart in die Augen springt*²⁴.

Das Heldenmotiv wurde gleichermaßen zum wichtigsten Interpretament des Kreuzestodes. Dem Ostererlebnis schrieb Adam eine quasi-biologische Funktion zu, indem er es als Offenbarung des gesunden Lebenswillens bezeichnete.

*Unser Osterglaube ist insofern auch eine biologische Funktion, eine Offenbarung unseres gesunden Lebenswillens, wie umgekehrt der Unglaube immer und jederzeit der Ausdruck eines gebrochenen, eines zerfallenden Lebenswillens war und ist, die Funktion der Entartung und des Verfalls. Unser Osterglaube ist insofern nicht bloß Einsicht, sondern auch Wille und Tat*²⁵.

Die Reihenfolge, in der er Auferstehung bzw. Ostererlebnis und Kreuz abhandelte, drängte nicht nur die Kreuzestheologie an den Rand, sondern führte darüber hinaus die Auferstehung im Ostererlebnis der Jünger eng. Wie im Bild Jesu wirkte sich Adams Faszination vom »Gesunden« und »Starken« und vom »stahlharten Willen« aus: Das Ostererlebnis zeige, dass der Glaube an die Auferstehung Jesu nicht schwächlich sei, sondern eine Demonstration von Gesundheit und Stärke. Christentum und Kirche sollten mit Hilfe eines solchen Jesusbildes auch für die »Starken und Gesunden« attraktiv erscheinen und nicht als morbide Religion der Schwachen.

*Es ist ein Wollen, über die Mächte der gefallenen Natur obsiegend, sie heroisch bezwingend und sich bis zum letzten Tropfen Blutes und bis zum letzten Hauch des Willens dem Willen des Vaters weihend, und doch hinwiederum ein Wollen, ganz aus der menschlichen Natur herausquellend, ihre schönste Blüte, ihre edelste Offenbarung...*²⁶.

22 Raphael HÜLSBÖMER, Karl Adam im Visier der kirchlichen Glaubenswächter. Einblicke in das Zensurverfahren gegen den Tübinger Dogmatiker von 1926–1933, in: RJKG 30, 2011, 179–201, hier bes.: 187–192. Hülsbömer berichtet auch von einem Imprimaturverfahren in Köln im Jahr 1926, s. ebd. 184–186.

23 Karl ADAM, *Jesus Christus* (1933), Augsburg³1934, 101.

24 Ebd., 115.

25 Ebd., 243.

26 Ebd., 307.

Hier erkennt man eine bemerkenswerte Kontinuität zu Adams Intention während der Zeit der Modernismuskrise.

Auch das Buch *Jesus Christus* wurde kurz nach seinem Erscheinen auf Anordnung des Hl. Offiziums aus dem Buchhandel zurückgezogen. Adam führte für dieses Buch sowie für *Christus unser Bruder* die geforderten Korrekturen durch, so dass alle Bücher wieder publiziert werden durften²⁷.

4. Karl Adam und die Machtübernahme der Nationalsozialisten

1933 begrüßte Adam die nationalsozialistische Herrschaft in Deutschland enthusiastisch. Auch in den folgenden Jahren veränderte sich seine Einstellung nicht. Er setzte sich für die Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus ein und hoffte, auf der Grundlage dieser Verbindung eine zeitgemäße Theologie betreiben und zur Erneuerung der deutschen Kirche beitragen zu können.

Adams Aufsatz *Deutsches Volkstum und katholisches Christentum* in der *Theologischen Quartalschrift* im Jahrgang 1933 enthält eine begeisterte Darstellung der Gestalt Adolf Hitlers und der Veränderungen durch die Machtübernahme der Nationalsozialisten²⁸. In dieser Deutung spielt das Gemeinschafts- und Einheitserlebnis die entscheidende Rolle. Ein weiteres Mal betonte Adam das Einigungserlebnis des deutschen Volkes durch die Machtübernahme des Nationalsozialismus in seiner Rede auf der Heilig-Jahr-Feier 1934 in Stuttgart. Neben dem Nationalsozialismus versuchte er hier dem Christentum für die Einigung des Volkes eine wichtige Rolle zuzuweisen. Denn erst das Christentum habe die deutsche Volksgemeinschaft geformt. Trotz der konfessionellen Spaltung bestehe eine echte und letzte Gemeinschaft aller Deutschen im Glauben an Jesus Christus.

*Durch ein Band sind wir Deutsche miteinander verbunden, das stärker ist denn jedes äußere sichtbare Band, stärker selbst als die Bande des Blutes: es ist das religiöse Band unserer gläubigen Einheit in Christus*²⁹.

Deutsche jüdischen Glaubens waren folglich aus dieser »Volksgemeinschaft« ausgeschlossen.

Für Adam wurde das Verhältnis von Natur und Gnade zum Deutungsschema für die Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus. Natur und Übernatur seien im katholischen Denken organisch miteinander verbunden, die deutsche Natur erweise sich als die perfekte Grundlage, auf der die Gnade aufbaue. Adam transformierte hier einen philosophisch-theologischen Begriff, der sich auf die ontologische Selbstverwirklichung eines Seienden bezieht, also nicht die Spur eines biologischen Verständnisses enthält, in einen pseudo-naturwissenschaftlichen, der es erlaubte, die Kategorien von »Blut« und »Rasse« in die Theologie zu integrieren.

Von da aus ergibt sich: Natur und Übernatur, Blut und Geist bedingen einander. Christentum ist für den Katholizismus nicht Übernatur, nicht Geist allein, nicht mystischer Spiritualismus, sondern ist Geist und Blut oder vielmehr Blut und Geist. Denn das Grundlegende und der Träger der neuen Synthese ist nicht der neue

27 HÜLSBÖMER, Karl Adam (wie Anm. 22). – SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 1), 236f. – KREIDLER, Theologie (wie Anm. 21), 306–310.

28 KARL ADAM, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: ThQ 114, 1933, 40–63.

29 DERS., Christus und das deutsche Volk, in: Deutsches Volksblatt 86, 1934, H. 18, vom 23. Januar 1934.

Geist, sondern das alte Blut, die natura humana. Es ist nicht so, als ob sich das Reich des neuen Geistes wie eine eigene besondere Region über der Natur erhebe, als ob also im erlösten Menschen zwei Sphären, eine irdische und eine himmlische, zu unterscheiden wären, ... Es steht vielmehr so, dass der ›Geist‹ an dem Blut, im Blut, durch das Blut wirksam wird³⁰.

Auf dieser Grundlage gab Adam eine Einschätzung der nationalsozialistischen »Rassenpolitik« und fragte, wie katholische Deutsche sich zum Judentum zu stellen hätten. Die Forderung nach »Blutreinheit« hielt er für einen legitimen Akt der Selbstbehauptung. Wenn das »Blut« die Grundlage der Geistigkeit sei, müsse notfalls durch Gesetze seine »Reinheit und Frische« erhalten werden³¹. Dies widerspreche nicht der kirchlichen Lehre, denn:

Nach dem, was oben über den Zusammenhang von Natur und Gnade dargelegt wurde, liegt sie (die nationalsozialistische Forderung nach Blutreinheit; LS) aber auch in der Linie der kirchlichen Verkündigung, insofern ein gesundes, von Spannungselementen nicht belastetes Blut die beste (natürlich nicht die einzig gute) Grundlage für das übernatürliche Wirken der Kirche darbietet³².

Die angekündigte, aber nie veröffentlichte Fortsetzung des Artikels in der *Theologischen Quartalschrift* ist als Manuskript im Nachlass Adams zu finden. Adams Äußerungen erscheinen hier gemäßigter und die rassistischen Elemente in den Hintergrund gedrängt³³. Umso schwerer wiegt, dass er diese Fortsetzung nicht veröffentlicht hat, denn sie hätte das vorher Gesagte wenigstens ansatzweise relativieren können.

Am 10. Dezember 1939 hielt Adam in Aachen einen vielbeachteten und äußerst umstrittenen Vortrag zum Thema *Die geistige Lage des deutschen Katholizismus*, der nur als Manuskript vorliegt³⁴. Im ersten Teil des Vortrags plädierte Adam für die Vereinbarkeit von Katholizismus und nationalsozialistischer Weltanschauung, im zweiten Teil legte er dar, wie die Theologie sich verändern müsse, um der Gegenwart gerecht zu werden. Im dritten und letzten Teil unterbreitete er einige Vorschläge, die der Wiedergeburt des Katholizismus als eines deutschen Katholizismus dienen sollten. Die prinzipielle Feststellung der Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus führte im theologischen Bereich zu einer Relativierung der Sündenvorstellung.

Nach wie vor bleibt die Schöpfungsordnung unversehrt. ... Nach wie vor bleiben all jene leibseelischen Kräfte, welche der Bewältigung seiner (des Menschen; LS) innerweltlichen Aufgabe dienen, ungeschwächt und heil: das helle Licht seines Verstandes, der ungestüme Drang seines Willens, die warme Glut seines Herzens. Nicht im natürlichen, sondern im übernatürlichen Bereich wirkt sich der Fluch der Erbsünde aus ...³⁵.

Um dem nationalsozialistischen Gedanken eines Herrenmenschentums entgegenzukommen, behauptete Adam, dass die menschliche Natur durch die Ursünde nicht verdor-

30 DERS., *Deutsches Volkstum* (wie Anm. 28), 53.

31 Ebd., 60.

32 Ebd., 61.

33 Fortsetzung des Artikels *Deutsches Volkstum und katholisches Christentum*, in: NL Adam, DAR N 67, Nr. 34.

34 Karl ADAM, *Die geistige Lage des deutschen Katholizismus*, unv. Ms. in: NL Adam, DAR N 67, Nr. 32. – Zur ausführlichen Darstellung des Folgenden vgl. SCHERZBERG, Karl Adam (wie Anm. 1), 56–97.

35 ADAM, *Die geistige Lage* (wie Anm. 34), 10.

ben und die Kräfte des Menschen nicht geschwächt seien. Darüber hinaus solle sich das Christentum mehr auf die Erlösung besinnen, denn die Fixierung auf die Sünde wirke auf starke schöpferische Menschen der Gegenwart abstoßend.

Hier ist der Punkt, wo der deutsche Katholizismus stille stehen und sich besinnen muß. Wenn es wahr ist, daß er heute seine Werbekraft gerade gegenüber den starken, schöpferischen Menschen der Gegenwart weithin eingebüßt hat, so liegt der Grund wohl nicht zuletzt darin, daß unsere Frömmigkeit vielfach mehr um das Negative im Christentum, um die Sünde, als um das Positive, um unsere Erlösung schwingt³⁶.

Die praktischen Vorschläge richteten sich auf die Einführung des Militärdienstes für angehende Theologen als »Schule der Männlichkeit«, auf die Einführung der deutschen Liturgie und die verstärkte Verehrung deutscher Heiliger.

Die breite deutsche Oeffentlichkeit kann es bis weit in die Reihen der eigenen Gläubigen nicht verstehen, dass unsere Theologen zwar genau so wie die übrigen deutschen Brüder zum letzten Einsatz geholt werden, ..., dass sie aber in Friedenszeiten, ..., vom Waffendienst fern gehalten und dadurch für das öffentliche Bewusstsein in eine Linie mit den Juden und Geisteskranken gerückt werden³⁷.

Der Vortrag löste ein starkes Echo und einen länger anhaltenden Konflikt aus. Es gab zahlreiche Beschwerden an das Generalvikariat in Aachen, und auch der Kölner Kardinal Karl Joseph Schulte (1921–1941) billigte den Vortrag nicht. Der Rottenburger Bischof Johannes Baptista Sproll (1927–1949), Erzbischof Conrad Gröber aus Freiburg (1932–1948) und Bischof Joseph Kumpfmüller von Augsburg (1930–1949) wandten sich direkt an Adam und kritisierten den Vortrag. Eine scharfe Auseinandersetzung fand zwischen Adam und dem Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg (1875–1943) statt. Adam erhielt aber vor allem Briefe, deren Verfasser ihm begeistert zustimmten. Prominente Theologen und reformorientierte Priester und Laien wie Josef Wittig (1879–1949), Josef Thomé (1891–1980) und Michael Schmaus (1897–1993) fanden sich unter ihnen³⁸.

5. Beitritt zu einer »Gruppe nationalsozialistischer Priester«

Von besonderer Bedeutung wurden Adams Kontakte, die sich aus der Auseinandersetzung über den Aachener Vortrag zu dem Schriftleiter des *Kolpingsblattes*, Josef Bagus (1903–1971), einem Mann mit besten Verbindungen zur Gestapo, und dem geistlichen Studienrat Richard Kleine aus Duderstadt (1889–1974), einem glühenden Anhänger Adolf Hitlers, ergaben³⁹. Im Zuge des Konflikts um seinen Aachener Vortrag fasste Adam

36 Ebd., 16.

37 Ebd., 22.

38 Eine ausführliche Auswertung der Briefe findet sich in SCHERZBERG, Karl Adam (wie Anm. 1), 69–75 (Theologen), 76–85 (Bischöfe) und 85–97 (Lichtenberg).

39 Richard Kleine, 1891 geboren, studierte Theologie in Bonn und wurde 1914 in Hildesheim zum Priester geweiht. Seit 1919 arbeitete er als Religionslehrer am Gymnasium in Duderstadt, bis er 1964 in den Ruhestand trat. Er gehörte der Bundesleitung des Bundes katholischer Deutscher Kreuz und Adler an, der von April bis Oktober 1933 bestand. Seit Juli 1933 unterstützte er mit zahlreichen Artikeln die nationalsozialistische Ausrichtung der »Germania« unter Chefredakteur Emil Ritter (1881–1968). Im Februar 1935 nahm er erstmals Kontakt zu dem Kirchengeschichtler Joseph Lortz (1887–1975) auf. Beide arbeiteten mit an der Entstehung des *Sendschreibens katholischer Deutscher*

Vertrauen zu Kleine und pflegte in den Jahren 1940–1943 mit diesem einen intensiven Briefkontakt. Ca. 50 Briefe wechselten zwischen Tübingen und Duderstadt, viele mit »Lieber Kamerad!« überschrieben und die meisten mit »Heil Hitler!« beendet⁴⁰.

In Kleines erstem Brief an Karl Adam im Mai 1940⁴¹ treten seine Anliegen deutlich hervor: die Umwälzung der kirchlichen Verhältnisse, die Überwindung der Neuscholastik zugunsten einer zeitgemäßen Theologie sowie die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen auf völkisch-nationaler Basis. Diese drei Fragen beschäftigten Adam in gleicher Intensität, so dass Kleine auf ein offenes Ohr traf. Kleine hoffte, die erstrebte Reform der katholischen Kirche mit Hilfe des Nationalsozialismus durchführen zu können. Durch seine Vermittlung erhielt Adam Kontakt zu einer konspirativ arbeitenden nationalsozialistischen Priestergruppe, die unter der Leitung Johann Pirchers (1886–1953) aus der ehemaligen *Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden*⁴² in Österreich hervorgegangen war, und trat dieser Gruppe im Jahr 1940 bei.

Kleine freute sich über Adams Beitrittswunsch und betrachtete ihn fortan als »Kameraden«:

*Sehr verehrter Herr Professor! Lieber Kamerad!
Mit herzlicher Freude las ich Ihren Brief vom 29. cr.. Die beiderseitige innerliche Verbundenheit hat nun auch zu der Kameradschaft der Tat geführt. Pircher in Wien (Adresse) habe ich soeben Ihren Beitritt zu unserer Gemeinschaft mitgeteilt; er dürfte Ihnen, falls er nicht gerade wieder unterwegs ist, sofort schreiben⁴³.*

Einige Tage später erhielt Adam den von Kleine angekündigten Brief Johann Pirchers, der seinen Beitritt bestätigte. Hier wurde er zum ersten Mal mit der Bezeichnung »Gruppe nationalsozialistischer Priester« konfrontiert.

Kamerad Kleine machte mir die freudige Mitteilung, dass Herr Professor sich bereit erklärte unserer Gruppe nationalsozialistischer Priester beizutreten. Ich nehme

an ihre Volkes- und Glaubensgenossen. Kleine korrespondierte in den Kriegsjahren mehrfach mit Erzbischof Lorenz Jaeger von Paderborn (1941–1973) und warb für seine Ideen einer Aussöhnung der Kirchen untereinander und mit dem nationalsozialistischen Staat. Vgl. Kevin SPICER, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, Dekalb, Illinois 2008. – Stephan LÜTTICH, *Karl Adams Weg zu seiner katholischen Sicht der »Una Sancta«*. Ein Beitrag zum geistigen Kontext der frühen ökumenischen Theologie, in: *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, hg. v. DEMS. u. Wolfgang THÖNISSEN, Paderborn/Frankfurt a. M. 2008, 139–158. – Jörg ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, 228–238. – Klaus BREUNING, *Die Vision des Reiches. Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)*, München 1969, 230 (Anm. 35), 326f., 372, zum Bund Kreuz und Adler vgl. 225–235. – Unter meiner Leitung wird zur Zeit ein von der DFG gefördertes Forschungsprojekt zu Richard Kleine durchgeführt.

⁴⁰ Die Briefe Richard Kleines befinden sich im Original in NL Adam (DAR N67), die Briefe Adams und die Durchschläge der Briefe Kleines im Archiv des Johann Adam Möhler-Instituts in Paderborn (JAM).

⁴¹ Kleine an Adam, 17. Mai 1940, in: DAR N 67, Nr. 33.

⁴² »Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden« 1938/39, Bd. 1, hg. v. Franz LOIDL (Miscellanea des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-Theol. Fakultät Wien 38), Wien 1973. – Religionslehrer Johann Pircher, Sekretär und aktivster Mitarbeiter in der »Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden« 1938, hg. v. Franz LOIDL (Miscellanea des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-Theol. Fakultät Wien 35), Wien 1972.

⁴³ Kleine an Adam, 31. Mai 1940, in: DAR N 67, Nr. 33.

das als Leiter dieser Gruppe mit umso größerer Freude zur Kenntnis, weil ich Ihre Person hochschätze und Ihre innere Einstellung zu Kirche und Staat⁴⁴.

Die Bezeichnung dieser Gruppe löste bei Adam einige Irritationen aus und zog die Bemühung nach sich, seinen Beitritt zur Gruppe wieder rückgängig zu machen. In mehreren Briefen an Kleine und Johann Pircher versuchte er, sich mit Argumenten aus der Affäre zu ziehen. Er schrieb an Kleine, dass er es für besser hielt, nicht in Gruppen, sondern in »kleinsten vom persönlichen Atem durchwehten Cirkeln«⁴⁵ zu wirken. So habe er die Kameradschaft aufgefasst. In seinen Befürchtungen war Adam durch zwei Zuschriften bestärkt worden, in denen er darauf hingewiesen wurde, dass sein Beitritt zu der Gruppe so aufgefasst werden könnte, dass er Mitglied eines politischen nationalsozialistischen Zirkels geworden sei. National gesinnte, aber nicht parteimäßig gebundene Katholiken, die für Adams Gedanken aufgeschlossen seien, könnten dadurch abgeschreckt werden⁴⁶.

Kleine legte daraufhin das Selbstverständnis der Gruppe aus seiner Perspektive noch einmal dar: Eine Gemeinschaft sei notwendig, weil die einzelnen zwischen den beiden Mühlsteinen des offiziellen Katholizismus und der kirchenfeindlichen Tendenzen innerhalb der nationalsozialistischen Partei zerrieben würden. Außerdem sei sie das notwendige Instrument für eine Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus:

Wenn wir dem Führer nicht melden können: sieh, hier steht eine Gemeinschaft von katholischen Priestern, die willens ist, aus dem Anruf Gottes in dieser Stunde alle Folgerungen zu ziehen für die fällige Reformation ihrer Kirche, dann steht selbst ein Adolf Hitler machtlos da, und das Schicksal unserer Kirche ist endgültig besiegelt⁴⁷.

Die Gemeinschaft sei keine NS-Zelle mit dem Ziel, Katholiken für den Nationalsozialismus einzufangen. Sie bestehe unabhängig von der Partei und wünsche auch keine Einmischung in priesterlich-religiöse Aufgaben. Den Nationalsozialismus verstehe man nicht als eine Partei, sondern »als den politischen Träger einer Idee, die ihrerseits die glückhafte Erfüllung dieser deutschen Zeitenstunde beinhaltet«⁴⁸. Deshalb fasse sich die Gemeinschaft zwar als »Gefolgschaft des Führers«, nicht aber als politische Gruppe auf.

Adam hatte unterdessen auf Pirchers Schreiben geantwortet. Er räumte ein, dass er bei der Formulierung »Gruppe nationalsozialistischer Priester« erschrocken sei. Aufgrund der Informationen Kleines habe er sich »eine lose Vereinigung Gleichgesinnter« vorgestellt, die eine innere Annäherung der verschiedenen religiösen Richtungen anstrebe. Diese Gruppe aber sei eine politische mit einem politischen Programm, nämlich dem nationalsozialistischen. Trotz seiner Verehrung Hitlers schreckte Adam davor zurück, sich explizit als Nationalsozialisten zu bezeichnen.

So hoch ich die heroische Gestalt Hitlers stelle und so sehr ich an das Providentielle seines Wirkens glaube, so wenig könnte und dürfte ich als ehrlicher Mensch mich einen »Nationalsozialisten« nennen, da ich die antichristliche Haltung der Partei nicht billigen kann...⁴⁹.

44 Pircher an Adam, 5. Juni 1940, in: ebd.

45 Adam an Kleine, 7. Juni 1940, in: JAM, NL Kleine.

46 Ebd. – Vgl. Nattermann an Adam, 5. Juni 1940, in: DAR N 67, Nr. 33.

47 Kleine an Adam, 9. Juni 1940, in: ebd.

48 Ebd.

49 Adam an Kleine, 10. Juni 1940, in: JAM, NL Kleine. Im NL Adam findet sich ein stenographischer Entwurf des Briefes an Pircher. Die entsprechende Stelle lautet dort so: »Ich muss Ihnen gestehen, dass ich – so sehr ich die [heroische] Gestalt des [Führers] liebe und viel Providentielles

Dazu kommt als entscheidender Grund, daß meine ganze theologische Wirksamkeit im Dienst unserer nationalen Ideale lahm gelegt würde, wenn ich nicht als ein nur an das Wort Gottes gebundener Dogmatiker, sondern als Parteimann fungieren wollte. Darum schrieb ich an J. Pircher, daß ich ... meinen Beitritt zu Ihrem Kreis zurücknehmen müsse⁵⁰.

Adam wies hier zwar eine Vereinnahmung für die nationalsozialistische Partei zurück, doch bezog sich dies zum einen nur auf die antichristliche Haltung der NSDAP, nicht auf ihre totalitäre Herrschaft oder ihre Rassenideologie. Zum anderen war es ein taktisches Manöver, weil er seine einflussreiche Position innerhalb des deutschen Katholizismus nicht gefährden, sondern dazu nutzen wollte, Veränderungen in Theologie und Kirche voranzutreiben.

Adam versuchte, Kleine in einem langen Brief seinen Standpunkt zu erklären. Es war ihm wichtig, auf Kleine nicht als »Schlappschwanz« zu wirken. Um den Eindruck der Ängstlichkeit zu widerlegen, führte er seine ständigen Auseinandersetzungen mit kirchlichen Stellen seit der Zeit der Modernismuskrise an. *Es gibt keinen katholischen Theologen in Deutschland, dessen Leben so wie das meine von Anfang bis zum heutigen Tag kämpferisch gewesen ist⁵¹.* Er gestand zu, die ganze Angelegenheit einer Kirchenreform zu wenig gründlich durchdacht zu haben. Er gab Kleine allerdings recht, dass die Einheit der Kirchen in Deutschland nicht durch die Bischöfe vorangetrieben und, wenn man darauf wartete, niemals realisiert werden würde.

Als ›nationalsozialistische Gruppe‹ wollen Sie ein Kampverband sein (bzw. werden), der im Geist und Willen des Führers die ›fällige‹ Reformation der Kirche einstweilen vorbereitet, und der entschlossen ist, sie – sobald der Führer ruft – durchzuführen, wenn nötig auch ohne Papst und Bischof, ja gegen sie. Im Licht dieser Einstellung erscheint mir mein Aachener Vortrag wie harmloses, naïves Kinderlallen. Und ich sehe erst jetzt (...), daß ich die ganze Reformfrage bisher viel zu wenig tief genommen und viel zu wenig gründlich durchdacht habe.

Sie haben darin gewiß recht; wenn wir auf Papst und Bischöfe warten, werden wir in Ewigkeit keine deutsche Einheit in religiosis haben. Folglich muss sie ohne sie und unter Umständen gegen sie angestrebt werden. Die Einflußnahme des Führers ist dabei nicht zu entbehren⁵².

Wenn diese Einheit aber eine bekenntnismäßige sein sollte, dann müsse auf Papst und Dogma und wohl auch auf die christliche Substanz verzichtet werden. An diesem Punkt würde er, Adam, in einen unlösbaren Gewissenskonflikt gestürzt werden, wenn er »nationalsozialistischer Priester« im Sinne der Gruppe sei. Denn wenn Hitler eine solche Forderung stellen sollte, dann sei er zu voller Hingabe an sein Programm verpflichtet.

Wenn Sie darauf erwidern, daß der Führer seine instinktive Treffsicherheit in zahlreichen Fällen unter Beweis gestellt hat, u. daß darum diese kritische Möglichkeit nicht eintreten wird, so ist dies immerhin nur wahrscheinlich, niemals gewiß. So

ich in der neuen Bewegung sehe – mich doch nicht schlichtweg als ›Nationalsozialisten‹ bezeichnen dürfte und könnte, weil ich die innerpolitische antichristliche Haltung der Partei weder [...] noch billige.« (Adam an Pircher, Stenograph. Entwurf v. 9. Juni 1940, in: DAR N 67, Nr. 33).

50 Ebd.

51 Adam an Kleine, 24. Juni 1940, in: JAM, NL Kleine.

52 Ebd.

*bleibt die Gefahr eines schroffen Gewissenskonflikts – zwischen dem Katholiken und dem Nationalsozialisten in mir*⁵³.

Pircher teilte Adam zur selben Zeit mit, dass die Priestergruppe keine feste Organisation bilde und nicht alle Priester Mitglieder der NSDAP seien. Vor allem würden die Namen der Mitglieder geheim gehalten⁵⁴. Er legte einige Exemplare des von ihm redigierten internen Mitteilungsblattes – des *Kameradschaftlichen Gedankenaustauschs* – bei, damit Adam sich ein Bild von den Gesprächen und Aktivitäten der Gruppe machen könne.

Diese Strategie führte zum Erfolg: Der diskrete Umgang mit seiner Mitgliedschaft und die Aussicht, nicht in einen entscheidenden Gewissenskonflikt gestürzt zu werden, sowie die Entdeckung, dass innerhalb der Gruppe viele gleichgesinnte Priester agierten, bewogen Adam zu dem Entschluss, der Gruppe doch förmlich beizutreten. Mit Begeisterung schrieb er an Kleine:

Das Eis ist gebrochen. Schon Ihre lieben Ermutigungen haben vieles, ja das Meiste dazu beigetragen, den endgültigen Stoß gab das heute an mich gelangende Schreiben Pirchers, das alle meine Bedenken beseitigte. Ich sehe es jetzt geradezu als meine Pflicht an, unitis viribus das anzustreben, was unser Gewissen heischt. Im »kameradschaftlichen Gedankenaustausch«, den Pircher beigelegt hatte, traf ich lauter Geistes- oder vielmehr Seelenverwandte an, die ebenso bewußt Deutsche wie Priester sein wollen, d.i. »deutsche Priester«.

*Es muß eine Lust sein, in diesem Kreis zu sein und zu wirken. Nehmen Sie mich also wieder in Ihre Kameradschaft auf und vergessen Sie alle Verdrießlichkeiten, die Ihnen mein Zögern bereitete*⁵⁵.

An Pircher schrieb Adam wenige Tage später und bat um Aufnahme in die Gruppe⁵⁶.

6. Theologische Diskussionen über die Wurzeln des Christentums im Judentum

Im Juni/Juli 1941 tauschten Adam und Kleine lange Briefe mit umfangreichen Ausführungen zu theologischen Fragen aus. Kleine beschäftigte sich, angeregt durch die Arbeiten Walter Grundmanns und des *Eisenacher Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben*⁵⁷, mit der Frage nach dem Jude-Sein Jesu und dem

53 Ebd.

54 Vgl. Pircher an Adam, 27. Juni 1940, in: DAR N 67, Nr. 33.

55 Adam an Kleine, 28. Juni 1940, in: JAM, NL Kleine.

56 Adam an Pircher, 4. Juli 1940 (Abschrift), in: Ebd.

57 Mit der Geschichte des Instituts befasst sich die Studie von Oliver ARNHOLD, »Entjudung« – Kirche im Abgrund, Bd. 2: Das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben« (1939–1945), Berlin 2011. – S. a. Susannah HESCHEL, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008, bes. Kap. 1–3. – Walter Grundmann (1906–1976) studierte Theologie in Leipzig, Tübingen und Rostock. Zu seinen Lehrern zählten u. a. Adolf Schlatter (1852–1938), Karl Heim (1874–1958), Albrecht Alt (1883–1956), Hanns Rückert (1901–1974) und Paul Tillich (1886–1956). 1930–32 war er Assistent bei Gerhard Kittel (1888–1948) in Tübingen und Mitarbeiter am *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*. Mehr als 20 Artikel im ThWNT stammen von ihm. 1930 Eintritt in die NSDAP, 1931 Promotion bei Kittel, 1933 Oberkirchenrat in Sachsen, Leiter des NS-Pfarrerverbundes und Mitherausgeber der Zeitschrift »Kreuz und Hakenkreuz«, Verfasser der »28 Thesen der sächsischen Volkskirche zum

Verhältnis Jesu zum Judentum. Bereits 1939 hatte er ein Manuskript zum Thema *War Jesus ein Jude?* verfasst⁵⁸, das unveröffentlicht geblieben war und dessen Thesen er jetzt mit Adam diskutierte. Adams Überlegungen sollten helfen, Kleines Thesen zu rechtfertigen.

Kleine hatte in seinem Manuskript mit Hilfe der mariologischen Dogmen der Jungfrauengeburt und der unbefleckten Empfängnis versucht, einen nicht-jüdischen Jesus zu konstruieren. Adam stimmte ihm weitgehend zu: Nach der neutestamentlichen Botschaft sei Jesus nur über seine Mutter mit dem Judentum verbunden und diese sei *vor den schlimmen Einwirkungen der jüdischen Erbmasse in primo instanti suae conceptionis bewahrt*⁵⁹ worden. Insofern könne man von Jesus wirklich als »neuem Menschen« sprechen. Schwierigkeiten sah Adam allerdings hinsichtlich der Aussage von Joh 4,22, nach der das Heil von den Juden komme. Hier müsse noch tiefer gedacht werden. Um den »wahren« Sinn dieser Stelle zu erfassen, unterschied Adam zwischen dem *natürlichen* Sein des jüdischen Volkes und seiner übernatürlichen Berufung. Dann könne die widergöttliche *natürliche* Existenz der Juden von ihrer Funktion in der Heilsgeschichte abgetrennt werden:

Seiner völkischen Substanz nach ist das Judentum eigentlich immer widergöttlich gewesen, weshalb dann auch die Botschaft Christi durchaus antijüdisch bestimmt war (darum wurde Er gekreuzigt). Das schloß aber die übernatürliche Berufung nicht aus. Gerade im Gegensatz zur gottwidrigen natürlichen Judensubstanz und im Kampf mit ihr sollte sich das Übernatürliche bewähren und gestalten (darum geht durch die ganze Prophetenpredigt die Ablehnung der jüdischen Masseninstinkte, und darum fielen alle Propheten als Martyrer diesen Instinkten zum Opfer). Nur in diesem antijüdischen Sinn ging das »Heil« wirklich von den Juden aus⁶⁰.

Interessanterweise war es Adam unmöglich, eine Aussage wie in Joh 4,22 einfach zu ignorieren; es war vielmehr eine groteske Anstrengung nötig, ihren Sinn in die gewünschte Richtung zu verbiegen. Adam bemühte dazu seine biologistische Verzerrung des Natur- bzw. Substanz-Begriffes. »Natur« und »Substanz« meinen nicht mehr »Wesen«, sondern werden auf scheinbar biologische Gegebenheiten bezogen, hier auf die »völkische Substanz« des Judentums. Dass das Judentum eine Rolle in der Heilsgeschichte spielt, konnte selbst Adam nicht leugnen – vielleicht waren dies noch Reminiszenzen seines Wirkens als modernistischer Dogmengeschichtler –, doch musste diese Funktion möglichst weit weg von der realen Existenz der Juden gerückt und in Gegensatz dazu gestellt werden.

inneren Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche«, die von der Glaubensbewegung Deutsche Christen als Prinzipien angenommen wurden, Anschluss an die Kirchenbewegung Deutsche Christen um Siegfried Leffler (1900–1983) und Julius Leutheuser (1900–1942); 1936 kommissarische Verwaltung der Professur für Neues Testament an der Universität Jena, 1938 ordentlicher Professor für Neues Testament und Völkische Theologie, 1939–1943 wissenschaftlicher Leiter des Eisenacher Instituts, dann Wehrdienst und sowjetische Kriegsgefangenschaft bis Herbst 1945, Suspendierung, 1947 Wiedereinstellung in der thüringischen Landeskirche als Hilfspfarrer und Pfarrer, danach Rektor des Katechetenseminars in Eisenach, nach 1970 auch Dozent am Theologischen Seminar in Leipzig, 1974 Kirchenrat in Thüringen, zahlreiche Veröffentlichungen in der DDR und der alten Bundesrepublik. – Vgl. ARNHOLD, Entjudung (wie Anm. 57), Bd. 1, 124–146; Bd. 2, bes. 755–759, 763–782. – Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, hg. v. Rudolf DEINES, Volker LEPPIN u. Karl-Wilhelm NIEBUHR, Leipzig 2007.

58 Richard KLEINE, *War Jesus ein Jude?*, unv. Ms. v. 12. November 1939, in: JAM, NL Kleine. – S. a. Lucia SCHERZBERG, *Katholizismus und völkische Religion 1933–1945*, in: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus*, hg. v. Uwe PUSCHNER u. Clemens VOLLNHALS, Göttingen 2012, 299–334.

59 Adam an Kleine, 24. Juni 1941, in: JAM, NL Kleine.

60 Ebd.

Um die behauptete Widergöttlichkeit der jüdischen Existenz noch schärfer herauszustrichen, verknüpfte Adam die Biologisierung des Natur-Begriffs mit weiteren Spekulationen über die Erbsünde. Auch hier stritt er die Erwählung Israels durch Gott nicht ab, begründete sie aber mit dem gefallenem Status der Menschheit, der im Judentum besonders anschaulich Ausdruck finde. Die Erwählung sei nicht aufgrund eines Vorzugs des jüdischen Volkes geschehen, sondern der wahre Grund sei, dass Israel als »Repräsentant der gefallenem Menschheit« gelten müsse. Die »böse Begierlichkeit« als »materia« der Ursünde sei im Volk Israel besonders ausgeprägt.

Der Jude ist der Prototyp des Erbsünders. Gott hat gerade ihn zum Träger der Heilsverheißung gemacht, weil sich gerade in ihm das Menschliche, Allzumenschliche am intensivsten ausprägt und weil deshalb gerade seine besondere Weise auf Gottes Gnadenwillen zu reagieren, ... für die Reaktionsweise des homo lapsus kennzeichnend ist. ...

Jesu Tod war nichts Zufälliges wie die Ermordung des h. Bonifatius, sondern eine unmittelbare Reaktion der jüdischen Seele auf Gottes Gnadenangebot, jener jüdischen Seele, in der der homo lapsus sich am stilreinsten geoffenbart hatte und immer offenbaren wird. Der »ewige Jude« ist der eigentliche Repräsentant der in der Menschennatur liegenden gottwidrigen Möglichkeiten. ...

Wenn dennoch Israel in der ATlichen Offenbarung das »auserwählte Volk Gottes, der »erstgeborene Sohn Gottes« genannt wird, so beziehen sich diese Epitheta nicht auf Israel, wie es wirklich war, sondern wie es sein sollte, also nicht auf das geschichtliche Judentum, sondern auf das ideale, übernatürlich inspirierte »Israel«, das tatsächlich niemals existierte, sondern tatsächlich durch das »neue Israel«, durch die Kirche Christi abgelöst wurde⁶¹.

In diesen Erklärungen verknüpfte Adam christliche antijüdische Stereotype, wie den Vorwurf des Gottesmordes oder die Substitution Israels durch die Kirche, mit Elementen völkischer und nationalsozialistischer Propaganda, wie der Vorstellung einer »Rassenseele«, die z. B. in Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* eine entscheidende Rolle spielte, oder des antisemitischen Stereotyps des »Ewigen Juden«. Der theologische Anteil dieser Gemengelage – die Erbsündenlehre – sollte kirchlich gebundene Adressaten ansprechen. Die Übernahme gängiger Begriffe aus dem Spektrum völkisch-rassistischen Denkens sollte die Plausibilität des Konzeptes für den »modernen«, nationalsozialistisch geprägten Menschen erhöhen, d. h. die Theologie an der Plausibilität einer herrschenden Weltanschauung teilhaben lassen.

In einem Artikel in der franziskanischen Zeitschrift *Wissenschaft und Weisheit* fragte Adam ebenfalls nach dem Verhältnis Jesu zum Judentum, um dem nationalsozialistischen Vorwurf an das Christentum, es sei jüdisch geprägt, begegnen zu können:

Steht es wirklich so, wie das moderne Antichristentum will, dass dieser Weg zum Gottmenschen über Jerusalem, über das Judentum führt, dass also unser christlicher Glaube letzten Endes jüdische Wurzeln hat⁶²?

In »rassischer« Hinsicht sei Jesus Jude gewesen, daran dürfe nicht gerüttelt werden.

Christus steht als Sohn Davids, als »Jude dem Fleische nach« in der Erinnerung der Christenheit, nicht anders. Es geht nicht an, Zeitidealen zuliebe an die wirkliche Geschichte zu tasten⁶³.

61 Adam an Kleine, 30. Juli 1941, in: JAM, NL Kleine.

62 Karl ADAM, Jesus, der Christus, und wir Deutsche, in: WiWei 10, 1943, 73–103, hier: 88.

63 Ebd., 89.

Doch schon im nächsten Satz schreibt Adam:

Eine andere Frage ist freilich die, ob dieses jüdische Bluterbe in Christus wirklich das Einzige und Beherrschende war, ob sich nicht vielmehr in seiner Ahnenreihe im Laufe der Jahrhunderte mit dem ursprünglich rein jüdischen Blut fremde Blutströme vermischt haben⁶⁴.

Bereits im Stammbaum Jesu im Matthäus-Evangelium seien zwei nichtjüdische Ahnfrauen Jesu genannt, die Moabiterin Ruth und die Hethiterin Batscheba. Darüber hinaus sei die Heimat Marias, anders als die Josephs, Galiläa. Seit der Gründung des Nordreiches war Galiläa politisch von Judäa getrennt und in seiner weiteren Geschichte Eroberung und Fremdherrschaft ausgesetzt. Im Laufe der Zeit hätten sich die jüdischen Familien, zu denen auch die Marias gehörte, mit den zahlreichen Einwanderern verschiedener Völker vermischt und viel »artfremdes Blut« aufgenommen, worunter wohl auch »arisches Blut« gewesen sein müsse. Adam trennt die Galiläer von den jüdischen »Vollblutjuden«. Beide unterschieden sich seiner Ansicht nach nicht nur in der sprachlichen Färbung, sondern auch im Nationalcharakter. Die Galiläer seien heroische Menschen.

Während diese (die Judäer; LS), wie wir sehen werden, den Typ des phantasielosen, engstirnigen, starr am Herkommen haftenden, streng konservativ und materialistisch eingestellten Menschen darstellten, waren die Galiläer samt und sonders idealistische Heißsporne, denen die persönliche Freiheit und wagende Tat über Gut und Leben ging. ... Darum wählte ja auch Jesus seine Apostel aus den Galiläern, ... Jesus brauchte für seine Weltmission wagemutige, heldische Männer, nicht halbe oder Dreiviertelmenschen⁶⁵.

Adam betrachtete Jesus also als Juden, aber nicht als jüdischen »Vollblutjuden«. Für seine »rassische« Unabhängigkeit von den »Vollblutjuden« Sorge zudem seine Mutter, die von der Erbsünde befreit sei. Für Adam bedeutete dies, dass Maria mit den edelsten Erbanlagen ausgestattet wurde. Dank dieses Dogmas müssten sich Katholiken in der Frage der jüdischen Abstammung Jesu nicht beunruhigen lassen.

Es ist mir persönlich ein erhebender Gedanke, dass in dem Genbestand, in der Erbmasse, welche Maria ihrem göttlichen Sohn übertrug, dank einer geheimnisvollen, die Entwicklung ihres Geschlechts überwachenden Führung Gottes die besten, edelsten Anlagen und Kräfte lebendig waren, über die das Menschengeschlecht überhaupt zu verfügen hatte. Diese Ansicht gründet sich auf die Glaubenswahrheit, dass Maria ohne Erbsünde empfangen wurde – ›ohne Erbsünde‹, also auch ohne die Folgen der Erbsünde, also in vollendeter Reinheit und Schöne, also mit edelsten Anlagen und Kräften. Es ist dieses Dogma von der immaculata conceptio Mariens, welche all jene böswilligen Fragen und Klagen, als ob wir in Jesus trotz all seiner Vorzüge einen ›Juden-Stämmling‹ erkennen müssten, in katholischer Sicht zu einer völlig abwegigen Frage macht. Denn es bezeugt uns, dass Jesu Mutter Maria in keinerlei physischem oder moralischem Zusammenhang mit jenen häßlichen Anlagen und Kräften stand, die wir am Vollblutjuden verurteilen. Sie ist durch Gottes Gnadenwunder jenseits dieser jüdischen Erbanlagen, eine überjüdische Gestalt. Und was von der Mutter gilt, gilt um so mehr von der menschlichen Natur ihres Sohnes⁶⁶.

64 Ebd.

65 Ebd., 90.

66 Ebd., 91.

7. Schluss

Wie verlief Adams Weg vom Modernismus zum Nationalsozialismus? Durch beide akademischen Lehrer war Adam hinsichtlich der dogmenhistorischen Arbeit geprägt, aber auch im Blick auf das Bestreben, der katholischen Theologie einen angemessenen Platz unter den Wissenschaften zu sichern und die gesellschaftliche Inferiorität des Katholizismus im Kaiserreich zu überwinden. Dazu gehörte eine politisch nationale Haltung. Hinzu kam für Adam mit der Modernismuskrise die Erfahrung, dass seine Art zu forschen und zu lehren kirchlich unerwünscht war, und er den Eindruck gewinnen musste, dass er eher bei staatlichen als kirchlichen Stellen Unterstützung fand. Dies führte zunächst zu einer inneren Distanzierung von der Kirche. Dass diese zu einer äußeren wurde, verhinderte die Wende im theologischen Denken Adams, die auf das Kriegserlebnis und die Deutung des Ersten Weltkriegs zurückgeht. Adam griff hier die »Innenschau« des Katholischen mit Hilfe der phänomenologischen Wesensschau und das Gemeinschafts- und Autoritätsdenken auf und wandte sich von der historischen Forschung ab. Dennoch zog er sich durch die Hervorhebung des Irrationalen in seiner Antrittsvorlesung erneut einen Modernismus-Vorwurf zu und erlebte in der Zensur seiner Bücher wiederum eine kirchliche Ablehnung. Diese Auseinandersetzungen ließen ihn einerseits nicht kalt, andererseits verhalfen sie ihm dazu, sich in der NS-Zeit als »Kämpfernatur« zu stilisieren. Nun machte er sich reformtheologische Anliegen wie die Überwindung der neuscholastischen Sicht von Natur und Gnade, die Einführung einer deutschen Liturgie und die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen zu eigen und hoffte, diese mit Hilfe des NS-Staates umsetzen zu können. Je mehr Adam die Hoffnung hegte, dass der NS-Staat eine treibende Kraft in der Kirchenreform sein könnte, umso stärker radikalisierte sich seine Theologie in der Aufnahme völkisch-religiöser und rassistischer Ideologie. Aber selbst hier schimmert seine modernistische Herkunft immer noch durch. Adam leugnete an keiner Stelle die jüdische Herkunft Jesu, auch nicht die Entstehung des Christentums aus dem Judentum, sondern versuchte mit einer scheinbar historischen Argumentation über die galiläische Herkunft der Mutter Jesu und einer sich an die rassenbiologische Ideologie anlehnenen Interpretation der Mariendogmen die Bedeutung dieser Herkunft Jesu auszulöschen.

Die Biographie Adams und seine theologische Entwicklung bestätigen die These Claus Arnolds, dass für die Anfälligkeit der Theologen für den Nationalsozialismus ihre Einstellung nach 1918 von großer Bedeutung ist⁶⁷. Wer in dieser Zeit als früherer »Modernist« eine Wende zum vitalistischen, anti-intellektualistischen und antiliberalen Denken vollzogen habe – wie Adam das tat – sei für eine NS-Affinität klarer disponiert gewesen. Diese Wende allerdings hängt sehr eng mit der Deutung des Kriegserlebnisses zusammen und diese wiederum mit der politischen und kirchenpolitischen Haltung im Kaiserreich. Auch wenn nicht generell eine klare Linie vom Modernismus zum Nationalsozialismus gezogen werden kann, lassen sich biographische und theologische Muster bei NS-affinen Theologen und Priestern erkennen⁶⁸, zu denen eine modernistische Ausrichtung in der Qualifikationszeit, eine starke Prägung durch das Kriegserlebnis in welcher Form auch immer, eine Veränderung des methodischen Zugangs nach 1918 und eine Interpretation der Machtübernahme 1933 auf dem Hintergrund des Augusterlebnisses gehörte, die zu einer weitgehenden Identifikation mit dem Nationalsozialismus führte.

67 Claus ARNOLD, Die Katholisch-Theologische Fakultät Freiburg, in: *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, hg. v. Dominik BURKARD u. Wolfgang WEISS, Bd. 1/1: Institutionen und Strukturen, Würzburg 2007, 147–166, hier: 165f.

68 Vgl. hier auch *Leben und Werk Karl Eschweilers* in: Thomas MARSCHLER, *Karl Eschweiler 1886–1936. Theologie, Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie*, Regensburg 2011.

ALBERT RAFFELT

Die Aufnahme »modernistischer« Anliegen bei Karl Rahner (1904–1984) im Gewand der Schultheologie

Zunächst einmal ist es nötig, die Begriffe des Titels dieses Beitrags zu klären. »Modernismus« meint hier einzig und allein die durch die antimodernistischen Verurteilungen Roms konstruierte Häresie¹. Die Frage nach ihrer historischen Verifikation bei einzelnen Autoren stellt sich hier nicht. »Anliegen« meint dagegen die hinter den als modernistisch verdächtigten Denkversuchen stehenden Problemkonstellationen, die neue Lösungen gegenüber der traditionellen Theologie verlangten. »Schultheologie«² ist die in Lehrbuchform vorgetragene verfestigte theoretische neuscholastische Form katholischer³ Theologie in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965)⁴.

1. Karl Rahner als Schultheologe

Nach einer Darstellung der Theologie von Engelbert Krebs (1881–1950) und Karl Adam (1876–1966)⁵ ist die Selbsteinordnung Karl Rahners als »Schultheologe« nicht selbstverständlich. Sie ist aber für Rahner bestimmend. Er sieht sich selbst als Vertreter dieser Tradition und akzeptiert dies, etwa wenn er in der Auseinandersetzung um die *nouvelle théologie* schreibt, er sei gebeten worden, *vom Standpunkt der »nachtridentinischen Schultheologie« Stellung zu nehmen*⁶. Das hindert ihn aber nicht, in der Überarbeitung dieses Aufsatzes *die Kritik der »nouvelle théologie« an der durchschnittlichen Schulauffassung*

1 Vgl. DH 3401–3466 (*Lamentabili*) und DH 3475–3500 (*Pascendi*).

2 Das Lexikon für Lexikon und Kirche – LThK¹ bis LThK³ – kennt diesen Begriff nicht. Der Artikel »Scholastik« in der letzten Auflage bestimmt diese als historisches Phänomen der mittelalterlichen, barocken und Neu-Scholastik: Ludwig HONNEFELDER/Hannes MÖHLE, Scholastik. 1. Begriffliche Abgrenzung, in: LThK³ 9, 199.

3 Die ökumenische Frage nach evangelischer »Schultheologie« ist hier nicht Gegenstand.

4 Dies gilt jedenfalls für Mitteleuropa, wo sich mit dem Zweiten Vatikanum spätestens diese Form der Theologie auflöst.

5 Im Rahmen der Tagung »Nach dem Antimodernismus?« der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 15.–17. September 2011 im Tagungshaus Weingarten.

6 Karl RAHNER, Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, B. Eine Antwort, in: Orientierung 14, 1950, 141–145, hier: 141. – Diese Aufgabenstellung fehlt in der bearbeiteten Übernahme des Aufsatzes in den »Schriften zur Theologie«: DERS., Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 323–345. – Die Texte Rahners werden im Folgenden mit dem Jahr des Erstdrucks und dem Abdruck in: Karl RAHNER, Sämtliche Werke. Freiburg i. Br. 1995ff. (zitiert: SW), zitiert. Die genannten Arbeiten zur Gnadentheologie sind in der Ausgabe noch nicht erschienen (vorgesehen für SW 5).

des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade⁷ – genauerhin an deren Extrinsezismus – weitgehend als berechtigt anzuerkennen, also die Schultheologie zentral zu kritisieren.

Ich möchte festhalten, dass Rahner erstens die Schultheologie akzeptiert und nicht negativ abwertet wie etwa Hans Urs von Balthasar (1905–1988) in seiner bekannten Bemerkung über die »Wüste der Neuscholastik«⁸. Zweitens hat er aber einen Blick für sachliche Schwächen der durchschnittlich verstandenen Schulpositionen. Drittens – das lässt sich gerade an dieser Auseinandersetzung um die Gnadenlehre der *nouvelle théologie* zeigen –, sucht er Vermittlungspositionen aufzubauen, die die Anfragen an die Schulkonzepte mit deren begrifflichen Mitteln integrieren, – hier mit der Theorie des »übernatürlichen Existentials«.

Schultheologische Arbeit Rahners ließe sich vielleicht an anderen Themen noch deutlicher zeigen, etwa in der Interpretation der Kirchengliedschaft nach den Aussagen der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* oder des Monogenismus nach *Humani generis*. Sie machen vor allem auch die extreme Lehramtsbezogenheit der schultheologischen Argumentation in der Zeit nach dem Ersten Vatikanum (1869/1870) deutlich. Kritisches Instrumentar ist zum einen die Heranziehung und dialektische Auswertung anderer lehramtlicher Aussagen, zum anderen das Instrumentar der theologischen Qualifikationen, das eine Eingrenzung thetischer Aussagen dieser Lehramtstexte ermöglicht.

2. Karl Rahner als Antimodernist

Mit dem Selbstverständnis als Schultheologe und deren engem Bezug zum Lehramt ist Rahner natürlich gleichzeitig Antimodernist. Seine »offizielle« Sicht des Modernismus kann man am einfachsten im *Kleinen theologischen Wörterbuch* nachlesen⁹. Dort sind als »Irrtümer« genannt:

Theologie sei Sache des Fühlens, ↗Religion entspringe dem religiösen Unterbewußten, beide seien vom Verstand als einer religiös höchst sekundären Funktion nicht zu bewältigen; die ↗Offenbarung sei das Bewußtwerden eines immanenten religiösen Bedürfnisses u. sei bei den Offenbarungsträgern nur am deutlichsten objektiviert; erstarrten diese Objektivationen, so ergäbe sich ↗Tradition. Das ↗Dogma sei nur ein symbolischer Ausdruck dieser Objektivationen, die sich (samt dem Dogma) mit fortschreitender Kultur wandeln müßten. Es bestehe ein natürliches Bedürfnis, die eigenen Objektivationen des Religiösen ändern mitzuteilen; realisiere man dies, so entstehe ↗Kirche. Diese Ansichten waren mit einer extremen sachfremden ↗Bibelkritik verknüpft.

Diese Zusammenfassung ist 1961 erschienen. Gut 20 Jahre früher liegen Texte, in denen sich Rahner mit sog. neomodernistischen Positionen kritisch auseinandersetzte. Es handelt sich um ausführliche Rezensionen zu den anonym – bzw. mit Herausgeberschaft

7 A. a. O., 324.

8 In der »Rechenschaft« (1965), vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Zu seinem Werk, Freiburg i.Br. 2000, 76.

9 Karl RAHNER/Herbert VORGRIMLER, Kleines Theologisches Wörterbuch (Herder-Bücherei 108/109), Freiburg i.Br. 1961, der Artikel »Modernismus«, 243, und SW 17/1, 710. Ob die Ausformulierung des Artikels H. Vorgrimler oder K. Rahner zuzuschreiben ist, bleibt unklar. Nach der – von H. Vorgrimler nicht bestätigten – »Fama« hat Vorgrimler den ersten Teil, für den auch Vorgaben im erscheinenden LThK² vorlagen, verfasst. Der differenzierte Modernismus-Artikel von Robert SCHERER, in: LThK² 7, 513–516 erschien erst 1962.

renommierter protestantischer Theologen – erschienenen Büchern *Der Katholizismus. Sein Storb und Werde* (1937)¹⁰ und *Der Katholizismus der Zukunft* (1940)¹¹. Sie sind die härtesten Kritiken an theologischen Positionen überhaupt aus dem publizistischen Werk Rahners.

Die Positionen des »rheinischen Neomodernismus« brauchen hier nicht breiter dargestellt zu werden¹². Rahners Kritik¹³ konzentriert sich auf den erkenntnismethodologischen Ansatz:

... das Erste ist das religiöse Erleben. Dieses irrationale Erlebnis (108) führt notwendig (nicht nur faktisch wie bei Harnack) durch verschiedene Stufen hindurch schließlich zu einer philosophisch-systematischen Formulierung, zur Dogmenbildung, die im Christentum mit Hilfe der antiken Philosophie geschah. Unglücklicherweise strahlt nun die Absolutheit des religiösen Erlebnisgehaltes auf dessen rationale Formulierung über, diese selbst wird für absolut und göttlich angesehen. Aus Offenbarung wird Theologie, aus Glaube Orthodoxy. Im Augenblick, da die philosophischen Begriffsgehalte mit dem Untergang der antiken Philosophie zu Beginn der Neuzeit problematisch werden, gerät notwendig auch das Dogma in eine Krise. Die Überwindung dieser Krise kann nur dadurch geschehen, daß man wieder sieht, daß hinter der verbalen und rationalen Schicht des Dogmas eine religiöse, irrationale Schicht liegt, die nur der religiösen Erfahrung zugänglich ist. Dieses Erlebnis allein ist als göttlich und absolut zu bejahen, alles andere ist keine göttliche, sondern eine irdische, menschliche Angelegenheit. (SW 4, 467).

Die Zusammenfassung ist m. E. damals auch von den Kritisierten als korrekt anerkannt worden. Als Kurzzitat stellen wir Rahners Position dagegen:

Das Evangelium Jesu Christi ist das Wort des freien weltüberlegenen Gottes, der uns anspricht, ein Wort, das wir zu hören haben, zunächst ganz gleichgültig, ob es unser religiöses Erlebnis erregt oder nicht, das uns die Tiefen der Gottheit und unserer eigenen Bestimmung im menschlichen Wort erschließt, die, solange wir den ewigen Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, unserer religiösen Erfahrung gerade erst durch das verstandene Wort nahegebracht werden und ihr sonst schlechterdings unzugänglich wären. Dogma ist nicht ein nachträglicher (wenn auch noch so notwendiger) Ausdruck eines arationalen Erlebnisses, sondern das wirkliche »Erlebnis« des sich offenbarenden Gottes (wenn wir einmal so reden wollen), ist selbst getragen von seinem gehörten Wort, das immer schon Dogma ist, und dessen Inhalt nicht vom Erlebnis her (wie von einem transzendentalen religiösen Apriori her) bestimmt und kritisiert werden kann. (SW 4, 473).

Die differenzierte Einzelkritik – Einebnung des Unterschieds zwischen Offenbarungsempfänger und heutigem Hörer, Unmöglichkeit mit dieser Theorie wahre Offenbarungsgeschichte zu denken usw. – kann hier nicht mehr behandelt werden; ebensowenig die

10 Gustav MENSCHING (Hg.), Rahners Rezension von 1938, in: SW 4, 464–482; eine weitere Rezension im gleichen Jahr unter dem Titel »Neuer Modernismus?«, jetzt ebenfalls in: SW 4, 313–323.

11 Hermann MULERT (Hg.), Rahners Rezension von 1940, in: SW 4, 486–490.

12 Vgl. Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995. – *Der Rheinische Reformkreis*. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955. Nach Vorarbeiten von Uwe SCHARFENECKER unter Mitarbeit v. Andreas OCHS u. Barbara WIELAND, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, 2 Bde., Paderborn/München/Wien/Zürich 2001.

13 Unverständlich ist mir, wie Hubert Wolf Rahner in die »offizielle kirchliche Position« als Kritiker der »neuzeitlichen Subjektphilosophie« einordnen kann (vgl. *Der Rheinische Reformkreis* [wie Anm. 12], Bd. 1, 11f.

Kritik der zugrundeliegenden Wertphilosophie, für die etwa Johannes Hessen (1889–1971) steht, dessen gleichnamiges Buch Rahner ein Jahr vorher kritisch rezensiert hatte¹⁴, wobei wohl neben der katholischen Schulphilosophie auch die Kritik Martin Heideggers (1889–1976) an der Wertphilosophie mit im Hintergrund stehen mag. Klar ist, dass Rahner ein Konzept von Theologie vertritt, das auf begriffliches Verständnis abzielt – ein Zug, der seine gesamte Theologie bis zur *Einführung in den Begriff des Christentums* prägt, wie der Untertitel und eigentliche Sachtitel *Grundkurs des Glaubens* heißt. Ein wichtiger weiterer Punkt ist daher auch die »Objektivität« der theologischen Aussagen und ihrer lehramtlichen Tradition und Sicherung. Ein stark apologetischer Zug ist spürbar, der aber trotzdem nicht den Blick für die Berechtigung von Kirchenkritik und die Notwendigkeit von Reformen verstellt. Ein schwieriges Problem für Rahner und eine für ihn nicht nachvollziehbare Haltung ist die Anonymität der Autoren, die für ihn nicht zu akzeptieren ist – von seinen immer offen vertretenen kritischen Ansichten her verständlich, von den Betroffenen aus – wenn man als warnendes Beispiel die Hetzjagd etwa auf Alfred Loisy (1857–1940) vergleicht – sah man das verständlicherweise anders.

Es ist hier nicht der Ort, nach den Grenzen von Rahners Argumentation zu fragen. Den Umgang mit lehramtlichen Vorgaben sieht der späte Rahner – bei aller Loyalität – als wesentlich problematischer an¹⁵. Die Probleme der Bibelkritik sind hier wohl nicht genügend im Blick, entsprechend auch nicht hermeneutische Fragen etwa hinsichtlich der Eschatologie. Rahner wird später viele der Probleme in Einzelstudien angehen und auch der kritischen Exegese viele Brücken bauen. Die Front gegen den Antiintellektualismus hält Rahner freilich, obwohl dieser selbst bei Otto Weiß noch zu einfach verstanden wird¹⁶. Die philosophischen Grundlagen Rahners sind andere und m. E. tragfähigere als bei den sog. Neomodernisten.

14 SW 2, 353–364 (dort am Ende): *Es handelt sich bei all diesen Fragen nicht bloß um den Streit um die Worte, die man den Phänomenen geben solle. Denn wenn man den Wert einem Gefühl überantwortet, dann ist die Gefahr grundsätzlich nicht mehr vermeidbar, daß der ›Sinnglaube‹, das ›Postulat‹, das ›Gefühl von einer dann in sich selbst rationalistisch aufgefassten Vernunft als bloßer Glaube und bloßes Postulat und bloßes Gefühl betrachtet werden, denen gegenüber diese Vernunft sich nicht mehr verpflichtet fühlt, weil ja ›das Wissen dabei zu überschreiten‹ ist, und der Glaube in dem Sinn gemeint ist, ›in dem Kant dieses Wort im Gegensatz zum Wissen gebraucht‹ (247). Und wenn man eine ›Philosophie aus dem Glauben‹ (131) treibt und seine Weltanschauung grundsätzlich ›wesentlich auf irrationalen Grundlagen‹ basieren läßt (129), dann ist man selbst daran schuld, wenn ein anderer in sich eben andere irrationale Grundlagen für seine Weltanschauung entdeckt, diese nicht bloß faktisch seine Weltanschauung bestimmen läßt, woran ihn natürlich nie ein anderer durch rationale Beweise allein hindern kann, sondern dazu das grundsätzliche Recht von seinem Gegner zugesprochen bekommen hat.*

15 Vgl. seine vielfältige Bezugnahme auf die Grenzen lehramtlicher Aussagen nach dem (von ihm wesentlich geprägten) Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, Trier 31968. Jetzt in: *Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*, Bd. 1: 1965–1968, Köln 1998, 325–350. – Dass Joseph RATZINGER, *Geschichte und Heil. Gesichtspunkte zur gegenwärtigen theologischen Diskussion des Problems der »Heilsgeschichte«*, in: *Regensburger Universitätszeitung* 5,11, 1969, 2–7, hier: 6 (überarbeitet unter dem Titel »Heil und Geschichte«, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* [Wewelbuch 81], München 1982, 159–179), bei Rahner von einem »wohl allzu orakelhaft gedachten Lehramt« spricht, ist zwar aus dieser Richtung pikant, mag man aber für die Frühzeit in gewisser Hinsicht konzedieren (so wollte es damals wohl auch verstanden werden!). Rahner hat aber sicher stärker als Ratzinger ein solches Verständnis destruiert.

16 »[B]eim frühen Rahner hat man aber ein wenig den Eindruck, dass er fast den Glauben mit Wissen verwechselt« (OTTO WEISS, *Der Modernismus* [wie Anm. 12], 555).

3. Die »Anliegen« der Modernisten

Wir haben bei der Zitation des Modernismus-Artikels aus dem *Kleinen theologischen Wörterbuch* den einleitenden Satz ausgelassen, dass die modernistischen Ansichten dem *berechtigten Wunsch (ja der dauernden Pflicht) entsprangen, den Glaubensinhalt des Christentums den Menschen jener Zeit in adäquater Weise zu verkündigen*¹⁷.

Es dürfte nicht unerheblich sein, dass Rahner hier auf die Verkündigung abhebt. Daraus kann man eine gewisse Nähe zu den Positionen etwa von Krebs oder Adam, aber auch zur Verkündigungstheologie seines Bruders Hugo (1900–1968) und seiner Ordensbrüder in Innsbruck finden, womit wohl eine pastorale Gemeinsamkeit auch mit den Neomodernisten gegeben ist.

Mir persönlich ist aus Rahners Münsteraner Dankesrede zur Ehrenpromotion, die ich im ersten Semester gehört, wenn auch als ganze nicht verstanden habe, ein Satz haften geblieben. Die *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung* werden mit ihm eingeleitet:

*Richtigkeit, kirchliche und geschichtssituative Legitimation und geschichtliche Bedeutung der kirchlichen Verurteilung einer Häresie sind nicht notwendig und immer davon abhängig, daß die Verurteilung der These einer Häresie auch deren Anliegen, deren Frage an die Kirche hört und beantwortet. Die positive Bewältigung der Frage, die eine Zeit auch in einer Häresie anmeldet, kann viel später erfolgen. Und es mag dahingestellt bleiben, ob diese Verzögerung einer solchen Aufarbeitung tragische Schuld, Irrtum, Unvermögen oder einfach der Tribut ist, den auch die Kirche an ihre eigene Geschichtlichkeit zu entrichten hat. Aber man darf auch nicht meinen, eine kirchliche Verurteilung treffe immer nur Meinungen und Tendenzen, die nichts in sich bergen als das leere und tote Nein zu einer Wahrheit, die von der Kirche schon längst klar erfasst und deutlich verkündet werde.*¹⁸

Indem wir uns auf die *Anliegen* der Modernisten beziehen, verlassen wir auch wie von selbst den klaren Begriff von Modernismus, wie er lehramtlich und damit schultheologisch definiert ist. Wir möchten das Problem etwas breiter angehen. Im französischen Kontext ließe es sich etwa an der Konstellation Maurice Blondel (1861–1949)/Alfred Loisy zeigen. Ersterer hat zwar unter den modernistischen Verurteilungen gelitten, musste seine von Lucien Laberthonnière (1860–1932) redigierte Zeitschrift *Annales de philosophie chrétienne* einstellen, ist aber nie selbst verurteilt worden¹⁹. Geschichte bzw. Geschichtswissenschaft ist nicht die Frage danach, was hätte geschehen können. Dennoch kann man nach der Perspektive der Zeitgenossen zurückfragen. Und wenn der Abbé Joannès Wehrlé (1865–1938) nach der Lektüre von *L'Évangile et l'Église* an seinen Freund Maurice Blondel schreibt: *Mit Ihnen zusammen zeichnet es das Programm der Zukunft*²⁰, so teilt er diesen Eindruck mit manchen anderen. Als Blondel sachlich mit *Histoire et*

17 SW 17/1, 710.

18 *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, in: *Interpretation der Welt*. Festschrift für Romano GUARDINI zum achtzigsten Geburtstag, hg. v. Heinrich KAHLEFELD, Helmut KUHN u. Karl FORSTER, Würzburg 1965, 713–722, hier: 713, jetzt SW 22/1A, 5–19, hier: 5.

19 Es ist deshalb auch nicht korrekt, von den »Modernisten« von Blondel bis Hessen« zu sprechen, wie dies Otto WEISS, *Der Modernismus* (wie Anm. 12), 555, tut.

20 Maurice Blondel – Joannès Wehrlé. *Correspondance*. Annotation par Henri DE LUBAC, Bd. 1, Paris 1969, 65.

dogme in die Kontroversen eingreift, ist schon zu viel geschehen, als dass eine fruchtbare sachliche Diskussion hätte erfolgen können²¹.

Die Trennung der »Lager« hat sicher verschiedene Gründe. Bei Wehrlé war es der »Frömmigkeitsschock« angesichts der vermuteten Christologie Loisy, der auch in seiner Diskussion mit Friedrich von Hügel (1852–1925) nicht zu überwinden ist, bei Blondel die Schwierigkeit, seine christologische Konzeption des »panchristisme« so zu verdeutlichen, dass sie für einen Historiker verständlich wird²². Dazu kommt die Zuspitzung der Gesprächssituation, die nicht innerhalb der Theologie zu einer Diskussion führte, sondern in der gleich der Theologie durch lehramtliche Grenzziehungen ein Diskussionsrahmen aufgezwungen wurde, der keine Würdigung der kritischen Positionen mehr erlaubte. Rahners Eingreifen in kritischen Situationen hatte – wie an verschiedenen Äußerungen zu zeigen wäre – immer auch den Sinn, theologische Probleme *in der Theologie* zu diskutieren. Ich sehe auch sein Eingreifen in dem »Neomodernismusstreit« in einer solchen Linie. Es geht ihm wesentlich auch um die Ermöglichung einer kritischen Diskussion *in der Theologie*. Für die in der Literatur vermutete These eines Auftragsgutachtens habe ich keine Anhaltspunkte.

Man greift aber zu kurz, wenn man die Aufnahme modernistischer Anliegen nur anhand der theologischen Themen durchspielt, die Rahner im Modernismus-Artikel des *Kleinen theologischen Wörterbuchs* hinsichtlich modernistischer Häresien aufführt. Die Nebeneinanderstellung von Blondel und Loisy in der ersten Reaktion Wehrlés zeigt dies. Es geht um eine Situierung christlichen Denkens im Kontext der Neuzeit überhaupt, eine Überwindung der bloßen Abwehrstrategien und der bloßen repristinierenden Anknüpfung an die eigene vorkritische Tradition. Insofern hat *Pascendi* recht, den Modernismus in seiner universalen Tendenz zu sehen. Die Systematisierung der Enzyklika zeigt auch theologische Fallen, die nach wie vor zu vermeiden sind. Als Netz über die Wirklichkeit geworfen bleibt aber die Enzyklika problematisch.

4. Christliches Denken im Kontext der Neuzeit

Der Einleitungstext unseres Tagungsprogramms hat Rahner so eingeordnet: *Subjekttheologie auf traditioneller Grundlage*. Damit ist wohl die transzendentalphilosophische Grundlegung seiner Theologie gemeint und sodann die Ausarbeitung der Beziehung der traditionellen fundamentaltheologischen Themen der Theologie zum *Hörer des Wortes* – Gott, Offenbarung, Kirche –, zusammenfassend im *Grundkurs des Glaubens* dargestellt. Die Gegenposition ist das, was man gewöhnlich Extrinsezismus nennt, salopp gesagt die Pakettheologie: Die Fundamentaltheologie beglaubigt das verschnürte Paket Offenbarung – durch Wunder etc. –, so dass der Glaubensassens äußerlich erzwungen wird, die Dogmatik öffnet es und stellt seine Herrlichkeiten dar.

Der maßgebliche Gegenentwurf zum Extrinsezismus in unserem Zusammenhang ist m. E. Blondels *Action* von 1893 und ihre fundamentaltheologisch-religionsphilosophische Explikation in der *Lettre* von 1896. Die Wirkungsgeschichte Blondels ist z. T. verborgen

21 Vgl. die Neuübersetzung mit Kommentierung durch Hansjürgen VERWEYEN, in: Maurice BLONDEL, *Geschichte und Dogma*, Regensburg 2011.

22 Vgl. dazu auch meine Bemerkung in: Maurice BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (wie Anm. 21), 18.

– zumindest gewesen²³. Aber kurz rekapitulierend kann man wohl sagen, dass er über die *nouvelle théologie* – insbesondere den befreundeten Henri de Lubac (1896–1991) – und über Joseph Maréchal (1878–1944) wesentlich auf die neuere deutsche Theologie, namentlich Karl Rahner und dem allem »Philosophischen« kritischer gegenüberstehenden Hans Urs von Balthasar große Wirkung ausgeübt hat.

Rahners *Geist in Welt* steht nun nicht in direkter Auseinandersetzung mit dem Modernismus, wohl aber in dieser über Maréchal von Blondel herkommenden Traditionslinie.

Für unsere Fragestellung sind diese Schriften heranzuziehen, da sie zum einen zeigen, dass die Arbeit an den »Anliegen« des Modernismus älter ist als dieses Schlagwort und schon vorher stattfindet und dass sie neben diesem Phänomen weitergeführt wird, auch unter den erschwerten Bedingungen des offiziellen Antimodernismus. – Auch *Geist in Welt* hatte ja nicht nur Probleme mit dem vorgesehenen Doktorvater Martin Honecker (1888–1941), sondern auch mit dem Imprimatur, für das mit Pater Alois Naber († 1962) ein Jesuitenphilosoph verantwortlich war, der genügend Offenheit besaß²⁴.

Da das Blondelsche Programm seit der Kritik von Léon Brunschvicg (1869–1944) unter dem Stichwort »Immanenzmethode« lief, hatte es eine offene Flanke für die Kritik der Enzyklika *Pascendi*. Dass weder die dort verurteilte »vitale Immanenz« (DH 3481) noch die »theologische Immanenz« (DH 3487) Blondel treffen, war nicht für alle Kritiker entscheidend. Dazu kommt die Verwechslung mit einer psychologisierenden Bedürfnis-Apologik (DH 3477).

Rahners Eintritt in diese Richtung einer philosophischen Anthropologie der Transzendenzoffenheit auf der Basis einer Philosophie des erkennenden – und hörenden – Subjekts hat noch weitere Quellen – neben dem indirekten Einfluss Blondels und dem direkten Maréchals –, etwa in der Daseinsanalyse Heideggers. Damit ist auch eine Position grundgelegt, die gegenüber dem kritisierten Intellektualismus der Schule weiter ist. Rahner kennt die vor allem Rationalismus liegende verstehende Welt- und Selbstvergewisserung. Die Bedeutung des Befindlichkeits-Paragrafen aus *Sein und Zeit* für die Rahnersche Anthropologie habe ich andernorts dargestellt²⁵. Wenn Heinrich Fries (1911–1998) in seiner frühen Darstellung der Rahnerschen Religionsphilosophie²⁶ den Ausfall eines Gottesbeweises in *Hörer des Wortes* kritisiert, so ist das ein bewusster »Mangel«, der keineswegs die Unerkennbarkeit Gottes außerhalb eines religiösen Gefühls voraussetzt. Der Gottesbeweis-Artikel des *Kleinen theologischen Wörterbuchs* ist zwar später, aber aufschlussreich in dieser Hinsicht. Mit *Geist in Welt* ist auch im Gefolge Heideggers die Rückbindung an die Geschichte zumindest formal in den Blick genommen²⁷, Christentum ist nicht als die

23 Vgl. Albert RAFFELT, Rahner und Blondel, in: Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentalthologie in der Spur Jesu Christi (Festschrift für K. H. Neufeld), hg. v. Andreas R. BATLOGG, Mariano DELGADO u. Roman A. SIEBENROCK, Freiburg i. Br. 2004, 17–33. – <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1622/>> (Stand: 25.11.2013).

24 Mitteilung von Karl Kardinal Lehmann, dessen eigentlich vorgesehener Doktorvater Pater A. Naber S.J. war, der aber vor Fertigstellung der Dissertation verstarb.

25 Vgl. Albert RAFFELT, Martin Heidegger und die christliche Theologie. Eine Orientierung mit Blick auf die katholische Rezeption, in: Norbert FISCHER/Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Hamburg 2011, 195–221.

26 Vgl. Heinrich FRIES, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten – eine problemgeschichtliche Studie, Heidelberg 1949, 259.

27 Der Vorwurf der Geschichtsblindheit gegen Rahner stimmt nicht, was den Blick auf die formalen Strukturen der Geschichtsbezogenheit des Menschen angeht. Er stimmt auch nicht, was die Kenntnisse und die konkrete Arbeit an der Theologiegeschichte angeht (vgl. etwa die dogmengeschichtlichen Arbeiten in SW 3 und 11, demnächst auch in SW 1 und 5).

*Idee ewigen, immer gegenwärtigen Geistes*²⁸ sondern als auf das Christusereignis bezogen verstanden. Metaphysik ist dann christlich, *wenn sie den Menschen zurückruft in das Da und Jetzt seiner endlichen Welt*, wie es am Schluss von ›Geist in Welt‹ heißt²⁹.

Der Vorzug von Rahners Arbeit für die innerkirchliche Rezeption lag aber darin, dass er seinen Entwurf als »thomistisch« ausarbeitete. In seinem wohl aus der Zeit der Erstveröffentlichung stammenden *Begleittext zu ›Geist in Welt‹* hat Rahner sein Projekt abgesetzt von den – nach ihm missglückten – Versuchen, von Denkern wie Anton Günther (1783–1863), Georg Hermes (1765–1831), Bernard Bolzano (1781–1848) u. a. *einfach in der Sprache und aus der Problematik und Begriffswelt der modernen Philosophie heraus die christliche Wahrheit [zu] denken und [zu] verkünden* und von einer zweiten Gruppe, die *die eigene Philosophie doch im wesentlichen in freier Gestaltung* erarbeitet hat wie etwa Erich Przywara (1889–1972) und Peter Wust (1884–1940). So wirkten sie nicht auf die »Schule« und so blieb nach Rahner *trotz solcher philosophischer Leistungen in den scholastischen Lehrbüchern und so in den Köpfen der meisten ›Scholastiker‹ alles beim alten*³⁰.

Rahner hat wohl nicht ohne Stolz konstatiert, dass die Erneuerung der katholischen Theologie nach dem Modernismus in der Philosophie begann³¹. Wichtig scheint mir dabei zu sein, dass diese Erneuerung auf sachlichem, nicht auf apologetischem oder polemischem Hintergrund durchgeführt wurde. Und wichtig scheint mir zu sein, dass sie – was Rahner anbelangt – im Rahmen der »Schule« durchgeführt wurde.

5. Offenbarung – erster Ansatz

Was Blondel durchaus mit anti-neuscholastischem Akzent durchgeführt hat, ist in Rahners *Hörer des Wortes* zumindest mit den sprachlichen Mitteln der neuscholastischen Tradition ausgearbeitet. Es ist keine umfassende Analyse des Begriffs der Offenbarung – »Philosophie der Offenbarung« (Eberhard Simons [1937–2005]³²) ist m. E. ein zu weitgehender Titel –, sondern der Versuch eines Aufweises, warum der Mensch auf eine sich möglicherweise frei in der Geschichte ereignende Offenbarung hören muss. Anders ausgedrückt: *Ziel aller Überlegungen ist eine Ontologie der potentia oboedientialis des Menschen für Offenbarung* (SW 4, 287). Bernhard Nitsche hat schön geschrieben, wogegen sich Rahners Versuch abgrenzt: *Die Auszeichnung des transzendentalen Bewusstseins als endlicher Geist sowie das Verständnis des Wissens als unabschließbare Offenheit grenzen R.s Begriff der Offenbarung kritisch ab von idealistischer Metaphysik (Hegel), externer Wahrheitsmitteilung (Extrinsizismus), Gefühl (Schleiermacher) oder reiner Krisis (Barth)*³³. Damit ist der Versuch eben auch im Kontext des Modernismus situiert, wie Rahner in dem Buch auch selbst schreibt³⁴.

28 SW 2, 300.

29 Ebd. – Mit einer bemerkenswerten Parallele zu der möglichen positiven Entwicklung der Heideggerschen Philosophie in dem entsprechenden Aufsatz »Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger von 1940«, in: SW 2, 245.

30 SW 2, 433.

31 Ein Theologe bei der Arbeit. Interview mit Patrick Granfield, 1965, in: SW 31, 12f.

32 Vgl. Eberhard SIMONS, Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit »Hörer des Wortes« von Karl Rahner, Stuttgart 1966.

33 Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 383.

34 Diese »Richtung kommt von Schleiermacher und Ritschl her, sie ist auch heute noch nicht ausgestorben und suchte im Modernismus auch auf die katholische Theologie überzugreifen« (SW 4, 44).

Es ist damit auch nochmals deutlich, inwiefern sich Rahner von den sog. neomodernistischen Versuchen des rheinischen Reformkreises abgrenzt³⁵.

6. Heilsuniversalismus und Kirchlichkeit

Man wird Rahners Erarbeitung eines theologischen Entwurfs, der die Anliegen des Modernismus aufnimmt, aber nicht auf das Thema der Offenbarung und eines Gegenentwurfs zu einer Religionsphilosophie aus dem religiösen Gefühl einengen dürfen. Mir scheint ebenso wichtig, dass Rahner die konfessionelle Verengung des katholischen Selbstverständnisses – oder auch den falschen universalen Anspruch konfessionellen Denkens – aufbricht.

Grundlegend geschieht dies in der Gnadenvorlesung Rahners, die in den schultheologischen Cursus eingespannt selbstverständlich Vorgaben zu erläutern hat und sich auf die entsprechenden vorliegenden Lehrbücher stützt. Die Änderungen daran sind um so bemerkenswerter und hier vor allem, dass seine Gnadentheologie mit der ersten These *Existit in Deo voluntas obligans et operosa quoad omnium hominum salutem supernaturalem* – in der Übersetzung von Roman Siebenrock: *Es existiert in Gott ein verpflichtender und wirkmächtiger Wille auf das übernatürliche Heil aller Menschen hin* – einsetzt³⁶. Auch wenn die These selbst traditionell – und biblisch – ist, ist ihre prononcierte Stellung als Ausgangspunkt für die Gnadenvorlesung etwas Besonderes im Rahmen der Schultheologie.

Ein zweites Arbeitsfeld des frühen Rahner ist die Frage nach der Kirche. Die Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) bedeutete zwar eine Akzentuierung gegen ein einseitig institutionelles Kirchenverständnis der *societas perfecta*, ihre scheinbare Eingrenzung der Heilsmöglichkeit auf die konfessionelle Kirchenzugehörigkeit war aber wieder ein schweres ökumenisches Hindernis. Karl Rahner trat dem in seinem bekannten Aufsatz über die Kirchenzugehörigkeit mit den Mitteln der peniblen Lehramtsexegese und der dialektischen Austarierung der Aussagen der Tradition entgegen. Von ihm wird dies später als etwas zu komplexes Herangehen belächelt, damals aber war es sicher notwendig. Den Lösungsversuch, die sakramental-sichtbare Dimension auch im *votum Ecclesiae* deutlich zu machen, geht über eine Reflexion der beiden Pole *Kirche als durch die Menschwerdung geweihte Menschheit* und *Kirche als gestiftete rechtliche Organisation* [SW 10, 81], um diese zu differenzieren wie zu verbinden, was wir hier nicht weiter zu verfolgen brauchen. Der Aufsatz ist auch eine der Grundlagen für die spätere Formulierung vom »anonymen Christen«, die ja dann beiläufig schon Ende der 40er-Jahre fällt³⁷.

35 Johannes Hessen schreibt zu *Hörer des Wortes*: »Indessen wäre es gänzlich verfehlt, sie [die Metaphysik] mit dieser Disziplin [der Religionsphilosophie] in eins zu setzen, wie es neuerdings K. Rahner S.J. tut, wenn er den Satz aufstellt: *Die Konstituierung der Religionsphilosophie geschieht in der Metaphysik, ja, ist richtig betrachtet diese selber*. (Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie, München 1941, 19; vgl. auch 205). – »Dass dieser Auffassung eine völlige Verkennerung des Wesens der Religion zugrunde liegt, werden wir bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik sehen.« (Johannes HESSEN, Religionsphilosophie, Bd. 2: System der Religionsphilosophie, Essen/Freiburg i. Br. 1948, 13).

36 Der von Roman A. SIEBENROCK edierte Gnadentraktat, dem diese Zitate entnommen sind, erscheint in SW 5.

37 Dazu Albert RAFFELT, »Anonyme Christen« und »konfessioneller Verein« bei Karl Rahner. Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie, in: Theologie und Philosophie 72, 1997, 565–573. – <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/2323/>> (Stand: 25.11.2013).

Dass dieser »Schultheologe« gleichzeitig ein lebenslang dauerndes ökumenisches Engagement beginnt (die Grundlagen des Jaeger-Stählin-Kreises werden noch in der Zeit des Zweiten Weltkriegs gelegt³⁸), zeigt, wie bodenlos Hubert Wolfs Urteil noch von 2001 ist, der den frühen Rahner der offiziellen kirchlichen Position zuordnet, die »in gesellschaftlicher Hinsicht die strikte Anschließung und strukturelle Zentralisierung der Kirche« propagierte³⁹.

7. Natur und Gnade

Die Enzyklika *Humani generis* (1950) wurde von den anonymen Theologen des Rheinischen Reformkreises als weiterer schwerer Schlag empfunden⁴⁰. Rahner versucht eine konstruktive Interpretation, die ihm etwa in der – später von ihm revidierten – Monogenismusfrage mit der Rückstufung der theologischen Qualifikation der Aussage auf das eher niedrige »theologicum certum« keine römischen Sympathien einbrachte. Gerichtet sind zentrale Aussagen der Enzyklika aber vor allem gegen die *nouvelle théologie* um Henri de Lubac. Und Rahners schon zitierter Eintritt in die Diskussion als »Schultheologe« hat ihm auch von dieser Seite die Freundschaft nicht verstärkt. Lubac schreibt später: *Was Rahner mir entgegenhielt oder vielmehr glaubte, mir entgegenhalten zu müssen, entsprach übrigens dem, was ich selber dachte, abgesehen von der Beimischung Heideggerschen Vokabulars, das mir in einer Studie über die scholastische Tradition weder nötig noch opportun erschien*⁴¹. Nun ist dieses heideggersche Vokabular Rahners außerordentlich erfolgreich geworden; es handelt sich um das »übernatürliche Existential«, im *Kleinen theologischen Wörterbuch* so bestimmt:

Im voraus zur Rechtfertigung durch die sakramental oder außersakramental empfangene Gnade steht der Mensch schon immer unter dem allgemeinen Heilswillen Gottes, ist er schon immer erlöst u. absolut verpflichtet auf das übernatürliche Ziel. Diese Situation ist eine realontologische Bestimmung des Menschen, die zwar gnadenhaft zu seiner Natur hinzutritt (darum: Übernatürlich), in der realen Ordnung faktisch aber niemals fehlt. Damit ist gegeben, daß ein Mensch auch in Ablehnung der Gnade u. in Verlorenheit nie ontologisch u. subjektiv gleichgültig sein kann gegenüber seiner übernatürlichen Bestimmung. [SW 17/1, 565].

Nebenbei: Auch hier ist Rahner damals signalisiert worden, dass das Thema schon von Blondel ausgearbeitet worden war (»transnaturel« – H. de Lubac geht ja direkt in dieser Spur), was er sogleich anerkannt hat.

8. Transzendente Offenbarung – zweiter Ansatz

Mit dem übernatürlichen Existenzial ist eine Thematik angerissen, die Rahner philosophische Kritik einbrachte, da – angeblich – danach kein wirkliches Philosophieren mehr möglich sei. Die Berechtigung der Kritik hängt m.E. vom Verständnis des Verhältnisses

38 Vgl. Rahners ökumenische Studien in SW 27.

39 Der Rheinische Reformkreis (wie Anm. 12), Bd. 1, 12.

40 *Humani generis* liegt wie ein Alp auf uns, schreibt Oskar Schroeder an Friedrich Heiler, 31.10.1952, in: Der Rheinische Reformkreis (wie Anm. 12), Bd. 2, 127 (vgl. das Sachregister).

41 Henri DE LUBAC, *Meine Schriften im Rückblick*, Freiburg i.Br. 1996, 191.

von Theologie und Philosophie ab. Ich würde mich der Kritik nicht anschließen, sondern sehe hier eine Interpretation der Philosophie aus Quellen der Theologie. Das übernatürliche Existenzial bedeutet letztlich, dass es keine rein natürlichen Akte des Menschen gibt, dass diese von vornherein vom allgemeinen Heilswillen und von der Gnade umfasst sind.

Für unsere Fragestellung ist wichtig, wie Rahner auf dem Hintergrund seiner gudentheologischen Position auch seine Offenbarungstheologie neu reflektiert. Der schon genannte Münstersche Vortrag – als Text auch in der Guardini-Festschrift veröffentlicht (sachlich ist auch dies nicht uninteressant, da Romano Guardini [1885–1968] ja ein Theologe ist, der bewusst vor der Modernismus-Falle geflohen ist in eine Art von Theologie, die die schulmäßigen Pflichtthemen vermeidet und in der Kür auf einem Gelände bleibt, das weniger angreifbar ist). Die Publikation als *Quaestio disputata* mit Joseph Ratzinger ist auch nicht ohne Pikanterie, da sie wohl die Grenzlinien zwischen beiden am Ausgang des Konzils 1965 markiert⁴².

Die Aporetik stellt sich so dar: *Was ist Offenbarung und warum ist sie trotz ihrer unmittelbar göttlichen Herkunft das Innerste der menschlichen Geschichte überhaupt? Wie kann sie identisch sein mit der Geschichte der Menschheit überhaupt, ohne aufzuhören, die einmalige, besondere Gnade Gottes zu sein, wie kann die Offenbarung immer und überall sein, um das Heil immer und überall sein zu können, ohne darum aufzuhören, hier und jetzt, im Fleisch des Christus, im Wort des gerade hier redenden Propheten, im Buchstaben der Schrift zu sein? Kann sie das innerste ›Motiv‹, die eigentlich bewegende Kraft der Geschichte überall sein, wenn sie die eine freie Tat Gottes ist, die aus der Geschichte von unten her nicht errechnet werden kann, sondern das Wunder seine Gnade in einem ereignishaften Hier-und-jetzt, in einem Einfürallemal ist⁴³?*

Die Lösung: *Wenn die katholische Theologie die ihr selbstverständliche Lehre von der vergöttlichenden Gnade und vom allgemeinen Heilswillen, von der Notwendigkeit der inneren, erhebenden Gnade für den Glauben und die thomistische Lehre von der ontologischen transzendentalen Bedeutung der entitativen Gnade ernst nimmt und da wirksam werden läßt, wo es sich um den Begriff der Offenbarung handelt, dann muß und kann sie, ohne in Modernismus zu verfallen, die Geschichte der Offenbarung und das, was sie Offenbarung schlechthin zu nennen pflegt, erkennen als die geschichtliche kategoriale Selbstauslegung oder, fast noch einfacher und richtiger, als die Geschichte desjenigen transzendentalen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, das durch die allem Geist gnadenhaft, aber unausweichlich und immer eingestiftete Selbstmitteilung Gottes übernatürlicher Art gegeben ist und auch schon an sich mit Recht Offenbarung genannt werden muß⁴⁴.*

Wie ist diese Position erreicht worden? M. W. spielen hier die von Rahner genannten theologischen Daten und die von ihm ausgearbeitete Erkenntnistheorie zusammen. Dieses Zusammenspiel erlaubt eine Lösung, die nicht mehr dem Vorwurf »vitale Immanenz« ausgesetzt ist.

Die Thematik ließe sich nun auch vom subjektiven Pol aus darstellen. Bei Rahner heißt das Stichwort »transzendente Erfahrung«.

42 Vgl. die Rahner-Kritik in: Joseph RATZINGER, *Geschichte und Heil* (wie Anm. 15).

43 Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Karl RAHNER/Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (Quaestiones disputatae 25), Freiburg i. Br. 1965, 11–24, hier: 13, jetzt in SW 22/1A, 5–14, hier: 6.

44 Ebd., 14 bzw. SW 22/1A, 7.

Nebenbei: Ferdinand Brüngel⁴⁵ hat – von George Tyrrell (1861–1909) herkommend – hier den Ansatz für das Verhältnis Rahners zu modernistischen Anliegen gesucht unter dem Stichwort der »Erfahrung des Geistes«. Unser »philologisch« auch Rahners Antimodernismus einbeziehender Zugang scheint mir daneben allerdings nötig, um zu zeigen, wie dieser Ansatz erreicht wurde und wie – bei aller Entwicklung – durchaus eine Kontinuität auch zu den antimodernistischen Äußerungen der Vorkriegszeit gegeben ist.

9. Schlüsselwort »Selbstmitteilung Gottes«

Die Konstruktion der Rahnerschen Theologie wird oft »von unten« vorgenommen, aus dem Vorgriff des erkennenden Geistes. Wenn man zu einseitig bzw. zu undifferenziert gleich vom letztgenannten Punkt – transzendente Erfahrung – ausgeht, entsteht leicht ein falsches Bild. Theologie ist für Rahner zunächst Hören auf das Wort Gottes. Insofern ist eine Kehre nötig. Der Schlüssel der Theologie Rahners ist daher nicht die transzendente Denkbewegung sondern die Rede von der Selbstmitteilung Gottes. Nach ihren Verstehensbedingungen wird dann gefragt.

Eigentlich ist damit eine trinitarische Theologie sachliche Grundlage der gesamten Denkbewegung. Rahner steht damit Karl Barth nicht so fern. Aber seine Denkbemühung ist – im krassen Gegensatz zu Barth – ganz auf Vermittlung ausgerichtet. Das ermöglicht es Kritikern wie etwa Thomas Ruster, nur scheinbar berechtigt, bei Rahner eine Aufgabe der Unterscheidung des Christlichen zu sehen, und es ermöglichte grobe Polemiken wie diejenige Hans Urs von Balthasars, die Rahner sehr getroffen hat, weil der es besser wusste und später ja auch eine halbe Rücknahme vorgenommen hat.

10. Die Frage der Biblexegese

Die Modernismuskritik hat sich zugespitzt an der Frage der historisch-kritischen Exegese. Insofern ist abschließend auch eine Bemerkung dazu nötig. In seinem kleinen zitierten Lexikonartikel haben Rahner/Vorgrimler von einer *extremen sachfremden Bibelkritik*⁴⁶ gesprochen. Ob dies wirklich bei Loisy – um den geht es dabei ja vor allem – so war, kann bezweifelt werden. Allerdings hat sich Loisy in großer intellektueller Kühnheit der neuesten protestantischen Bibelkritik ausgesetzt und – wie heute leicht nachweisbar ist – auch Thesen vertreten, die inzwischen obsolet sind. Auch ist die Methodendiskussion einer sachgemäßen Bibelauslegung – nicht nur historischer Kritik, sondern auch theologischer Exegese –, damals nicht durchführbar gewesen, aber auch heute noch nicht befriedigend ausgeführt. Dennoch war sein Anliegen einer historischen Apologie des Christentums positiv und im wahren Sinne des Wortes erbauend⁴⁷. Die Kritik trifft ihn insoweit nicht.

⁴⁵ Ferdinand BRÜNGEL, »Erfahrung des Geistes«. Rahners Modell der Auseinandersetzung mit Modernismus und Humanismus, in: Herbert VORGRIMLER, Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg i.Br. 1979, 21–34. – Zum differenzierten Umgang mit dem »Humanismus« vgl. Albert RAFFELT, Christlicher Humanismus bei Karl Rahner – eine Skizze, in: Hilary A.-M. MOONEY/Karlheinz RUHSTORFER/Viola TENGE-WOLF (Hg.), Theologie aus dem Geist des Humanismus. Für Peter Walter zum 60. Geburtstag, Freiburg i.Br. 2010, 332–346.

⁴⁶ SW 17/1, 710.

⁴⁷ Vgl. jetzt die Veröffentlichung der monumentalen, bislang unveröffentlichten Schrift von Alfred LOISY, *La crise de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie religieuses*.

Karl Rahner hat in den 30er-Jahren sicher manche bibelkritischen Probleme nicht angemessen gesehen. Es ist aber bemerkenswert, dass er schon damals die protestantische theologische Exegese aufmerksam verfolgt hat, etwa – und dies fast lebenslang – in der Rezeption des *Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*⁴⁸. Seine spätere Haltung ging oft dahin, die Minimalansprüche der Dogmatik an die Exegese zu formulieren, um dieser möglichst viel Freiheit zu lassen. Er hat aber auch positiv den denkerischen Rahmen eröffnet für die Deutung biblischer Inhalte, etwa im Aufsatz zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen.

11. Rahners Beitrag zur Überwindung der Modernismuskrise

Die Modernismuskrise dauerte m.E. bis zum Zweiten Vaticanum und hat immer noch Nachwirkungen. In meiner Studienzeit war es wohlthuend, Walter Kaspers *Dogma unter dem Wort Gottes* zu lesen mit vorsichtiger Kritik an den antimodernistischen Dokumenten⁴⁹. Karl Rahner hat innerhalb einer strikten Loyalität zum römischen Lehramt aber mit denkerischem Mut die Fundamente einer neuen Theologie zu legen versucht. Seine philosophische Grundlegung wird heute vielfach kritisiert. Das ist einem klassischen Autor gegenüber angemessen. Und Rahner ist ein klassischer Autor der Theologie. M. E. ist aber die Rezeption manchmal zu eng.

Natürlich kann man sagen, dass der Ansatz zu sehr vom Modell der Erkenntnismeta-physik geprägt ist, wie es nun einmal in *Geist in Welt* bei Thomas von Aquin (1225–1274) interpretiert wurde. Aber man sollte auch sehen, dass in den theologischen Arbeiten Rahners dazu viele Ergänzungen vorhanden sind, dass das volitive Element in seiner Gleichursprünglichkeit vorhanden ist, dass die Befindlichkeit ursprünglicher Weltorientierung für Rahners Anthropologie zentral ist, dass daher ein theologischer Intellektualismus umfangen ist von einer ursprünglichen Erfahrung, die Rahner auf verschiedene Weise auszu-legen sucht – von der Reflexion über transzendente Erfahrung bis hin zu Modellen aus der geistlichen Tradition, etwa von Ignatius von Loyola (1491–1556) aus, dass für Rahner die Thematisierung der Geheimnishaftigkeit Gottes und seiner Unbegreiflichkeit – nicht Unerkennbarkeit! – immer zentraler wird u. a. m.

Modernismus war auch immer verbunden mit dem Thema der Reform der Kirche. Dies wäre eine ganz neue Thematik, denn der Apologet und Interpret des kirchlichen Lehramtes, Karl Rahner, hat Fragen der Kirchenreform von praktisch-pastoralen Problemen aus angefangen⁵⁰ bis hin zu Appellen für geistige Weite (*Löscht den Geist nicht aus!*) und den Tutorismus des Wagnisses als einzig akzeptable Form des Handelns immer nachdrücklich verfolgt – und auch hierfür viel Kritik einstecken müssen. Man vergleiche nur die Reaktionen auf *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*⁵¹. Aber auch

Texte inédit publiée par François LAPLANCHE (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 144), Turnhout 2010.

48 9 Bde., Stuttgart 1933–1973.

49 Walter KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, bes. 13f. – Vgl. dazu auch Rahners Vorwort zur tschechischen Ausgabe (1971); deutsche Übersetzung in: SW 22/1, 871f.

50 Man sehe nur die Themen seiner pastoralen Schriften an: Betriebsseelsorge, Bahnhofsmission, Pfarrbücherei etc.

51 Dazu die Dokumentation in SW 24/2.

das wäre ein ganz anderes Thema. Für die *Schleifung der Bastionen* hat Karl Rahner sicher viel mehr getan als andere⁵².

12. Beschluss

Ich habe oben den Satz Rahners aus seiner Münsteraner Ehrenpromotionsrede zitiert, dass mit der Verurteilung einer Häresie die positive Bewältigung der Sachfragen noch nicht gegeben ist. Ein Satz Karl Barths kommt mir, wenn es um den Modernismus geht, immer wieder in den Sinn. Er ergänzt den Satz Rahners um einen wichtigen Aspekt. Der Satz lautet: *Eine am Wesentlichen vorbeigehende Bekämpfung einer Ketzerei ist, wie wohlmeinend sie auch unternommen werden mochte, der Kirche noch immer gefährlicher gewesen als die betreffende Ketzerei selber*⁵³. Dies scheint mir auf die antimodernistischen Verurteilungen, die einen Schatten auf mindestens 70 Jahre Theologie gelegt haben, zuzutreffen. Auch der junge Joseph Ratzinger hat das einmal schön formuliert, wenn er den neuen Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils dahingehend lobt, dass *die seit der Jahrhundertwende immer von neuem spürbare und immer von neuem hemmende Neurose des Antimodernismus ihrer Überwindung entgegenzugehen scheint und ein neues Bewusstsein sich ausprägt, wie man in der Kirche in brüderlicher Offenheit, ohne den Gehorsam des Glaubens zu verletzen, miteinander sprechen kann*⁵⁴. Es wäre schön, auch heute solche Worte zum Antimodernismus aus Rom zu hören.

52 Die Differenziertheit von Rahners Position – der ja hierin auch nicht schlechthin singular ist – lässt auch Urteile über das Verhältnis von Modernismus und katholischer Kirche wie das folgende von Peter HERSCHE, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2006, 48, obsolet erscheinen: »Einige Katholiken, die sogenannte [sic] Modernisten, die den neuerdings und noch vehementer geäußerten Vorwurf der Rückständigkeit nicht auf sich sitzen lassen wollten, versuchten damals in Kampfschriften zu beweisen, dass der Katholizismus ebenso »modern« war. Sie wurden vom römischen Lehramt gemaßregelt, was menschlich eine Tragödie war, kirchenpolitisch aber nur konsequent. Denn seit der Reformation über Aufklärung und Revolution bis nach der Mitte des 20. Jahrhunderts hatte sich die Katholische Kirche als Hüterin der Tradition, und zwar nicht allein der theologischen, verstanden, eine Haltung, die nach dem Modernistenstreit noch einmal nachdrücklich von den Pius-Päpsten vertreten wurde. »Fortschritt« und »Modernisierung« konnte es in diesem System eigentlich nicht geben, höchstens unfreiwillig.« – Das wird weder den »Meisterdenkern« des Modernismus wie Loisy gerecht, die wahrlich keine Kampfschriftenproduzenten waren (es sei denn in Reaktion auf die Verurteilungen), noch der Situation nichtverurteilter »Modernisten« wie Blondel, noch selbst der theologischen Entwicklung in der Neuscholastik (Theorien der Dogmenentwicklung), noch auch dem organisatorischen Modernisierungspotential der Pius-Zeit.

53 Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966, Zürich 1971, 293.

54 Joseph RATZINGER, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils – ein Rückblick, Köln 1963, 20; jetzt in: DERS., Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung, Vermittlung, Deutung, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2012 (Gesammelte Schriften 7/1), 303.

CHRISTIAN BAUER

Marie-Dominique Chenu.

Thomismus im Kontext der Nouvelle théologie

Marie-Dominique Chenu (1895–1990) hatte Intuitionen, die für ein ganzes Jahrhundert ausreichten. Seine theologischen Impulse inspirierten die ersten französischen Arbeiterpriester, das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und die Theologie der Befreiung. Darüber hinaus prägten seine fachwissenschaftlichen Ergebnisse als Mediävist noch immer den Thomasdiskurs. Deshalb ist Karlheinz Neufeld auch unbedingt zuzustimmen, wenn er die gängige Einordnung des Dominikaners Chenu in den theologischen Gesamtzusammenhang zwischen Modernismuskrise und Konzilsöffnung wie folgt präzisiert:

»Es ist [so Neufeld] [...] an der Zeit, diese Gestalt [...] aus dem Gewirr schiefer [...] Zuschreibungen herauszuholen. Chenu kam aus der Thomastradition seines Ordens, die er [...] neu zu artikulieren unternahm. [...] Chenus Verankerung im 13. Jahrhundert und in der pastoralen [...] Gegenwart ergibt eine Konstellation, die sich deutlich von anderen [...] Beiträgen abhebt.«¹

Genau diese kreative Differenz von Diskursarchiven der Vergangenheit und Praxisfeldern der Gegenwart verdankt sich einer ganz bestimmten Thomaslektüre. Deren Spur wird im Folgenden in vier Zeitschritten nachgegangen: 1936–1942–1950–1962. Es handelt sich, so ja auch der Untertitel meines Vortrags, um einen Thomismus im Zeichen der sogenannten *Nouvelle théologie*, um einen »thomisme au risque de l'histoire«²: einen Thomismus also, der sich in die Risikozonen des historischen Denkens wagt. Diese *Nouvelle théologie* hat die Geschichte als eine Konstituente der Theologie wiederentdeckt. Wer einmal vor einem Buchregal mit allen Bänden der *Sources chrétiennes* gestanden ist, wird die Tiefe jenes Raums ermessen können, der Theologie und Kirche dadurch eröffnet wurde – und zwar jenseits des Diskursmonopols einer nach der Modernismuskrise vorherrschenden, durch das Pianische Lehramt sanktionierten und intellektuell wie geistlich reizarmen Neuscholastik römischer Bauart. Im Folgenden geht es um ein überschaubares Set an entsprechenden Hauptpersonen, Schlüsselbegriffen und Grundmetaphern, die alle um ein Kernproblem kreisen: die theologische Autorität geschichtlicher Erfahrung bzw. des historisch Kontingenten überhaupt. Mit ihr beschäftigte sich bereits Chenus Doktorarbeit 1920, sie provozierte – nach allem, was man vor Öffnung der entsprechenden römischen Archive sagen kann – auch die Indizierung seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* 1942 und um sie drehten sich noch die letzten, heftigen Konzilsdebatten des Jahres 1965.

1 Karlheinz NEUFELD, Rezension zu CHENU, Leiblichkeit und Zeitlichkeit, in: ZThK 124, 2002, 360.

2 Vgl. Étienne FOUILLOUX, Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914–1962, Paris 1998, 99.

1. 1936 – Thomismus in den Risikozonen geschichtlichen Denkens

Zoomen wir nun, beginnend im Jahr 1936, etwas näher an die historische Szenerie heran. Es ist der 7. März 1936, das Thomasfest des vorkonziliaren Heiligenkalenders. Bitte folgen Sie mir in das wallonische Örtchen Kain, wo sich das ›Saulchoir‹ genannte Studienhaus der Pariser Dominikanerprovinz befindet. Chenu war seit 1932 Studienregens seiner Ordensprovinz und damit auch Rektor der Hochschule des Saulchoir. Und in genau dieser Funktion ergreift er nun am genannten Thomasfest das Wort. Vor ihm sitzen etwa 120 Studenten und Professoren. Chenu entwirft ein theologisches Leitbild seiner Hochschule, das er – auf das Ordensmotto *Veritas* anspielend – unter die biblische *Maxime Veritas liberabit vos* (Joh 8,23) stellt: Die Wahrheit wird euch frei machen. Gleich zu Beginn seiner Rede lässt er ein sehr eindrückliches Bild vor dem geistigen Auge seiner Zuhörer aufsteigen:

Welches Bild machen wir uns vom Hl. Thomas? [...] In welcher Haltung stellen wir ihn uns vor? [...] Sie alle kennen das großartige Bildmotiv, das durch Francesco Traini in Pisa eingeführt [...] wurde [...]: der Triumph des Hl. Thomas. Er sitzt auf einem Thron, umringt von den Lehrern der lateinischen und der griechischen Kirche. Ein wenig darunter Platon und Aristoteles: alle Weisheit des Himmels und der Erde stehen ihm zur Seite. Zu seinen Füßen ein besiegtter Mann mit einem Turban [...]: der Araber Averroës³.

Chenu wendet sich gegen die platonisierende Tendenz, die hinter einer solchen Siegesdarstellung steht – er möchte Thomas aus dem überzeitlichen Ideenhimmel wieder auf den Boden irdischer Wirklichkeiten herunterholen:

Es ist [...] gut, wenn die Schüler des Hl. Thomas ihn sich im Augenblick des Triumphes vorstellen, ja – aber sie verbergen dabei zwei unerfreuliche Episoden: die Verurteilungen von 1270 und 1277 [...]. Der Hl. Thomas hat seinen Triumph selbst nicht erlebt. [...] Seine [...] geistliche Haltung [...] war nicht die eines Triumphators in seinem Ruhm, sondern die eines Geistes im Zustand erobernder Neugier. Voller Appetit auf die Wahrheit in jeder Form, ihr unerschrocken folgend, wo auch immer sie sich findet – selbst bei Averroës⁴.

Chenu plädiert für eine historische Rekontextualisierung dieser »spirituellen Freiheit«⁵ des Dominikaners Thomas:

Es ist für das Verständnis des Hl. Thomas [...] nicht unerheblich festzustellen, dass er [...] zu jener Zeit lebte, als sich die Städte ihre Freiheit erkämpften, als das Kreditwesen die gesamte Ökonomie veränderte, [...] als Notre Dame erbaut und der Rosenroman geschrieben wurde [...]. Der Hl. Thomas war ein ebenso wagemutiger wie ausgewogener Meister der geistlichen Strategie, sich auf eine neue Zivilisation einzustellen⁶.

Thomas im Kontext – und zwar im *synchronen* seiner Freunde und Gegner sowie im *diachronen* seiner Vorläufer und Nachfolger –, das war damals etwas unerhört Neues (eine *inaudita novitas* wie die Theologie des Hl. Thomas im Mittelalter). Mit Blick auf die eigene Gegenwart ruft Chenu ein weiteres Bild auf:

3 Marie-Dominique CHENU, *Veritas liberabit vos. La Vérité vous rendra libres* (Jn 8, 32), in: *Sources* 16, 1990, 97–106.

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Ebd.

Es scheint, als hätten wir den Hl. Thomas mit Mauern des Wissens umgeben wie eine Burg [...]. Wir haben [...] auf Probleme geantwortet, die sich nicht mehr stellen, um uns vor der Erfahrung zu schützen, dass wir jene Probleme nicht mehr erfassen, vor denen wir heute stehen. Ein tragisches Paradox: anstatt befreiend zu wirken, machte die Wahrheit uns zu Gefangenen. [...] Damit sind wir nun beim innersten Herzen unserer Theologie angekommen. Wir erkennen, dass wir – dem Vorbild unseres Meisters Thomas folgend – Fortschrittmenschen sind. Erobernde und Freie. Und zwar nicht nur aus guten Absichten oder Liberalismus, sondern durch eine lebendige Wahrnehmung der ureigensten Gesetze des theologischen Wissens [...]. [...] Wenn wir die Wahrheit [...] hinter unseren Festungsmauern bewahren möchten, sind es die ›Feinde‹ von Außen, die sie eines Tages [...] außerhalb unserer Burg gewinnen werden. Und sie werden sich nicht einmal mehr die Mühe geben, diese zu belagern, denn sie wird eine tote Stadt sein⁷.

Soweit Chenus Thomasrede von 1936. Er selbst hatte im Saulchoir damals eine Professur für die *Geschichte der christlichen Lehrmeinungen* inne. Als Theologiegeschichtler mit mediävistischem Schwerpunkt kontextualisierte er dabei Vergangenes historisch. Und zwar am 1921 errichteten Thomasinstitut des Saulchoir, das man – so Chenu – nach einiger Zeit bewusst nicht mehr *Institut für Thomasstudien*⁸, sondern *Institut für Mittelalterstudien*⁹ genannt hatte. Dahinter steckt eine wichtige theologische Methodeninnovation. Zunächst arbeitete man am Saulchoir daran, exegetische Methoden der historischen Kritik auf das Thomasstudium anzuwenden:

Wir wollten auf Thomas [...] jene berühmte historische Methode anwenden, die [M.-Joseph] Lagrange für die Bibel benutzt hatte und die ihn an den Rand der Verurteilung brachte¹⁰.

Diese methodologische Neuausrichtung positioniert das Saulchoir jenseits der Differenz von Modernismus und Anti-Modernismus. Mit den einen teilt man die exegetischen Forschungswerkzeuge, mit den anderen die thomistische Grundausrichtung. Es ging um eine »Suche nach dem historischen Thomas«¹¹, die durchaus parallel zu der »Suche nach dem historischen Jesus«¹² verlief. Bei Chenu allerdings – und das ist die angesprochene Methodeninnovation – bereits im Horizont eines exegetischen »third quest«¹³, der in der Bibelwissenschaft heute inzwischen für eine sozialgeschichtliche Rekontextualisierung Jesu im Judentum seiner Zeit steht. Durch Chenu erhielt die *Nouvelle histoire* der profangeschichtlichen *Annales*-Schule damit theologisches Heimatrecht im Saulchoir. Die *Nouvelle théologie* verdankt dieser *Nouvelle histoire* mehr als zumeist bekannt ist. Denn Chenu entwickelte die Methode des Thomasinstituts weiter im Geist der Zeitschrift *Annales*, auf welche die gleichnamige Historikerschule zurückgeht und zu deren ersten Abonnenten er gehörte:

7 Ebd.

8 Marie-Dominique CHENU, *Un théologien en liberté*. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975, 49.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Richard PEDDICORD, *The sacred monster of thomism. An introduction to life and legacy of Réginald Garrigou-Lagrange O.P.*, South Bend 2005, 109.

12 Ebd.

13 Siehe einführend Martin EBNER, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart 2003, 17f.

*Meine Forschungen verbanden sich [...] mit der neueren Historiographie, die sich von der Geschichte der großen Männer abwandte und zum alltäglichen Leben hinabneigte. Hinunter zu [...] den Mentalitäten [...]*¹⁴.

Mentalitäten (also: Denkweisen, Geisteshaltungen) – dieser geschichtliche Begriff hat für Chenu eine eigene theologische Tiefe. Denn in ihm verbinden sich Geist und Materie auf inkarnatorische Weise. Mentalitätsgeschichte ist der auf historischem Material gegründete Versuch, dem Geist einer bestimmten Zeit auf die Spur zu kommen. Materialität und Spiritualität bilden die mentale Einheit jeder historischen Alltagswelt. Man muss sich nur einmal die lateinischen Grundworte der beiden Begriffe des Mentalen (lat. *mens*) und des Spirituellen (lat. *spiritus*) vor Augen führen. Chenu hat Theologiegeschichte als Spiritualitätshistorie betrieben. Und diese wiederum historisch kontextuell als christliche Geschichte der Mentalitäten. – Für den Hl. Thomas bedeutete dies: Chenu zeichnet ihn wieder in den Kontext jener armutsbewegten Rückkehr zur *vita evangelica* ein, die in den mittelalterlichen Bettelorden zu einer Renaissance des Evangeliums in den Strukturen der Kirche führte – und zwar bis hinein in die Architekturen einer Pastoral, die sich nun nicht mehr um feudal strukturierte Klöster zentriert, die *majestätisch und unbeweglich wie Burgfesten sind*¹⁵, sondern sich im Herzen einer *auf neue Weise offenen Welt*¹⁶ verortet. Thomas ist damit auch ein exzellentes Beispiel für Chenus Theologieformel in *Une école de théologie*, die diese definiert als eine *Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung gemäße Vernunftwerkzeuge gefunden hat*¹⁷. In diesen geschichtstheologischen Kontext der *Nouvelle théologie* ist auch Chenus theologiegeschichtliche Interpretation des Modernismusstreits einzuordnen, auf dessen Höhepunkt 1910 das Saulchoir seine Pforten öffnete und dessen Ausläufer er selbst während seines Studiums in Rom noch miterlebt hatte:

*Trotz des dramatischen Schwergewichts dieser Lage, handelt es sich um eine Wachstums-
krise [...], die für einen gesunden Organismus völlig normal ist. Zweifellos ging diese
mit [...] theologischen Gleichgewichtsstörungen einher, die eine Verteidigungsreakti-
on erforderlich machten. Aber das waren nur vorübergehende Turbulenzen [...] einer
spirituellen Operation von immenser Tragweite [...]: der Glaube [...] ergreift Besitz
von neuen Vernunftwerkzeugen. So geschah es [...] bereits mehrere Male in der abend-
ländischen Christenheit: in der karolingischen Renaissance, als sich die grammatische
Kritik in die Lektüre der Hl. Texte einschlich, dann [...] in der Renaissance des 12. und
13. Jahrhunderts, als Abaelard aus der Dialektik ein Instrument der Theologie machte
[...]. [...] Nach der Grammatik und der Dialektik [...] böte sich der Theologie heute die
Historie als ein geeignetes Vernunftwerkzeug an*¹⁸.

14 Marie-Dominique CHENU, Postscriptum 1985, in: DERS., *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris 1985, 176 (zur Profilierung dieses Ansatzes in Differenz zu Karl Rahner s. Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter HÜNERMANN / Bernd-Jochen HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg i.Br. 2005, 581–886, hier: 659).

15 DERS., *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, 7.

16 Ebd.

17 CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 148f.

18 Ebd., 118.

2. 1942 – Chenus Thomismus, ein pragmatistischer Irrtum?

Mit Blick auf das Jahr 1942 sind vor allem zwei französische Dominikaner wichtig: Chenu und sein auf dieser Tagung schon mehrfach genannter römischer Lehrer Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964), den ein späterer Mitbruder einmal einen »real-live watchdog of orthodoxy«¹⁹ nannte. Chenu hatte bereits 1920 bei ihm eine Dissertation zur Kontemplation bei Thomas verfasst und dabei auch *die historische Methode*²⁰ verwendet:

*Wir wissen, dass diese [...] bei Thesen, die die Lehre betreffen, noch nicht häufig angewendet wird. Dennoch ist es [...] notwendig, das Problem wieder in jenen Lauf der Geschichte zurückzustellen, in dem es aufgekommen ist [...]. Die Frage nach dem Wesen [...] des kontemplativen Aktes muss [...] wieder in jenen heftigen Kampf um die rechte Lehre positioniert werden, der sich im 13. Jahrhundert zwischen augustinischen und thomistischen Doktrinen und Mentalitäten ereignete*²¹.

Diese Passage der Dissertation Chenus markiert erste theologische Sollbruchstellen zu seinem Lehrer Garrigou-Lagrange. Dieser hatte in seinem – ansonsten ausgesprochen positiven – Gutachten eine stärkere Orientierung am *substantiellen* Wesen der Kontemplation als an ihrer *akzidentiellen* Erscheinung angemahnt. Außerdem kritisierte er, sein Schüler stütze sich zu oft auf »Historiker von geringer Autorität« (»historici minoris auctoritatis«), die zu erwähnen »nicht notwendig« (»non necesse«) gewesen sei. Mit der Überordnung des Akzidentiellen über das Substantielle bei Chenu korrespondiert eine Unterordnung des Historischen unter das Systematische bei seinem Lehrer. Garrigou fehlte die historische Sensibilität des bereits erwähnten anderen großen Dominikanertheologen mit dem Namen Lagrange. Mit Blick auf die im Folgenden dargestellten theologischen Problemkonstellationen ist dabei vor allem ein Faktum aufschlussreich: Garrigou hatte am römischen Angelikum zwei Lehrstühle inne, einen für Dogmatik und Fundamentaltheologie und einen für Spirituelle Theologie – wobei die spirituelle Erfahrung bei ihm stets in ihrem theologischen Gehalt unterbestimmt blieb bzw. von dogmatischen Zielvorgaben dominiert wurde: »Garrigou-Lagrange legte großen Wert darauf, die mystischen Sehnsüchte unserer Epoche [...] zu integrieren. Um sie aber davon abzuhalten, auf Abwege zu geraten, platzierte er das Ziel, an dem sie sich ausrichten konnten, am Ende eines Pfades, der von [...] den unfehlbaren Lehren des Glaubens erleuchtet war.«²²

Spirituelle Theologie ist für Garrigou eine semi-theologische Zusatzdisziplin im Vorfeld einer prinzipiell unveränderlichen Systematik, in der das Spirituelle dem Dogmatischen prinzipiell untergeordnet bleibt. Man könnte fast meinen, dass sich Chenus in *Une école de théologie* geäußerte Kritik an einer pseudo-geistlichen Schuldogmatik, die lediglich *corollaria pietatis*²³ (also: simple Frömmigkeitsanhänge) an abstrakte Thesen anfüge, auch auf seinen Lehrer Garrigou-Lagrange bezieht. Eine Kritik, die an die beinahe zeitgleich von Karl Rahner vorgetragenen Anfragen an die damalige Innsbrucker Verkündi-

19 PEDDICORD, The sacred monster of Thomism (wie Anm. 11), 107.

20 Marie-Dominique CHENU, De Contemplatione, 115-seitige handschriftliche lateinische Doktoratsthese mit französischen Anmerkungen von 1920, in: Archives-Chenu/Paris [Abteilung »1920«], 6.

21 Ebd.

22 Marie-Rosaire GAGNEBET, L'œuvre du Père Garrigou-Lagrange. Itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu, in: Nova et vetera 39, 1964, 273–290, hier: 280.

23 CHENU, Une école de théologie (wie Anm. 14), 146.

gungstheologie erinnert – Rahner sprach von »praktischen Korollarien«²⁴ zur Ergänzung des dogmatischen Kerndiskurses. Beides wird im Folgenden noch einmal im Kontext des Zweiten Vatikanums Thema sein. Eine wichtige Gemeinsamkeit beider Dominikaner darf jedoch nicht übersehen werden: Chenu wie Garrigou standen gegen die geistliche Verarmung des ›Vernunftglaubens‹²⁵ einer reinen Theologie der Konklusionen:

Die unstillbare Sehnsucht des Glaubens [...] zielt auf die selige Schau Gottes, und nicht nur auf irgendeine Konklusion. [...]. Die Kontemplation ist [...] für den Theologen kein Gipfel, den er [...] hier und da einmal im Überschwang seiner Begeisterung [...] erklimmt. Sie ist vielmehr das konstitutive Milieu seiner Arbeit. [...] Welch armselige Vernunft, die nichts mehr sieht, weil sie alles erklärt – die Dialektik hat hier die Kontemplation zersetzt²⁶.

Hier nun lohnt sich ein näherer Blick auf die Programmschrift Chenus von 1937. In *Une école de théologie* geht es um eine gegenwartsnahe Schule der Theologie, nicht um eine geschichtsvergessene Theologie der Schule. Eine theologische Schule bilden zu wollen, war damals durchaus riskant. Denn es gab ja eigentlich keine theologischen Schulen (im Plural), sondern vielmehr nur die eine Schule (im Singular) – eben die römische Schultheologie. Der Abschnitt, in dem Chenu seine historisch sensible, praxistheologische Gegenposition am prägnantesten formuliert, trägt die Überschrift *Glaube und Geschichte*. Darin finden sich zwei komplementäre Gedanken, zu denen sich die gesamte Position Chenus verdichten lässt:

- Geschichtliche Praxisorte der menschlichen Erfahrung sind wirkliche theologische Autoritäten (*lieux théologiques en acte*²⁷) im Sinne der *loci theologici* Melchior Canos. *Schlechte Theologen* [so Chenu wörtlich weiter] *sind jene, die sich in ihre Folianten und scholastischen Dispute eingraben und diesem Schauspiel gegenüber nicht offen sind – und zwar nicht nur im frommen Eifer ihres Herzens, sondern auch in ihrer Wissenschaft [...]*²⁸.
- Theologie ist daher – ich habe es mit Blick auf den Hl. Thomas bereits zitiert – (2.) zu definieren als eine *Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung angemessene Vernunftwerkzeuge gefunden hat*²⁹.

24 Karl RAHNER, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 9–47, hier: 15.

25 Der theologische Rationalismus dieses ›Vernunftglaubens‹ setzte sich bewusst vom ›Gefühlsglauben‹ eines komplementär entgegengesetzten spirituellen Fideismus ab.

26 CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 149f.; 164.

27 Ebd., 142.

28 Ebd., 142f.

29 Ebd., 148f. Beide Spitzenaussagen von *Une école de théologie*, Chenus Rede von den theologischen Praxisorten und seine erfahrungsbasierte Theologieformel, hängen auf das Engste zusammen. In beiden Fällen geht es um eine Spiritualität, die die praktischen Orte ihrer Erfahrung nicht nur als solche wahrnimmt, sondern auch über entsprechende Vernunftwerkzeuge zu ihrer theologischen Qualifikation verfügt. Sobald man das Spirituelle als eine Konstituente der Theologie anerkennt, kann man das Pastorale mit gleichem Recht als einen theologischen Ort bezeichnen. Damit ist der Weg frei für ein praxiskonstituiertes Diskursformat: *Wenn sich das Wort Gottes zur Sprache bringt, indem es sich in der Geschichte inkarniert, [...] dann folgt daraus, dass die theologische Einsicht [...] sich nicht primär im Ausgang von Texten [à partir...] entwickelt [...]. [...] Wenn wir [...] das Wort Gottes heute sprechen lassen, ereignet sich ein theologischer Ortswechsel [...]. Theologie ›im Ausgang von der Praxis‹ [à partir...] heißt [...], [...] dass nun die Praxis selbst [...] in das theologische Gewebe [...] eintritt.* (Marie-Dominique

Diese Kurzformel Chenus wurde von allen in Rom damals wichtigen Dominikanern kritisiert: von Michael Browne (1887–1971), dem irischen Rektor des Angelikums, Mariano Cordovani (1883–1950), dem Päpstlichen Hoftheologen, sowie von zwei späteren Kardinälen und seinem Doktorvater Garrigou-Lagrange. Auf sie bezogen sich auch jene zehn von Rektor Browne verfassten Thesen, die Chenu im Frühjahr 1938 in Rom als ordensinterne Vorsichtsmaßnahme unterzeichnen musste: *Die [...] Theologie ist nicht irgendeine Art Spiritualität, die sich ihrer religiösen Erfahrung angepasste Werkzeuge erfindet, vielmehr ist sie eine wirkliche Wissenschaft [...], deren Grundlagen die Glaubenssätze [...] bilden*³⁰. – Soweit die von Browne formulierten Thesen.

Cordovani äußerte seine Kritik 1940 im *Osservatore Romano*: »Manche sprechen sogar von einer Theologie, die einer freien und wagemutigen Kontemplation entspringe und die aktuelle Erfahrung des religiösen Lebens als ihre einzige und unmittelbare Quelle begreife [...]. [...] In diesen nebulösen Theorien erscheint die Theologie als eine vage Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung gemäße Weisen des Ausdrucks gefunden hat.«³¹

Die jeweiligen Unterschiede zur Theologieformel Chenus sind offensichtlich. Brownes Aufspaltung des kontemplativen Kerns der Theologie wird durch den Zusatz »irgendeine« noch gesteigert in Richtung der Nebulosität einer von Cordovani kritisierten »vagen Spiritualität«. Der damit verbundene Begriff der »religiösen Erfahrung« war damals höchst suspekt, da er als Einfallstor von Subjektivismus und Modernismus galt. Chenu ging es jedoch um eine theologisch objektivierbare Spiritualität, die eben nach »ihrer Erfahrung gemäßen Vernunftwerkzeugen«³² sucht. Cordovani ersetzte genau diesen Ausdruck durch die ungleich schwächere Wendung »modi di espressione«³³ (= Ausdrucksweisen) – womit der Stellenwert einer erfahrungsbasierten Theologie als Wissenschaft zur Debatte steht. Während Chenu diesen ausdrücklich bejahte, verneinte Cordovani ihn implizit. Das hatte Folgen auch für den theologischen Stellenwert des Spirituellen im Plural verschiedener Geistesschulen. Unterschiedliche religiöse Erfahrungen bedingen nämlich verschiedene Spiritualitäten, deren geistlicher Mutterboden seinerseits wiederum – so Chenu in *Une école de théologie* – variierende *theologische Systeme*³⁴ hervorbringt:

*Die Wahrheit selbst ist eine einzige. Aber es gibt auch verschiedene Systeme von Wahrheiten [...]. [...] Die Relativität der Systeme erweist sich [...] in ihrem ungleichen Wert an Einsichtsfähigkeit [...]. [...] Theologische Systeme sind [...] ein Ausdruck von Spiritualitäten. Darin liegt ihr Nutzen, darin besteht auch ihre Größe*³⁵.

Neben Browne und Cordovani, die als Konsultoren des Hl. Offiziums auch am Prozess gegen Chenu beteiligt waren, hat sich auch Garrigou-Lagrange³⁶ kritisch geäußert. Seine Kritik ist von besonderem Gewicht, da er nach der Indizierung 1942 zum Visitor des Saulchoir ernannt wurde. Er ließ sich in dieser Funktion zwar vertreten, erstellte aber ein

CHENU, *Théologiens du tiers monde*, in: Conc[D] 16, 1981, 37–44, hier: 41f. [kursive Hervorhebung ChB]).

30 Siehe das Faksimile in: Giovanni ALBERIGO, *Christianisme en tant qu'histoire et >théologie confessante*, in: CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 11–35, hier: 35.

31 Zit. nach Robert GUELLEY, *Les antécédents de l'encyclique >Humani generis< dans les sanctions romaines de 1942*: Chenu, Charlier, Draguet, in: RHE 86, 1986, 421–497, hier: 463f.

32 CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 149.

33 Zit. nach GUELLEY, *Les antécédents* (wie Anm. 31), 463.

34 CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 148.

35 Ebd., 120; 148f.

36 Vgl. Bruno DE SOLAGES, *Pour l'honneur de la théologie. Les contre-sens du R. P. Garrigou-Lagrange*, in: Mgr. Bruno de Solages. *Liberté et résistance*, BLE 1998, 257–272, hier: 262.

Dossier, das die wichtigsten römischen Kritikpunkte enthält. Garrigou übergeht darin die bei Chenu durchgehaltene Unterscheidung von Theologie (bzw. der einen Wahrheit) und theologischen Systemen (bzw. vielen Wahrheiten)³⁷: »Man besteht hier nicht mehr auf der [...] Wahrheit der Theologie. [Es gebe, so sagt man,] [...] verschiedene Theologien, die [– so ein klassisches *missreading* –] zugleich wahr seien und mit unterschiedlichen Spiritualitäten korrespondierten.«³⁸

Für Garrigou ist damit ein schwerwiegendes Problem verbunden – eine »pragmatische Definition der Wahrheit«³⁹, wie sie auch Maurice Blondel (1861–1949) vertreten habe, der bereits Mitte der 1930er-Jahre in das Fadenkreuz römischer Verdächtigungen geraten war und unter anderem durch Chenu verteidigt wurde: »Diese Verirrung in Bezug auf das Wesen der Theologie [...] entstammt Ideen, die [...] nicht weniger als eine Änderung des ewigen Wahrheitsbegriffs anzielen. Und zwar im Sinne eines spirituellen Pragmatismus, der [...] zu einem Semi-Modernismus hinführt. [...] Die Modernisten [...] definierten die dogmatische Wahrheit von einem pragmatistischen Standpunkt aus als Konformität [...] mit unserer religiösen Erfahrung [...].«⁴⁰

Diese Stellungnahme entspricht einer später noch einmal in Lagranges *Synthèse thomiste* geäußerten Einschätzung: »Wenn man [...] eine *pragmatische Definition der Wahrheit* auf die Theologie anwendet, dann muss man – wie kürzlich vertreten wurde – sagen, dass »die Theologie im Grunde nichts anderes ist als eine Spiritualität, die ihrer religiösen Erfahrung angemessene Vernunftwerkzeuge gefunden hat [...].«⁴¹

Die durch Garrigou hier gezogene Verbindung zu Blondel ist eine höchst klarsichtige Erkenntnis. Denn mit dem Begriff der Aktion trägt Chenu tatsächlich einen Grundbegriff Blondels in die klassische Topologie des Gottesdiskurses ein: »lieux théologiques en acte« (= *in actu*). Mindestens zwei Dinge sind hier zu unterscheiden. Zunächst einmal die *pragmatistische* Ebene, die Garrigou mit Recht als den Ort eines möglichen Fehlschlusses von der Aktion auf die Wahrheit selbst kritisiert. Und dann ist da auch noch die Ebene eines *Pragmatizismus*, die er mit eben dieser identifiziert. Sie steht für einen philosophischen Diskurs der Moderne, der auf Charles S. Peirce (1839–1914) zurückgeht und Wahrheit und Aktion einander konstitutiv zuordnet, sie aber nicht in eine fallenlässt. Um den bei Chenu vermuteten pragmatistischen Fehler einer Identifikation von Aktion und Wahrheit abzuwehren, verwirft Garrigou auch das pragmatizistische Potential einer pastoralen Bewährung der Wahrheit auf dem Feld geschichtlicher Praktiken. Chenu jedoch war kein Pragmatist eines relativistischen Wahrheitsbegriffs, sondern vielmehr ein Pragmatizist eines relationalen Wahrheitsbegriffs⁴². Aktion und Wahrheit sind bei ihm über die Differenz von *religiöser Erfahrung*⁴³ und *Vernunftwerkzeugen*⁴⁴ miteinander verbunden. Geschichtliche Erfahrungen können daher, durch das Feuer vernunftgeleiteter Kritik hindurchgegangen, durchaus ein theologischer Ort mit eigener Autorität sein.

37 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, Pièces relatives à la condamnation du Père Chenu, fünfzehnseitiges maschinenschriftliches Dossier von 1942, in: Archives-Chenu/Paris [Abteilung ›1942‹], 4.

38 Ebd.

39 Ebd., 3.

40 Ebd., 14.

41 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste*, Paris 1946, 633f.

42 Vgl. CHENU, *Une école de théologie* (wie Anm. 14), 120.

43 Ebd., 149.

44 Ebd.

3. 1950 – *Nouvelle théologie* im Konflikt mit dem Pianischen Lehramt

Chenu war ein Vordenker jener Diskursformation französischer Ordens­theologie, die vor dem Zweiten Vatikanum mit dem damals ehrenrührigen Titel *Nouvelle théologie*⁴⁵ bedacht wurde. Ein theologischer ›Kampfbegriff‹ ihrer römischen Gegner, der kirchen­offiziell vermutlich erstmals im Kontext der Indizierung Chenus 1942 verwendet wurde. Es gab zwei Zentren dieser *Nouvelle théologie*. Das eine war das Saulchoir in Kain (und später Paris), wo die Dominikaner Chenu und Yves Congar (1904–1995) lehrten; das andere war die Fourvière in Lyon, in deren Umfeld die Jesuiten Henri de Lubac (1896–1991), Jean Daniélou (1905–1974) und Hans Urs von Balthasar (1905–1988) dozierten. Die Botschaft der dominikanischen Thomisten des Saulchoir lautete: Es gibt noch andere Thomismen als den römischen. Und die jesuitischen Patristiker von Fourvière brachten es folgendermaßen auf den Punkt: Es gibt noch andere Theologien als den Thomismus. Betrieben die einen alternativen Thomismus, so suchten die anderen nach einer Alternative zum Thomismus. Und beide zusammen standen gegen das Dispositiv der römischen Neuscholastik. Entsprechende Publikationsprojekte mussten zum Teil unvollendet bleiben. So zum Beispiel auch die von Chenu »vorgeschlagene und ausgearbeitete«⁴⁶ dominikanische Reihe *Mâitres chrétiennes*⁴⁷, die mittelalterliche Autoren wie Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109), Raimundus Lullus (ca. 1232–1316) oder Nikolaus von Kues (1401–1464) versammelt hätte. Realisiert wurde hingegen das vätertheologische Parallelprojekt der Jesuiten: die glanzvolle, 1943 begründete Reihe der *Sources chrétiennes*. Beinahe wäre in diesem Zusammenhang Ende der 1940er-Jahre sogar das wohl beste theologische Handbuch⁴⁸ des 20. Jahrhunderts entstanden. An diesem Projekt, das inzwischen leider fast völlig vergessen ist, waren beinahe alle beteiligt, die in der französischen Theologie damals Rang und Namen hatten – allen voran die Dominikaner Chenu und Congar und die Jesuiten de Lubac und Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Dieses Handbuch hätte nicht weniger als eine Vereinigung der beiden theologischen Aufbrüche des Saulchoir und der Fourvière bedeutet. Henri de Lubac erinnert sich an dieses Jahrhundertprojekt im Kontext anderer nicht realisierter Publikationsprojekte: »Unter all diesen Totgeburten ist eine, deren Anspruch größer war und die ein Gemeinschaftswerk hätte werden sollen: eine Gesamtdarstellung der Theologie, die in einem anderen Geist [...] konzipiert war als die damals im Gebrauch befindlichen Handbücher. Uns schwebte eine weniger spekulative und tiefer in der Tradition verwurzelte Darstellung vor. Sie sollte das Beste des Jahrhunderts [...] umfassen. [...] Sechs Bände waren vorgesehen [...]: Anthropologie, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Gotteslehre und [...] Ökumene.«⁴⁹

Das theologiegeschichtliche Gewicht dieses Projekts ist gar nicht hoch genug einzuschätzen – wäre es denn zustande gekommen. Mit dem Erscheinen der Enzyklika *Humani generis* 1950 jedoch war das Projekt erledigt:

Die Jesuiten von Fourvière [...] arbeiteten in derselben Richtung wie wir, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten [...]. Die einen wie die anderen wurden mit dem abwertenden Begriff ›nouvelle théologie‹ belegt [...]. Heute denke ich gerne an die Brü-

45 Vgl. die bislang umfassendste Darstellung in Jürgen METTEPENINGEN, *Nouvelle théologie – new theology. Inheritor of modernism, Precursor of Vatican II*, London 2010.

46 Dominique AVON, *Les frères prêcheurs en orient. Les dominicains du Caire (années 1910–années 1960)*, Paris 2005, 349.

47 Ebd., 350.

48 Vgl. Henri DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 144f.

49 Ebd.

*derlichkeit zwischen unseren Equipes zurück. [...] Wir sind zur selben Zeit kompromittiert worden, man hat uns denselben Prozess gemacht [...]. [...] Humani generis kam [...] und unsere kleine Arbeitsgruppe musste schließen. [...] Die Atmosphäre damals nahm uns die Luft zum Atmen*⁵⁰.

Das Saulchoir galt in Rom damals als eine Art »Anti-Angelicum«⁵¹, die Fourvière als eine Anti-Gregoriana. Die Konfliktlinie verlief dabei zwischen »franko-französischen« und »romano-französischen«⁵² Theologen beider Ordensgemeinschaften. Innerhalb dieser komplexen Diskurslage vor dem Konzil hängen die Konflikte der Jahre 1942 und 1950, die die Dominikaner und Jesuiten mit je unterschiedlicher Härte trafen, eng zusammen. Ständen zunächst die Dominikaner im Zentrum römischer Kritik, so waren es spätestens seit Garrigou-Lagranges' Aufsatz *Wohin geht die Théologie nouvelle?* von 1946 vor allem die Jesuiten. Seine selbstgestellte Frage nach der Marschrichtung der *Nouvelle théologie* beantwortete Garrigou übrigens lapidar: »Sie kehrt zurück zum Modernismus«⁵³. Autoritativ verdichtete sich diese Kritik in zwei Ansprachen, die Papst Pius XII. vor dem Generalkapitel der Dominikaner und der Generalkongregation der Jesuiten im September 1946 gehalten hatte: »Vielfach ist [...] von einer ›Neuen Theologie‹ gesprochen worden, die [...] immer weiter fortschreite [...]. Wenn diese Meinung in Betracht gezogen wird, was geschieht dann mit den katholischen Dogmen, die niemals geändert werden dürfen [...]?»⁵⁴

An diesem Punkt wird bereits ein wichtiger dogmatischer Fortschritt des Konzils greifbar. 1942 noch hatte der Pariser Erzbischof Kardinal Emmanuel Suhard (1874–1949), der sich weigerte, die Indizierung von *Une école de théologie* offiziell zu veröffentlichen, zu Chenu gesagt: *Seien sie nicht allzu traurig, [...] in zwanzig Jahren werden alle so sprechen wie sie*⁵⁵. Und so kam es auch. Genau 20 Jahre später wurde das Zweite Vatikanum eröffnet, dessen erstes und letztes Dokument Chenu maßgeblich inspirierte: die *Botschaft an die Welt* vom 20. Oktober 1962 und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vom 7. Dezember 1965. Hier nun wird jene Burgmetapher wieder wichtig, die Chenu bereits in seiner Thomasrede 1936 aufgerufen hatte. Kurz vor Konzilsöffnung klagte er in einem Brief an Karl Rahner, das Zweite Vatikanum drohe eine *Operation der Geistespolizei in den geschlossenen Mauern der Schultheologie*⁵⁶ zu werden, wenn es nicht zu einer Schleifung römisch-neuscholastischer Bastionen käme. Zur selben Zeit wandten sich auch einige führende Kardinäle der Weltkirche mit folgenden Worten direkt an den Papst: »Viele der vorbereiteten Texte betrachten die Kirche zu sehr in der Perspektive einer belagerten Festung [...]. [...] Man wagt es nicht, sich der gegenwärtigen Welt zu öffnen [...].«⁵⁷ Was auf dem Konzil dann geschah, ist bekannt.

50 CHENU, Un théologien en liberté (wie Anm. 8), 130f.

51 Étienne FOUILLOUX, Autour d'une mise à l'index, in: Marie-Dominique CHENU, Moyen-Âge et Modernité, hg. v. Institut Catholique de Paris, Paris 1997, 25–56, hier: 33.

52 Vgl. Yves CONGAR, Journal d'un théologien. 1946–1956, Paris 2001, 140.

53 Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, La nouvelle théologie où va-t-elle? Verité et immutabilité du dogme, in: Ang 23, 1946, 126–145, hier: 143.

54 AAS 38, 1946, 385.

55 Zit. nach CHENU, Un théologien en liberté (wie Anm. 14), 121.

56 Zit. nach Marie-Dominique CHENU, Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II (1962–1963), Paris 1995, 57f.

57 Lettre inédite du Cardinal Paul-Émile Léger au pape Jean XXIII en août 1962, in: Brigitte CAULIER/Gilles ROUTHIER, Mémoires de Vatican II, Montreal 1997, 107.

4. 1962 – Thomas auf dem Zweiten Vatikanum

Am Thomismus scheiden sich die Geister. Das war auch auf dem Zweiten Vatikanum so. Dabei wurden theologische Mentalitäten sichtbar, die Chenu bereits 1920 in seiner Doktorarbeit thematisiert hatte und deren Differenz sich auf die Kurzformel ›Thomisten vs. Augustinisten‹ bringen lässt. Dominikanische Thomisten wie Chenu, Congar, Edward Schillebeeckx (1914–2009) oder der Jesuit Karl Rahner (1904–1984) bildeten auf dem Konzil zunächst eine informelle Theologenkoalition mit jesuitischen Patristen bzw. Augustinisten wie de Lubac, Daniélou, von Balthasar sowie dem Diözesanpriester Joseph Ratzinger, die durch ihre gemeinsame Opposition zur römischen Schultheologie zusammengehalten wurde. Schon während des Konzils traten beide Strömungen dann in einen kirchenpolitischen Gegensatz, der nicht nur in der Gründung zweier theologischer Zeitschriften – *Concilium* und *Communio* – sowie im Konflikt um die Theologie der Befreiung manifest wurde, sondern auch in den nachkonziliaren Kardinalserhebungen, bei denen die Patristiker Daniélou, de Lubac und von Balthasar zur Würdigung ihrer theologischen Lebensleistung mit dem Kardinalspurpur geehrt wurden, die genannten Thomisten mit Ausnahme Congars aber nicht. Konstellationsbedingte Gemeinsamkeiten hatten auf dem Konzil noch fundamentale Unterschiede überdeckt – so erinnert sich Joseph Ratzinger: »Bei der gemeinsamen Arbeit wurde mir klar, dass Rahner und ich [...] auf zwei verschiedenen Planeten lebten. Für [...] vieles [...] trat er ein wie ich, aber aus ganz anderen Gründen. [...] Der ganze Unterschied zwischen der [...] Schule, durch die ich gegangen war, und derjenigen Rahners ist mir in jenen Tagen klargeworden [...].«⁵⁸

Nicht nur Ratzinger und Rahner lebten auf verschiedenen Planeten, sondern auch Ratzinger und Chenu. Beide eignen sich daher hervorragend zur idealtypischen Personalisierung der nachkonziliaren Differenzen des Konzils: hier der aristotelisch-weltfreundige Thomist Chenu und dort der platonisch-kulturpessimistische Augustinist Ratzinger. Besonders gut greifbar ist diese Mentalitätendifferenz in den beiden Entwürfen für eine Eröffnungserklärung des Konzils, die Ratzinger und Chenu 1962 vorgelegt haben. Ratzingers Text, der mit den programmatischen Worten *Dominus noster Jesus Christus* beginnt, setzt dogmatisch bzw. im Innen der Kirche an: »Unser Herr Jesus Christus hat seine Kirche gegründet, damit sie eine ›Stadt auf dem Berge‹ sei, von der aus das wahre Licht des Wortes Gottes die Menschen erleuchte, die in dieser Welt im Dunkel und in den ›Schatten des Todes‹ umhergehen. Diese Hl. Synode [...] kommt [...] im Wissen um die Dunkelheiten ihres Zeitalters zusammen, in denen die göttliche Sonne verdunkelt und der Herr inmitten von Sturm und Wellen zu schlafen scheint.«⁵⁹ – Ratzinger weiter, mit augustinischem Einschlag: »Und doch ergeht im Herzen des Menschen [...] ein Schrei, der nach Gott ruft [...]. Er allein kann dieses Herz erfüllen, das [...] nicht ruhig wird, ehe es in seiner unendlichen Liebe ruht. Der Mensch ist [...] niemals einer gewissen Trauer fern, welche die Welt selbst inmitten aller von ihr geschenkten Freuden erfüllt [...].«⁶⁰

Anders Chenus Entwurf, der die spätere Konzilsbotschaft an die Welt maßgeblich inspirierte. Er beginnt mit den lateinischen Worten *Ab extremis terrae* und setzt pastoral bzw. im Außen der Welt an:

58 Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 131.

59 Zit. nach Jared WICKS, *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, in: Gr 89, 2008, 233–311, hier: 293.

60 Ebd.

*Von allen Enden der Erde versammelt, wenden wir uns [...] an die gesamte Menschheit [...]. Wir freuen uns über die Sympathie, mit der Ihr alle – Christen wie Nichtchristen – die Ankündigung des Konzils aufgenommen habt. [...] Die Appelle und Hoffnungen der Menschen drücken [...] eine Sehnsucht nach dem Licht des Evangeliums aus. Wir erkennen darin [...] einen menschlichen Boden, der von sich selbst her für die Gnade offen ist*⁶¹.

In einem Entwurf für das Proömium der späteren Pastoralkonstitution thematisierte Chenu 1965 mit Thomas eine entsprechende gnadenhafte »Gotteskapazität«⁶² des Menschen:

*Die Kirche [...] erkennt in der [...] Welt [...] eine Disponiertheit für die Gnade Christi: die Zeichen der Zeit [...]. [...] Die Wandlungen der Welt sind eine Gelegenheit, sich ihrer impliziten Ressourcen des Evangeliums bewusst zu werden. [...] Mit ihrer [...] profanen Ordnung belegen die Menschen diesen [...] bisweilen anonymen Anruf, der sie – allen Dunkelheiten zum Trotz – [...] auf die Spur ihrer [...] Bestimmung setzt [...]*⁶³.

Diese Spur bzw. Tendenz des Menschen ist für Chenu im Bauplan der *Summa theologica* des Hl. Thomas grundgelegt. Diesem hatte er bereits 1939 einen bahnbrechenden Aufsatz gewidmet, in dem er die dreigliedrige Grundstruktur der Summa freilegte, die zunächst dem neuplatonischen Schema von Ausgang (*exitus*) und Rückkehr (*reditus*) folgt. Die *Prima pars* behandelt den Ausgang aller Dinge aus Gott, die *Secunda* deren Rückkehr und die *Tertia* schließlich Christus als den geschichtlichen Weg dieser Bewegung. Thomas ordnet die Themen seiner Summa also auf einer geschichtlichen Kurve an, die ihren Scheitelpunkt im *Ereignis der Inkarnation*⁶⁴ hat, wobei prinzipiell alle geschaffenen Dinge (bis hin zu Leonardo Boffs berühmtem »Zigarettenstummel«⁶⁵) *von sich selbst her* zu ihrer Rekapitulation in Christus tendieren. Die Architektur der Summa legt für Chenu ein Doppeltes nahe: Zum einen die Metaphysik der universalen Gnade Gottes in *Prima* und *Secunda pars*, zum anderen die Kontingenz des geschichtlichen Ereignisses Christi in der *Tertia*. Kein Element dieser Gesamtkonstellation darf weggenommen werden. Nicht die beiden ersten Teile, denn sonst gäbe es keine Universalität der Gnade auch außerhalb des Christentums. Und nicht den dritten Teil, denn sonst wäre die Inkarnation zumindest für das Christentum verzichtbar. Neuplatoniker können auf dieses geschichtliche Faktum verzichten und sich auf die *Prima* und *Secunda pars* beschränken. Christen können das nicht. Für sie braucht es die *Tertia pars*. Der Summa liegt also eine historisch »gebrochene«⁶⁶, mithin: christliche Interpretation des neuplatonischen Exitus-Reditus-Schemas zugrunde – womit auch klar ist, dass die *Tertia pars* eben keinen »bloßen Appendix«⁶⁷ zur »Ausschmückung der Hauptlehre«⁶⁸ der Summa darstellt, sondern

61 Marie-Dominique CHENU, *Projet de déclaration initiale*, zweiseitiges maschinenschriftliches Manuskript; in: Archives-Chenu/Paris [Abteilung »1962«], 1.

62 Vgl. DERS., *Les signes des temps*, in: DERS., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 35–55, hier: 46; 48 (mit Verweisen auf die *capacitas Dei* bzw. die *potentia oboedientialis*).

63 Zit. nach Giovanni TURBANTI, *Il ruolo del P.D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et spes*, in: Institut Catholique de Paris/Le Centre d'études du Saulchoir (Hg.), *Marie-Dominique Chenu, Moyen-Âge et Modernité*, Paris 1997, 173–212, hier: 210f.

64 Marie-Dominique CHENU, *Le plan de la Somme théologique de saint Thomas*, in: *Revue Thomiste* 45, 1939, 93–107, hier: 104.

65 Leonardo BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf ¹⁵1998, 27.

66 CHENU, *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas* (wie Anm. 62), 99.

67 Wilhelm METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg 1998, 193 (vgl. ebd., 198).

68 Ebd., 15.

vielmehr die *theo*-logische Ebene von *Prima* und *Secunda* auf einer *christo*-logischen Ebene integriert:

*Die [...] christologische Perspektive des Textes [...] schreibt sich in eine [...] theologische Gesamtsicht ein, derzufolge die [...] Inkarnation [...] der von Gott gewählte Weg ist, auf dem [...] die Schöpfung zu ihrem Schöpfer zurückkehrt*⁶⁹.

Was hier zunächst wie eine Kurzfassung der thomanischen Summa klingt, stammt in Wirklichkeit aus einem Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, dem Chenu in einer erklärenden Fußnote hinzufügt:

*Man erkennt darin den Plan der ›Summa theologica‹ des Hl. Thomas wieder, in dem nach Hervorgang und Rückkehr der Schöpfung [...] Christus folgt, der für uns der Weg des Strebens zu Gott ist [...]*⁷⁰.

Auch *Gaudium et spes*⁷¹ spricht von Gott als »Ursprung und Ziel aller Dinge« (GS 20; 92), von dem sich alles Geschaffene – Heiliges wie Profanes – »herleitet« und einst in Christus »zusammengefasst« werde (GS 36; 38). Dem Übergang der Summa von der metaphysischen *Secunda* zur kontingenten *Tertia pars* entspricht der Übergang der Pastoralkonstitution von der dogmatischen *Prima* zur pastoralen *Secunda pars*: beide wechseln von der »notwendigen Ordnung«⁷² der Dinge hin zu ihren »historischen Verwirklichungen«⁷³. Es ergeben sich höchst aufschlussreiche Strukturparallelen. Die entscheidende Streitfrage der abschließenden Auseinandersetzungen des Zweiten Vatikanums war denn auch, ob die *Secunda pars* der Pastoralkonstitution mit ihrer historisch kontingenten Thematisierung konkreter pastoraler Einzelfragen einen konstitutiven Bestandteil des Textes bilden dürfe – oder als sogenannte »Adnexa« lediglich einen dogmatisch nachrangigen Anhang darstellen solle. Rahner sagte dazu im Kontext der Innsbrucker Verkündigungstheologie: »praktische Korollarien«⁷⁴. Auch hier geht es um eine Trennung von Schuldiskurs und Verkündigungspastoral, die dogmatische Kerndiskurse von pastoralen Vorfeldproblemen unberührt lassen möchte – einem von Chenu erinnerten Vorschlag vom Beginn des Konzils entsprechend, demzufolge man *doppelte Schemata*⁷⁵ verfassen sollte: eines mit Blick auf die *Wahrheit der Lehren*⁷⁶ (bzw. zum *Gebrauch durch die Kleriker*⁷⁷) und eines für die *praktischen Anwendungen*⁷⁸ (bzw. zum *Gebrauch durch die Gläubigen*⁷⁹). *Gaudium et spes* ist anders gebaut und entspricht der Architektur der thomanischen Summa – nur

69 Marie-Dominique CHENU, Le rôle de l'Église dans le monde contemporain, in: Guilherme BARAUNA (Hg.), L'Église dans le monde de ce temps. Une analyse de la constitution »Gaudium et spes«, Bd. II, Brügge 1968, 422–443, hier: 427f.

70 Ebd., 428.

71 Siehe auch Christoph AMOR, »Schrackenloser Heilsoptimismus«?! Ein thomistisches Schlaglicht auf *Gaudium et spes*, in: Franz GMÄINER-PRANZL/Magdalena M. HOLZTRATTNER (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Innsbruck/Wien 2010, 239–263.

72 CHENU, Le plan de la Somme théologique de S. Thomas (wie Anm. 64), 105.

73 Ebd.

74 Karl RAHNER, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 9–47, hier: 15.

75 Marie-Dominique CHENU, Un concile »pastoral«, in: DERS., L'Évangile dans le temps. La parole de Dieu II, Paris 1964, 655–672, hier: 660f.

76 Ebd.

77 Ebd.

78 Ebd.

79 Ebd.

dass hier das integrative Dritte von Dogma und Pastoral nicht nachgestellt, sondern vorgeschaltet und mit einer offiziellen ersten Fußnote versehen wird, die höchstlehramtlich besagt, was das eine mit dem anderen zu tun hat.

5. Resümee

Chenu wollte nicht einfach nur, wie es in einer gängigen Floskel heißt, das Alte neu sagen, sondern vielmehr das Neue alt⁸⁰ – also geschichtlich neue Erfahrungen anschlussfähig machen an die Tradition seiner Kirche. Chenu nutzte (wie auch Karl Rahner) die Terminologie der Schultheologie (Stichworte: *capacitas Dei*⁸¹ bzw. *potentia oboedientialis*⁸²), um in der Sprache des Alten etwas Neues auszusagen: »Neuscholastische Schuldaten waren immer Anknüpfungspunkte für etwas Eigenes«⁸³. Damit haben beide einen »Weg gebahnt für viele Theologen, die aus einer neuscholastischen Bildung herkamen«⁸⁴. Damit landet man bei der theologischen Grundfrage, wie sich Altes und Neues weiterführend aufeinander beziehen lassen. Und zwar ohne in die beiden ungleichen Zwillingbrüder des Traditionalismus bzw. Modernismus zu verfallen. Es geht um einen komplexen Plural von Traditionen und Kreativitäten, dessen produktive Differenzen nicht nur damals durch die Übergriffe eines theologisch monokulturellen Singulars gefährdet waren. Man darf die Stimmen der Vergangenheit weder der Gegenwart unterordnen – noch umgekehrt die Stimmen der Gegenwart jenen der Vergangenheit. Diese sowohl gegenwarts- als auch vergangenheitsapologetische Stoßrichtung der thomasgeprägten *Nowelle théologie* Chenus ist differenzfähig und daher prinzipiell pluralitätstauglich. Und damit ist sie auch heute noch höchst bedeutsam zum Ausgleich dessen, was man den aktuellen römischen »Anti-Postmodernismus«⁸⁵ nennen könnte.

80 Diese Formel verdankt sich theologischen Gesprächen mit Michael Schüßler. Er selbst spricht von »Formulierungen, hinter deren altbekanntem Klang sich unerwartet Neues verbirgt« (Chenu: *Vox populi – vox Dei*, 8).

81 Vgl. Marie-Dominique CHENU, *Les signes des temps*, in: DERS., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 35–55, hier: 46.

82 Vgl. ebd.

83 Karl LEHMANN, *Er lässt sich einfach nicht kopieren*, in: Andreas BATLOGG/Melvin E. MICHALSKI (Hg.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, Freiburg i. Br. 2006, 90–115, hier: 106 (über Karl Rahner).

84 Peter HÜNERMANN, *Chenus Konzept von Theologie im Rahmen europäischer Theologie*, noch unveröffentlichtes Redemanuskript vom 15. Juni 2004, 3.

85 Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Von der Modernismus- zur Postmodernismuskrise. Eine Ortsbestimmung angesichts des Horrors vor Relativismus und der Zumutung von Relativität*, in: Rainer BUCHER u.a. (Hg.), »Blick zurück im Zorn?« *Kreative Potenziale des Modernismusstreits*, Innsbruck 2009, 217–232.

GERD-RAINER HORN

Der europäische Linkskatholizismus der Zwischenkriegszeit

Der Ursprung der katholischen Aktion

Der Linkskatholizismus der Zwischenkriegszeit muss in fast jeder Hinsicht als das Produkt der sozialen, politischen und kulturellen Umbrüche jener Jahre angesehen werden. Ohne den Einfluss des Massenmordes, der als »Erster Weltkrieg« (1914–1918) in die Annalen der Geschichte Einzug gehalten hat, sowie der Wirren der darauf folgenden Jahrzehnte ist es schlechthin unmöglich, das Entstehen eines dezidierten, wenn auch gleichzeitig höchst unterschiedlichen und vielfältigen »Linkskatholizismus« zu erklären. Der westeuropäische Linkskatholizismus ist also ein Produkt seiner Umwelt.

Die Entwicklung der europäischen Sozialdemokratie von einer zunächst meist außerparlamentarischen Oppositionsbewegung hin zu einer wirkmächtigen Regierungspartei in vielen Ländern Westeuropas machte marxistisches Gedankengut gerade in diesen Jahrzehnten zum kulturellen Allgemeingut – wenn auch bei weitem nicht von jedermann akzeptiert! Die gleichzeitige Genese von Kommunismus und (kurz darauf) Faschismus (erst in seiner italienischen und dann in seiner deutschen Spielart) vervollständigten dieses Bild von westeuropäischen Gesellschaften, die nicht mehr hauptsächlich von der Auseinandersetzung zwischen Bürgertum und Adel geprägt war, sondern zunehmend von den mehr oder weniger offen ausgetragenen Kämpfen zwischen Massenbewegungen und Ideologien, die dem 20. Jahrhundert einen zweifelhaften Ruf verliehen. Es waren nicht mehr so sehr der Liberalismus und Modernismus, mit dem sich die traditionellen Kräfte und Konfessionen auseinandersetzen mussten, sondern die ehemals fortschrittlichen Liberalen wurden selbst zum Zielpunkt unterschiedlichster Kritiker von links und von rechts.

Gleichzeitig kam der seit der Französischen Revolution (1789–1799) zutage getretene säkulare Demokratisierungsprozess gerade in den Monaten und Jahren nach Ende des Ersten Weltkriegs zum großen Durchbruch. Die modernen Massendemokratien entstanden in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts und veränderten insbesondere die westeuropäischen Gesellschaften innerhalb weniger Generationen enorm. Soziale Bewegungen verschiedenartigster Ausrichtungen drückten den modernen Gesellschaften ihre Stempel auf und die sogenannte »hohe Politik« wurde zunehmend durch Druck von unten beeinflusst und nicht mehr hauptsächlich durch die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Eliten geprägt. Solche Umwälzungen konnten notgedrungen nicht mehr vor den Konfessionen haltmachen.

Auf katholischer Seite war die wichtigste Neuerung, die – wenn auch auf kompliziertem und indirektem Wege – letztendlich dem Linkskatholizismus den Weg bahnte, paradoxer Weise die Katholische Aktion. Diese entstand fast zum gleichen Zeitpunkt wie die nicht-konfessionellen, zumeist in bestimmten sozialen Schichten verankerten schichtübergreifenden Bewegungen, und sie kann daher durchaus als die katholische Antwort

auf das Prinzip der Massendemokratie auf säkularer Ebene angesehen werden. Teilweise im Schlepptau des Antimodernismus kreiert, war die Katholische Aktion allerdings das genaue Pendant zu den oft in der Arbeiterklasse verwurzelten modernen sozialen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts. Sie sollte den Katholizismus von den Verirrungen und Wirren der Moderne in Schutz nehmen und ihm zu neuem Leben verhelfen¹.

Wie kam es nun dazu, dass eine prinzipiell konservative und, auf ideologischer Ebene, traditionalistisch ausgerichtete Neuerung, also die Katholische Aktion, tendenziell – wenn auch bei weitem nicht überall und gleichzeitig – in das Gegenteil umzuschlagen drohte, also statt der erhofften Revitalisierung der Katholischen Kirche mitsamt ihrer Hierarchien unter gewissen Voraussetzungen eben diese Hierarchien in Frage zu stellen begann?

1. Die innere Dynamik von Massenbewegungen

Soziale Bewegungen basieren auf der aktiven Mitwirkung möglichst zahlreicher Unterstützer und Mitglieder; ebenso verhielt es sich im Falle der Katholischen Aktion. Das Laientum nahm innerhalb der Katholischen Aktion eine wichtige Schlüsselrolle ein. Sicherlich war die Katholische Aktion stets als hierarchisch strukturierte Organisation konzipiert, doch nahm das Laientum von vornherein eine zentrale Position ein, mit einem dementsprechenden, mehr oder weniger großen Spielraum für autonome Handlungen. Zwar verminderte im Laufe der Zwischenkriegszeit die kirchliche Hierarchie mehr und mehr die Handlungsfreiheit des Laientums, so dass gegen Ende der 30er-Jahre, um nur ein Beispiel zu nennen, keinerlei Ämter innerhalb der italienischen Katholischen Aktion von Laien ausgeübt werden durften. Für Italien wird als Erklärung für derartige Statutenänderungen in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit angeführt, defensive Maßnahmen gegen Benito Mussolinis (1883–1945) Versuche, die Katholische Kirche generell in ihrem Spielraum einzuengen, zu treffen. Doch interessanterweise fanden ganz ähnliche Einschnitte in die Handlungsfreiheit des Laientums innerhalb der Katholischen Aktion auch in anderen Ländern statt, wie z. B. in Belgien oder in Frankreich².

Gerade was das Innenleben der Katholischen Aktion angeht, steht, wie bereits angedeutet, die Geschichtswissenschaft auch heute noch in den Kinderschuhen. So existiert bis dato noch keinerlei überzeugende Gesamtdarstellung ihres Wirkens selbst auf westeuropäischer Ebene. Es deuten viele Indizien darauf hin, dass das Zurückdrängen des tendenziell autonomen Handlungsspielraums des Laientums innerhalb der Katholischen Aktion gerade in der Zwischenkriegszeit sehr viel damit zu tun hatte, dass sich katholische Laienaktivisten oft auf unerwünschte Weise in Szene setzten, und zwar auf eine Art und Weise, die den Absichten der kirchlichen Hierarchien zuwiderliefen.

1 Es gibt bezeichnenderweise bisher keinerlei überzeugende Darstellungen zur Entstehung der Katholischen Aktion im internationalen Vergleich. Einen ersten Versuch eines Gesamtüberblicks liefert Giorgio VECCHIO, *L’Azione Cattolica. Una storia europea. Dalle origini al Concilio Vaticano II*, in: *Il popolo e la fede. 150 anni di Azione Cattolica nella Svizzera italiana e in Europa*, hg. v. Luigi MAFFEZZOLI, Roma 2011, 13–91. – Weitere Impulse werden von einer im März 2013 in Rom abgehaltenen Konferenz zum Thema *Per una storia dell’Azione cattolica nel mondo. Problemi e linee di sviluppo dalle origini al Concilio vaticano II* erwartet.

2 Siehe meine vergleichenden Bemerkungen zu diesem Themenkomplex in: Gerd-Rainer HORN, *Western European Liberation Theology. The First Wave (1924–1959)*, Oxford 2008, 44–5.

Selbst in der Hochphase des faschistischen Italiens, also in der zweiten Hälfte der 30er-Jahre, wo sicherlich keine idealen Umstände herrschten, um den Ambitionen von Laienaktivisten freien Raum zu lassen, versuchten katholische Laien innerhalb der Katholischen Aktion oft, ihr Schicksal in die eigene Hand zu nehmen – sehr zum Unwillen der Kirchenoberen. So vermeldete im Mai 1936 eine katholische Publikation aus Turin angesichts divergierender Bestrebungen lokaler Aktivisten innerhalb der Katholischen Aktion: »Unterstützen diese Assoziationen wirklich immer und überall [...] das Entstehen einer [gesunden] Atmosphäre innerhalb ihrer Gemeinden, sowie das in diesen Gemeinden verankerte Apostolat? Oder kreieren sie nicht vielmehr Hindernisse und Barrieren zur Verbreitung der Botschaft unserer Priester, die versuchen, für ihre Seelen zu sorgen? Sind die Mitglieder der Katholischen Aktion überall konstruktive Faktoren innerhalb ihrer Gemeinden, voller Respekt gegenüber der Familie der Gemeinde; oder sind sie autonome Wesen, die versuchen, dem Eifer der Gemeindeglieder aus dem Wege zu gehen?«³

Einen Monat später konstatierte die Zeitschrift *Il prete apostolo*, dass es nun eine Tatsache sei, »daß in vielen Gemeinden die dortigen Abteilungen der Katholischen Aktion Positionen einnehmen, die unabhängig von den Gemeindeoberhäuptern florieren, und daß sie ihren autonomen Weg gehen, wo immer möglich, wobei sie ausserhalb der Strukturen und der inhaltlichen Ausrichtung ihrer Gemeinden operieren.«⁴ Der *Assistente ecclesiastico*, das Organ des für die Ausbildung von kirchlichen Assistenten der Katholischen Aktion verantwortlichen Seminars, verkündete im August 1937, dass die Katholische Aktion nicht dahingehend falsch interpretiert werden darf, als sei ihre Aufgabe »die Assistenz der Hierarchie [...] zum Wohle des Laientums, anstelle ihrer unterstützenden Mitarbeit innerhalb des von der Hierarchie durchgeführten Apostolats«⁵ – in der Tat eine kuriose Konstatierung einer Verdrehung des ursprünglichen Mandats der Katholischen Aktion. Die unbestrittene Autorität zur Geschichte der italienischen Katholischen Aktion, Mario Casella, schreibt, dass es »keinesfalls ungewöhnlich« war, dass Mandatsträger der Katholischen Aktion »ihre eigenen Bischöfe und Vikare mit Direktiven konfrontieren«, die sie von übergeordneten Stellen der Katholischen Aktion empfangen hatten⁶.

Nun will ich hier keinesfalls ein Bild von der Katholischen Aktion in der Zwischenkriegszeit entwerfen, als wäre sie zu jener Zeit eine Brutstätte des zivilen Ungehorsams gegenüber kirchlicher Würdenträger und Autoritäten gewesen. Keinesfalls! Doch fällt bei einer sorgfältigen Betrachtung der Quellen, insbesondere beim Querlesen zwischen den Zeilen immer wieder die Besorgnis der kirchlichen Hierarchien auf, das tendenziell autonom handelnde Laientum im Zaum zu halten.

2. Die spezialisierte Katholische Aktion

Was für die Katholische Aktion im Erwachsenenmilieu galt, traf naturgemäß in noch viel größerem Ausmaß auf die Jugendorganisationen der Katholischen Aktion zu. Katholische Jugendorganisationen bestanden oft schon Jahrzehnte vor der Gründung der Katholischen Aktion, doch kam es fast zeitgleich mit der Entstehung der Katholischen Aktion, wenn auch leicht zeitverschoben, zur Entstehung von neuartigen Jugendorganisationen,

3 Zitiert in: Mario CASELLA, *L’Azione Cattolica all’inizio del pontificato di Pio XII. La riforma statutaria del 1939 nel giudizio dei vescovi italiani*, Rom 1985, 24, Anm. 27.

4 Ebd., 25, Anm. 28.

5 Ebd., 29f.

6 Ebd., 23.

die die bereits in der Katholischen Aktion an sich angelegte Tendenz zur Autonomisierung von Handlungsspielräumen des Laientums qualitativ verstärkten.

War bereits die Katholische Aktion als innere Mission angesichts der Säkularisierungstendenzen moderner Gesellschaften konzipiert, so traf dies im Falle der *spezialisierten* Katholischen Aktion auf ganz besondere Weise zu. Tatsache war – und dies konnte bereits im Laufe des 19. Jahrhunderts beobachtet werden – dass oft insbesondere die Industrieregionen Westeuropas unter der Dekonfessionalisierung zu leiden hatten, so dass gerade Arbeiterhochburgen einen teilweise eklatanten Verlust von Kirchenmitgliedern und Kirchgängern zu verzeichnen wussten. Die Katholische Aktion war allerdings von vornherein als klassenneutrale und schichtübergreifende allgemeine Massenbewegung angelegt. Und hier ergab es sich aufgrund der besonderen Umstände der belgischen Industriekultur, dass eine bald sehr wichtig werdende Variante der Katholischen Aktion ins Leben gerufen wurde, die sich als besonders hilfreich im Prozess der Remissionierung der ehemals katholischen industriellen Regionen erweisen sollte. Die anfangs vor allem unter dem französischsprachigen Label ‚Jeunesse Ouvrière Chrétienne‘ (JOC) berühmt gewordene *spezialisierte* Katholische Aktion verschrieb sich nicht nur explizit der Missionsarbeit unter der proletarischen Jugend, sondern erarbeitete ein neues Organisationsprinzip, das sich qualitativ von den herkömmlichen Strukturen der Katholischen Aktion unterschied⁷.

Die spezialisierte Katholische Aktion konzentrierte sich auf Missionsarbeit unter klar voneinander abgegrenzten sozialen Schichten und Generationen mit einer die Katholische Aktion an sich weit übertreffenden organisatorischen Autonomie. Die weitgehende Delegation von Verantwortung an Vertreter eben jener sozialen Gruppen und Generationen, die man zu erreichen hoffte, verlieh der spezialisierten Katholischen Aktion ihre besondere Dynamik. In eigener Regie, so die Überzeugung des Begründers und über viele Jahrzehnte lang Hauptsprachrohr der spezialisierten Katholischen Aktion, Joseph Cardijn (1882–1967), würden junge katholische Arbeiter die beste Überzeugungsarbeit leisten können und ihre eigene, auf ihre Generation und ihre soziale Schicht zugeschnittene Methodik entwerfen; kurzum: In Selbstverantwortung und durch eigenes Handeln motiviert würden gleichaltrige und der gleichen sozialen Klasse angehörige Aktivisten ihre eigenen Wege hin zur Re-Konfessionalisierung ihres Milieus finden.

Wie ich an anderem Ort ausführlicher beschrieben habe, bahnte sich diese innovative, dynamische und äußerst erfolgreiche Vorgehensweise rasch neue Wege, die von Brüssel ausgehend – Étienne Fouilloux nannte Brüssel einmal »ein wahrhaftig planetarisches Zentrum der spezialisierten Katholischen Aktion«⁸ – auf Nachbarländer übergriff. Zahllose, auf demselben emanzipatorischen Grundprinzip der Selbstorganisation der anzusprechenden sozialen Schichten basierenden Organisationen – Jeunesse Étudiante Chrétienne, Jeunesse Agricole Catholique, usw. – entstanden so im Laufe der folgenden Jahrzehnte, nicht nur in Belgien. Doch ergab sich hierdurch nicht nur die erhoffte Popularisierung katholisch-christlichen Gedankenguts, sondern gleichzeitig wurde hierdurch das Vertrauen in das Selbstvertrauen der autonom handelnden Generationen und sozialen Schichten gestärkt – das Wort »Klasse« blieb auf lange Zeit in diesen Kreisen erst einmal

7 Zur Bedeutung der von Joseph Cardijn erarbeiteten spezialisierten Katholischen Aktion in ihrem ursprünglichen Gewand der Christlichen Arbeiterjugend vgl. HORN, *Western European Liberation Theology* (wie Anm. 2), 12–17.

8 Étienne FOUILLOUX, *Le Catholicisme*, in: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914–1958)*, Bd. 12: *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, hg. v. Jean-Marie MAYEUR u. a., Paris 1990, 230.

tabu –, und dies wiederum hatte tendentiell zur Folge, insbesondere unter dem Eindruck einer sich verändernden weltpolitischen Großwetterlage, dass eine sich mehr oder weniger deutlich abzeichnende Tendenz in Richtung ideologischer, politischer und sozialer Radikalisierung die Gemüter der meist jugendlichen Aktivisten erhitzte.

3. »1937, l'élan jociste«

Ein kurzer Blick auf eine der großen Massenversammlungen der Christlichen Arbeiterjugend der Zwischenkriegszeit, die Zehnjahresfeier der französischen Jeunesse Ouvrière Chrétienne im Juli 1937, vermittelt wichtige Einsichten in die Dynamik dieser katholischen sozialen Bewegung sui generis. Bis zu 60.000 Mitglieder der JOC versammelten sich aus diesem Anlass in Paris; und es wäre weit gefehlt, dieser Jugendbewegung schon damals eine offensiv sozialrevolutionäre Botschaft zuzuschreiben. Fabrikbesitzer wurden zumeist noch in diversen Vorträgen als wohlmeinende Mitstreiter im Kampf gegen die Säkularisierung angesehen, die Sprache des Klassenkampfes blieb zu diesem Zeitpunkt noch von derartigen Festlichkeiten gebannt. Doch eine aufmerksame Betrachtung der Liturgie und Ikonographie dieses Jugendfestivals verdeutlicht die ambivalenten Tendenzen und Ideologien, die bei diesem Jungentreffen verkörpert waren.

Die offizielle, vor 60.000 jugendlichen Aktivisten gefeierte Sonntagsmorgenmesse beinhaltete z. B. den folgenden Passus: »Vergib uns, lieber Gott, dass wir die Ungerechtigkeit und den Krieg nicht genug gehasst haben. Denn wir waren uns nicht immer selber treu. Wir waren nicht immer die Rädelsführer, die Diener, die Retter, auf die die Arbeiterklasse gewartet hat.«⁹ Die feierliche Ansprache eines ausgewählten JOC-Aktivisten vor der versammelten Menschenmenge brachte die ambivalenten Gedankengänge noch deutlicher zum Ausdruck. In der Anrufung einer besseren Zeit beschwor der Redner: »Licht in der Dunkelheit des unterirdischen Bergwerkstollens. Frische Luft in den Stahlkochern der Fabrik. Poesie inmitten der nüchternen Zahlen der unternehmerischen Buchhaltung. Trost im Angesicht der vielen Mühen.«¹⁰

Sicherlich sind alle diese Worte noch ohne weiteres vereinbar mit traditioneller katholischer Opferbereitschaft und christlichem Engagement. Doch deutet vieles auch darauf hin, dass gerade die Vieldeutigkeit dieser und ähnlicher Aussagen Vorboten rasch einsetzender Veränderungen auch und gerade im katholischen Milieu waren. Die Schlussworte des JOC-Aktivisten sprechen Bände: »Arbeiterklasse Frankreichs! Arbeiterklasse der Welt! Sammelt euren Mut und werdet zuversichtlich.« Woraufhin ein Sprechchor lautstark antwortete: »Für eine neue Zeit. Für eine neue Arbeiterjugend.«¹¹ Auch diese Phrasen bedeuten noch keinen unbedingten Bruch mit herkömmlichen Ansichten des katholischen Milieus.

Doch bezeugen zahllose Augenzeugenberichte, welch vielsagende Auswirkungen das wachsende Vertrauen in das Selbstvertrauen katholischer junger Arbeiter haben konnte. So notierte ein führender Kopf des Instituts ›Catholique de Paris‹, Monseigneur Jean Calvet (1874–1965), folgende Bemerkungen über das Verhalten von JOC-Aktivisten genau zu jener Zeit: »Zum einen pflegen sie einen Ton mit ihren Kaplänen, der keinen Zweifel daran lässt, dass letztere von ihnen toleriert werden, obwohl sie selber keine Arbeiter sind; aber einzig und allein unter der Bedingung, dass sie nur die Sakramente verabrei-

9 Jean-Pierre COCO / Joseph DEBÈS, 1937. *L'élan jociste*, Paris 1989, 113f.

10 Ebd., 143.

11 Ebd., 147.

chen und ihre Meinung zu aktuellen Themen äußern. Sie [d. h. die JOC-Basis] sind ihre eigenen Meister; so ist es doch!« Und gegenüber ihren Vorgesetzten in der Fabrik- oder Unternehmenshierarchie benehmen sie sich, so der Dekan, noch bedeutend weniger zurückhaltend: »Diese nutzlosen Wesen, diese Parasiten werden nur aus einer Haltung des Mitleids und der Gnade heraus toleriert, wobei sie vollauf erwarten, dass sie [in naher Zukunft] von aus ihrem eigenen Milieu hervorkommenden Personen ersetzt werden. Nichts desto weniger sagt man, dass die Bewegung der spezialisierten Katholischen Aktion dazu da ist, dem Klassenkampf ein Ende zu setzen. Meiner Meinung nach« – so Monseigneur Calvet – »schüren sie seine Flammen.«¹²

Die Zehnjahresfeier der französischen Christlichen Arbeiter-Jugend fand ein Jahr nach dem Sieg der französischen Volksfront im Mai 1936 statt. Ihre mehrdeutige Botschaft kann als Ausdruck der beginnenden Umbruchphase nicht nur des französischen Katholizismus betrachtet werden. Spätestens nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs schlugen diese und ähnlich geartete Sympathien in offene Kritik des vorherrschenden Gesellschaftssystems um. Die Erfahrung des gemeinsamen Widerstands gegen die Nazi-Okkupation weiter Teile des katholischen Europas brachten Katholiken und Kommunisten, Gläubige und Atheisten, Priester und Sozialisten oft zum allerersten Mal nebeneinander in gemeinsamen Aktionen gegen den gemeinsamen Feind; eine Erfahrung, die zum Abbau der Hemmschwelle zwischen Katholizismus und Marxismus maßgeblich beitrug. Doch soll in diesem Beitrag das Augenmerk ausschließlich auf die Zwischenkriegszeit gelegt werden; in den folgenden Abschnitten werden einige Vordenker dieser innovativen Tendenzen innerhalb des westeuropäischen Katholizismus vorgestellt, die bereits in den 30er-Jahren (und dann allerdings noch viel mehr in den 40er-Jahren) des vergangenen Jahrhunderts in weiten Kreisen des katholischen Milieus rezipiert und öffentlichkeitswirksam publiziert wurden.

4. Eine Trendwende in der europäischen Politik?

Die unbestrittene Schlüsselposition in dem weitverzweigten Netz von Theologen und Philosophen, die letztendlich dazu beitrugen, den westeuropäischen Linkskatholizismus zu verorten, war Jacques Maritain (1882–1973). Bis Mitte der 20er-Jahre eher dem konservativen Flügel des Katholizismus verschrieben – Maritain stand der erzkonservativen Action Française um Charles Maurras (1868–1952) nahe, und er wurde bereits damals als eine zentrale Figur innerhalb des französischen Geisteslebens angesehen – machte Maritain Mitte der 20er-Jahre eine abrupte Kehrtwende; er verteidigte die scharfen Attacken von Papst Pius XI. (1922–1939) gegen Charles Maurras und begann nun, seine Bemühungen in den Dienst progressiver Kreise innerhalb des katholischen Milieus der Zwischenkriegszeit zu stellen.

Diese Umorientierung fand seinen Höhepunkt in der Veröffentlichung seines wohl berühmtesten Werkes *Humanisme intégral*¹³. Dieses Buch erschien in jenen bewegten Monaten des Frühjahrs 1936, nachdem ein überraschender Wahlsieg die spanische Volksfront an die Regierung brachte und kurz vor dem ebenso bahnbrechenden Sieg der französischen Volksfront im Mai und Juni 1936. Basierend auf sechs Vorträgen, die Jacques Maritain im August 1934 in Santander in Nordspanien hielt, kann daher sein Hauptwerk

12 Zitate in: Paul CHRISTOPHE, 1936. *Les Catholiques et le Front Populaire*, Paris 1986, 100.

13 Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936.

Humanisme intégral als ein Produkt jener Zeit angesehen werden, als der fast unaufhaltsam erscheinende Faschismus, schon früh siegreich in Italien, dann anschließend in Deutschland und mit vielen ominösen und erfolgversprechenden Ablegern in anderen europäischen Ländern rasch expandierend – zum ersten Mal als potentiell verwundbar und besiegbare eingeschätzt werden konnte. Bis Ende 1933 schienen der Faschismus und artverwandte diktatorische Bestrebungen der radikalen Rechten quasi prädestiniert zu sein, ein Land nach dem anderen zu erobern, und die europäische Linke übte eine immer kläglichere und passive Rolle aus, eine Niederlage nach der anderen einsteckend. Ganz zu schweigen von der bürgerlich-liberalen Mitte, die in vielen Ländern zunehmend zwischen Links und Rechts aufgerieben wurde und fast zur Unkenntlichkeit dahinschmolz.

Der österreichische Schutzbundaufstand im Februar 1934 gab den Startschuss zu einer antifaschistischen Gegenbewegung, und im Sommer 1934, als Maritain seine Vorträge in Santander hielt, wurde es offensichtlich, dass Spanien den Schlüssel für die weitere politische Entwicklung Westeuropas abgeben würde. Die asturische Kommune vom Oktober 1934 war zwar effektiv eine Niederlage der spanischen antifaschistischen Streiter, doch konnte dieser Rückschlag durch den Wahlsieg der Volksfront in Spanien Anfang 1936 rückgängig gemacht werden. In der ersten Hälfte des Jahres 1936, genau zu dem Zeitpunkt also, als Maritain seine leicht überarbeiteten Vorträge von Santander in französischer Sprache veröffentlichte, sah alles danach aus, als hätte sich die europäische Linke endlich aus der Position einer quasi-permanenten Defensive hin zu einer offensiven Kraft entwickelt. Die Zukunft schien nicht mehr auf der politischen Rechten zu liegen, und nicht nur der Antifaschismus sondern auch der Marxismus an sich kam in den Genuss einer klar erkennbaren Revitalisierung¹⁴.

5. Die sozialistische Idee

Genau in dieser Atmosphäre der hoffnungsvollen Erwartungshaltung der europäischen Linken, zu einer Zeit also, wo alles möglich zu sein schien, platzte die Veröffentlichung von *Humanisme intégral*¹⁵. Und es wird so klar, warum die erste Hälfte dieses Buches eine dezidierte, von vielen Sympathien aber auch von manch rigoroser Kritik gekennzeichnete Auseinandersetzung mit dem Sozialismus seiner Zeit wurde. »Wie schwerwiegend auch immer seine Fehler und Illusionen gewesen sind, der Sozialismus des neunzehnten Jahrhunderts muss als ein durch das menschliche Gewissen und dessen großzügigsten Instinkte hervorgerufenen Protest gegen die zum Himmel schreienden Schlechtigkeiten angesehen werden. Es war eine edle Tat, die kapitalistische Zivilisation anzuklagen und den Gerechtigkeitsinn sowie die Würde der Arbeit in den Kampf gegen eben jene Mächte einzubeziehen, die keine Vergebung kennen. In diesem Bestreben ergriff der Sozialismus die Initiative. Er führte einen harten und schwierigen Kampf, der mit unzähligen Opfern

14 Diese Einschätzung der großpolitischen Wetterlage folgt meinen Ausführungen in: HORN, *Western European Liberation Theology* (wie Anm. 2), 89–92. – Es gibt bis heute keine überzeugende Gesamtdarstellung der Lebensleistung von Jacques Maritain. Die Darstellung von Giorgio CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Brescia 1975, kommt vielleicht den Anforderungen einer kritischen Biographie dieses wichtigen Teilabschnitts seines Œuvre am nächsten.

15 Wichtige Beiträge zum Verständnis dieses ungemein einflussreichen Werkes von Jacques Maritain sind Jean-Louis ALLARD et al., *L'Humanisme intégral de Jacques Maritain*, Paris 1988, sowie Philippe CHENAUX, »Humanisme intégral« (1936) de Jacques Maritain, Paris 2006.

verbunden war, unter Zurschaustellung der ergreifendsten Qualitäten: dem Selbstopfer der Armen dieser Welt. Der Sozialismus liebte die Armen. Wir können ihn nur wirkungsvoll kritisieren, indem wir in vieler Hinsicht sein Erbe akzeptieren.«¹⁶ Es muss hier nicht extra betont werden, dass Maritain an dieser Stelle die zögerliche Haltung des katholischen Konsenses in der sozialen Frage anprangerte und kritisierte.

Doch ging Maritain noch bedeutend weiter in seiner kritischen Würdigung der Tradition des europäischen Sozialismus. Nicht nur die praktische Unterstützung in Sachen sozialer Emanzipation der Entrechteten dieser Welt wurde von Maritain gutgeheißen. Selbst der zentralen und von katholischer Seite oft nur mit Verachtung behandelten Figur von Karl Marx (1818–1883) wurde von Maritain viel Gutes abgewonnen. Seine Lehren über Ausbeutung und Entfremdung im kapitalistischen Weltsystem wurden von Maritain als »profunde Eingebung, als Intuition, die in meinen Augen« – so Maritain – »das grosse Wetterleuchten der Wahrheit darstellt, welches sein gesamtes Werk als roten Faden durchzieht«¹⁷, angesehen. Und Maritain machte weiterhin unmissverständlich klar, dass die plumpe Kritik an Karl Marx, als würde letzterer alles auf rein materielle Faktoren zurückführen, völlig falsch wäre. Die oft von Freund und Feind verkannte Spiritualität von Karl Marx war gerade eine der Hauptanziehungskräfte seiner Lehre.

6. Ein Sozialismus des 20. Jahrhunderts

Letztendlich ließ Maritain es nicht bei wohlwollenden Bemerkungen zur Frühgeschichte des Marxismus bewenden. Seine Bemerkungen zum sowjetischen System der 30er-Jahre verdienen auch heute noch Aufmerksamkeit. Einerseits verkündete Maritain:

Diese neue Form der Zivilisation, durch die Opfer von Millionen von Menschenleben und unwiederbringlichen Verlusten ins Leben gerufen, kann meiner Meinung nach, was seine positiven Seiten angeht, in folgender Weise zusammengefasst werden, insofern es überhaupt möglich ist, so etwas aus großer Entfernung und basierend auf Buchwissen zu tun: die Liquidierung des Profitsystems und die Knechtschaft menschlicher Zwangsarbeit gegenüber der Diktatur des Geldes. [...] Wie schwierig auch die Lebensumstände und die Behandlung der Menschen dort; in diesem Land, wo die Leibeigenschaft und die dazugehörige Atmosphäre unendlich lange den Ton angaben, bekommt man heute das Gefühl, dass die seit ewigen Zeiten andauernde Demütigung des sozialen Zusammenlebens sein Ende gefunden hat¹⁸.

Maritain verkannte gleichzeitig keinesfalls die Veränderungen, die der Sowjetkommunismus in seiner damals erst 18-jährigen Geschichte durchlaufen hatte. Die heroische Phase der ersten Jahre der bolschewistischen Revolution kontrastierte Maritain mit dem Kommunismus Stalin'scher Prägung, und Maritain verwies auf *die Irrtümer und barbarischen Methoden, [...] eine totale Verachtung der menschlichen Persönlichkeit, die unerbittliche Härte, die Methoden des Terrorismus (intensiver denn je zuvor nach achtzehnjähriger Revolution) und des bürokratischen Despotismus, mittels derer er herrscht*¹⁹. Doch meinte Maritain bereits 1936, dass diese bürokratische Degeneration der russischen Revolution höchstwahrscheinlich durch eine gegenläufige Verstärkung der sozial- und kulturevolu-

16 Ich zitiere hier die Neuauflage: Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris 2000, 97.

17 Ebd., 55.

18 Ebd., 92.

19 Ebd., 92f.

tionären Tendenzen innerhalb des Kommunismus gegengesteuert und tendenziell überwunden werden könnte.

Humanisme intégral bestand natürlich nicht nur aus der kritischen Aufarbeitung der sozialistischen Tradition und Gegenwart. Eine weitere, von vielen zeitgenössischen Interpreten als noch viel wichtiger eingestufte Kraftanstrengung dieses nonkonformistischen Philosophen war seine Verteidigung der Notwendigkeit eines Freiraums für katholische Laien innerhalb der politischen und kulturellen Auseinandersetzungen dieser Zeit. Auf spiritueller Ebene war, laut Maritain, Dissenz auch weiterhin zu vermeiden. *Was das weltliche Leben angeht, wo weltliche Interessen und das weltliche Wohlergehen das Thema sind, diese oder jene Ideale des weltlichen Zusammenlebens, sowie die Art und Weise ihrer Realisierung, dort sollte es normal sein, dass man mit der Einstimmigkeit, die auf das Überweltliche fixiert ist, bricht, und dass Christen, die [ansonsten harmonisch] am selben Altar kommunizieren, sich auf unterschiedlichen Seiten in weltlichen Belangen engagieren*²⁰.

Doch war letzten Endes auch dieser konzeptionelle Unterschied zwischen Einstimmigkeit in religiös-spirituellen Belangen und der Toleranz von diversen Anschauungen in weltlichen Fragen ein Produkt von Maritains Kritik des Gesellschaftssystems und seiner Akzeptanz der sozialen Botschaft der sozialistischen Idee. Denn wie schrieb er doch in *Humanisme intégral*: *Es wäre überflüssig, den Kapitalismus anzuprangern; seine Verurteilung ist mittlerweile ein Allgemeinplatz geworden, den Personen, die etwas gegen Plattitüden haben, nur unter Vorbehalt wiederholen möchten*²¹. Maritain sah sich 1936 als einer von vielen Vorkämpfern *einer Gesellschaftsordnung, von der sicherlich nicht alle Formen der sozialen Differenzierung und hierarchischer Strukturen verschwunden sein werden, doch auf jeden Fall ihre heutige Aufsplitterung in soziale Klassen*²². Das von Maritain oft angerufene ›Neue Christentum‹ war also unter anderem auch eine religiös motivierte sozialistische Vision.

7. Emmanuel Mounier

Jacques Maritain war sicherlich nicht der einzige, aber mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit der einflussreichste Philosoph und Theologe der Zwischenkriegszeit, der versuchte, eine Brücke zwischen Christentum und Marxismus, Katholizismus und Kommunismus zu schlagen. Der vielleicht zweitwichtigste Linkskatholik der 30er-Jahre mit internationaler Ausstrahlung war Emmanuel Mounier (1905–1950). Als junger Aktivist in den späten 20er-Jahren ein oft und gerne gesehener Gast in Jacques Maritains *salon* in Meudon südwestlich von Paris, wurde Mounier zuerst vor allem als Gründer und Herausgeber der Zeitschrift *Esprit* bekannt, die ab Oktober 1932 die Welt des französischsprachigen Katholizismus mit wachsendem Erfolg zu beeinflussen versuchte. Der unermüdliche Aktivist wurde einige Jahre später als Begründer des Personalismus bekannt, eine nonkonformistische Lebensphilosophie, deren Ziele in mancher Hinsicht, wie wir gleich sehen werden, mit dem Maritain'schen ›Neuen Christentum‹ artverwandt waren.

Der Personalismus nahm als Ausgangspunkt die zentrale Position der menschlichen Person, des Individuums, ein – unabhängig von den konkreten Talenten und Fähigkeiten des einzelnen. Der Mensch steht ganz im Mittelpunkt von Mouniers Denkweise, aber

20 Ebd., 305.

21 Ebd., 121f.

22 Ebd., 243.

sowohl in seiner individuellen Rolle als Einzelperson als auch als kollektiver Akteur im gemeinsamen Bestreben mit Gleichgesinnten nach einer personalistisch ausgerichteten Gesellschaft. Mouniers Personalismus beinhaltete eine bedingungslose Verteidigung des Rechts auf persönliche Entfaltung und Vervollkommnung in den konkreten Lebenslagen, wie sie in dieser Welt real existieren, verlangte aber gleichzeitig nach stetiger Verbesserung der Lebensumstände, um auf diese Weise allen Menschen die Grundlage für maximale Kreativität und Freiheit zu sichern. Individuelle und kollektive Freiheit waren der Sinn und das Endziel des Mounier'schen Personalismus²³.

Es verwundert daher keinesfalls, dass Mounier oft mit den konkreten Machthabern dieser Welt im Clinch stand. Eine Vorliebe für Andersdenkende und Herausforderer jedweder Natur war daher ein fester Bestandteil des Mounier'schen Personalismus: »Darin liegt die permanente Versuchung des Personalismus, die Tendenz zur prinzipiellen Unterstützung des Häretikers, des Anarchisten, des Nonkonformisten, dessen, der ohne Unterlass das Recht der Entrechteten gegenüber dem Establishment, die Pflicht des Andersdenkens anstelle des Mitmachens, den Protest der Unzufriedenen gegen die Satten vertritt«²⁴. Die ideologische Nähe zur sozialistischen Idee ist unschwer nachzuvollziehen. »In der Tat ist der Personalismus davon überzeugt, dass die kapitalistischen Strukturen heutzutage ein Hindernis auf dem Wege zur Befreiung des Menschen sind, und sie müssen abgeschafft und durch eine sozialistische Organisation der Produktion und des Konsums ersetzt werden. [...] Der Kollektivismus steht keinesfalls im Widerspruch zum Personalismus.«²⁵

Interessanterweise – manche würden sagen: paradoxerweise – war für Mounier gerade die anarchistisch geprägte soziale Revolution in Spanien, insbesondere in Katalonien und Aragon im Sommer 1936, ausschlaggebend für seine Öffnung gegenüber den Errungenschaften der säkularen europäischen Linken, denen gegenüber Mounier sich bis zu diesem Zeitpunkt prinzipiell ablehnend verhalten hatte. Die marxistische Variante war für Mounier in den 30er-Jahren ein eher abschreckendes Beispiel, gerade weil in seinen Augen der Marxismus der einzelnen Person nur ungenügend Rechnung trug. Der Anarchismus hingegen, mit seiner starken Betonung der Rolle des Individuums in den sozialen und kulturellen Auseinandersetzungen jener Zeit, sprach Mounier an. Der von Hans Magnus Enzensberger (* 1929) so einfühlsam geschilderte kurze Sommer der Anarchie in Nordostspanien öffnete Mounier die Augen für die potentielle Mitwirkung und Hilfestellung des Anarchismus im Prozess der von Mounier erwünschten personalistischen Revolution. Für Mounier vermittelte der Anarchismus drei der für den Personalismus wichtigsten Werte, »diejenigen der Würde, der Revolte, sowie der Emanzipation«, so schrieb er in einem Beitrag zu einem Sammelband mit dem vielsagenden Titel *Kommunismus, Anarchie und Personalismus*²⁶.

23 Die vielleicht wichtigsten Biografien Emmanuel Mouniers sind zwei englischsprachige Veröffentlichungen, die vor fast einem Vierteljahrhundert erschienen: Michael KELLY, *Pioneer of the Catholic Revival. The Ideas and Influence of Emmanuel Mounier*, London 1979, sowie John HELLMAN, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left (1930–1950)*, Toronto 1981. – Eine knappe Einschätzung von Mouniers Beitrag zum Linkskatholizismus in den 30er- und 40er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts wird in HORN, *Western European Liberation Theology* (wie Anm. 2), 98–103, vermittelt.

24 Hier zitiert nach der englischsprachigen Ausgabe dieses Textes: Emmanuel MOUNIER, *What is Personalism?*, in: DERS., *Be Not Afraid. A Denunciation of Despair*, New York 1962, 138.

25 Ebd., 195 u. 168.

26 Emmanuel MOUNIER, *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris 1966, 168.

Genau wie Maritain es verstand, zwischen den positiven und negativen Charakteristika und Handlungsmaximen des Marxismus zu unterscheiden, so war es Mounier natürlich auch bewusst, wie sehr die konsequent antiklerikale Haltung gerade des spanischen Anarchismus eine Zusammenarbeit mit Christen tendenziell verunmöglichte. Und als der Stern der spanischen Revolution spätestens Ende der 30er-Jahre auf absehbare Zeit erlosch, begann auch Mouniers Interesse am Anarchismus abzuebben. Anfang der 40er-Jahre kurzzeitig von den ›Versprechungen‹ Vichy-Frankreichs fasziniert, begann er sich in den späten 40er-Jahren am Experiment des Sowjetkommunismus zu orientieren. Aber auch dann verlor Mounier – genau wie einst Maritain – nie den kritischen Blick auf die Schattenseiten des Experiments im Osten Europas: »Bleibt Sowjetrußland das Lenin'sche Rußland, ein fortschrittlicher und spontaner Arbeiter- und Bauernstand; oder hat es sich komplett und unwiederbringlich in eine Staats- und Parteibürokratie verwandelt, die dessen revolutionären Kern ad acta gelegt hat?«²⁷ Der Internationalist Mounier fügte hinzu: »Erwünscht das stalinistische Rußland die soziale Befreiung anderer europäischer Länder, oder drängt es die dortigen kommunistischen Parteien in eine Zwangsjacke, die zuerst auf zögerliche Weise und dann in konservativer Manier dazu tendiert, den internationalen Sozialismus zu entwaffnen, zum Vorteil ihrer eigenen etablierten Kräfte?«²⁸ innerhalb der Sowjetbürokratie?

8. Marie-Dominique Chenu

Der dritte französischsprachige Theologe, Philosoph und Aktivist, der in den 30er-Jahren begann, einen gewissen Einfluss auf das entstehende linkskatholische Milieu auszuüben, war der Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990). Wenn er auch erst zu Beginn der 40er-Jahre mit seinem damals nur maschinenschriftlich vervielfältigten Aufsatz in Buchlänge *Une école de théologie: Le Saulchoir*²⁹ die Aufmerksamkeit der Kirchenoberen erweckte, so spielte er schon in den 30er-Jahren eine wichtige Rolle im Bereich des französischsprachigen Katholizismus. In den 40er- und frühen 50er-Jahren als Verfechter einer Theologie der Arbeit Wellen schlagend, stand Chenu schon lange vorher in engem Kontakt mit katholischen Laienaktivisten.

Paradoxerweise verfügte der Dominikaner Chenu über viel engere Verbindungen zu den apostolischen sozialen Bewegungen des katholischen Milieus der damaligen Zeit als die Lientheologen Maritain und Mounier. Jacques Maritain operierte stets – wenn auch öffentlichkeitswirksam agierend – als *éminence grise* und hielt sich prinzipiell vom direkten und konkreten sozialen Engagement fern. Mounier sah sich hauptsächlich als unermüdlicher Aktivist, doch auch er fühlte sich auf Tagungen und als Verfasser von Streitschriften am wohlsten, und seine wichtigsten Beiträge zur Entfaltung des Linkskatholizismus sind auf dieser zumeist publizistischen Ebene angesiedelt. Bei Chenu lag dieses Verhältnis genau umgekehrt, und so ist Chenu unverdienterweise bis heute weniger als Theologe bekannt denn als unermüdlicher und konsequenter Unterstützer konkreter katholischer sozialer Bewegungen seiner Zeit, sei es der Katholischen Aktion oder der über die Katholische Aktion hinausgehenden Bewegungen, wie z. B. die *Mission de France* oder die Arbeiterpriesterbewegung³⁰.

27 Ebd., 83.

28 Ebd.

29 Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937), Berlin 2003.

30 Das zweibändige Magnum Opus von Christian BAUER, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift ›*Une école de théologie: Le Saulchoir*‹, Ber-

Und so schließt sich mit Chenu der anfangs mit der Beschreibung der Katholischen Aktion eröffnete Kreis der vielschichtigen Netzwerke des westeuropäischen Linkskatholizismus der 30er-Jahre. Denn – und dies ist eine meiner Thesen – der theologische Linkskatholizismus kann einzig und allein aus dem kreativen Zusammenwirken zwischen sozialen Bewegungen jener Zeit und den theologischen Innovationen einzelner Philosophen erklärt werden, wobei die wichtigste und letztlich ausschlaggebende Rolle in der Entwicklung katholischer Laienorganisationen gesehen werden muss. Und das meiner Meinung nach wichtigste Bindeglied zwischen neuartigen Experimenten auf organisatorischen sowie theologischen Ebenen in jenen Jahren war der Dominikaner Marie-Dominique Chenu³¹. Welche Erfahrungen machten Chenu zum Vordenker einer ganzen Generation von Theologen und Aktivisten, die Neuerungen gegenüber offen standen, wenn nicht sogar diese herbeiwünschten?

Seine langjährige Tätigkeit im Kloster und Priesterseminar Le Saulchoir war auch nach Chenus eigenen Aussagen in großen Teilen mitverantwortlich für Chenus aktive Herausarbeitung neuartiger Gedankengänge, sowie – und das darf bei Chenu nie unerwähnt bleiben! – deren Umwandlung in konkrete Handlungen und praktische Experimente. Le Saulchoir war in der Zwischenkriegszeit in Belgien beheimatet, ca. 85 Kilometer südwestlich von Brüssel, in einem nördlichen Vorort von Tournai gelegen, wenige Kilometer von der französischen Grenze und unweit der Industrie- und Bergbauregion von Lille/Roubaix. Kurz nach Chenus Ernennung zum Forschungsdirektor an Le Saulchoir 1932 kam es hier, um Chenu selbst zu zitieren, zu *regelmäßigen individuellen und gemeinschaftlichen Besinnungsaufenthalten und Gedankenaustausch von Vertretern der »spezialisierten Bewegungen«, insbesondere der JOC, ihrer Leitungsmitglieder, ihrer Aktivisten, Propagandisten und Kapläne*. Aufgrund der damaligen Existenz von Le Saulchoir im belgischen Exil waren belgische *jocistes* am zahlreichsten unter den Gästen im Saulchoir vertreten, doch der internationale Andrang zur Teilnahme an derartigen formellen und informellen Treffen in den Örtlichkeiten von Le Saulchoir nahm bald Überhand. *Leider musste man sich bald, entgegen allen instinktiven Wünschen, gegen den zunehmenden Druck aus Brüssel, Roubaix, Arras und den [JOC-]Abteilungen aus dem französischen Osten verteidigen*³².

Was war das Besondere an diesen Zusammenkünften zwischen katholischen jungen Arbeitern und dominikanischen Theologen?

lin 2010, beinhaltet nicht nur eine einschlägige und detaillierte Rekonstruktion von Chenus' Hauptwerk, sondern Bauer liefert im zweiten Band mehr als 200 faszinierende Seiten zum theologischen Gesamtwerk des Dominikaners.

31 Ich verweise an dieser Stelle auf meine knappe Einschätzung der Rolle von Chenu in: HORN, *Western European Liberation Theology* (wie Anm. 2), 103–109.

32 Im Gegensatz zur relativ bekannten Streitschrift von Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, die in den 40er-Jahren Wellen schlug und den Autor auch international in katholischen Kreisen berühmt, aber auch berüchtigt machte – in deutscher Sprache veröffentlicht unter dem Titel *»Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie«*, Berlin 2003 –, ist die Schlüsselrolle von Le Saulchoir als Laboratorium und Brutstätte des überaus fruchtbaren Zusammenwirkens von katholischen sozialen Bewegungen und aufgeschlossenen Theologen weitaus weniger bekannt, auch wenn beide Aspekte unwiderruflich eng miteinander verknüpft sind. Eine lebhafteste Darstellung dieses kreativen Zusammentreffens von aktivistisch orientierten Laienbewegungen mit weltoffenen Theologen wurde von niemand anderem als Chenu selbst geliefert. Ich zitiere hier die zuerst 1936 publizierte Reflektion: Marie-Dominique CHENU, *La JOC au Saulchoir*, die in Chenus gesammelten Schriften am zugänglichsten konsultiert werden kann: *La Parole de Dieu*, Bd. 2: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, hier: 272.

Es wäre falsch, diese Treffen einfach als eine Summe von ähnlich gearteten Zusammenkünften, die zum festen Bestandteil des Curriculums an Le Saulchoir gehörten, zu betrachten. Ihr organisatorischer Charakter, die aussergewöhnliche Neugierigkeit sowohl der Kapläne als der Arbeiter, jeder auf seine Weise, der anspruchsvolle Realismus der von ihnen aufgeworfenen Probleme, der direkte und furchtlose Charakter ihrer Unterhaltungen offenbarten, abgesehen von der zu erwartenden Ausstrahlung eines Besinnungstreffens, etwas Originelles, Neues, Noch-Nie-Da-Gewesenes, und sei es auch nur in ihrem Umgang mit allgemein akzeptierten Verhaltensmaßregeln. Wer jemals auch nur einmal die JOC aus nächster Nähe kennengelernt hat, wird sofort wissen, um was es sich hier handelt³³.

Das spezialisierte Apostolat, eine typische Ausdrucksform des sich im Umbruch befindenden Christentums auf dem Wege zur Eroberung der Welt, hat eines seiner am meisten geliebten und zuverlässigsten Orte in einem Dominikanerkloster gefunden, von dem gemeinhin angenommen wird, daß es durch seine mittelalterliche Verfassung von der Aussenwelt abgeschirmt ist und scheinbar von allen praktischen Sorgen des Apostolats aufgrund seiner Studientätigkeit sowie seiner zeitlosen Theologie enthoben ist³⁴.

Ein Zeitgenosse und Kollege Chenus beschrieb diesen Prozess auf folgende Weise: »Um 1930 herum erstarkte ein deutlich wahrzunehmendes Interesse an einem Wiederaufleben der Idee der Kirche; dies geschah parallel zum Erstarken der Katholischen Aktion und war zum Teil diesem Faktor geschuldet, teilweise aber auch das Resultat von allgemeineren Faktoren, unter denen den liturgischen Bewegungen besondere Aufmerksamkeit gezollt werden muß. In den Reihen der Katholischen Aktion entstand eine regelrechte Vorliebe für die Doktrin des mystischen Körpers, für aktive Mitwirkung der Gläubigen in der Liturgie des Abendmahls, und so weiter. Man begann zu lernen, daß die Kirche sich entwickeln muss, und dass sie sich durch ihre Mitglieder entwickeln muss«³⁵. Dieser Zeitzeuge war niemand anders als Yves Congar (1904–1995), und es war natürlich kein Zufall, dass Congar fünf seiner wichtigsten Lehrjahre genau an jenem Ort verbrachte, von dem Chenu in mystischer Verklärtheit als Dreh- und Angelpunkt der Übertragung der in Laienorganisationen entstandenen Energien auf theologische Experimente schrieb: Le Saulchoir.

Circa 30 Jahre nach diesen bahnbrechenden innovativen Begegnungen zwischen Vertretern der spezialisierten Katholischen Aktion und Dominikanermönchen bei Tournai gehörten Marie-Dominique Chenu und Yves Congar zu den einflussreichsten und wirkmächtigsten Laientheologen hinter den Kulissen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965).

33 Ebd., 272f.

34 Ebd., 273.

35 Ich zitiere hier aus der englischen Übersetzung des Buches von Yves CONGAR, *Lay People in the Church. A Study for a Theology of the Laity*, London 1985, 54f.

DOMINIK BURKARD

Revisionistische oder kritische Kirchengeschichtsschreibung?

Der Tübinger Theologe Karl August Fink (1904–1983)*

Es war Mitte der 1950er-Jahre. Die Jahre des Wiederaufbaus nach dem Krieg. Auch die Jahre des geistigen Wiederaufbaus. Die katholische Kirche in Deutschland befand sich ganz im Hochgefühl ihrer gewachsenen politischen und gesellschaftlichen Bedeutung. »Kirchlichkeit« war angesagt. Und Kirchlichkeit – beziehungsweise das, was man darunter verstand: Eine Mischung aus demonstrativem Triumphalismus, Klerikalismus und Uniformität – hielt Einzug auch dort, wo man dies zuvor kaum für möglich gehalten hätte. Die Tübinger Theologenausbildung hatte das ganze 19. Jahrhundert hindurch nicht eben im Rufe gestanden, besonders »klerikal« geprägt zu sein. Das »Tübinger Modell«¹ einer relativ strikten Trennung zwischen dem wissenschaftlichen Studium, das in Tübingen stattfand, und der geistlich-pastoralen Ausbildung, die sich im Rottenburger Priesterseminar anschloss, hatte in der Vergangenheit ein übertriebenes klerikales Selbstbewusstsein der Tübinger Theologiestudenten verhindert. Ohnehin wäre für derlei »Allüren« in dieser durch und durch evangelisch geprägten Stadt kein Platz gewesen².

Doch jetzt, im fortgeschrittenen 20. Jahrhundert, schien alles anders. Es gab damals einen römischen Erlass, der von Klerikern geistliche Kleidung verlangte. In Rottenburg reifte der Plan, diesen Erlass auch am einst staatlichen Hochschulkonvikt »Wilhelmsstift« durchzusetzen und dieses so auch äußerlich erkennbar zum kirchlichen Haus zu machen, die Tübinger Repetenten endlich doch in geistliche Kleidung zu stecken und in der Soutane die Universität besuchen zu lassen. Als das Vorhaben bekannt wurde, ließ der Kirchenhis-

* Mit Anmerkungen versehener Vortrag mit dem vorgegebenen Titel »Revisionistisch-kritische Kirchengeschichtsschreibung?«, gehalten auf der von Akademie und Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Studientagung »Nach dem Antimodernismus? Wege der katholischen Theologie (1918–1958)«, 15.–17. September 2011 in Weingarten. Der Titel wurde leicht modifiziert, der Vortragsstil beibehalten.

1 Vgl. die vielleicht allzu »modellhafte« Skizze bei Max SECKLER, Weltoffene Katholizität. Die Idee des Wilhelmsstifts Tübingen in Geschichte und Gegenwart, in: ThQ 162, 1982, 178–202. – Der Beitrag fußt auf umfangreichen Archivstudien. Es gelten folgende Kürzel: BA Berlin (Bundesarchiv Berlin), DAR (Diözesanarchiv Rottenburg), NL Lortz (Nachlass Joseph Lortz, Privatbesitz), HAEK (Historisches Archiv des Erzbistums Köln), UAT (Universitätsarchiv Tübingen). Außerdem: PA (Personalakte), REM (Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung), RKM (Reichskirchenministerium).

2 Vgl. Rudolf REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: DERS. (Hg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium 16), Tübingen 1977, 1–42, hier: 11.

toriker Karl August Fink³ im Wilhelmsstift ein Gerücht lancieren: Falls es zur Durchführung des Plans komme, werde er eine historische Vorlesung zum Thema geistliche Kleidung halten. Daraufhin wurde vom Bischöflichen Ordinariat das ganze Vorhaben abgeblasen.

Diese Anekdote gehört zu den mündlichen Traditionen der Fink-Schüler. Sie zeigt und soll vor allem eines zeigen: Die geistige Überlegenheit Finks, seine Ablehnung des zur Schau getragenen »Pfaffentums« und die Furcht der Rottenburger Diözesanleitung vor dem bekannten Sarkasmus des Kirchenhistorikers⁴.

In der Tat: Fink galt weithin als großartiger und dabei scharfzüngiger Rhetor. Im Hörsaal herrschte ein knisterndes »Fluidum«, wenn er seine Themen entwickelte: Konstantin, Konstantinische Schenkung, Karl der Große, Saeculum obscurum, Investiturstreit, Kreuzzüge, Avignon und seine kuriale Verwaltung, das Große Abendländische Schisma, Reformkonzilien und Reformbewegung, das I. Vatikanum⁵. Fink hatte etliche Jahre in Rom verbracht, kannte das kuriale Milieu aus eigener Anschauung, fühlte sich überlegen und hielt mit seinen Urteilen, auch über kirchliche Autoritäten, nicht hinterm Berg.

1944 gab der Aachener Diözesanpriester Josef Thomé (1891–1980)⁶ nach einem Besuch in Tübingen eine Charakterisierung, die wohl zutreffend ist: »F[ink] ist kühl, scharf, sarkastisch; er scheint alles zu durchschauen; lässt sich durch keine Kulisse täuschen; ist

3 Zu ihm vgl. die Nachrufe von Rudolf REINHARDT, Karl August Fink zum Gedenken. Mitherausgeber der Theologischen Quartalschrift 1941–1983, Schriftleiter 1959–1961, in: ThQ 163, 1983, 81–85. – DERS., Dr. Karl August Fink †, in: ZKG 94, 1983, 251–255. – DERS., Karl August Fink, in: ZSRG.K 68, 1984, 456–458. – Außerdem: Remigius BÄUMER, Karl August Fink, in: FDA 104, 1983, 327–330. – Hermann DIENER, Karl August Fink 1904–1983, in: QFIAB 63, 1983, XXVII–XXXII. – Sabine WEISS, Papsttum, Konzilsgeschichte und Vatikanisches Archiv. Zum Lebenswerk von Karl August Fink, in: Innsbrucker Historische Studien 7/8, 1985, 284–288. – Rudolf REINHARDT, Art. Fink, in: Badische Biographien NF 2, 1987, 85–87. – DERS., Art. Fink, in: BBKL 14, 1998, 990–994.

4 Vgl. auch die Bemerkung bei Hans Küng über Fink, »dessen geistreicher Spott und Witz im bischöflichen Ordinariat Rottenburg berüchtigt ist« (Hans KÜNG, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München/Zürich 2002, 516).

5 So Hans NAGEL, *Rez.* zu: Karl August Fink. *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, in: RJKG 1, 1982, 256f.

6 Gebürtig aus Euskirchen, Besuch des Gymnasiums von Euskirchen, 1912 Studium der Philosophie und Theologie in Bonn, 1915 Wechsel ins Kölner Priesterseminar, 1916 Priesterweihe, dann als Kaplan in der Seelsorge, Mitarbeit in der katholischen Friedensbewegung, ab 1919 Kaplan in Bonn, wodurch ihm die Arbeit an einer Dissertation bei Arnold Rademacher (1873–1939) ermöglicht wurde, die jedoch am Zweitgutachter, der eine »Erweichung der gesamten Dogmatik« konstatierte, scheiterte. Die Dissertation ließ Thomé unter einem Pseudonym drucken. Das Vorhaben einer Promotion im Fach Philosophie scheiterte daraufhin an einem Verbot des Kölner Erzbischofs. Großes Engagement in der bündischen Jugendbewegung, Gründung der »Kreuzritter«, 1926 unter Einwirkung von Nuntius Pacelli zwangsversetzt nach Köln, dort Gründung der »Mädchengemeinschaft St. Ursula«, seine Kontakte zu Johannes Hessen (1889–1971), Josef Wittig (1879–1949) und zur »Una-Sancta« alarmierten seine Vorgesetzten, 1928 abermals strafversetzt nach Mönchengladbach, nach 1934 im Visier der Gestapo, wegen »Vorbereitung von Hochverrat« angeklagt, jedoch ohne Prozess wieder freigelassen, 1936 Pfarrer in Würselen-Morsbach, vielfach Probleme mit der kirchlichen Zensur, 1941 Mitinitiator des »Rheinischen Reformkreises«, 1944 für zwei Monate kommissarischer Bürgermeister von Morsbach, ein Amt, das er auf Drängen des Bischofs hin aufgeben musste, 1945 vermehrt in der Una-Sancta-Bewegung tätig, 1955 Gründungsmitglied der Aachener »Christlich-jüdische[n] Arbeitsgemeinschaft«, im selben Jahr Indizierung seiner Schrift »Der mündige Christ«, Gründung einer örtlichen Pax-Christi-Gruppe, 1975 in den Ruhestand versetzt. – Zu ihm: Barbara WIELAND, *Biogramme und Bibliographien der Mitglieder des Reformkreises*, in: Hubert WOLF/Claus ARNOLD (Hg.), *Der Rheinische Reformkreis. Dokumente und Reformkatholizismus 1942–1955*, 2 Bde., Paderborn 2001, Bd. II, 495–719, hier: 686–704.

offen, aber versucht sich doch in seiner Offenheit und durch seine Offenheit zu tarnen. Sein eigentlicher Personenkern ist schwer zu durchschauen. Er verachtet die deutschen Bischöfe als kleine Menschen, als Nullen. Ebenso den jetzigen Papst [Pius XII.], den er und der ihn genau kenne: er sei kein religiöser Papst; die Macht spiele die Hauptrolle in seinem Denken und Streben. Der einzige große religiöse Papst der letzten Jahrhunderte sei Pius X. gewesen; dieser habe darum auch Schiffbruch leiden müssen in einer Kurie, die von Leo XIII. geformt worden sei. Der Kurie komme es nur auf Macht an; der Großinquisitor sei das beste Bild für sie. [...] Darum seien auch für die Kurie die dummsten Männer die zum Bischofsstuhl geeigneten. Rom könne keine klugen, weitschauenden, selbständigen Persönlichkeiten als Bischöfe brauchen [...]. Es sei beschämend, mit welchen Nichtigkeiten die deutschen Bischöfe sich nach Rom wenden. Gröber und viele andere mit ihm leiden an Kardinalitis. Wenn mir (so sagte F[ink]) eine kirchliche Stelle angeboten wird, dann muß es wenigstens der Kardinalshut sein: ein Kardinal darf alles; bei ihm gibt es keinen Skandal; ihm kann nichts passieren [...]«⁸.

1. Weg und Entwicklungsgang

1904 war Fink in Konstanz als Sohn eines Militärbeamten geboren. Er wuchs, zusammen mit seinen drei Brüdern und zwei Schwestern, sozusagen in der Kaserne auf. Die Jahre des Weltkriegs verbrachte er mit Mutter und Geschwistern bei seinem geistlichen Onkel Gustav Walz (1878–1937)⁹, der 1913 Pfarrer in Hochemmingen bei Dürrhein – am Fuße der Schwäbischen Alb – geworden war. Auch später besuchte er den Onkel oft in den Ferien. Hochemmingen war für ihn und seine Geschwister – wie er später bekannte – die schönste Erinnerung an die Jugend¹⁰.

Die Modernismuskrise hat Fink selbst nicht bewusst miterlebt. Er studierte zwischen 1923 und 1927 Theologie und mittelalterliche Geschichte in Freiburg und Münster. Die

7 Kommentar Thomés: *F[ink] sagte dies von der Kirche; er meinte aber doch wohl die Kurie, die sich mit der Kirche identifiziert; dasselbe sagte Prof. Stier.*

8 Alles nach Josef THOMÉ, Gedächtnisprotokoll einer Unterredung mit Karl August Fink am 25. Januar 1944. Abgedr. bei WOLF/ARNOLD (Hg.), Reformkreis (wie Anm. 6), Bd. II, 170f.

9 Gebürtig aus Rohrdorf bei Meßkirch, Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg, 1901 Priesterweihe, Vikar in Schonach, 1902 in Karlsdorf, 1904 Pfarrverweser in Karlsdorf, 1905 in Langebrücken, 1906 in Obersäckingen, 1909 in Oberwinden, 1910 in Neuweier, 1912 in Nußloch, 1913 Pfarrer in Hochemmingen und 1922 Pfarrer in Glottertal. Walz baute in Hochemmingen das Pfarrhaus neu, die Neffen halfen ihm – wie Fink berichtet – beim Anlegen des Pfarrgartens. Walz gehörte auch zu den Mitbegründern des Carolushauses in Dürrhein und war dessen langjähriger Rechnungsführer. Während des 2. Weltkriegs übernahm er im Umkreis Dürrheims die Lazarettseelsorge. Gerühmt wurden sein Eifer für den Priesternachwuchs, seine späteren seelsorgerlichen Aushilfen im Priesterseminar von St. Peter und allgemein seine »Herzengüte«. – Zu ihm: Engelbert KREBS/Franz VETTER, *Necrologium Friburgense 1936–1940*. Verzeichnis der in den Jahren 1936–1940 verstorbenen Priester der Erzdiözese Freiburg, in: FDA 68, 1941, 1–55, hier: 15 (ungezeichneter Nachruf).

10 *Die Gegend ist für mich und meine Geschwister die schönste Erinnerung an die Jugend. Ich selbst habe in Hochemmingen 3 Jahre verbracht, mein junger Bruder und meine Schwester je 4 Jahre, und dann waren wir 6 Kinder oft alle zusammen in Ferien dort. Meine arme Tante! Mit Ziegen, Schweinen, Hasen und aller Art Federvieh haben wir dort den letzten Krieg gut überstanden. Es ist noch alles völlig unverändert im Dorf, nur die von uns gepflanzten Bäume im Pfarrgarten sind jetzt gross geworden.* (3. Oktober 1942, Fink, Tübingen, an Wildemann. UAT 395/76).

Zeit war geprägt von einer gewissen Hochstimmung im Katholizismus, der sich seiner gesellschaftlichen Akzeptanz und seiner gestiegenen politischen Bedeutung in der Weimarer Republik bewusst wurde. Die Priesterweihe erhielt Fink 1928 durch den Rom gegenüber äußerst selbstbewusst agierenden Freiburger Erzbischof Karl Fritz (1864–1931)¹¹. Danach war Fink in der Seelsorge eingesetzt, zunächst in Wehr, dann in Mannheim. Im Januar 1929 wurde er aufgrund einer ausgezeichneten Preisarbeit des Studienjahres 1926/27 über »Die Stellung des Konstanzer Bistums zum Päpstlichen Stuhl im Zeitalter des avignonischen Exils« zum Doktor der Theologie promoviert. In Mannheim litt er an den niveaulosen Gesprächen im Pfarrhaus, an der »Theologielosigkeit« und Oberflächlichkeit seiner geistlichen Konfratres¹².

Zum 1. Oktober 1929 erhielt Fink durch Vermittlung seines Freiburger Lehrers Emil Göller (1874–1933)¹³ eine Stelle als Assistent am Preußischen Historischen Institut in Rom und wohnte im »Schwalbennest am Petersdom«, dem Priesterkolleg am Campo Santo. Die dortige Tätigkeit und die Zugehörigkeit zur deutschen Kolonie in Rom erfüllten ihn mit Stolz. *Das Preuss[ische] Historische Institut marschiert wohl an der Spitze der römischen Institute. Gehört sich auch!* – schrieb er an einen geistlichen Freund¹⁴. Tatsächlich hatte Fink schon damals ein außerordentliches Selbstbewusstsein entwickelt. Er selbst war sich – wie er bekannte – auch bewusst, ein *Egoist* zu sein. Dass er als Assistent des römischen Instituts in *tollen Gesellschaftskreisen* verkehrte, beflügelte ihn. Tief beein-

11 Gebürtig aus Adelhausen bei Schopfheim, 1884 Abitur, anschließend Studium der Theologie in Freiburg, 1888 Priesterweihe, anschließend Vikar in Oberkirch sowie ab 1889 in Mannheim, 1893 Pfarrverweser, 1895 Pfarrkurat, 1896 aus gesundheitlichen Gründen Wechsel nach Bernau im Schwarzwald, 1899 Kollegialmitglied im Katholischen Oberstiftungsrat in Karlsruhe, 1911 Wirklicher Geistlicher Rat und Kanzleidirektor im Generalvikariat Freiburg, 1916 Domkapitular, 1918 Generalvikar, 1920 Promotion zum Dr. theol. h.c. durch die Theologische Fakultät Freiburg, 1920 Kapitularvikar, anschließend Erzbischof. – Zu ihm: Remigius BÄUMER, Art. Fritz, in: Erwin GATZ (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 217–219. – Christoph SCHMIDER, *Die Freiburger Bischöfe. 175 Jahre Erzbistum Freiburg. Eine Geschichte in Lebensbildern*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2002, 125–133. – Vgl. auch Simon RÜFFIN, *Ouverture zum Konkordat. Die Kirchenpolitik Eugenio Pacellis gegenüber Baden zwischen 1919 und 1932 im Spiegel vatikanischer Akten* (Diplomarbeit am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, SS 2011).

12 *Die Mitbrüder im Hause sind ganz nette Leute; ich hätte nur bei Stadtkaplänen etwas mehr Theologie erwartet, deshalb die Tischreden reichlich flach.* (30. April 1929, Fink, Mannheim, an Wildemann. UAT 395/76).

13 Gebürtig aus Berolzheim (Baden), Studium der Philosophie, Theologie und Geschichte (bei Alois Schulte [1891–1900]) in Freiburg, 1897 Priesterweihe, danach Kaplan in Walldürn, dann in Malsch bei Etlingen, 1900 Promotion bei Heinrich Finke zum Dr. phil. in Freiburg, im gleichen Jahr Mitglied des Römischen Instituts der Görresgesellschaft, 1903 auch Mitglied des Preußischen Historischen Instituts in Rom, 1906 Promotion zum Dr. theol. in Freiburg i. Br., 1909 Professor für Kirchenrecht, gleichzeitig Rektor des Collegium Sapientiae in Freiburg (bis 1920), seit 1918 Ordinarius für Kirchengeschichte in Freiburg, seit 1922 Mitherausgeber der *Römische[n] Quartalschrift* und der *Abhandlungen zur Oberrheinischen Kirchengeschichte*, 1924 zum Päpstlichen Hausprälaten ernannt. Er wird 1933 als »einer der fruchtbarsten und stärkst anregenden Kirchenhistoriker der Jetztzeit« bezeichnet. – Zu ihm: Heinrich FINKE, Emil Göller, in: HJ 53, 1933, 277–279. – Joseph SAUER, Emil Göller, in: FDA 61, 1933, VII–XXXI. – Wilhelm KOSCH, *Das katholische Deutschland*. Biographisch-bibliographisches Lexikon, Bd. 1, Augsburg 1933, 1052f.

14 30. Okt[ober] 1929, Fink, Rom, an Wildemann. UAT 395/76.

druckt war er von einer ersten Audienz bei Pius XI. (1922–1939). Das Papsttum erschien ihm *jedes Mal gewaltig, wenn es in Erscheinung trat*¹⁵.

Doch der »Absturz« ließ nicht lange warten. Bereits 1930, nach der Feier der Kartage, hatte sich seine anfängliche Begeisterung merklich abgekühlt. Gegenüber einem väterlichen Freund äußerte er sich ausgesprochen negativ über die römische Liturgie und sehnte sich nach einer deutschen Messe zurück. *Rom und der römische Betrieb* gebe ihm *viel Stoff zum Nachdenken*, er fühle sich zunehmend *theologisch einsamer* als früher. Fink klagte nun über den gesellschaftlichen Rummel und über die täglichen Einladungen *zu irgendeinem Bonzen*, auch wenn er den sich daraus ergebenden Vorteil weitgespannter Beziehungen zu schätzen wusste¹⁶.

Inzwischen hatte Fink am 1. April 1930 die Verwaltung der Institutsbibliothek übernommen¹⁷ und widmete sich ganz seiner Archivarbeit für das *Repertorium Germanicum*, die er eisern durchhielt, auch wenn sie ihm zunehmend lästig wurde. Seine Studien führten ihn nicht nur durch die römischen und italienischen Archive, sondern auch nach Frankreich und Spanien. 1932/1933 scheint Fink dann allerdings in eine innere Krise geraten zu sein. Es gibt darüber nur Andeutungen. So schrieb er 1932 an einen Freund: *Man wandelt nicht ungestraft unter Palmen*¹⁸. Und 1933: Er könne nicht sagen, ob er nächstes Jahr noch in Rom sei¹⁹.

Damals machte Fink sich große Hoffnungen, in wenigen Jahren den Freiburger Lehrstuhl seines Lehrers und Förderers Emil Göller übernehmen zu können. Hoffnungen, die sich jäh zerschlugen, als Göller am 29. April 1933, gerade 60 Jahre alt, infolge mehrerer Darmoperationen unerwartet starb. Sein Nachfolger in Freiburg wurde Ludwig Andreas Veit (1879–1939)²⁰. Fink blieb in Rom, wo er 1932 auch Vizerektor des Priesterkollegs am Campo Santo geworden war, und arbeitete weiter am *Repertorium Germanicum*. Im Juni 1935 wurde er – gerade mal 31-jährig – in Freiburg mit einer Studie über *Martin V. und Aragon* habilitiert²¹. Die dreistündige öffentliche Lehrprobe, die auch von Profanhistorikern zahlreich besucht war, hielt er über »Das Vatikanische Archiv«²². Es folgte – als Voraussetzung seiner Zulassung als Privatdozent – der vorgeschriebene Besuch des Dozentenlagers, über den er sich *sehr befriedigt* zeigte²³.

15 17. Februar 1930, Fink, Rom, an Wildemann. UAT 395/76.

16 17. Februar 1930, Fink, Rom, an Wildemann. UAT 395/76.

17 DIENER, Karl August Fink (wie Anm. 3), XXVIII.

18 24. Februar 1932, Fink, Rom, an Wildemann. UAT 395/76.

19 28. April 1933, Fink, Rom, an Wildemann. UAT 395/76.

20 Gebürtig aus Finthen bei Mainz, 1897 Eintritt ins Bischöfliche Priesterseminar Mainz, dort Studium der Theologie, 1901 Priesterweihe, während seiner Kaplansjahre Studien in Heidelberg und ab 1907 in Gießen, 1909 Promotion zum Dr. phil. in Gießen, 1912–1925 Pfarrer in Neckarsteinach, 1918 Promotion zum Dr. theol. in Würzburg, Habilitation in Freiburg, 1925 Privatdozent, gleichzeitig Diözesanarchivar in Mainz ohne Verpflichtung zu dauerndem Aufenthalt, 1928 a. o. Prof., 1934 o. Prof. für Kirchengeschichte in Freiburg. – Zu ihm: Josef SAUER, Andreas Ludwig Veit †, in: FDA NF 39, 1938, V–X. – Sebastian MERKLE, Ludwig Andreas Veit †, in: HJ 59, 1939, 560–563. – Ludwig LENHART, Ludwig Andreas Veit. Ein priesterlicher Kunder lebendigen Heimat-, Volks- und Kirchenbewußtseins an der Universität Freiburg i. Br., in: AMrhKG 2, 1950, 329–366. – Klaus-Bernward SPRINGER, Art. Veit, in: BBKL 12, 1997, 1190f.

21 Karl August FINK, Martin V. und Aragon (Historische Studien 340), Berlin 1938, ND Vaduz 1965.

22 DIENER, Karl August Fink (wie Anm. 3), XXVIII.

23 Tagebuch Sauer, Eintrag vom 3. September 1935. – Vgl. Claus ARNOLD, Die Katholisch-Theologische Fakultät Freiburg, in: Dominik BURKARD/Wolfgang WEISS (Hg.), Katholische Theologie

Im Herbst 1935 erhielt Fink vom Berliner Wissenschaftsministerium das Angebot, in Braunsberg den dorthin versetzten, sich aber weigernden Georg Schreiber (1882–1963) zu vertreten. Fink wurde vom Preußischen Historischen Institut für ein Semester beurlaubt. Die Dozentur nahm er zur vollen Zufriedenheit der Fakultät wahr²⁴, behandelte zunächst in einer dreistündigen Vorlesung die »Kirchengeschichte seit 1700«²⁵, und musste auch noch im Sommersemester 1936 in Braunsberg bleiben²⁶. Als sich abzeichnete, dass die Stelle definitiv besetzt werden musste, fiel im Ministerium die Wahl auf Fink. In der Beurteilung hieß es – nicht ohne Begeisterung: Seine hervorragende wissenschaftliche Eignung werde von Geheimrat Paul Fridolin Kehr (1860–1944)²⁷ vom Preußischen Historischen Institut bezeugt. In politischer Hinsicht gehöre Fink zu *den hoffnungsvollen Vertretern einer jungen Generation unter dem theologischen Nachwuchs, die sich bedingungslos auf die Seite des Staates stellen*. Fink sei in allem *der hervorragendste unter sämtlichen jungen Theologiedozenten*²⁸.

Trotz seiner Förderung durch den nationalsozialistischen Staat schloss sich Fink – allen späteren Unkenrufen zum Trotz – offenbar keiner nationalsozialistischen Organisation an, jedenfalls gab er beim Ausfüllen des Datenblattes des Reichserziehungsministeriums lediglich eine frühere, nur wenige Monate dauernde Mitgliedschaft in der Zentrumspartei an²⁹.

Im Juni 1936 unterzeichnete er im Wissenschaftsministerium eine Vereinbarung, die die Ernennung zum außerordentlichen Professor und die Übernahme des Braunsberger Lehrstuhls für Kirchengeschichte ab dem 1. November 1936 vorsah³⁰. Fakultät und Stu-

im Nationalsozialismus, Bd. 1: Institutionen und Strukturen, 1. Teilband, Würzburg 2007, 147–166, hier: 161–163.

24 Barion schrieb im November 1935 an Lortz: *Unter die neuen Dozenten ist auch Herr Dr. Fink zu nennen, der Adlatus und verhältnismäßige Intimus von Paul Fridolin Kehr. Er ist für ein Semester von Kehr beurlaubt, sodaß auf diese Weise die Schwierigkeit umgangen ist, für den im Grund doch keineswegs leseunfähigen, aber auch noch nicht emeritierten Herrn Schreiber einen Vertreter zu bezahlen. Die Bezahlung erfolgt nämlich von Rom aus.* (18. November 1935, Barion, Braunsberg, an Lortz. NL Lortz).

25 DIENER, Karl August Fink (wie Anm. 3), XXVIII.

26 Das Ministerium beabsichtigte, Fink während dieser Zeit in Rom durch den Historiker Wolfgang Hagemann (1911–1978) vertreten zu lassen. (24. März 1936, REM Vermerk. BA Berlin R 4901/14993 fol 45).

27 Geboren in Thüringen, Schüler am Halberstädter Domgymnasium, Studium der Geschichte in Göttingen und München, 1883 Promotion zum Dr. phil. in Göttingen, sein Interesse an römischer Geschichte führte ihn nach Wien zu Theodor von Sickel (1826–1908), 1885–1886 erstmals mit Sickel in Rom, 1889 Habilitation in Marburg, 1895 Professor in Göttingen, 1903–1936 Direktor des Preußischen Historischen Instituts in Rom, 1915–1929 zugleich Generaldirektor der Preußischen Staatsarchive und Leiter des »Kaiser-Wilhelm-Instituts für deutsche Geschichte«, Begründer der *Germania Sacra*, 1919–1936 außerdem Vorsitzender der Zentralkommission der MGH. Kehr bezeichnete sich selbst – trotz seiner Freundschaft mit Pius XI. als »ein ziemlich unchristlicher, positiv skeptischer deutscher Gelehrter von allerdings wenig sehenswerter protestantischer Provenienz«. – Zu ihm: Roland BÖHM, Art. Kehr, in: BBKL 3, 1992, 1285–1290.

28 14. Mai 1936, Weber an Abteilungsleiter W I mit Bitte um Zustimmung zur Einleitung von Berufungsverhandlungen mit Fink. BA Berlin R 4901/14993 fol. 87 (Formular).

29 »1.7.–1.9.1929 Deutsche Zentrumspartei«. BA Berlin R 4901/13261 (Hochschulkartei).

30 Außerdem wurde das Grundgehalt (6.100 Reichsmark) festgesetzt und eine Kolleggeldgarantie von 1.000 Reichsmark ausgesprochen. Die Umzugskosten sollten erstattet werden. (26. Juni 1936, Vereinbarung. BA Berlin R 4901/14993 fol. 91). – Zur Theologischen Fakultät in Braunsberg vgl. Dominik BURKARD, Die Katholisch-Theologische Fakultät Braunsberg, in: Katholische Theolo-

dentenschaft hatten sich für ihn eingesetzt. Da die politischen Ermittlungen über Fink jedoch vor Semesterbeginn nicht abgeschlossen waren³¹, musste er noch einmal mit der Vertretung beauftragt werden³². Erst im März 1937 erfolgte die Ernennung zum Professor, im April die Vereidigung³³.

In der Braunsberger Fakultät war Fink wieder einmal der Jüngste. Doch die römischen Jahre, auch *bestimmte persönliche Erlebnisse*, hatten ihn – wie er selbst bekannte – *viel ernster* als früher werden lassen. Äußerlich ging es ihm zwar gut, nervlich fühlte er sich jedoch stark beansprucht.

Mit seinen Lehrveranstaltungen, insbesondere mit seinem Kolleg über Rom, feierte Fink in Braunsberg große Erfolge. Zunehmend jedoch spürte er, nach den Jahren der Forschungsarbeiten in Rom, auch die Schattenseiten des Dozentendaseins. Er kam mit seinen Arbeiten nicht so voran, wie er es sich erhoffte. Er hatte Pläne für eigene Aufsätze, wollte seine Habilitation drucken lassen. Doch alles blieb liegen, wegen – wie er schrieb – dem *Dienst an der Allgemeinheit. Die Tätigkeit eines Professors ist* – so klagte er – *geeignet, die geistigen Kräfte zu zerstören*³⁴.

Immerhin kam Fink schon bald in den Genuss verschiedener Privilegien. Bereits im Juni 1937 wurde er zur Fortsetzung seiner früheren Arbeiten am *Repertorium Germanicum* nach Rom beurlaubt³⁵. Die Beurlaubung wurde nach einem kurzen Braunsberger Intermezzo im Sommer 1938 sogar auf zwei Jahre ausgedehnt³⁶ und dauerte bis August 1940³⁷.

1938 konnte Fink als einziger katholischer Theologe eine Reichsdelegation zum internationalen Historikerkongress in Zürich begleiten und hielt dort einen Vortrag über »Papsttum und Kirchenreform nach dem großen Schisma«³⁸. Im Anschluss reiste Fink nach Italien weiter und verbrachte dort ein weiteres Jahr: täglich sieben bis acht Stunden

gie im Nationalsozialismus, hg. v. DEMS. u. Wolfgang WEISS, Bd. 1: Institutionen und Strukturen, 2. Teilband, Würzburg 2011, 24–123.

31 28. November 1936, NSDAP Stellvertreter des Führers, München, an REM. BA Berlin R 4901/14993 fol. 89.

32 26. Oktober 1936, REM (Weber) an Fink. BA Berlin R 4901/14993 fol. 76. – Auch andere schwebende Berufungen konnten nicht mehr rechtzeitig erledigt werden, so neben Fink die Berufung von Schäfer für das Neue Testament und die Berufung von Doms für Dogmatik. Außerdem die Berufung von Stelzenberger für Moraltheologie in Breslau. (Vgl. 10. Okt 1936, Weber an Amtsrat Radke. BA Berlin R 4901/14993 fol. 75).

33 Dazu 7. März 1937, Reichsminister an Fink; 6. April 1937 Vereidigungsnachweis. Beides UAT 351/104.

34 13. März 1938, Fink, Braunsberg (Berliner Str. 38), an Wildemann. UAT 395/76.

35 Zur aufreibenden Arbeit Finks am *Repertorium Germanicum*, die ins Jahr 1929 zurückreicht: Dieter BROSIUS, Das *Repertorium Germanicum*, in: Reinhard ELZE/Arnold ESCH (Hg.), *Das Deutsche Historische Institut in Rom 1888–1988* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 70), Tübingen 1990, 123–165, hier insbes. 134–152, 155f.

36 Vorangegangen waren infolge des Weggangs von Hans Barion tiefgreifende Querelen innerhalb der Fakultät. – Vgl. dazu Dominik BURKARD, Die Katholisch-Theologische Fakultät Braunsberg, in: DERS./Wolfgang WEISS (Hg.), *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*. Bd. 1/2: Institutionen und Strukturen, Würzburg 2011, 24–123, hier insbes. 96–99.

37 Die Vertretung übernahm in dieser Zeit der Bonner Professor Theodor Klauer (1894–1984). (23. Juli 1938, Fink [über Dekan, Rektor und Kurator] an Reichsminister; 18. Oktober 1939, REM, Berlin, an Rektorat Braunsberg »Sofort«; 20. März 1940, REM, Berlin, an Rektorat Braunsberg. Alles UAT 351/104). – Weitere Dokumente dazu in UAT 395/220 (NL Fink).

38 Als alternative Formulierung hatte Fink angeboten: *Deutschland und die römische Kurie vom Konstanzer Konzil bis zu den Renaissancepäpsten*. (23. Juni 1937, Fink an Platzhoff. UAT 395/326).

im Vatikanischen Archiv, *bei schrecklich langweiligem Material der Dienstarbeit*. Abends ging er stets noch einige Stunden an die eigene Arbeit. Zunehmend ödete ihn die *schrecklich eintönige und ermüdende Archivarbeit* an. Er sehnte sich nach Deutschland zurück und klagte, er habe viel erlebt, *vielleicht zu viel erlebt für einen Mann meines Alters*. Da starb im Februar 1939 Pius XI. Fink erlebte das Konklave aus nächster Nähe mit und konnte *durch Zufall tiefe Einblick tun*. Das bekam ihm nicht, wie er einem Freund schrieb, denn es war, *alles [...] so unsäglich kläglich, dass von da ab die letzten Illusionen (wenn noch welche da waren) gefallen sind*³⁹.

Derweil wurden in Berlin die Weichen anders gestellt. Der Referent im Reichskirchenministerium, Joseph Roth (1897–1941) – ein Münchener Priester und überzeugter Nationalsozialist – brachte Fink als Nachfolger des Tübinger Kirchenhistorikers Karl Bihlmeyer (1874–1942)⁴⁰ ins Gespräch. Wie Roth ausgerechnet auf Fink kam, lässt sich nicht sagen, vermutlich spielte jedoch Finks Braunsberger Kollege Hans Barion (1899–1973)⁴¹ eine entscheidende Rolle. Jedenfalls wusste dieser zu berichten, Fink sei derzeit in Rom, *aber durchaus nicht römisch eingestellt*⁴². Im Reichswissenschaftsministerium stieß

39 30. April 1939, Fink, Rom, an Wildemann. UAT 395/76.

40 Gebürtig aus Aulendorf, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1897 Priesterweihe, Vikar in Rottenburg und Friedrichshafen, Expositurvikar in Tiefenbach, 1899 Repetent in Ellwangen, 1900 Repetent in Tübingen, 1906 Pfarrer in Weiler bei Rottenburg, 1907 vom Antritt der Stelle jedoch entbunden und für kirchenhistorische Studien beurlaubt, 1907 Lehrauftrag für Kirchengeschichte in Tübingen, im September 1907 a. o. Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie, Mitglied der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, 1916 o. ö. Professor, 1937 Mitglied der neugebildeten Kommission für Landesgeschichte, 1939 emeritiert. – Zu ihm: Helmut WALDMANN (Bearb.), Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874–1983, Rottenburg a. N. 1984, 86. – Josef R. GEISELMANN, Professor D. Dr. Karl Bihlmeyer. Nachruf des Dekans der Kath. Theol. Fakultät, in: ThQ 123, 1942, 73–78. – Franz X. SEPPELT, Karl Bihlmeyer †, in: HJ 68, 1949, 906–908. – Hermann TÜCHLE, Art. Bihlmeyer, in: NDB 2, 1955, 234f. – Hubert WOLF, Art. Bihlmeyer, in: RGG⁴ 1, 1998, 1559f.

41 Gebürtig aus Düsseldorf, 1906–1917 Besuch des Realgymnasiums mit Vorschule in Düsseldorf, 1917 bis Kriegsende im Feld (Träger des Ehrenkreuzes für Frontkämpfer), 1920–1923 Studium der Theologie in Bonn, 1924 Priesterweihe in Köln, danach Lehrer in Bad Honnef, dann Kaplan in Menden und Rektor in Elberfeld, gleichzeitig 1924–1926 Studium des Kirchenrechts in Bonn, 1928–1930 Studium des Kirchenrechts an der Gregoriana in Rom und Mitglied des Campo Santo, 1929 Promotion zum Dr. theol. in Bonn, 1930 Promotion zum Dr. iur. in Rom, 1930 Privatdozent in Bonn, seit 1931 Lehrauftrag für Kirchenrecht und Patrologie in Braunsberg, 1. Mai 1933 Eintritt in die NSDAP (Mitgliedsnummer 2070445) und 1. Juli 1933 in den NSLB, seit November 1933 o. Professor für Kirchenrecht in Braunsberg, 1. Februar 1937 Eintritt in die NSV, seit 1. Juli 1938 Professor für Kirchenrecht in München. – Zu ihm: Werner BÖCKENFÖRDE, Art. Barion, in: LThK³ 6, 1994, 6. – Jörg WINTER, Die Wissenschaft vom Staatskirchenrecht im Dritten Reich (Europäische Hochschulschriften, Rechtswissenschaft 212), Frankfurt 1975. – Sebastian SCHRÖCKER, Der Fall Barion, in: Werner BÖCKENFÖRDE (Hg.), Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, Paderborn 1984, 25–75. – Hans PREUSCHOFF, Zur Suspension der Braunsberger Professoren Carl Eschweiler und Hans Barion im Jahre 1934, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde des Ermlands 45, 1989, 115–140. – Manfred DAHLHEIMER, Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936 (VKZG.B 83), Paderborn 1998, 493–498. – Werner SCHUBERT (Hg.), Ausschuss für Religionsrecht (Akademie für Deutsches Recht, Protokolle der Ausschüsse 15), Frankfurt a. M. 2003. – Thomas MARSCHLER, Art. Barion, in: BBKL 22, 2003, 53–56. – DERS., Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts. Hans Barion vor und nach 1945, Bonn 2004. – BA Berlin REM Hochschulkartei.

42 20. Juli 1939, RKM (Roth) an REM (Schwarz), mit handschriftlichem Vermerk Schwarz. BA Berlin R 4901/14652.

der Vorschlag auf positive Resonanz. Der dortige Referent versah den Vorschlag mit der Bemerkung: *Braunsberg würde ganz gern Fink zugunsten Klausers los, wenn Finks Urlaub nach Rom abgelaufen*⁴³. Offenbar hatte in Braunsberg die Sonderbehandlung Finks, seine ständige Abwesenheit, für Unmut gesorgt.

Tatsächlich fand Fink im Tübinger Wiederbesetzungsverfahren im Sommer 1940 Berücksichtigung. Zunächst nur *secundo loco* – hinter dem Münsteraner Joseph Lortz (1887–1975)⁴⁴ – platziert, wurde er von der Fakultät auf ministeriellen Druck hin auf Platz eins gesetzt. In der fachwissenschaftlichen Beurteilung hieß es, Fink sei bislang zwar nur mit Forschungen über das Abendländische Schisma hervorgetreten⁴⁵, jedoch eine »junge, frische, entwicklungsfähige, wenn auch noch nicht abgeschlossene Persönlichkeit von großer Arbeitskraft«. Gerühmt wurde insbesondere sein guter Vortrag und die Gabe, *eine auch nüchterne Materie anziehend zu gestalten*. Als geborener Konstanzer werde er – man hört aus dem Votum deutlich Dekan Rupert Geiselman heraus – leicht den Zugang zu den schwäbischen Theologen finden und sich bestens *in die Eigenart der Tübinger Schule einfügen*. Gerade *vom erzieherischen Gesichtspunkt aus* sei Fink als besonders geeignete Persönlichkeit anzusehen. Das sah auch der Tübinger Dozentenführer

43 Ebd. – Etwas anders klang ein paar Monate später ein privates, handschriftliches Schreiben Söhngens an Fink: *Sehr verehrter, lieber Herr Kollege! Ihre Antwort auf mein Schreiben, betreffend das nächste Vorlesungsverzeichnis, habe ich erhalten; ich habe Ihre Angaben in den Plan eingetragen, und zwar Ihre Vorlesung als 5stündige. Was das Letzte angeht, so besteht nämlich ein Interesse der Fakultät, daß der Studienplan möglichst genau eingehalten wird. Das Nähere darüber läßt sich sagen, wenn Sie wieder hier sind. Und wir freuen uns auf Ihr Wiederkommen. Nicht als wären wir mit Ihrem jetzigen Vertreter – seine plötzlich zu nennende Beauftragung war für unsere Fakultät eine Neujahtsüberraschung – nicht zufrieden; er scheint ein guter Kollege zu sein und gibt sich in seinen Vorlesungen und Übungen viel Mühe, unsere Studenten mit der Kirchengeschichte vertraut zu machen. Aber der Fakultät selbst und ihren Interessen ist selbstredend mit einem Mitgliede im sog. engeren Sinne ganz anders gedient; und als Fakultätskollegen haben wir Sie im guten Gedächtnis und wir dürfen doch hoffen, daß Sie der alte oder Verzeihung daß Sie der junge geblieben sind. Es hat sich hier manches oder vielmehr nicht wenig geändert, d. h. in der Akademie, nicht in unserer Fakultät; wir sind die alten geblieben, im Guten und gewiß wohl auch in weniger Gutem, aber doch auch im Gutem – es ist mir wirklich eine Freude, dies sagen zu können. Sie werden vielleicht manches Neue erfahren und wahrnehmen; aber ich hoffe, Sie werden sich in unserer Fakultät sofort wieder zurechtfinden. Nun wünsche ich Ihnen einen ertreichten und ertrefrölichen Abschluß Ihrer römischen Arbeiten. Ich hatte gehofft, Sie noch in Rom wiederzusehen; aber infolge der Zeitverhältnisse ist nichts aus meiner Sehnsucht nach den Stätten von 1929/30, da wir zusammen in Rom waren, geworden. Grüßen Sie bitte von mir Bekannte, die in Rom weilen; meine besondere Empfehlung dem Herrn Rektor des Kollegs! Auf frohes Wiedersehen und mit besten Grüßen und Wünschen Ihr Söhngen.* (17. Februar 1940, Söhngen, Braunsberg, an Fink. UAT 395/220 [NL Fink]).

44 Gebürtig aus Grevenmacher (Luxemburg), 1907–1913 Studium der Philosophie und Theologie in Rom und Freiburg i. Br., 1913 Priesterweihe, 1920 Promotion in Kirchengeschichte in Bonn, 1923 Habilitation für Kirchengeschichte in Würzburg, Privatdozent, 1929 Professor für Kirchengeschichte in Braunsberg, 1935 Professor in Münster, 1950 Direktor der religionsgeschichtlichen Abteilung des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz. – Zu ihm: Gabriele LAUTENSCHLÄGER, Joseph Lortz 1887–1975. Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers (Studien zur Kirchengeschichte der Neuesten Zeit 1), Würzburg 1987. – Dies., Art. Lortz, in: BBKL 5, 1993, 241–244.

45 Dies stimmte nicht ganz. Fink hatte neben seiner Dissertation über »Die Stellung des Konstanzer Bistums zum päpstlichen Stuhl im Zeitalter des Avignonesischen Exils« bereits eine ganze Reihe von Aufsätzen, vor allem zum 15. Jahrhundert, vorgelegt, in denen er fast ausschließlich römisches Quellenmaterial verarbeitet. – Vgl. die Titel bei Rudolf REINHARDT, Bibliographie Karl August Fink (1904–1983), in: ThQ 163, 1983, 304–323.

so: Man könne Fink *zum mindesten nach dem bisherigen Eindruck nicht bestreiten, daß er sich nach Körperbau, äußerer Haltung und politischer Äußerung erstaunlich von seinen Fakultätskollegen abhebt. Ich konnte ihm das Zeugnis nicht verweigern [...], daß man ihm die Zugehörigkeit zu seinem Klub nicht ansehe.* Umgehend erfolgte die Ernennung Finks zum Vertreter der Tübinger Professur⁴⁶.

Während sich das Verhältnis zur Theologischen Fakultät anfangs offenbar schwierig gestaltete⁴⁷, wurde Fink vor allem von den Historikern gut aufgenommen. Inwieweit alte römische Verbindungen – über Johannes Haller (1865–1947)⁴⁸ – eine Rolle spielten, wäre

46 23. August 1940, REM, Berlin, an Fink. UAT 351/104. – Ein Nihil obstat hatte das Ministerium vom Rottenburger Ordinariat offenbar nicht eingeholt. Erst im November zog Rottenburg Erkundigungen über Fink ein, und zwar sowohl bei Bischof Maximilian Kaller von Ermland (1930–1947), als auch beim Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1932–1948). Beide bescheinigten, über Lehre und Lebenswandel Finks sei nichts Nachtteiliges bekannt. Bischof Kaller zeigte sich mit der Tätigkeit Finks sehr zufrieden. – Vgl. 29. November 1940, Bischof Kaller an Bischöfliches Ordinariat; 28. November 1940, Erzbischof Gröber an Bischöfliches Ordinariat. Beides in PA Fink. – DAR G 1.7.1.

47 Fink war nicht der Wunschkandidat der Fakultät. Bereits im Juli 1939 hatte der Kirchenhistoriker Karl Bihlmeyer die Altersgrenze erreicht, seine Professur jedoch auf Bitten des Reichswissenschaftsministeriums weiter vertreten. Im März 1940 gab er seinen Lehrauftrag schließlich zurück, offiziell aus gesundheitlichen Gründen, vermutlich jedoch, um die Professur für seinen Schüler Hermann Tüchle (1905–1986) freizumachen, der gerade an seiner Habilitation arbeitete. Doch die nationalsozialistische Berufungspolitik durchkreuzte die Pläne. Durch die ausdrückliche Vorgabe des Reichserziehungsministeriums, die Berufung eines Nichthabilitierten komme nicht in Frage, war Tüchle formal ausgeschlossen. – Vgl. dazu BURKARD, Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen, in: BURKARD/WEISS, *Theologie* (wie Anm. 23), 217–275, hier: 255f. – Vermutlich gab es deshalb von Anfang an eine Gegnerschaft gegen Fink in der diözesanen Fraktion der Fakultät (insbes. Geiselman), während etwa der Kontakt zu dem Oberpfälzer Karl Adam gut war. Innerhalb der Theologie hielt sich Fink zunächst zurück. Auch lehnte er die vom Rottenburger Ordinariat erbetene Mitarbeit an Feldlehrbriefen ab: *Das hat seinen Grund in der starken Überlastung mit Terminarbeiten. Und deswegen kann ich auch zu meinem größten Bedauern Ihrer sehr zu begrüßenden Anregung für die nächste Zeit nicht Folge leisten. Ich darf wohl darauf verweisen, daß ich von allen Mitgliedern der Fakultät am meisten dienstlich in Anspruch genommen bin. Neben der in diesem Sommer erschienenen Einführung in das Vatikanische Archiv habe ich seit Jahren einen Dienstauftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom zur Herausgabe aller auf Deutschland sich beziehenden Archivalien aus dem Pontifikat Martins V., also einer Arbeit, die auch gerade der Kirchengeschichte von größtem Nutzen ist. Der erste Teilband ist in diesem Sommer in Stärke von 750 Seiten erschienen; der zweite Teilband im voraussichtlichen Umfange von 1200 Seiten soll den Text zu Ende führen. Da es sich um ein höchst empfindliches und wahrhaft unersetzliches Manuskript handelt, muß bei den derzeitigen Verhältnissen Druckvorbereitung und Drucklegung mit der größten Eile vor sich gehen.* (19. Dezember 1943, Fink an Bischöfliches Ordinariat. DAR G 1.6, Bü 71).

48 1892–1897 und 1901–1902 Mitarbeiter am Preußischen Historischen Institut in Rom, 1897 Habilitation in Basel, 1902 a.o. Professor in Marburg, 1904 o. Professor der Geschichte und Direktor des Archäologischen Instituts, 1904–1913 Lehrtätigkeit in Gießen, 1913–1932 Professor für Mittelalterliche Geschichte in Tübingen, 1918/1919 Rektor. Im Juli 1933 soll Haller – nach Darstellung des Dekans der Philosophischen Fakultät 1940 – einer der wenigen Tübinger Professoren gewesen sein, die es wagten, ihre Unterschrift unter einen Aufruf zu setzen, der zur Wahl der Nationalsozialisten aufforderte. – Zu ihm: Fritz ERNST, Johannes Haller. Gedenkrede (mit Schriftenverzeichnis), Stuttgart 1949. – Heinrich GÜNTER, Johannes Haller gestorben, in: HJ 68, 1949, 931f. – Heinrich DANNENBAUER, Johannes Haller und das Papsttum, in: Die Pforte. Die Monatsschrift für Kultur 5, 1953, 393ff. – Walter JENS/Inge JENS, Eine deutsche Universität. 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik, Hamburg 2004, 318. – Uwe D. ADAM, Hochschule und Nationalsozialismus. Die Universität Tübingen im Dritten Reich. Mit einem Anhang von Wilfried SETZLER, Die Tübinger Studentenfrequenz im Dritten Reich (Contubernium 23), Tübingen 1977, 19.

noch zu eruieren. Jedenfalls wurde Fink, der als »Fachmann ersten Ranges«⁴⁹ galt, geben, im Wintersemester 1941/42 in der Philosophischen Fakultät eine Vorlesung auf dem Gebiet der Historischen Hilfswissenschaften zu halten⁵⁰. Diese »Einführung in die Quellenkunde zur Europäischen Geschichte des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung des Vatikanischen Archivs, der italienischen Archive und des Kronarchivs in Barcelona« stand Theologie- wie Geschichtsstudierenden offen und war gut besucht. Eine Fortführung war für das Wintersemester 1942/43 geplant⁵¹. Doch nun versagte das Stuttgarter Kultusministerium plötzlich – *aus grundsätzlichen Erwägungen* – die Lehrerlaubnis. Die Theologie sollte auf ihre engeren Aufgaben zurückgedrängt und innerhalb der Universität isoliert werden⁵².

Erst nach dem deutschen Zusammenbruch zum 1. September 1945 erfolgte die bereits 1940 zugesagte, aber nicht erfolgte Ernennung Finks zum Ordinarius⁵³. Erst jetzt war Fink auch tatsächlich in Tübingen »angekommen«. Er saß im Fakultätsrat und im Senat der Universität, übernahm einige Male das Amt des Dekans und war für etliche Jahre geschäftsführender Direktor des Seminars.

In den fast 30 Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit in Tübingen wagten nur vier Studenten, bei Fink zu promovieren⁵⁴: Martin Gritz (1916–2002)⁵⁵, Rudolf Reinhardt

49 Eine Einschätzung, die selbstbewusst auch Fink teilte: Er glaubte sich *als Fachmann auf dem Gebiet der Hilfswissenschaften zur Geschichte des späteren Mittelalters betrachten zu dürfen*. (26. August 1942, Fink an Dekan. UAT 351/104).

50 Die Vermutung, verantwortlich dafür könnte der lange Jahre in Rom gewesene Historiker Johannes Haller gewesen sein, ist wohl falsch. Dieser war damals schon emeritiert, Fink gehörte auch nicht zu den Mitarbeitern an Hallers Festschrift. – Zu Haller vgl. Heribert MÜLLER, »Eine gewisse angewiderte Bewunderung«. Johannes Haller und der Nationalsozialismus, in: Wolfram PYTA/Ludwig RICHTER (Hg.), *Gestaltungskraft des Politischen. Festschrift für Eberhard KOLG*, Berlin 1998, 443–482.

51 8. September 1942, Philosophische Fakultät (Dekan Weinreich) an Rektorat. UAT 351/104.

52 26. September 1942, Kultministerium an Rektorat. UAT 351/104. – Der Vorgang ist auf dem Hintergrund zu sehen, dass im 19. Jahrhundert selbst die Repetenten des Wilhelmsstifts generell die Lehrbefugnis in der Philosophischen Fakultät besaßen.

53 Sie unterblieb, weil infolge der nationalsozialistischen »Planungen« alle Ernennungen an den Theologischen Fakultäten des Reiches gesperrt waren. – Dazu vgl. Dominik BURKARD, *Kirchenpolitik in der Wissenschaftspolitik?*, in: BURKARD/WEISS (Hg.), *Theologie (wie Anm. 23)*, Bd. I/1, 55–104, hier: 80.

54 Fink war darüber hinaus auch erster Berichterstatter für die rechtsgeschichtliche Promotion von Eugen Heinrich Fischer (1909–1984). Das Thema der Arbeit lautete: *Gregor der Große und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik* (gedruckt 1950). Die Abgabe der Arbeit erfolgte am 12. Mai 1943, das Gutachten Finks mit dem Prädikat »sehr gut« lag der Fakultät am 21. Juli 1943 vor (UAT 182/16 [Promotionsbuch 1934–1944]). – Fischer war eigentlich Schüler des Kirchenrechtlers Josef Löhr (1878–1956), der mit Ende des Wintersemesters 1942/1943 – auf Antrag des Rektors und im Einverständnis mit dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät – zwangsemertiert worden war. Geltend gemacht wurde offiziell sein seit Jahren schlechter Gesundheitszustand, zudem war aber *innerhalb der Fakultät auch aus anderen Gründen die Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit und seiner Zugehörigkeit zum Fakultätsausschuß nicht erwünscht, offenbar wegen seiner Eigenwilligkeit und Unverträglichkeit*. (20. März 1943, Rektor, Tübingen, an Kultministerium. UAT 126/389). – Löhr erhob nach dem Umsturz 1945 in scharfen Worten Protest und sprach von politischen Motiven, die Dekan Geiselmanndamals geleitet hätten. – Vgl. BURKARD, *Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen* (wie Anm. 47), 270f.

55 Gebürtig aus Namslau (Schlesien), 1940 Priesterweihe in Breslau, zunächst Seelsorger in seiner Heimatdiözese, 1946 Vikar und Heimatlosenseelsorger in Bietigheim, 1947 Repetent am Wilhelmsstift, 1953 Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät, 1958 Dozent an der Schule der

(1928–2007)⁵⁶, Klaus Ganzer (* 1932)⁵⁷ und Joachim Köhler (* 1935)⁵⁸; Reinhardt und Ganzer wurden von Fink auch habilitiert. 1969 ließ sich Fink emeritieren und zog sich in den folgenden Jahren aus dem akademischen Geschehen zurück. Der Abschied fiel ihm nicht schwer. »In der Gruppenuniversität sah er einen alten Grundsatz verletzt, wonach allein Erfahrung und Sachverstand eine Kompetenz für das Mitbestimmen in akademischen Gremien begründen können. [...] Er verstand vieles nicht mehr, angefangen bei der als Natürlichkeit verstandenen Formlosigkeit, die bald von der neuen Jugendbewegung auch in die akademischen Kreise überschwappte und bewährte und sinnvolle Formen des

Bundeswehr für Innere Führung in Koblenz, 1962 Militärgeneralvikar in Bonn, 1971 Apostolischer Protonotar, 1981 im Ruhestand, 1982 Vertriebenenseelsorger der Diözese Würzburg, 1991 Umzug nach München. – Vgl. Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1992, hg. v. Bischöflichen Ordinariat Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg 1993, 127. – Thema der Dissertation war: *Die Stellungnahme der katholischen Kirchenhistoriker Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert zu Renaissance und Humanismus*. Die Arbeit wurde mit »magna cum laude« bewertet, blieb aber ungedruckt. (UAT 182/19 [Promotionsbuch]).

56 Gebürtig aus Stuttgart, der Vater gehörte zu einem Widerstandskreis in Stuttgart, von dem Verbindungen zum engeren Kreis um Carl Friedrich Goerdeler (1884–1945) führten, Besuch des Stuttgarter Kepler-Gymnasiums, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1952 Priesterweihe in Ellwangen, Vikar in Neckarsulm, 1953 Repetent (für Kirchengeschichte und Kirchenrecht) am Wilhelmsstift in Tübingen, 1957 Promotion zum Dr. theol., ab November 1958 Assistent bei Fink und Pfarrverweser in Dußlingen, 1963 Habilitation mit einer Studie über *Die Beziehungen des Hochstifts Konstanz zum Hause Habsburg-Österreich seit dem 16. Jahrhundert* und Privatdozent, 1965 Vertreter der Dozenten in der Fakultät und im Großen Senat der Universität, 1967 a. o. Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Bamberg, 1970 Nachfolger Finks in Tübingen, 1976/1977 und 1980/1981 Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, 1979 maßgeblicher Initiator des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart und dessen erster Vorsitzender. – Zu ihm: Dominik BURKARD, Nachruf auf Rudolf Reinhardt (1928–2007), in: ZSRG.K 95, 2009, 718–724. – DERS., Rudolf Reinhardt (1928–2007). Ein Nachruf, in: ZWL 68, 2009, 427–434. – Thema der Dissertation war: *Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten unter den Äbten Johannes Hablzel (1567–1575), Johann Christoph Reittner (1775–1785), Georg Wegelin (1586–1627)* (gedruckt 1960). Die Arbeit wurde mit »sehr gut« bewertet. (UAT 182/19 [Promotionsbuch]).

57 Gebürtig aus Stuttgart, 1957 Priesterweihe, anschließend bischöflicher Zeremoniar in Rottenburg, Vikar in Tübingen (St. Johannes) und Ludwigsburg, 15. November 1958 Repetent im Wilhelmsstift, 1963 Promotion zum Dr. theol. und Studienurlaub (Rom), 1966 Privatdozent in Tübingen, 1968 o. Prof. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in Trier, 1972 o. Prof. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in Würzburg, 1999 emeritiert. – Zu ihm vgl. Verzeichnis (wie Anm. 55), 214. – Thema der Dissertation war: *Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalskollegs vom 11. bis 13. Jahrhundert* (gedruckt 1963). Die Arbeit wurde mit »gut« bewertet. (UAT 182/20 [Promotionsbuch]).

58 Gebürtig aus Waldenburg (Schlesien), Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1961 Priesterweihe, Vikar in Salach, Schwäbisch Gmünd und Kornwestheim, 1966 Religionslehrer in Göppingen, 1968 Studienrat, noch im selben Jahr Beurlaubung zur Fortsetzung seiner kirchengeschichtlichen Studien, 1970 Studienrat in Tübingen, 1971 Oberstudienrat, 1971 Promotion zum Dr. theol. und Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen, 1977 Habilitation, 1981–1994 Professur für Südwestdeutsche Kirchengeschichte in Tübingen, 1994–1999 Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung Südwestdeutschlands in Tübingen. – Zu ihm: Verzeichnis (wie Anm. 55), 247. – Thema der Arbeit war: *Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau vom Abschluss des Konzils bis zur Schlacht am Weissen Berg 1564–1620* (gedruckt 1973).

Miteinanders fast völlig verschwinden ließ«⁵⁹. Einige Schlaganfälle im Spätherbst 1981 setzten seiner bislang so robusten Gesundheit kräftig zu. Ostern 1983 starb er im Krankenhaus der Barmherzigen Schwestern in Rottenmünster und wurde am 8. April im Grab seiner Eltern auf dem Stadtfriedhof in Meersburg beigesetzt.

2. Kirchenhistorische Prägungen

Finks erster kirchenhistorischer Lehrer war der Freiburger Kirchenhistoriker Emil Göller, ein Kraus-Schüler, der dann aber vor allem von dem Freiburger Mediävisten Heinrich Finke (1855–1938)⁶⁰, einem gebürtigen Westfalen, geprägt worden war. Bei diesem hatte Göller 1901 mit einer Arbeit über König Sigismund (1368–1437) und die Vorgeschichte des Konstanzer Konzils (1414–1418)⁶¹ promoviert. Als Stipendiat der Görres-Gesellschaft war Göller dann ans Römische Institut beim Campo Santo gekommen und 1903 Assistent von Fridolin Kehr am Preußischen Historischen Institut in Rom geworden, wo er den ersten Band des *Repertorium Germanicum*⁶² bearbeitete, bevor er als Professor nach Freiburg zurückkehrte.

Offenbar erkannte Göller bei Fink früh ein gesteigertes historisches Interesse und eine weitergehende Befähigung. Jedenfalls verwies er den Schüler noch während seines grundständigen Studiums an seinen eigenen Lehrer Finke, bei dem sich Fink die spezifischen Fertigkeiten für den Bereich der Mediävistik erwerben konnte. Von Finke wurde Fink nicht nur methodisch, sondern auch thematisch beeinflusst. Finke hatte sich seit Jahrzehnten intensiv mit dem Konstanzer Konzil und dem Spätmittelalter beschäftigt. Bereits seine Habilitationsschrift (1887) war den *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils*⁶³ gewidmet gewesen. Dann war ihm im Kronarchiv zu Barcelona ein sensationeller Fund gelungen; er machte dort die bis dato unbekanntenen Konstanzer Konzilsakten ausfindig. Sie wurden zwischen 1896 und 1928 in vier Bänden ediert⁶⁴. Das Konzil von Konstanz sollte auch für Fink zum Lebensthema werden. Finke, der 1888 das Römische Institut der Görres-Gesellschaft initiiert und 1924 auch die Präsidentschaft der Görres-Gesellschaft übernommen hatte, dürfte zusammen mit Göller entscheidend dahin

59 REINHARDT, Dr. Karl August Fink (wie Anm. 3), 251f.

60 Gebürtig aus Krechting (Westfalen), Besuch des Gymnasiums Paulinum in Münster, Studium der Philologie in Münster, Tübingen und München, 1879 Promotion zum Dr. phil. in Tübingen, 1882/1883 Archivbeamter in Schleswig, dann mehrere Jahre Journalist, Begründer des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft und Mitherausgeber des »Historische[n] Jahrbuch[s] der Görres-Gesellschaft«, 1887 Privatdozent, 1891 a. o. und 1897 o. Professor für Geschichte in Münster, 1898 o. Professor für Geschichte in Freiburg, ab 1924 Präsident der Görres-Gesellschaft, zahlreiche Ehrungen. – Zu ihm: Johannes SPÖRL, Heinrich Finke 1855–1938, in: HJ 58, 1938, 241–248. – Clemens BAUER, Heinrich Finke, in: Hochland 36, 1938/39, I, 432–435. – KOSCH, Das katholische Deutschland (wie Anm. 13), Bd. I, 758f.

61 Emil GÖLLER, König Sigismunds Kirchenpolitik vom Tode Bonifaz' IX. bis zur Berufung des Konstanzer Konzils (1404–1413) (Studien aus dem Collegium Sapientiae zu Freiburg i. Br. 7), Freiburg i. Br. 1902.

62 DERS. (Bearb.), Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Clemens' VII. von Avignon vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien 1378–1394, Berlin 1916.

63 Heinrich FINKE, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils, Paderborn 1889.

64 DERS., Acta Concilii Constanciensis, 4 Bde., Münster 1896–1928.

gewirkt haben, dass Fink 1929 – den Spuren Göllers folgend – an den Campo Santo nach Rom kam und zugleich einer der engsten Mitarbeiter Kehrs am Preußischen Historischen Institut wurde⁶⁵.

Der Kontakt Finks zu Göller und Finke blieb auch in seiner römischen Zeit bestehen, im Urlaub machte er bei Göller im Glottertal, wo auch Onkel Walz inzwischen Pfarrer geworden war, Arbeitsbesuche⁶⁶.

In Rom fand Fink bald neue Protektoren. Am bedeutendsten wurde wohl Kehr, der Direktor des Preußischen Historischen Instituts, später auch Direktor des Kaiser-Wilhelm-Instituts für deutsche Geschichte in Berlin. Hans Barion, der Braunsberger Kirchenrechtler und eng mit Fink befreundet, bezeichnete ihn 1935 als *Adlatus und verhältnismäßige[n] Intimus von Paul Fridolin Kehr*⁶⁷, dessen »Schule« für ihre Strenge bekannt war⁶⁸.

Im Campo Santo schloss Fink Freundschaften, die jetzt und später wichtig werden sollten. Neben Barion, der 1929/1930 im Campo Santo wohnte und wohl 1935 wesentlich dahin wirkte, dass Fink einen Ruf nach Braunsberg bekam, sind zu nennen: Die Merkle-Schüler Joachim Birkner (1904–1956)⁶⁹ und Friedrich Stegmüller (1902–1981)⁷⁰, außer-

65 Inwiefern eventuell Finke 1935 bei Finks Ernennung nach Braunsberg mitgewirkt hat, wäre zu klären. Er stand damals bei den Nationalsozialisten in hohem Ansehen. Jedenfalls wurde er zu seinem 80. Geburtstag von den höchsten Repräsentanten des »Dritten Reiches« geehrt. So verlieh ihm Hitler am 13. Juni 1935 die höchste zivile Auszeichnung, den »Adlerschild des Deutschen Reiches«, verbunden mit einem persönlichen Begleitschreiben des »Führers und Reichskanzlers« für »hervorragende Verdienste um die deutsche Geschichtsforschung«.

66 17. Februar 1930, Fink, Rom, an Wildemann. UAT 395/76.

67 18. November 1935, Barion, Braunsberg, an Lortz. NL Lortz.

68 REINHARDT, Dr. Karl August Fink (wie Anm. 3), 251.

69 Gebürtig aus Marktoberdorf, aufgewachsen in Freising, Studium der Philosophie und Theologie in Würzburg und Innsbruck, Schlussexamen in Freising, 1929 Priesterweihe in München, nach kurzer Seelsorgstätigkeit zur Promotion bei Merkle nach Würzburg beurlaubt, ab 1930 am Campo Santo in Rom, dort Stipendiat der Görres-Gesellschaft, Arbeit am Tridentinum, zudem »Dekan« (Vizerektor) des Hauses, Redaktion der »Römische[n] Quartalschrift«, 1931 Promotion zum Dr. theol. bei Merkle in Würzburg, 1939 vorübergehend Wissenschaftlicher Angestellter am Deutschen Historischen Institut, 1940 Rückkehr in die Heimat, Stiftsvikar an St. Cajetan in München, nach deren Zerstörung 1944 Seelsorger in Goldach, 1946 Pfarrer in Fürholzen, lange Krankheit. – Zu ihm: Ludwig K. WALTER, Dozenten und Graduierte der Theologischen Fakultät Würzburg 1402 bis 2002 (QFW 63), Würzburg 2010, 501. – Theobald FREUDENBERGER, Joachim Birkner †, in: HJ 76, 1956, 623–625.

70 Gebürtig aus Glatt in Hohenzollern, Besuch des Gymnasiums in Sigmaringen, 1920–1924 Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg i.Br., 1925 Priesterweihe, Vikar in Konstanz (Dreifaltigkeit), 1926 in Freiburg (St. Johann), im Sommersemester 1927 zum Studium in München beurlaubt, im November 1927 Kaplan an der Anima in Rom, 1928 Promotion zum Dr. theol. in Freiburg, 1929 Repetitor am Collegium Borromaeum in Freiburg, 1930 theologische Habilitation in Freiburg, Bibliotheksreisen nach Spanien und Portugal, 1933 nach England, 1933–1935 Kaplan am Campo Santo Teutonico in Rom, Arbeit in der Vatikanischen Bibliothek, 1936 zunächst Vertretung der Professur für Dogmatik und Christliche Symbolik in Würzburg, dann o. Professor auf Lebenszeit, 1949–1967 Professor für Dogmatik in Freiburg i.Br. Sein Hauptarbeitsgebiet war die mittelalterliche Theologiegeschichte und die spanische Universitätsgeschichte des 16. Jahrhunderts. – Zu ihm: Helmut RIEDLINGER, Friedrich Stegmüller, in: FDA 106, 1986, 291–296 (Necrologium Friburgense). – WALTER, Dozenten (wie Anm. 69), 151.

dem Hubert Jedin (1900–1980)⁷¹ und nicht zuletzt Sebastian Merkle (1862–1945)⁷² selbst, der Altmeister der deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Zusammen mit Merkle gelang es Fink auch, dem Halbjuden Jedin in Rom ein Exil vor den Nationalsozialisten zu verschaffen⁷³. Bei seinen täglichen Arbeiten für das Preußische Historische Institut fand Fink im Präfekten des Vatikanischen Archivs, Angelo Mercati (1870–1955)⁷⁴, einen Geistesverwandten, vielleicht auch ein väterliches Vorbild. Mercati verlieh – so bekannte Fink später – »dem Vatikanischen Archiv jene unnachahmliche familiäre Note«, die es damals besaß. Der Präfekt, der von den Leistungen der deutschsprachigen Historiographie beeindruckt war – vor seiner römischen Zeit hatte er zahlreiche wissenschaftliche Werke deutscher Kirchenhistoriker und Historiker ins Italienische übersetzt und so wichtige

71 Gebürtig aus Großbriesen (Oberschlesien), 1911–1918 als Konviktor Besuch des Gymnasiums in Neiße, 1918–1923 Studium der Theologie in Breslau, München und Freiburg, 1924 Priesterweihe, 1925 Promotion zum Dr. theol., 1927–1929 Kaplan am Campo Santo Teutonico in Rom, 1930 Habilitation in Breslau, Privatdozent für Kirchengeschichte, 1933 Berufsverbot, weil seine Mutter eine konvertierte Jüdin war, 1933–1936 in Rom, 1936 Rückkehr nach Breslau, um die Leitung des dortigen Diözesanarchivs zu übernehmen, nach der Reichspogromnacht verhaftet und fast ins KZ Buchenwald eingeliefert, im November 1939 gelang die Ausreise nach Rom, hier Arbeit an der Geschichte des Konzils von Trient, nach Kriegsende rehabilitiert, die Katholisch-Theologische Fakultät in Bonn machte 1946 die Aberkennung seiner Habilitation rückgängig, Ernennung zum Honorarprofessor, 1949 Extraordinarius für Kirchengeschichte in Bonn, 1951 o. Professor, 1965 emeritiert, Mitglied einer vorbereitenden Kommission des II. Vatikanischen Konzils. – Zu ihm: Konrad REPGEN, Der Geschichtsschreiber des Trienter Konzils, Hubert Jedin (1900–1980), in: ZSRG.K 70, 1984, 356–393. – Joachim KÖHLER, Hubert Jedin's »Geschichte des Konzils von Trient« (1950–1975) – ein Jahrhundertwerk oder der Abgesang einer kirchenhistorischen Methode, in: ASKG 55, 1997, 93–118. – Roland BÖHM, Art. Jedin, in: BBKL 53, 1992, 1–5.

72 Gebürtig aus Ellwangen, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1887 Priesterweihe, 1888 Repetent für Philosophie am Wilhelmsstift in Tübingen, 1892 Promotion zum Dr. phil. mit der Dissertation »Giovanni Dominici und seine Lucula Noctis. Ein Beitrag zur Geschichte der klassischen Studien«, 1894 Studien im Vatikanischen Archiv, Stipendiat der Görres-Gesellschaft zur Herausgabe der Quellen zur Geschichte des Konzils von Trient, Kaplan am Campo Santo in Rom, ausgedehnte Forschungs- und Studienreisen, 1898 in Tübingen Promotion zum Dr. theol. mit der Dissertation »Zur Quellenkunde der Geschichte des Konzils von Trient. Historisch-kritische Studien«, 1898 Professor für Kirchengeschichte in Würzburg, 1904 Rektor der Universität. – Zu ihm: Dominik BURKARD, Sebastian Merkle (1862–1945). Leben und Werk des Würzburger Kirchenhistorikers im Urteil seiner Zeitgenossen (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 66), Würzburg 2014.

73 Dazu demnächst ausführlicher: Dominik BURKARD, »... ein ebenso rabiaten Kirchenmann wie Nationalist ...«? Der Kirchenhistoriker Karl August Fink (1904–1983) und Rom, in: Michael MATHEUS/Stefan HEID (Hg.), Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke: Der Campo Santo Teutonico und der Vatikan 1933–1955. Internationale Tagung zum 125-jährigen Bestehen des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft (RIGG), 2014.

74 1925–1955 Präfekt des Vatikanischen Archivs. Bereits als Professor für Kirchengeschichte und Dogmatik in Reggio-Emilia beschäftigte sich Mercati intensiv mit deutschen Werken, die er rezensierte, und fertigte selbst zahlreiche Übersetzungen deutscher kirchenhistorischer Werke ins Italienische. Als Präfekt nahm er die Modernisierung des Vatikanischen Archivs in Angriff, erweiterte die Magazine, machte das Archiv im eigentlichen Sinn zum Zentralarchiv der römischen Kurie und leistete Bedeutendes zu dessen Inventarisierung und Erschließung. Er war »all den vielen Besuchern des Vatikanischen Archivs ohne Rücksicht auf Stand, Nation und Konfession ein väterlicher Freund, ein uneigennütziger Helfer und Berater«. – Zu ihm: Karl August FINK, Angelo Mercati †, in: HJ 75, 1956, 524–526.

Vermittlungsarbeit geleistet⁷⁵ – dürfte den strebsamen Fink seinerseits gerne unter seine Fittiche genommen haben. Er ließ den jungen Kirchenhistoriker an der Vermehrung und Erschließung der Bestände des Archivs teilhaben, das er allmählich zum Zentralarchiv der römischen Kurie umgestaltete.

Als 1940 das Preußische Historische Institut vom Reichswissenschaftsministerium den Auftrag erhielt, zum 70. Geburtstag Mercatis eine Festgabe vorzubereiten, schlug Fink vor, seine Freiburger Habilitationsvorlesung über das Vatikanische Archiv auszubauen und dem Präfekten zu widmen. Der Vorschlag fand die Zustimmung des Reichsministers; Fink wurde mit der Ausarbeitung beauftragt⁷⁶. Die Qualität des Werkes, das 1943 erschien, dürfte dem langjährigen engen Verkehr Finks mit Mercati zu verdanken sein. Auch die zweite Auflage von 1951 war dem Präfekten gewidmet.

Die Freundschaft mit Mercati dauerte nahezu 30 Jahre. Als Mercati 1955 starb, widmete ihm Fink einen Nachruf⁷⁷. Er schätzte und lobte vor allem dessen Fleiß, Leistungskraft und Gelehrsamkeit, die penible Genauigkeit bei der Kommentierung von Quellen, seinen »sachlich-nüchternen Stil«, seine »unbestechliche Liebe zur geschichtlichen Wahrheit«, die ihn auch schwierige Themen in Angriff nehmen ließ (wie den Prozess gegen Giordano Bruno [1548–1600]), und schließlich sein völliges Freisein von Eitelkeiten und »kurialen Aspirationen«, seine Selbstlosigkeit, Hilfsbereitschaft, ja väterliche Freundschaft gegenüber den Besuchern des Archivs, »ohne Rücksicht auf Stand, Nation und Konfession«. Noch später begann Fink jeden seiner Romaufenthalte mit einem Besuch an den Gräbern der von ihm verehrten Brüder Angelo und Giovanni Kardinal Mercati (1866–1957)⁷⁸ in

75 Zu den von Mercati ins Italienische übersetzten Werken gehören: Gustav SCHNÜRER, *L'origine dello Stato della Chiesa* (Biblioteca del Clero 27), Siena 1899. – Otto BARDENHEWER, *Patrologia*. Versione italiana sulla seconda edizione tedesca con aggiunte bibliografiche per Angelo Mercati, 3 Vol., Roma 1903. – Heinrich DENIFLE, *Lutero e luteranismo nel loro primo sviluppo, esposti secondo le fonti*. Versione italiana sulla seconda edizione tedesca del sac. Angelo Mercati, Roma 1905, ²1914. – Gustav SCHNÜRER, *Francesco d'Assisi*. Versione dal tedesco per sacerdote professor Angelo Mercati, Firenze 1907. – Hartmann GRISAR, *Storia di Roma e dei papi nel Medio Evo*. Esposta secondo le fonti scritte ed i monumenti con particolare riguardo alla civiltà ed all'arte. Traduzione dall'originale tedesco, 2 Vol., Roma 1908, Roma ²1930. – Ludwig VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*. Nuova versione ital. sulla 4. ed. orig. di Angelo MERCATI, 4 Vol., [s.l.] 1910–1931.

76 Infolge der Schließung des Vatikanischen Archivs zwischen Juni und Dezember 1940 konnte der Plan nicht sogleich umgesetzt werden (25. Januar 1941, Fink an REM. UAT 351/104). Der Band – versehen mit der Widmung an Mercati – erschien 1943: Karl August FINK, *Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Geschichte* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 20), Rom 1943. – Am 6. Mai überreichte Fink dem Rektor der Tübinger Universität ein Exemplar des Bandes (vgl. 6. Mai 1943, Fink an Rektor. UAT 351/104).

77 FINK, Angelo Mercati (wie Anm. 74), 524–526.

78 Gebürtig aus Villa Gaida, Studium der Philosophie und Theologie in Mailand und Rom, 1889 Priesterweihe, weiterführende Studien, 1892 Dozentur am Priesterseminar von Reggio nell'Emilia, ab 1893 Arbeit in der Biblioteca Ambrosiana in Mailand, 1898–1919 Mitarbeiter der Biblioteca Vaticana, 1919 deren Präfekt, 1925 korrespondierendes Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1936 Apostolischer Protonotar und Kardinalsdiakon mit der Titelkirche San Giorgio in Velabro, Verleihung des Titels eines Bibliothekars und Archivars der Heiligen Römischen Kirche. – Zu ihm: Hubert JEDIN, *Kardinal Giovanni Mercati 80 Jahre alt*, in: DERS., *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1966, hier: Bd. I, 95–98. – Paolo VIAN, *Art. Mercati, Giovanni*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 73, 2009, 599–603. – DERS., *Per una biografia di Cardinale Giovanni Mercati*, in: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 55, 2001, 175–199.

San Giorgio in Velabro, der Titelkirche des Kardinals⁷⁹. Dem Deutschen Historischen Institut blieb Fink auch nach seinem Ausscheiden 1943 eng verbunden. Dem wissenschaftlichen Beirat des Instituts gehörte er von 1961 bis 1976 an; in diesen 15 Jahren versäumte er keine einzige Sitzung⁸⁰.

3. Themen und Arbeiten

Im Berufungsverfahren von 1940 hatte die Tübinger Fakultät moniert, sei Fink bislang »nur mit Forschungen über das Abendländische Schisma hervorgetreten«. Tatsächlich sollte der Themenkomplex »Avignonesisches Exil, Großes abendländisches Schisma, Konziliarismus im 15. Jahrhundert« das zentrale, man kann sogar sagen: fast *ausschließliche* Lebens- und Forschungsthema Finks bleiben.

Finks Œuvre blieb – rein äußerlich betrachtet und gemessen an rund 50 Arbeitsjahren – tatsächlich verhältnismäßig schlank. Neben seiner Dissertation über »Die Stellung des Konstanzer Bistums zum päpstlichen Stuhl im Zeitalter des Avignonesischen Exils«⁸¹ und seiner Habilitation über »Martin V. und Aragon«⁸² veröffentlichte er zwei weitere eigenständige Monographien: seine bekannte Einführung in die Bestände des Vatikanischen Archivs, die eben noch 1943, als das Deutsche Historische Institut infolge der Kriegsergebnisse geschlossen werden musste und seine Bibliothek ausgelagert wurde, erschien und 1951 eine zweite Auflage erlebte⁸³, sowie das Spätwerk »Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter«⁸⁴; damals zeigte Fink allerdings bereits Anzeichen von Altersdemenz und war zu wissenschaftlicher Arbeit nicht mehr in voller Weise fähig⁸⁵.

79 DIENER, Karl August Fink (wie Anm. 3), XXXI.

80 Ebd.

81 Karl August FINK, Die Stellung des Konstanzer Bistums zum päpstlichen Stuhl im Zeitalter des Avignonesischen Exils (Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte 6), Freiburg i. Br. 1931.

82 DERS., Martin V. und Aragon (Historische Studien 340), Berlin 1938, ND Vaduz 1965.

83 DERS., Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Geschichte (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 20), Rom 1943. Die Auflage wurde zum Teil durch Luftangriffe vernichtet. Die zweite Auflage erschien unter dem veränderten Titel (unter Auslassung des »deutschen« Aspekts): Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung, Rom 1951. – »Der Fink« wurde für Generationen von Nutzern des Vatikanischen Archivs zum unentbehrlichen Hilfsmittel. Für eine dritte Auflage, die allerdings nie erschien, sammelte Fink ständig Material. Der langjährige Vizepräfekt des Vatikanischen Archivs, Prälat Hermann Hoberg (1907–1992), ergänzte in einem Aufsatz in der Römischen Quartalschrift (RQ 77, 1982, 146–156) das Werk hinsichtlich der bis dahin eingetretenen Veränderungen, indem er dem Buch von Fink folgend Seite für Seite die entsprechenden Neuerungen mitteilte. Vgl. DIENER, Karl August Fink (wie Anm. 3), XXXI.

84 Karl August FINK, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981.

85 Das Werk stieß seiner provokativen Kritik wegen zum Teil auf heftige Ablehnung. So etwa bei Erwin Iserloh, Rez. zu: Karl August Fink, Das Papsttum, in: ThRv 77, 1981, 487f., der es als »ideologisch« bezeichnete. – Vgl. auch die süffisante Bemerkung im Nachruf von BÄUMER, Karl August Fink (wie Anm. 3), 328f. – Ehemalige Freunde Finks, Mitarbeiter und Studenten begrüßten das Werk jedoch, »gleichsam als geistiges Vermächtnis«, als »Buch, das als Bilanz seiner lebenslangen Beschäftigung mit mittelalterlicher Kirchengeschichte anzusehen ist«, in dem »die eigenwillige Persönlichkeit des Autors« Ausdruck fand und »in origineller, manchmal auch sehr kritischer Weise seine Ansichten über Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter« ausbreitete. So WEISS, Papsttum (wie Anm. 3), 285. – Oder NAGEL, Rez. (wie Anm. 5), 256f.: *Endlich wieder ein Buch un-*

Neben seinen Monographien legte Fink rund 50 Aufsätze vor. Die meisten waren von geringem Umfang; seine Beiträge über das Spätmittelalter in Hubert Jedin's »Handbuch der Kirchengeschichte«⁸⁶ umfassen jedoch insgesamt über 150 Druckseiten⁸⁷.

Die relativ geringe Zahl größerer Publikationen muss erläutert werden: Ein erster Grund: Die weitaus meiste Arbeitskraft Finks nahm seine langjährige Arbeit am »Repertorium Germanicum« zu Martin V. in Anspruch, für das über 40.000 Einträge in den Vatikanischen Registern durchgesehen werden mussten. Sie fanden Aufnahme in Form lateinischer Kurzregesten. Mit dem »Repertorium« leistete Fink einen wichtigen und vorbildlichen Beitrag zur Erschließung der reichen Registerüberlieferung im Vatikanischen Archiv. Ein erster Band mit 1.492 Spalten erschien 1943 (die erste Lieferung war 1942 gedruckt worden), die beiden anderen Bände konnten erst 1957 und 1958 folgen⁸⁸; Fink hatte die Manuskripte über den Krieg hinweggerettet. Mehrfach bekannte Fink, dass es vor allem diese Arbeit war, die ihn von eigenen Studien abgehalten habe. *Die langwierigen und eintönigen, jahrelang keinen sichtbaren Fortschritt zeigenden Forschungen verlangten ein Höchstmaß an Konzentration und einen fast völligen Verzicht auf eigene wissenschaftliche Tätigkeit*⁸⁹.

Was waren das für Pläne? Schon früh trug sich Fink – ausgehend von seinen römischen Studien – mit dem Plan einer großen Monographie über Martin V. 1943 hatte er anscheinend sein Material weitgehend zusammengetragen, stellte die Fertigstellung jedoch hinter die ihn bindenden Arbeiten am »Repertorium Germanicum« zurück. Einem Freund schrieb er damals: »Mein Lebenswerk wird jetzt noch nicht gemacht, erst später, und es soll dann auch *Bekenntnis über meine Auffassung von Kirchengeschichte* werden. Das jetzige ist nur Mühe und Arbeit für andere, in der Jugend unklugerweise übernommen; aber ich will es nicht im Stich lassen«⁹⁰. Nach eigenem Bekunden arbeitete er bis in

seres einstigen Tübinger Lehrers der Kirchengeschichte! [...] Wer bei Fink Kirchengeschichte gehört hat, dem wird bei dieser Lektüre das »Fluidum« des Hörsaals wieder lebendig. Endlich haben wir hier schwarz auf weiß, was mitzuschreiben uns in der äußersten Spannung der Vorlesung schwer fiel. [...] Aus der Sicht dessen, der begeistert »den Fink« gehört hat, kann ich nur sagen: Vielen Dank für dieses Buch. Wir haben lange darauf gewartet. – Die Konzeption des Bandes war ursprünglich viel umfassender gewesen. Vgl. REINHARDT, Dr. Karl August Fink (wie Anm. 3), 253.

86 Es handelt sich um folgende Kapitel: Die Lage nach dem Tode Bonifaz' VIII., Benedikt XI. und Klemens V. (1303–1314), in: Hubert JEDIN (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III: Die mittelalterliche Kirche, Halbbd. 2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1968, 366–384. – Von Johann XXII. zu Clemens VI., in: Ebd., 384–402. – Von Innozenz VI. zu Gregor XI., in: Ebd., 403–412. – Die Kurie in Avignon, in: Ebd., 413–425. – Das große Schisma bis zum Konzil von Pisa, in: Ebd., 490–516. – Die nationalen Irrlehren: Wyclif und Hus, in: Ebd., 539–545. – Das Konzil von Konstanz. Martin V., in: Ebd., 545–572. – Eugen IV. Konzil von Basel – Ferrara – Florenz, in: Ebd., 572–588.

87 *Der Außenstehende kann kaum ermessen, wie viel Zeit für die knapp 200 Seiten aufgewandt wurde. Karl August Fink war nämlich nicht bereit, oft und oft Gedrucktes nocheinmal unter die Presse zu bringen, ohne vorher selbst jede Einzelheit anhand der Quellen geprüft zu haben.* REINHARDT, Dr. Karl August Fink (wie Anm. 3), 253.

88 Karl August FINK (Bearb.), Repertorium Germanicum IV: Martin V. (1417–1431). Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation, hg. v. Deutschen Historischen Institut in Rom, Teilbd. 1 (A–H), Berlin 1943; Teilbd. 2 (I, J, K), Berlin 1957; Teilbd. 3 (L–Z), Berlin 1958.

89 20. Oktober 1943, Fink, Tübingen, an Wildemann. UAT 395/76.

90 Hervorhebung durch den Verfasser.

die letzten Lebensjahre an dem Werk. Gleichwohl erschien die Studie nie. Das Manuskript gilt als verschollen.

Die Arbeiten am »Repertorium« veranlassten Fink allerdings, einige grundlegende Untersuchungen über die päpstlichen Breven und Brevenregister zu verfassen, die auf die weitere Forschung sehr anregend wirkten⁹¹.

Ein zweiter Grund: Fink investierte viel Zeit auch in kleinere Arbeiten. In den sechs römischen Jahren zwischen 1933 und 1938 lieferte er allein über 70 Artikel für die erste Auflage des »Lexikon[s] für Theologie und Kirche«; für die zweite Auflage in den 1950er- und 1960er-Jahren waren es dann noch einmal 17 Artikel. Dazu kamen zahlreiche Rezensionen, die er in den 1930er-Jahren vor allem in den »Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken« (1930–1933), in der »Römischen Quartalschrift« (1930–1937) und im »Historische[n] Jahrbuch« der Görres-Gesellschaft (1933–1935) veröffentlichte, seit seiner Berufung nach Tübingen in der »Historische[n] Zeitschrift« (1943–1958), der »Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte/Kanonistische Abteilung« (1943–1957, 1973), der »Tübinger Theologische[n] Quartalschrift« (1942–1969) sowie in der »Zeitschrift für Kirchengeschichte« (1950–1967)⁹². In der »Revue d'Histoire Ecclésiastique« betreute Fink zwischen 1949 und 1964 zudem die »Chronique Allemagne«. Den Rezensionen merkt man meist eine intensive Beschäftigung mit den besprochenen Büchern an; mitunter wurde inhaltlich wirklich kommentiert und diskutiert.

An dieser Stelle seien zwei weitere Beobachtungen angefügt. Die erste: Der in Baden geborene, aufgewachsene, in Freiburg promovierte und habilitierte Fink publizierte Zeit seines Lebens lediglich einen einzigen Aufsatz im traditionsreichen »Freiburger Diözesanarchiv«. Und zwar im Band des Jahres 1932⁹³. Der Grund dafür liegt auf der Hand: 1933 starb mit Göller nicht nur Finks Doktorvater und Protektor, sondern auch der langjährige Vorsitzende des Kirchengeschichtlichen Vereins der Erzdiözese Freiburg und Mitherausgeber des Diözesanarchivs. Nach seinem Tod kam Fink nicht mehr zum Zug. Die neuen Freiburger »Größen« hielten ihn fern. Es dürfte vor allem Joseph Sauer (1872–1949)⁹⁴ gewesen sein, der gegen Fink agierte. Zumindest zeigen die von Claus Arnold be-

91 Karl August FINK, Die ältesten Breven und Brevenregister, in: QFIAB 25, 1933/1934, 292–307. – DERS., Untersuchungen über die päpstlichen Breven des 15. Jahrhunderts, in: RQ 43, 1935, 55–86. – DERS., Die politische Korrespondenz Martins V. nach den Brevenregistern, in: QFIAB 26, 1935/1936, 172–244. – DERS., Zu den Brevia Lateranensia des Vatikanischen Archivs, in: QFIAB 32, 1942, 260–266. – DERS., L'origine dei brevi apostolici, in: Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma 11, 1971, 75–81. – DERS., Vorläufiges zu den »ältesten« Brevenregistern, in: Paleographica diplomatica et archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli (Storia e lettura raccolta di studi e testi 140), 2 Bde., Rom 1979, hier: Bd. II, 145–149. – Vgl. DIENER, Karl August Fink (wie Anm. 3), XXX.

92 Alles verzeichnet bei REINHARDT, Bibliographie (wie Anm. 45).

93 Karl August FINK, Römische Quellen zur neueren Konstanzer Bistumsgeschichte, in: FDA 59/60, 1931/1932, 277–308.

94 Gebürtig aus Unzhurst (Baden), Besuch der Lenderschen Lehranstalt in Sasbach und des Gymnasiums in Rastatt, Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg, nebenher Beschäftigung mit klassischer Philologie, historischer Hilfswissenschaften, neuerer Geschichte, Sanskrit und Keilschrift, 1898 Priesterweihe, Vikar in Sasbach, dann zum Studium der Archäologie in Rom beurlaubt, 1900 Promotion zum Dr. theol. in Freiburg, mit einem Stipendium der Kaiserlichen Kommission für Archäologie in Berlin Forschungsreise durch Frankreich und Italien, ab Herbst 1901 wieder in Rom, 1902 Habilitation für Kirchengeschichte in Freiburg, Privatdozent, 1905 a.o. Prof. für Kirchengeschichte in Freiburg, 1911 a.o. Prof. für christliche Archäologie und Kunstgeschichte in Freiburg, 1916 o. Prof. für Patrologie, Christliche Archäologie und Kunstgeschichte, 1933 Ernennung zum Päpstlichen Hausprälaten, 1940 Emeritierung. – Zu ihm: Karl HAUSERBERGER, Art. Sauer, in:

kannt gemachten Zitate aus Sauers Tagebuch, wie unsympathisch diesem Fink war. Dies hatte zum einen persönliche Gründe: Fink trat für Sauers Empfinden allzu selbstsicher auf, war »von sich eingenommen und seiner Zukunft, dank der Stütze von Kehr, sich absolut sicher wissend. Die politischen Schwierigkeiten sind für ihn bedeutungslos«⁹⁵. Zum anderen sah Sauer in Finks historischer Kritik etwas Destruktives, ja Kirchenfeindliches. So notierte er anlässlich des Habilitationskolloquiums von Fink 1935: »Veit [frug] über die Ursachen der Verbitterung der Bauern anfangs des 16. Jahrhunderts, daran seien die Annaten und andere drückende Auflagen Roms schuld, die in einer so provozierenden Weise besprochen wurden, daß auch ein Kirchenfeind es nicht besser fertig gebracht hätte«. Ähnlich kritisch dürfte sich Fink über den Papsthistoriker Ludwig von Pastor (1854–1928)⁹⁶ geäußert haben, nach dessen Beurteilung ihn Nikolaus Hilling (1871–1960)⁹⁷ befragt hatte⁹⁸. Auch als sich Fink und Sauer 1941 bei einem Treffen der Tübinger und der Freiburger Fakultät sahen, fand Sauer nur negative Worte über Fink: »Man hielt ihn für einen skrupellosen Streber und der Partei mehr als willenlos ergeben. [...] In Tübingen befürchtete man geradewegs, daß auch Fink apostasieren könne«⁹⁹. Und 1944, als der Freiburger Lehrstuhl für Kirchengeschichte wieder einmal vakant war und Fink sich darum bemühte, war es tatsächlich Sauer, der den Göller-Schüler erfolgreich verhandelte¹⁰⁰.

Die zweite Beobachtung: Fink hielt sich in Tübingen in seinen Anfangsjahren sehr zurück. Die Mitarbeit an der von der Fakultät herausgegebenen »Theologische[n] Quartalschrift« gestaltete sich sehr verhalten, obwohl die Zeitschrift in der NS-Zeit außergewöhnlich lange (bis 1944, zuletzt zusammen mit der Zeitschrift »Scholastik«) erscheinen

BBKL 8, 1994, 1419–1422. – Claus ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer und das Erbe des Franz Xaver Kraus (VKZG.B 86)*, Paderborn 1999.

95 SAUER, Tagebuch vom 3. September 1935. Zit. nach ARNOLD, Sauer (wie Anm. 94), 394.

96 Gebürtig aus Aachen, aufgewachsen in Frankfurt a. M., Schüler von Johannes Janssen, der ihn für die Geschichte begeisterte und ihn auch zur Papstgeschichte führte, Studium der Geschichte in Löwen, Bonn, Berlin und Wien, 1878 Promotion zum Dr. phil. in Graz, dann ausgedehnte Studien im Vatikanischen Archiv, 1880 Habilitation in Innsbruck, 1881 Privatdozent, 1886 außerordentlicher und 1887 ordentlicher Professor für Geschichte in Innsbruck, erfolglose Bemühungen um auswärtige Rufe, 1901 Leiter des Österreichischen Historischen Instituts in Rom, während des 1. Weltkriegs in Österreich, danach wieder in Rom, seit 1921 Österreichischer Gesandter beim Hl. Stuhl. – Zu ihm: Erwin GATZ, *Art. Pastor*, in: *LThK*³ 7, 1998, 1432f. – Christoph WEBER, *Auf dem Weg zum Papsthistoriker. Ludwig Pastors Auseinandersetzung mit Wilhelm Wattenbachs »Geschichte des römischen Papstthums«* aus dem Jahre 1876, in: *ZAGV* 102, 1999/2000, 367–412.

97 Gebürtig aus Hilgen (Emsland), Sohn eines Bauern, Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg i. Br. und Münster, 1895 Priesterweihe in Osnabrück, Vikar in Berge, dann historische Studien in Münster, 1898 Promotion in Münster zum Dr. phil., 1898–1900 Studium der Rechtswissenschaften in Berlin und Freiburg, anschließend zwei Jahre in der Seelsorge (Pfarrverweser in Schwerin, Vikar in Sutthausen und Pfarrverweser in Meppen), 1902 Promotion zum Dr. theol. in Münster und zum Dr. iur. utr. in Freiburg, 1903/1904 kirchenrechtshistorische Forschungen in Rom als Mitglied des Campo Santo, 1904 Vikar an St. Johann in Osnabrück und noch im gleichen Jahr Pfarrer von Georgsmarienhütte, 1906 Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn, seit 1913 Herausgeber des »Archiv[s] für Katholisches Kirchenrecht«, 1918 Professor für Kirchenrecht in Freiburg, 1937 emeritiert. – Zu ihm: Klaus MÖRSDORF, *Art. Hilling*, in: *NDB* 9, 1972, 159.

98 ARNOLD, *Katholisch-Theologische Fakultät Freiburg* (wie Anm. 23), Bd. I/1, 147–166, hier: 161f.

99 Ebd.

100 Ebd., 163.

konnte. Ein Aufsatz aus Finks Feder erschien erst 1946¹⁰¹, und es blieb denn auch der einzige wirkliche Aufsatz Finks in diesem Organ¹⁰². Selbst Rezensionen lieferte Fink nur wenige, meist nur ein oder zwei pro Jahrgang, seltener drei, oft überhaupt keine. Für den Jahrgang 1942 startete er mit sechs Besprechungen; die nächste Rezension erschien dann erst wieder 1947. Dies alles mag nicht nur mit einer gewissen Arbeitsüberlastung zusammenhängen – Fink wollte das »Repertorium Germanicum« in trockene Tücher bringen – sondern auch mit der damals negativ-gedrückten Stimmung innerhalb der Fakultät, deren Geschehnisse Rupert Geiselmann (1890–1970)¹⁰³ in nicht anders als diktatorisch zu nennendem Stil lenkte¹⁰⁴. Hier wollte sich der von außen kommende Fink nicht exponieren – vielleicht durfte er es auch nicht. Es gibt genügend Hinweise, die auf ein gespanntes Verhältnis zu Geiselmann hindeuten. Und selbst Karl Adam (1876–1966)¹⁰⁵, dem eine gewisse Nähe zu Fink nachgesagt wird, blieb damals merkwürdig distanziert. So schrieb Karl Adam im Mai 1944 im Zusammenhang mit der Rekrutierung weiterer Tübinger Theologen für den Rheinischen Reformkreis an Josef Thomé: *Prof. Fink, auf den Sie seiner Zeit aufmerksam machten, ist und bleibt völlig »neutral« – er wartet offenbar erst ab,*

101 Karl August FINK, Papsttum und Kirchenreform nach dem großen Schisma, in: ThQ 126, 1946, 110–122.

102 Bei zwei weiteren Beiträgen handelte es sich eigentlich um ausführlichere Rezensionen: Karl August FINK, Zu den Tagebüchern von Franz Xaver Kraus, in: ThQ 138, 1958, 471–480. – DERS., Zum Thema Papstabsatzung im Mittelalter [Bemerkungen zu Harald ZIMMERMANN, Papstabsatzungen des Mittelalters, Graz/Wien/Köln 1968], in: ThQ 149, 1969, 185–188. – Daneben erschien nur noch der Kurzbeitrag im Jubiläumsband der Zeitschrift: DERS., Franz Xaver Funk, 1840–1907, in: ThQ 150, 1970, 72–74.

103 Gebürtig aus Neu-Ulm, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1915 Priesterweihe, Vikar in Heilbronn, 1919 Repetent in Tübingen, Promotion zum Dr. theol., 1925 Habilitation und Privatdozent, 1934 o.ö. Professor für Scholastische Philosophie und Apologetik, 1935–1945 Dekan der Fakultät, 1949/1950 o.ö. Professor für Dogmatik, 1958 emeritiert. – Zu ihm: Verzeichnis (wie Anm. 55), 183. – Leo SCHEFFCZYK, Josef Rupert Geiselmann – Weg und Werk, in: ThQ 150, 1970, 385–395. – Abraham P. KUSTERMAN, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853) (Contubernium 36), Tübingen 1988. – Hubert WOLF, Art. Geiselmann, in: RGG⁴ 3, 2000, 555. – Dominik BURKARD, Theologie und Gesellschaft im Umbruch. Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen in der Weimarer Republik, in: RJKG 24, 2005, 51–85, hier: 65f.

104 Vgl. dazu BURKARD, Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen (wie Anm. 23), 266–274.

105 Gebürtig aus Punsrück (Oberpfalz), Theologiestudium in Regensburg und München, 1900 Priesterweihe in Regensburg, 1904 Promotion zum Dr. theol., 1908 Habilitation, 1908–1917 Privatdozent in München, Lehrer der Söhne des bayerischen Kronprinzen Rupprecht (1869–1955), Lehrzuchtverfahren, 1917 Professor für Moralthologie in Straßburg, 1919 o. Professor für Dogmatik in Tübingen, ab Ende der 1920er-Jahre Indizierungsverfahren gegen Adams Schrift »Das Wesen des Katholizismus, ebenso Beanstandungen gegen Jesus Christus und Christus unser Bruder«, 1949 emeritiert. – Zu ihm: WALDMANN (Bearb.), Verzeichnis (wie Anm. 40), 101. – Roger AUBERT, Karl Adam, in: Hans J. SCHULTZ (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart u.a. 1966, 156–162. – Alfons AUER, Karl Adam 1876–1966, in: ThQ 150, 1970, 131–140. – Hans KREIDLER, Karl Adam und der Nationalsozialismus, in: RJKG 2, 1983, 129–140. – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 492–502. – WOLF/ARNOLD, Reformkreis (wie Anm. 6) (Reg.). – Claus ARNOLD, Karl Adams Aachener Rede über »Die religiöse Situation des deutschen Katholizismus« (1939) und ihr Echo im Rheinischen Reformkreis, in: Geschichte im Bistum Aachen 6, 2002, 253–275. – Lucia SCHERZBERG, Karl Adam und der Nationalsozialismus (Theologie.Geschichte. Beiheft 3), Saarbrücken 2011.

welches Programm sich durchsetzen wird. Man sagt von ihm, er würde »je nachdem« ein ebenso rabiater Kirchenmann wie Nationalist sein. Jedenfalls ist Vorsicht geboten¹⁰⁶.

Tatsächlich war Fink nicht einfach zu fassen. Adams wenig schmeichelhafte Charakterisierung des Bonner Kirchenrechtlers Hans Barion, dem er strotzenden *Kurialismus* und Opportunismus, und – wohl nicht zu Unrecht – aufgrund seiner Ablehnung des *Laienpriestertums* sowie romantischer Reformvorstellungen letztlich einen strukturellen Konservatismus vorwarf¹⁰⁷, beantwortete Thomé mit dem lakonischen Hinweis: *Barion ist ein Freund von Fink!*¹⁰⁸ In der Tat hielt Fink den reformfreudigen Adam 1944 für einen naiven Schwärmer¹⁰⁹.

4. Revisionistische Kirchengeschichtsschreibung?

Fink hat sich nie theoretisch-reflektierend über sein Geschichtsverständnis geäußert. Seine lange angekündigte Biographie Martins V. hätte ein solches »Bekenntnis« werden sollen, erschien aber nie; ein entsprechendes Manuskript fand sich in seinem Nachlass nicht. Es ist deshalb nicht möglich, hier methodische Reflexionen Finks vorzulegen. Anstelle einer Analyse auf dem Hintergrund detaillierter Sachdiskussion beschreibe ich im Folgenden einen anderen Weg, um an die kirchenhistorische Arbeit Finks heranzuführen: Ich formuliere summarisch – nach Durchsicht seines wissenschaftlichen Werkes, insbesondere seiner zahlreichen Rezensionen – die meines Erachtens wichtigsten Beobachtungen zu Finks Art, Kirchengeschichte zu treiben.

1. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Fink kein Vielschreiber war¹¹⁰. Für das Viel- und das Schnellschreiben hatte er nichts übrig als Spott, obwohl er als Meister des geschliffenen Worts galt¹¹¹. Da Fink bei Beurteilung wissenschaftlicher Arbeiten die Messlatte sehr hoch legte, hatte er auch selbst eine gewisse Scheu, eine Arbeit allzu früh dem Druck zu übergeben. Hinweise darauf finden sich in verschiedenen Rezensionen und Beiträgen. Auch Rudolf Reinhardt wies in seinem Nachruf auf diesen Umstand hin: »Fink hatte eine große Scheu vor dem Schreiben. Im mündlichen Vortrag lassen sich die

106 30. Mai 1944, Karl Adam, Tübingen, an Josef Thomé. Abgedr. bei: WOLF/ARNOLD (Hg.), Reformkreis (wie Anm. 6), Bd. II, 78.

107 17. Juni 1944, Karl Adam, Tübingen, an Josef Thomé. Abgedr. in: Ebd., 80f.

108 25. Juni 1944, Josef Thomé, Würselen, an Karl Adam. Abgedr. in: Ebd., 82f.

109 Einen Niederschlag der (noch späteren) Finkschen Ansicht wird man zu sehen haben bei Rudolf REINHARDT, 175 Jahre Theologische Quartalschrift – ein Spiegel Tübinger Theologie, in: ThQ 176, 1996, 101–124, hier: 121, der auf eine gewisse »Naivität« Adams hinweist. – Eine Beobachtung, die aber offenbar auch andere machten. Vgl. Rudolf REINHARDT, Karl Adam in altkatholischer Sicht. Ein Brief aus dem Jahre 1923. Zugleich ein Beitrag zu den Beziehungen von Joseph Burkard Leu (Luzern) zu Johann Adam Möhler, in: ThQ 172, 1992, 117–121, hier: 120f.

110 Nach WEISS, Papsttum (wie Anm. 3), 288, nahm Fink nur die Feder zu Hand, »wenn er Wesentliches auszusagen hatte«.

111 »Karl August Fink war nicht nur ein Mann der Erschließung von Quellen und des Wegbereitens für andere. Er war auch ein Meister des Zusammenfassens und Darstellens« (REINHARDT, Dr. Karl August Fink [wie Anm. 3], 253). – »Seine Vorlesungen trug Karl August Fink nicht nach einem fertigen und ausformulierten Manuskript vor. Ihm genügten Stichworte, um die Hörer durch die Geschichte der Kirche zu führen. [...] Die Vorlesungen waren eindrucksvoll und lebendig« (REINHARDT, Karl August Fink zum Gedenken [wie Anm. 3], 84). – Die Behauptung von BÄUMER, Karl August Fink (wie Anm. 3), 329, (»Fink war kein großer Darsteller«) steht völlig isoliert da und war eine bewusste Spitze gegen eine Schule und wissenschaftliche Richtung, die Bäumers ablehnte.

Worte durch Ober- und Untertöne, durch begleitende Gesten deuten, verstärken und abschwächen. (Hierin brachte es Fink, für die Zuhörer unvergeßlich, zu einer großen Meisterschaft.) Beim gedruckten Wort entfällt dies. Gedrucktes ist fixiert¹¹². Wohl auch deshalb trug Fink seine Vorlesungen nicht nach einem fertigen und ausformulierten Manuskript vor, sondern nach Stichworten. »Die Vorlesungen waren eindrucksvoll und lebendig. Doch wollte Karl August Fink nicht nur belehren, er wollte auch erziehen. Er wollte den kritischen Hörer – Kritik aber nicht im Nachbeten vorgefertigter Schelte oder als ritualisierte Negation. Er verabscheute jene Kritik, die ständig den Weg in die Schlagzeilen sucht. Fink wollte die Unabhängigkeit gegenüber den Modemeinungen des Tages und gegenüber den Meinungsmachern innerhalb und außerhalb der Kirche. Fink wollte Theologen, die an der Kirche das wesentliche vom Unwesentlichen, das Bleibende vom Vergänglichen, Anspruch und Wirklichkeit selbst unterscheiden können. [...] Karl August Fink hat nicht nur Wissen vermittelt und belehrt; er hat die künftigen Priester für ein Leben in der Kirche, mit der Kirche und für die Kirche geprägt und geformt«¹¹³.

2. Fink empfahl in seinen Rezensionen dem denkenden Leser immer wieder, vor Lektüre eines Werkes erst einmal gründlich dessen Quellen- und Literaturverzeichnis zu studieren¹¹⁴. Dies entsprach zweifellos seinem eigenen Vorgehen. Dabei war es Fink nicht nur um die Art und Weise des Zugangs zu tun. Hier kommt vielmehr zum Ausdruck, welche Bedeutung er den Quellen, dem Nachweis, der Fundierung wissenschaftlicher Aussagen beimaß. Im Gegenzug hieß dies: Was nicht belegt wurde, hatte in Finks Augen keinen Anspruch auf Autorität¹¹⁵. Fink sprach in diesem Zusammenhang von *strenger Forschung*¹¹⁶ und von *strengstem wissenschaftlichem Niveau*¹¹⁷. Durch eine *tiefschürfende Kritik* könnten und müssten *jahrhundertealte tendenziöse Verzerrungen einfach zur Seite geschoben werden*¹¹⁸.

3. Das Quellenkriterium wurde bei Fink allerdings hin und wieder durch ein anderes Kriterium ergänzt, mitunter sogar – in gewissermaßen legitimer Weise – ersetzt: durch das Kriterium der selbstständigen Urteilskraft, der originellen Darstellung oder der originären Thesenbildung. So konnte sich Fink durchaus für »querliegende« Interpretationen erwärmen, denen er dann zumindest im Sinne bereichernder Anregung Positives abzugewinnen suchte. Damit zusammen hängt Finks Vorliebe für nichtkatholische bzw. profanhistorische Forschungen. Diese scheinen in seiner Rezensionspraxis auch entschieden bevorzugt worden zu sein, während viele katholische Studien »liegenblieben« bzw. ande-

112 REINHARDT, Dr. Karl August Fink (wie Anm. 3), 254.

113 Ebd., 254f.

114 Vgl. etwa: Karl August FINK, Rez. zu: Hubert JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient II, in: ThQ 138, 1958, 108–112. – *Jedem Leser des Buches ist zu empfehlen, den Abschnitt: »Zur Einführung in die Quellen und die ältere Literatur« zu Beginn seiner Studien vorzunehmen, um sich mit Umfang und Artung der Quellen und ihren Verlusten vertraut zu machen. Dann wird er auch leichter verstehen, weshalb sich höchst wichtige Vorgänge oft nicht mehr bis ins einzelne hinein erhellen lassen.* (Ebd., 112).

115 Vgl. zum Beispiel auch die Kritik an Franz Xaver Seppelt: *Bei der Konstantinischen Schenkung sollten die neueren Datierungsversuche in den Anfang des 9. Jahrhunderts nicht ohne nähere Begründung abgelehnt werden.* (Karl August FINK, Rez. zu: Franz X. SEPPELT, Geschichte der Päpste, in: ThQ 136, 1956, 366f.).

116 Karl August FINK, Rez. zu: Berthold ALTANER, Patrologie, in: ThQ 131, 1951, 251–253, hier: 253.

117 Gemeint war: in der Schule Sebastian Merkles. Karl August FINK, Rez. zu: Hubert JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, in: ThQ 130, 1950, 359–361, hier: 360.

118 Karl August FINK, Rez. zu: Franz X. SEPPELT (wie Anm. 115).

ren Rezensenten überlassen wurden. Diese Beobachtung stützt wohl die These, dass Fink große Freude an der geistigen Auseinandersetzung mit anderen Positionen hatte. Nicht zuletzt dienten sie ihm auch, die Haltbarkeit bzw. die Qualität katholischer Forschungen zu überprüfen¹¹⁹.

4. Fink betrachtete die Kirche nicht als unberührte Monade inmitten einer anders gearteten Welt, und so auch Kirchengeschichte nicht als abgegrenzten, gar *heiligen* Bezirk, sondern sah und achtete auf die vielfältigen Bezüge zur *weltlichen* bzw. zur Universalgeschichte. Dabei fällt auf, dass er stets in besonderem Maße kulturgeschichtliche Aspekte im Blick hatte¹²⁰.

5. Finks bevorzugtes Forschungs- und Interessensfeld lag im Bereich der mittelalterlichen Geschichte und Politik, exakter: in der Geschichte der römischen Kurie. Hier gelang es ihm, die internationale Forschungsarbeit breit zu verfolgen, zu rezipieren, zu kommentieren, mitunter auch zu korrigieren. Die Neuzeit gehörte nicht zu seinem eigentlichen Forschungsgebiet. Zwar veröffentlichte er aus der Serie der »Lettere«, dem »Fondo Borghese« und dem »Fondo Barberini« römische Quellen¹²¹ und wollte damit eine Folge unbekannter Materialien zur neueren Geschichte des Bistums Konstanz beginnen; an der Fortsetzung wurde er jedoch gehindert¹²². Nur in einigen wenigen Rezensionen äußerte er sich publizistisch zu Themen der neueren Kirchengeschichte, und zwar erst nach dem Krieg. Dabei zeigte er vor allem an drei Themenkomplexen ein gesteigertes Interesse: Erstens am Konzil von Trient (1545–1563), dessen Erforschung – vor allem durch seinen Freund Hubert Jedin – er mit großem Engagement verfolgte. Von hier ergaben sich viele vergleichende Perspektiven zu seinen eigenen Konzilsforschungen über Konstanz und Basel. Dasselbe gilt zweitens für das I. Vatikanische Konzil (1869–1870), das Fink – zu Recht – als Gegenmodell zu Konstanz betrachtete und entsprechend kritisch beurteilte¹²³. Und er fand drittens Gefallen an den von der katholischen Kirchengeschichtsschreibung gemeinhin extrem negativ beurteilten Phänomenen des Jansenismus und Josephinismus. Hier plädierte er für eine insgesamt gerechtere Beurteilung.

6. Kirchengeschichte betrachtete Fink nicht – wie viele seiner Zunftgenossen – als Hilfswissenschaft im Dienste kirchlicher Apologetik, sondern als Wissenschaft mit einer wichtigen, und zwar kritischen Funktion für Theologie und Kirche selbst. Allergisch

119 Vgl. etwa Karl August FINK, Rez. zu: Heinrich HERMELINK, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, in: ThQ 134, 1954, 103f.

120 Vgl. z.B. Karl August FINK, Rez. zu: Joseph VOGT, Constantin der Große und sein Jahrhundert, in: ThQ 130, 1950, 115f. – DERS., Rez. zu: Urkundenregesten des Prämonstratenserklosters Adelberg, in: ThQ 130, 1950, 233f. – DERS., Rez. zu: Justus HASHAGEN, Die Kulturgeschichte des Mittelalters, in: ThQ 132, 1952, 497–499. – DERS., Rez. zu: Otto FEGER, Geschichte des Bodenseeraumes, Bd. III, in: ThQ 145, 1965, 114f.

121 Karl August FINK, Römische Quellen zur neueren Konstanzer Bistumsgeschichte, in: FDA 59/60, 1931/1932, 277–308.

122 So DIENER, Karl August Fink (wie Anm. 3), XXX. – Man wird hier möglicherweise die gegenrischen Freiburger Kräfte am Werk sehen dürfen, die sich nach Göllers Tod ungehindert entfalten konnten.

123 Immer wieder finden sich – verstreut – Anspielungen. Vgl. etwa Karl August FINK, Rez. zu: Hubert JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. II, in: ThQ 138, 1958, 108–112. – *Im Gegensatz zum Vatikanischen Konzil waren diese wenigen Bischöfe der ersten Tagungsperiode [von Trient] durchweg wirkliche Theologen und wurden noch durch eine Anzahl eigentlicher Fachtheologen ergänzt.* (Ebd., 109).

reagierte Fink auf Generalisierungen oder Harmonisierungsversuche¹²⁴. Häufig polemisiert er gegen die Instrumentalisierung der Geschichte¹²⁵ oder gegen *harmlose* oder *naive* Ansichten¹²⁶. *Geschichtliche Urteilsbildungen aus kirchlichem Aktivismus oder Prestige heraus könnten auf die Dauer sich nicht als haltbar beweisen*¹²⁷. Im Gegenzug fand derjenige Anerkennung und Lob, der die Tatsachen der Geschichte mutig und trotz ihrer ex post unverständlich erscheinenden Härte unverkürzt und ungeglättet präsentierte¹²⁸. Für Fink konnte die Wahrheit durchaus in der Polyphonie, auch in der Aporie unauflöslicher Spannungen der Geschichte selbst liegen. Paradigmatisch gelten können dafür jene Sätze, die er im Hinblick auf jene Schwierigkeiten formulierte, eine *sichere* Papstreihe zu erstellen: Er wolle *nicht näher auf die so empfindliche Frage der kirchengeschichtlichen Erkenntnislehre eingehen*. Die Schwierigkeiten resultierten *aus der ungleichmäßigen und oft unsicheren Überlieferung*. Unter ausdrücklicher Anlehnung an Franz Xaver Funk (1840–1907)¹²⁹ wies Fink darauf hin, die Schwierigkeiten könnten nicht dadurch gelöst werden, *daß man den historischen Weg verläßt, ›der allein geeignet ist, aus dem eingetretenen Wirrwarr herauszuführen. Man darf an die Aufgabe nicht mit vorgefaßten Meinungen und späteren Theorien herantreten, man muß sich vielmehr bei den verschiedenen Perioden jedesmal auf deren Standpunkt stellen und, soweit es immer nur möglich ist, das Urteil anerkennen, das zur Zeit der betreffenden Männer gegolten hat*. Wo sich Fragen eben nicht mit wissenschaftlichen Mitteln entscheiden ließen, müssten sie als Fragen stehenbleiben¹³⁰. Ähnliche Gedanken bietet Fink gerne, auch wenn sie nicht von ihm

124 So etwa bei vielen Biographen des Winfried-Bonifatius, die *zum Teil ausgesprochen kirchenpolitische Ziele verfolgen, die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Entwicklung des frühen Mittelalters zugunsten einer unberechtigten Einheitslösung verfälschend, zu propagandistischen Aufgaben herabsinken*. (Karl August FINK, Rez. zu: Theodor SCHIEFFER, Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas, in: ThQ 134, 1954, 378–380, hier: 379).

125 *Die auf dem Konzil in Erscheinung getretenen theologischen Richtungen zeigen durchweg das Bedürfnis, ihren jeweiligen kirchenpolitischen Standpunkt aus der Geschichte zu beleuchten; bis in unsere Zeit wirken solche mißbräuchliche Interpretationen in großem Umfange fort und können nur mit erheblichen Schwierigkeiten berichtigt werden, z.B. die Beurteilung der Bulle ›Unam Sanctam*. (Karl August FINK, Rez. zu Hubert JEDIN, Das Konzil von Trient, in: ThQ 129, 1949, 115–119, hier: 119).

126 Vgl. z.B. Karl August FINK, Rez. zu: Tellechea IDIGORAS, Fray Bartolome Carranza. Documentos historicos I, in: ThQ 143, 1963, 232f.

127 Karl August FINK, Rez. zu Hubert JEDIN, Das Konzil von Trient (wie Anm. 125), 119.

128 Vgl. z.B. Karl August FINK, Rez. zu: Tellechea IDIGORAS, Fray Bartolome Carranza (wie Anm. 126), 233.

129 Gebürtig aus Abtsgmünd, Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, 1863 Promotion zum Dr. phil., 1864 Priesterweihe, 1865 nationalökonomische Studien in Paris, 1866 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1868/1869 Gehilfe Karl Joseph Hefeles beim vorbereitenden Ausschuss des Vatikanischen Konzils, 1870 ao. und 1875 o. Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie in Tübingen, 1875 Promotion zum Dr. theol. – Zu ihm: Anton KOCH, Zur Erinnerung an Franz Xaver von Funk, in: ThQ 90, 1908, 95–137. – August HAGEN, Franz Xaver Funk, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 8, 1962, 335ff. – Karl August FINK, Franz Xaver Funk, in: ThQ 150, 1970, 73f. – Hermann TÜCHLE, Franz Xaver von Funk (1840–1907), in: Heinrich FRIES/Georg SCHWAIGER (Hg.), Katholische Theologen im 19. Jahrhundert, 3 Bde., München 1975, hier: Bd. III, 276–299.

130 Karl August FINK, Rez. zu: Angelo MERCATI, Serie dei Sommi Pontefici Romani, Annuario per l'anno 1947, in: ThQ 127, 1947, 431–434. – Ähnlich in einer späteren Rezension zum selben Thema: *Der Art. Gegenpapst ist eine Crux. [...] Vorgänge, die von den Zeitgenossen und dem späteren wissenschaftlichen Betrachter sich nicht entscheiden lassen, dürften nicht von theologischen und*

selbst formuliert wurden: *Solche Rückblicke können aber der Gegenwart nur dienlich sein, wenn sie das Mittelalter nicht vom Standpunkt der Gegenwart betrachten, sondern vielmehr darum bemüht sind, ohne alle Gegenwartsrücksichten, ohne alle Nebenabsichten, ohne alle Propagandawünsche, ohne alle Tendenz das Mittelalter in seiner damaligen Zeitgebundenheit, die, wie wir wissen, eine einmalige ist, zu erfassen. Gegenwartswünsche sind solcher geschichtlichen Betrachtung fernzuhalten*¹³¹.

7. Andererseits sah Fink doch die große Bedeutung der Geschichte und der Geschichtsbetrachtung für die Gegenwart. Dies vielleicht weniger in der einfachen Übertragung geschichtlicher Modelle in die Gegenwart im Sinne einer billigen Gebrauchsanweisung, als vielmehr durch die damit gegebene erhellende Kraft der Geschichte, die Möglichkeit eines Perspektivenwechsels. Ein Beispiel dafür ist seine Kritik am Artikel »Ehe« in der zweiten Auflage des »Lexikon[s] für Theologie und Kirche«. Fink bedauert hier – wie andernorts – das Zurückdrängen der geschichtlichen Betrachtungsweise, denn *eine ausreichende geschichtliche Betrachtung könne schon in dogmengeschichtlicher Hinsicht viel Interessantes bringen. Die oft erheblichen Abweichungen von der späteren Entwicklung und heutigen Auffassung weisen manchen heute verabsolutierten Dingen nur eine relative Bedeutung zu*¹³².

8. Aus Finks Mund sind viele Sätze und Bonmots überliefert. Einer der wichtigsten und gleichermaßen anstößigsten – zumindest zu seiner Zeit – war der Satz: *Orthodox ist, was sich durchsetzt*. Hinter dieser Formulierung verbarg sich die Einsicht in die Normativität des Faktischen, hinter der jeder Normierungsversuch von Dogma oder Gesetz zurückstehen musste. Vehement wandte sich Fink deshalb immer wieder gegen eine dogmatische Behandlung historischer Stoffe¹³³; verhasst war ihm, wenn *alles und jedes in die viel später formulierten dogmatischen Kategorien eingeordnet wurde*¹³⁴, oder wenn die frühen sporadischen Zeugnisse von der späteren Entwicklung her gedeutet wurden, also *ex post überformt wurden*¹³⁵. Aufzudecken, dass Kirchengeschichte im Wesentlichen Machtgeschichte ist, sah er als eine wesentliche Aufgabe an.

9. Es fällt auf, dass sich Fink immer wieder gegen jedwede Art von »Masse« aussprach, die ihm suspekt war. Dieses Misstrauen scheint ihn auch grundlegend von Karl Adams Begeisterung für Massenerlebnisse (»... es ist etwas Großes um das Massenerlebnis ...«) zu unterscheiden. Ob sich hier die negativen Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus ausdrücken? Es wundert von daher jedenfalls nicht, dass Fink die Entwicklung seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts skeptisch bis ablehnend betrachtete. Dies gilt auch für die Geschichtsschreibung mit ihren *oberflächlichen Formulierungen*, die der Tatsächlichkeit nicht gerecht wurden, weil sie zu sehr das *kirchliche Werturteil* im Blick hatten¹³⁶.

kanonistischen Gesichtspunkten einer späteren Entwicklung der Kirchenverfassung aus entschieden werden. (Karl August FINK, Rez. zu: Lexikon für Theologie und Kirche IV, in: ThQ 140, 1960, 348–350.

131 Justus HASHAGEN, Kulturgeschichte des Mittelalters, zit. nach: Karl August FINK, Rez. zu: Justus HASHAGEN, Kulturgeschichte des Mittelalters, in: ThQ 132, 1952, 497–499.

132 Karl August FINK, Rez. zu: Lexikon für Theologie und Kirche III, in: ThQ 140, 1960, 96f.

133 Vgl. etwa Karl August FINK, Rez. zu: Eduard SCHWARTZ, Gesammelte Schriften III und IV, in: ThQ 141, 1961, 90f.

134 Karl August FINK, Rez. zu: Ludwig HERTLING/Engelbert KIRSCHBAUM, Die römischen Katakomben und ihre Martyrer, in: ThQ 131, 1951, 354–356, hier: 356.

135 Ebd.

136 Vgl. etwa Karl August FINK, Rez. zu: Hubert JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, in: ThQ 130, 1950, 359–361, hier: 360f.

Es ging ihm um *Verstehen und Verständlichmachung der geschichtlichen Entwicklung*, weshalb *das sonst so beliebte Moralisieren* abgelehnt wurde¹³⁷.

Verstand Fink seine Art, Kirchengeschichte zu treiben, aber im revisionistischen Sinne? Man könnte diesen Verdacht hegen, wenn man in einer seiner Rezensionen etwa den Satz liest: *viele falsche oder doch schiefe Ansichten bisheriger Darstellungen werden zurechtgerückt. Man gewinnt den Eindruck, dass es [das Buch] sich in anregend positiver Weise mit Forschungsrichtungen der Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg auseinandersetzen will. So erklärt sich wohl die erfreulich starke Betonung der germanischen Komponente, des ›Germanismus‹ für die Entstehung des Mittelalters, von allen Seiten her werden diese germanischen Einflüsse beleuchtet*¹³⁸. Doch zeigen die weiteren Ausführungen, in welchem Sinne das gemeint ist: Fink spricht von den drei historischen Grundkräften des Mittelalters (nichtantikes Heidentum, antikes Heidentum, Christentum) sowie von drei (nicht unbedingt positiv konnotierten) seelischen Triebkräften, nämlich Kollektivismus, Gradualismus und Irrationalismus¹³⁹. In einer anderen Rezension formulierte Fink, worauf es ihm ankam: Die Geschichte nicht nur nach der Theorie, also allein von der literarischen Überlieferung her zu sehen, sondern von der geschichtlichen Wirklichkeit her, in der *Dynamik des Geschichtsablaufes*. So müsse etwa *das romantische Gerede der ›Abnungslosen‹ von dem christlichen Idealzeitalter [des Mittelalters] zurückgewiesen und die Doppelgeleisigkeit eindringlich herausgestellt* werden¹⁴⁰.

Von »Geschichtsrevisionismus« im eigentlichen Sinne des Wortes – als Umdeutung von Tatsachen mit politischer Absicht, als ideologische Geschichtsklitterung oder Geschichtsfälschung – kann keine Rede sein, zumal sich Fink so gut wie nicht zu jenen Themen äußerte, die hier als »sensibel« gelten. Nicht Revisionismus war das Anliegen Finks, wohl aber die Korrektur falscher (oft ideologisch gestützter) Geschichtsbilder¹⁴¹. Den Historiker betrachtete er deshalb als *Zerstörer vieler vulgärer Lieblingsvorstellungen*¹⁴².

1948 formulierte Fink im Rahmen einer Besprechung von Hubert Jedins Studie »Katholische Reformation oder Gegenreformation?«: *Nicht also eine Revision des Geschichtsbildes, wie sie heute zum Schaden der Wissenschaft immer wieder aus politischer oder kirchenpolitischer Aktualität beliebt ist, wird hier vorgenommen, sondern aus der Entwicklung und aus den Ergebnissen der strengen Forschung der letzten Jahrzehnte heraus ergreift ein Meister seines Faches das Wort zu einem wohlüberlegten und klaren Rechenschaftsbericht. Zwei besondere Vorzüge der von souveräner Beherrschung des gewaltigen Stoffgebietes ausgezeichneten Untersuchung sind festzustellen: einmal die Auf-*

137 Karl August FINK, Rez. zu: Giorgio FALCO, Geist des Mittelalters, in: ThQ 140, 1960, 352–354, hier: 353.

138 Karl August FINK, Rez. zu: Justus HASHAGEN, Kulturgeschichte des Mittelalters, in: ThQ 13, 1952, 497–499, hier: 497.

139 Ebd., 498.

140 Karl August FINK, Rez. zu Michael SEIDLMEYER, Das Mittelalter, in: ThQ 130, 1952, 231f., hier: 232.

141 Vgl. etwa seine Rezension über ein Buch Adolar Zumkellers: *Wenn [vom Verfasser] immer wieder betont wird, daß Augustinus die älteste Klosterregel des Abendlandes geschrieben hat, so ist das wohl nicht als Rivalität gegen den hl. Benedikt gemeint, der nun einmal als der Patriarch des abendländischen Mönchtums gilt und es in gewissem Sinne auch ist. Wer aber die hartnäckige Langlebigkeit einmal geprägter und gar in die Lehrbücher und das populäre Schrifttum übergegangener Formulierungen kennt, wird diese auffallende Betonung Augustins verständlich finden.* (Karl August FINK, Rez. zu: Adolar ZUMKELLER, Das Mönchtum des heiligen Augustinus, in: ThQ 132, 1952, 360).

142 Karl August FINK, Rez. zu Michael SEIDLMEYER, Das Mittelalter (wie Anm. 140), 232.

*geschlossenheit der Betrachtungsweise allen Strömungen der Forschung gegenüber; dann die Zurückhaltung mit der eigenen Entscheidung, die keine vorschnelle Antwort erteilen will und mehr zu überzeugen als zu überreden versucht*¹⁴³.

5. Der Heilige Geist in der Kirchengeschichte. Oder: Der »Fall Fink«

1953 publizierte Fink in der »Tübinger Quartalschrift« eine dreiseitige Besprechung eines kurz zuvor erschienenen Werkes des belgischen Papsthistorikers Roger Aubert (1914–2009)¹⁴⁴ über das Pontifikat Pius' IX. Die Rezension¹⁴⁵ wirbelte erheblichen Staub auf und endete erst fünf Jahre später mit einem scharfen Monitum des Sanctum Officium gegen Fink.

Um was ging es? Fink spricht in seiner Rezension von der Löwener kirchenhistorischen Schule mit ihrer bewährten kritischen Tradition; von wissenschaftlicher Selbstständigkeit, die heute in diesem Bereich nur noch selten anzutreffen sei; von der Verantwortung des Kirchenhistorikers; von der Unerbittlichkeit Auberts im Urteil. Dieser scheue sich nicht, auch gelobte katholische Werke als tendenziös zu bezeichnen; von Reife und Weitblick; von dem Mut Auberts, die Dinge beim Namen zu nennen, etwa die Geschichte des Jesuiten Theodor Granderath (1839–1902) als einseitig zu bezeichnen. Zu den Kennzeichen des 19. Jahrhunderts zählen für ihn: das Heranwachsen einer ultramontanen Generation, die als Masse kirchenpolitisch verwendbar werde und sich selbst in die Wissenschaft einmischen wolle; die systematische Ausschaltung der Kardinäle: eine Entwicklung, die bis heute anhalte; die steigende Zentralisation in der Kirche; die Nivellierung des Episkopats; die Zerstörung berechtigter nationaler Eigenheiten; die ungeistige, wenn auch gewinnende und gewandte Persönlichkeit Papst Pius' IX.; die propagandistische

143 Karl August FINK, Rez. zu: Hubert JEDIN, *Katholische Reformation*, in: ThQ 128, 1948, 369–372, hier: 370.

144 Gebürtig aus Ixelles-Bruxelles, Studium der Geschichte, der Philosophie und Theologie, 1933 Promotion zum Dr. phil. in Löwen, 1938 Priesterweihe für die Diözese Mecheln, 1942 Promotion zum Dr. theol. in Löwen, 1944 Professor am Grand Séminaire à Malignes, 1952–1984 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Löwen, jahrzehntelang Schriftleiter der »Revue d'Histoire Ecclésiastiques« und des »Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques«; zahlreiche Ehrungen: Ehrendoktor der Universitäten Nimwegen (1963), Mailand (Sacro Cuore, 1965), Tübingen (1967), Graz (1985) und Sherbrooke (1997). Oskar Köhler bescheinigte Aubert anlässlich seiner Emeritierung 1984, er habe »mit aller Entschiedenheit die hagiographischen Übermalungen« abgetragen, lange »mehr oder weniger das geschichtliche Kirchenbild bestimmt, wie es aus der Zeit der Reaktion gegen die Französische Revolution und des Zentralismus im Geist des Ersten Vatikanums hervorgegangen war«. Auberts Historiographie habe sich durch »Unbefangenheit und Souveränität« ausgezeichnet, »ohne Scheu« auch Tatsachen zur Sprache gebracht, »in denen sich ein hybrides Bewusstsein von Orthodoxie äußert«, »nachdrücklich die strangulierenden Wirkungen des Ultramontanismus, zugleich aber auch seine Bedeutung für die Überwindung des kirchlichen Nationalismus« gezeigt. – Zu ihm: Jean PIROTTE/Jean-Pierre DEL VILLE, *Le sens d'un hommage. Roger Aubert, historien de l'Église et de la papauté. Le métier d'historien*, in: Jean-Pierre DEL VILLE/Marko JACOV (Ed.), *La Papauté contemporaine (XIXe–XXe siècles) – Il Papato contemporaneo (secoli XIX–XX). Hommage au chanoine Roger Aubert, professeur émérite à l'Université catholique de Louvain. Omaggio al canonico Roger Aubert, professore all'Università cattolica di Lovanio* (Collectanea Archivi Vaticani 68), Roma, 2009, 5–21. Vgl. auch <http://www.muenster.de/~angergun/roger-aubert.html>.

145 Karl August FINK, Rez. zu: Roger AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, in: ThQ 133, 1953, 501–504.

Benutzung der Person des Papstes, die in den Vorbereitungen zu seiner Seligsprechung eine bedenkliche Form erhalte; schließlich die äußerliche Massenfrömmigkeit von Klerus und Laien.

Das Echo blieb nicht aus. Anfang Februar 1954 erhielt der Rottenburger Bischof Karl Joseph Leiprecht (1903–1981)¹⁴⁶ einen ersten Brief eines empörten Pfarrers. Von oberflächlichem *theologische[m] Liberalismus* Finks war die Rede, und auch im Bischöflichen Ordinariat war man – nach einem Diktum des verstorbenen Generalvikars Max Kottmann (1867–1948) – der Meinung, der bekannte Tübinger Liberalismus sei wieder am Werk. Die Ausführungen Finks seien *aus pädagogischen Gesichtspunkten destruktiv*, ein *Schulbeispiel jenes Historismus, der die Kirchengeschichte säkularisiert und ganz abseht von der Leitung des Hl. Geistes*. Fink gebrauchte den typisch *säkularistisch-liberalen Wortschatz*. Die Empörung des Pfarrers gipfelte in dem Ausruf: *Wie kann ein solcher Lehrer noch den Mut finden, katholische Theologen zu unterrichten?*¹⁴⁷

Es blieb nicht bei dieser einen Stimme. Noch im Februar 1954 kam es zu einem weit ausgreifenderen Protest. Zahllose Beschwerdebriefe aus den einzelnen Dekanaten der Diözese erreichten den Bischof. Sie alle forderten entweder direkt oder indirekt die Abberufung Finks bzw. seine Zurechtweisung durch die bischöfliche Autorität.

Dass sich – einer Rezension wegen – ein solcher Sturm der Entrüstung innerhalb der württembergischen Geistlichkeit erhob, ist erstaunlich und nur mit dem berühmten Tropfen zu erklären, der ein Fass zum Überlauf bringt. Doch um welches »Fass« handelte es sich? Vier Erklärungen bieten sich an und gehören vermutlich auch zusammen:

Zum einen hatte der überwiegende Teil des württembergischen Klerus' noch bei Finks Vorgänger Karl Bihlmeyer gehört, der immerhin über Jahrzehnte den Tübinger Lehrstuhl innehatte. Bihlmeyer hatte ein Lehrbuch für Kirchengeschichte verfasst, das in immer neuen Auflagen weite Verbreitung fand und dem württembergischen Klerus ein besonderes Gefühl der Identifikation gab. Bihlmeyer hatte allerdings das Lehrbuch zwar von seinem Vorgänger, dem äußerst »kritischen« Franz Xaver Funk, übernommen, ihm aber sukzessive dessen Charakter genommen. Gemessen an Bihlmeyer, musste Finks Kirchengeschichte entschieden anders wirken.

Zum zweiten: Alle hatten nach der Emeritierung Bihlmeyers mit der Berufung seines Schülers Hermann Tüchle (1905–1986)¹⁴⁸ gerechnet. Dieser war nicht nur als Diözesan-

146 Gebürtig aus Hauerz, 1928 Priesterweihe, Vikar in Schwäbisch Gmünd (Hl. Kreuz) und Stuttgart (St. Georg), 1932 Repetent im Konvikt Ehingen, 1936 Konviktsvorsteher, 1942 Stadtpfarrer in Rottweil (Hl. Kreuz), 1947 Domkapitular, 1948 Weihbischof von Rottenburg (Titularbischof von Scyrus), 1949 Bischof von Rottenburg, 1974 Verzicht auf das Bischofsamt, 1978 Päpstl. Thronassistent. – Vgl. Verzeichnis (wie Anm. 55), 33. – WOLF, Art. Leiprecht, in: Erwin GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2002, 470–473.

147 1. Februar 1954, August Hieber, Merazhofen, an Bischof Leiprecht. DAR G 1.7.1 PA Fink. – August Hieber (1886–1968), gebürtig aus Straßdorf, 1910 Priesterweihe, Vikar in Schramberg, Stuttgart (St. Nikolaus), 1920 Expositurvikar in Stuttgart (Herz-Jesu), 1921 Kaplan in Stuttgart (St. Nikolaus), 1926 Stadtpfarrer in Göppingen, 1936 Pfarrer in Merazhofen und Bischöflicher Kommissär, 1967 im Ruhestand. – Zu ihm: Verzeichnis (wie Anm. 55), 157.

148 Gebürtig aus Esslingen a. N., Besuch des Gymnasiums und Konvikts in Rottweil, 1924 Studium der Philosophie und Theologie sowie der Mathematik und Physik in Tübingen, 1930 Priesterweihe, Vikar in Tübingen und St. Eberhard/Stuttgart, 1935–1937 Studienurlaub u. a. in Rom und Wien, 1937 mit einer Arbeit über »Die Kirchenpolitik des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733–1737)« Promotion zum Dr. theol. in Tübingen, Repetent am Wilhelmstift, 1939/1940 mit einem Teil der Tübinger Theologen zum Studium in Eichstätt, 1940 Habilitation mit der Studie »Dedicaciones Constantienses. Kirch- u. Altarweihen im Bistum Konstanz bis zum Jahre 1250 in

priester im Klerus des Bistums verortet, sondern wandte sich auch vielfach der diözesanen Kirchengeschichtsschreibung zu. Kein Wunder, dass man den »reingeschmeckten«, von Berlin aufoktroierten Fink, der sich zudem zur Diözesangeschichte nicht äußerte, sondern sich der »großen« Kirchengeschichte widmete, ablehnte.

Drittens: Tüchles Kirchengeschichtsschreibung war anders. So hatte er in Fragen der allgemeinen Kirchengeschichte dezidiert andere Ansichten als Fink; ablesbar etwa an seiner 1949 erschienenen Schrift »Zur Friedenspolitik Pius' XII.«¹⁴⁹, die unverkennbar apologetischen Charakter trug. Tüchle ging es auch weniger um politische »Machtgeschichte« als um Klostergeschichte, Frömmigkeitsgeschichte. 1950 war der Band »Aus dem schwäbischen Himmelreich«¹⁵⁰ erschienen, außerdem eine zweibändige »Kirchengeschichte Schwabens«¹⁵¹, die offenbar auf eine solche Zustimmung stieß, dass sie noch im selben Jahr in eine zweite Auflage gehen konnte¹⁵². Mit einem Wort: Tüchles Kirchengeschichtsschreibung wurde im Klerus als »positive Kirchengeschichte« wahrgenommen, auf deren Hintergrund Finks Forschungen – und Vorlesungen – als »negativ« erscheinen mussten. War die »Meuterei« des Klerus gegen Fink ein (vielleicht sogar von Tüchle initiiert) Versuch, Fink, der den Tübinger Lehrstuhl blockierte, auf »kirchlichem« Wege loszuwerden, nachdem es 1945 zu keiner »politischen« Entfernung gekommen war¹⁵³?

Tübingen«, 1941–1945 Seelsorger in Kirchhausen bei Heilbronn, im September 1945 wieder Repetent in Tübingen, 1946 Dozent für »Kirchengeschichte Schwabens«, 1948 apl. Prof., 1951 Prof. für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Akademie Paderborn, 1952 Prof. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität München, 1971 Emeritierung. – Zu ihm: Georg SCHWAIGER, Prof. Dr. Hermann Tüchle zum Gedächtnis, in: Klerusblatt 66, 1986, 233–237. – Rudolf REINHARDT, Hermann Tüchle. Nachruf, in: ZWLG 46, 1987, 419f. – Elke KRUTTSCHNITT u.a., Bibliographie Hermann Tüchle (1905–1986), in: RJKG 8, 1989, 281–322. – Hubert WOLF, Art. Tüchle, in: BBKL 12, 1997, 678–687. – Dominik BURKARD, Art. Tüchle, in: NDB 25, 2015 (im Druck).

149 Hermann TÜCHLE, *Zur Friedenspolitik Pius' XII.*, Heidelberg 1949.

150 DERS., *Aus dem schwäbischen Himmelreich. Religiöse Gestalten des Schwabenlandes*, Rottenburg [ca. 1955]; Ulm ²1977.

151 DERS., *Kirchengeschichte Schwabens. Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alemannischen Stammes*, 2 Bde., Stuttgart 1950.

152 1954 erschien aus seiner Feder zudem eine kurz gefasste »Geschichte der katholischen Kirche in Württemberg«: Hermann TÜCHLE / August WILLBURGER, *Geschichte der katholischen Kirche in Württemberg*, Rottenburg 1954.

153 Hier darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass sich Fink 1945 und in den folgenden Jahren wiederholt für Tüchle einsetzte. 1945 stellte er einen Antrag für Tüchle auf Erteilung eines Lehrauftrags für »Württembergische Kirchengeschichte« und ein Proseminar. 1948 verwendete sich Fink bei Martin Grabmann dafür, Tüchle in Dillingen oder Freising zu berücksichtigen: Tüchle sei *ein tüchtiger Dozent, von einwandfreie[r] kirchliche[r] Gesinnung*, er komme mit ihm fachlich und persönlich gut aus, wolle ihn also nicht *wegloben*. Angesichts seines für die akademische Laufbahn vorgerückten Alters sei eine definitive Anstellung jedoch bald erwünscht. Auch in Passau empfahl er Tüchle 1948 warm: *In der Schule von K. Bihlmeyer hat er sich eine sehr gediegene Kenntnis der kirchengeschichtlichen Forschungsmethoden erworben, besonders der landesgeschichtlichen Fragen, ist aber durch die von ihm übernommene Neubearbeitung der Kirchengeschichte von Bihlmeyer auch in allen Fragen der allgemeinen Kirchengeschichte gut bewandert. Nach der Erwerbung des Dr. habil., war es aus politischen Gründen unmöglich, die Dozentur zu erhalten, und so erklärt sich die relativ späte Ernennung zum Dozenten*. Die Hoffnungen zerschlugen sich. Als 1950 bekannt wurde, dass Theobald Freudenberger nach Würzburg berufen werde, empfahl Fink Tüchle als Nachfolger für Regensburg: *Nachdem Bayern dem Vernehmen nach z[ur] Z[eit] ohne Kirchenhistoriker ist, könnte vielleicht auch ein Schwabe in Frage kommen. Ich weiß nicht, ob Sie Tüchle persönlich kennen; wenn nicht, so bin ich gerne zu allen Auskünften bereit. Es liegt mir schon sehr daran, daß er endlich einmal den Lehrstuhl bekommt, den er ohne Zweifel verdient. Ich komme mit ihm gut aus*

Und schließlich: Eine Handhabe zur kirchlichen Aushebelung Finks schien die Enzyklika »*Humani generis*« Pius' XII. (1939–1958) von 1950 zu bieten¹⁵⁴. Darin wurde zwar zugegeben, dass sich die theologische Wissenschaft durch das Studium der heiligen Quellen (Schrift und Tradition) immer wieder von neuem verjünge, während jene Spekulation, welche die Erforschung des Glaubensschatzes vernachlässige, unfruchtbar werde¹⁵⁵. Doch wurde unmissverständlich festgestellt, die »positive Theologie« dürfe deshalb nicht einfach mit der Geschichtswissenschaft auf die gleiche Stufe gestellt werden. Gott habe der Kirche neben den Offenbarungsquellen das *lebendige Lehramt* geschenkt, »und wo die Quellen dunkel oder nicht ausdrücklich sprechen«, sei es Sache des kirchlichen Lehramtes, sie zu deuten und zu erläutern. »Den Glaubensschatz hat der Heiland nicht den einzelnen Gläubigen, selbst nicht den Theologen, zur authentischen Erklärung hinterlassen, sondern allein dem kirchlichen Lehramt«¹⁵⁶.

Dass der Protest des Klerus gegen Fink in so starker Front vorgetragen wurde, war ebenfalls alles andere als Zufall. Er war mit Hilfe von Rundschreiben an alle Dekanate der Diözese organisiert worden¹⁵⁷. Was folgte, könnte man als regelrechte Hetzjagd auf Fink bezeichnen. Im Mai 1954 forderte ihn der Bischof auf, zu den Vorwürfen Stellung zu nehmen¹⁵⁸. Dieser antwortete mit einer Aufklärung über das Zustandekommen der *Agitation*, sprach von *schwere[r] Bedrohung der akademischen Lehrfreiheit* und behielt sich vor, *über diese totalitären Methoden zu gegebener Zeit und am publizistisch geeigneten Orte die Öffentlichkeit zu unterrichten*¹⁵⁹.

Rottenburg antwortete scharf: Fink versuche zu Unrecht, die Beschwerden *als eine reine Mache* eines einzelnen Dekans hinzustellen. Noch einmal forderte man den Kir-

und habe deshalb keinen Grund ihn wegzuloben. Im selben Jahr brachte er Tüchle auch in Trier ins Gespräch. Dort war allerdings noch Eduard Hegel (1911–2005) Professor; möglicherweise rechnete Fink damals mit Hegel als Nachfolger Schreibers in Münster, dessen Emeritierung 1951 bevorstand; der Wechsel erfolgte aber erst 1953. Tüchle erhielt stattdessen, ohne Zutun Finks, im Dezember 1950 einen Ruf nach Paderborn. Da er Schwierigkeiten wegen der Fortführung seiner schwäbischen Arbeiten fürchtete, holte Tüchle bei Fink Rat ein. Fink erklärte ihm, persönlich sei ihm beides gleich lieb, ob er gehe oder bleibe. Die Sache sei zwiespältig. Einerseits bedeute Tüchles Fortgang für die Fakultät den Verlust der Dozentur. Andererseits sei eine Ablehnung doch sehr zu überlegen. Er riet ihm schließlich zur Annahme des Paderborner Rufs. Alles nach UAT 395/76.

154 DH, Nr. 3875–3899.

155 Ebd., Nr. 3886.

156 Zit. nach Stjepan SCHMIDT, Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, Graz u.a. 1989, 320.

157 *Vorschlag: Die markantesten Stellen dieser Rezension bei der nächsten freien Konferenz dem Klerus zur Kenntnis zu bringen und einen Protest an das BO zu richten, weil diese Rezension eine Grundhaltung verrät, die ich für einen Lehrer und Erzieher unserer Theologen für sehr fatal halte.* (3. Februar 1954, Dekan Dr. Hermann Mager, Schwäbisch Gmünd, an die Dekane der Diözese [Abschrift], DAR G 1.7.1 PA Fink). – Hermann Mager (1884–1978), gebürtig aus Deißlingen, 1910 Priesterweihe (Kurskollege von August Hieber), Vikar in Schwäbisch Gmünd, 1913–1915 beurlaubt zur Fortsetzung seiner theologischen Studien, zugleich Haus- und Lazarettgeistlicher am Marienkrankenhaus in Berlin, Promotion zum Dr. theol. in Freiburg mit einer exegetischen Arbeit über »Die Peschitto zum Buche Josua«, 1916 Lazarettgeistlicher in Ludwigsburg, 1917–1919 Hilfsfeldgeistlicher bei der Infanterie, 1919 Vikar an verschiedenen Stellen und noch im selben Jahr Stadtpfarrer in Nagold, 1928 Stadtpfarrer in Stuttgart (St. Josef), 1936 Münsterpfarrer in Schwäbisch Gmünd, 1939–1958 zugleich Dekan, 1945 Pöpstl. Geheimekammerer, 1959 im Ruhestand (Horb), 1963 Pöpstl. Hauskammerer. – Zu ihm: Verzeichnis (wie Anm. 55), 158.

158 5. Mai 1954, Bischof Leiprecht, Rottenburg, an Fink. DAR G 1.7.1 PA Fink.

159 14. Juni 1954, Fink, Tübingen, an Bischöfliches Ordinariat. DAR G 1.7.1 PA Fink.

chenhistoriker auf, sich zu den einzelnen Vorwürfen zu äußern¹⁶⁰. Doch dieser ließ sich trotz wiederholter Mahnungen Zeit. Erst ein knappes Jahr später reagierte er, verwahrte sich gegen die *unsachlichen* Beschwerden, gegen Phrasologie und Unterstellung, gegen die agitatorischen Methoden der Denunzianten und – wiederum – gegen die Bedrohung der akademischen Lehfreiheit. Um *Ablehnung oder Zustimmung von meist urteilslosen Leuten* – so Fink – kümmere er sich nicht. Ihm gehe es um die Freiheit der Meinungsäußerung an einer staatlichen Universität: *Ich möchte darauf hinweisen, daß ich mich durch derartige ungerechte Demonstrationen in meiner wissenschaftlichen Haltung nicht beirren lasse*¹⁶¹.

Die Kontroverse kam eigentlich erst 1958 zu einem Abschluss. Und zwar mit einem Dekret des Sanctum Officium, das Fink auf das entschiedenste ermahnte, in seinen Lehren und Publikationen künftig den Geist des »sentire cum ecclesia« walten zu lassen¹⁶². Fink musste sich von seinem Bischof darauf verpflichten lassen, keinen weiteren Anlass zum Tadel zu geben.

Man ist versucht, die einzige Publikation Finks in der »Theologische[n] Quartalschrift« des Jahres 1958 – »Zu den Tagebüchern von Franz Xaver Kraus« – als Kommentar zu diesem »Maulkorb« zu lesen. Fink lobt die ungekürzte Publikation der Tagebücher, auch wenn dabei *mancher harte und bittere Ausdruck* in Kauf genommen werden müsse, und polemisiert gegen die sonst üblichen Kürzungsmethoden, die meist dazu dienten, *die so beliebte »edle, priesterliche, treu kirchliche Persönlichkeit« herauszustellen*. Als *normal* charakterisiert er die bei Franz Xaver Kraus (1840–1901)¹⁶³ erkennbare, aber auch bei anderen (etwa Kardinal Gustav Adolf zu Hohenlohe-Schillingsfürst [1823–1896]) feststellbare *Entwicklung von der religiösen Romantik des Seminaristen zum reifenden Manne*, als eher ungewöhnlich *ein frühes Erwachen kritischen Geistes, der nicht alles unesehen hinnimmt, ein zu großes Selbstbewußtsein, das ihm übel vermerkt wurde*. An Krausens starker Religiosität sei nicht zu zweifeln, es gebe viele Belege für *echtes, persönliches religiöses Empfinden*, wobei *Religiosität nicht mit äußerer Kirchlichkeit gleichzusetzen* sei. Der *Kenner der Geschichte und Kirchengeschichte* habe sich wiederholt vor die Frage gestellt gesehen, *ob er angesichts der vorwiegend ultramontanen Entwicklung*

160 18. Juni 1954, Generalvikar Hagen, Rottenburg, an Fink. DAR G 1.7.1 PA Fink.

161 17. Februar 1955, Fink, Tübingen, an Bischöfliches Ordinariat. DAR G 1.7.1 PA Fink.

162 11. Januar 1958, Sanctum Officium an Bischof Leiprecht. DAR G 1.7.1 PA Fink. – Der Text des Dekrets lautete: *Rev. dus Dominus Carolus Augustinus Fink, Professor Ordinarius in Facultate Theologica Tubingensi, GRAVITER MONEATUR, nomine Sancti Officii, ut in modo docendi et scribendi cum debita reverentia erga Ecclesiam et secundum spiritum sentiendi cum Ecclesia agat. [...] Excel. Tua in memoriam prefati Domini Fink revocet jam anno 1950 ipsum nomine Sancti Officii monitum fuisse, qua occasione promisit se in posterum nullam causam daturum esse ut ab Ecclesia denuo reprehenderetur.*

163 Gebürtig aus Trier, 1858 Studium der Philosophie und Theologie in Trier, 1862/1863 in Bonn, Promotion zum Dr. phil. in Freiburg i. Br., 1864 Priesterweihe, 1865 Promotion zum Dr. theol. bei Alzog in Freiburg, 1868 wegen einer Publikation Zerwürfnis mit dem Trierer Bischof Matthias Eberhard (1867–1876), 1872 Professor für Kunstgeschichte in Straßburg, 1874 Ablehnung als Kirchenhistoriker in Breslau, 1878 Professor für Kirchengeschichte in Freiburg, mehrfach als Bischofskandidat gehandelt, anerkannter Dante-Forscher, vor allem wegen seiner »Staatsnähe« und seinem »religiösen Katholizismus« Konflikte mit dem Lehramt bzw. der »ultramontanen Partei«, Indizierungsverfahren gegen sein »Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende«. – Zu ihm: Christoph WEBER (Hg.), *Liberaler Katholizismus*. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983. – Konstantin MAIER, Art. Kraus, in: LThK³ 6, 1997, 431f.

[...] in einer theologischen Fakultät oder gar in der Kirche zu verbleiben vermag. Kraus zeige ein manchmal kindlich wirkendes Interesse an römischer Betätigung, habe die römischen Verhältnisse aber viel zu wenig gekannt und sei den dort Agierenden nicht gewachsen gewesen. Er nehme römische Äußerungen zu wörtlich, könne das Zutreffende von den Übertreibungen nicht scheiden. Hellsichtig seien jedoch die Beurteilungen der kirchlichen Lage, Kraus habe vor allem die Gefahren gesehen, die durch das Eingreifen von Parteisekretären und ähnlichen Chargen des politischen Katholizismus den eigentlichen religiösen Aufgaben der Kirche drohen können. Fink beendet seine Miszelle mit den durchaus gegenwartsbezogen zu lesenden Sätzen: *Die Geschichte der innerkirchlichen Reformbewegung war das tiefste Anliegen dieses eminent geschichtlich denkenden Theologen, der anders als die Verwaltungsmänner der kirchlichen Organisationen das Relative der Institutionen erkannte, darob freilich gerne der mangelnden ›Linientreue‹ bezichtigt wurde*¹⁶⁴.

Es wirkt zudem wie eine späte Revanche, dass es Fink 1967 gelang, zum 150. Jubiläum der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät als Festredner ausgerechnet Roger Aubert einzuladen¹⁶⁵. Das Thema seines Vortrags »Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration. Zur Würdigung der Katholischen Tübinger Schule«¹⁶⁶ fasste im Grunde noch einmal nach und liest sich auf dem Hintergrund des Streits um Fink mit geschärftem Blick.

Dem »Fall Fink« kommt hermeneutische Bedeutung zu in der Frage nach seinem Verständnis von Kirchengeschichtsschreibung. Denn es ging in diesem Konflikt nur vordergründig um Pius IX. und die Veröffentlichung Auberts. Es ging auch nicht um die Person Finks an sich. Vielmehr stand ein höchst unterschiedliches Verständnis über die Rolle und Funktion von Kirchengeschichte im Rahmen von Theologie und Kirche zur Debatte. Und es ging um eine sehr verschiedene Auffassung von dem richtigen methodischen Zugriff auf die Geschichte der Kirche. Dies muss erläutert werden.

Zunächst zur Position der »Ankläger«: Einer der Dekane formulierte in seinem Protestbrief an den Bischof¹⁶⁷: *Die Geistlichen möchten an den Verfasser dieser Rezension die besorgte Frage richten, ob denn die Kirche nicht die vom Heiligen Geist geleitete Heilsinstitution des Erlösers ist und ob das übernatürliche Prinzip im Leben und in der Geschichte der Kirche nicht auch für den Kirchenhistoriker und Lehrer der Theologen erster und letzter Leitgedanke kirchengeschichtlicher Betrachtungen sein müsste*. Zwei Punkte sind hier entscheidend:

164 Das Ganze: Karl August FINK, Zu den Tagebüchern von Franz Xaver Kraus, in: ThQ 138, 1958, 471–480.

165 Der Vortrag wurde am 8. Dezember 1967 im Rahmen einer Festakademie gehalten.

166 Der Beitrag erschien im darauf folgenden Jahr in: ThQ 148, 1968, 9–38. Er wurde jedoch nicht in den Festband aufgenommen: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen [Schriftleitung: Joseph RATZINGER/Johannes NEUMANN], München/Freiburg i.Br. 1967.

167 25. Februar 1954, Dekan Dr. Karl Ochs, Rottweil, an Bischof Leiprecht. DAR G 1.7.1 PA Fink. – Karl Ochs (1904–1999), gebürtig aus Uttenweiler, 1928 Priesterweihe, Vikar in Schramberg, Tuttlingen und Friedrichshafen, 1931 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1934 Promotion zum Dr. phil. in Tübingen mit einer Arbeit über die Wirtschafts- und Rechtsgeschichte des Klosters Beuron von der Gründung bis zum Jahre 1515, 1935 Kaplan in Ravensburg, 1948 Stadtpfarrer in Rottweil, 1951–1971 zugleich auch Dekan, 1961 Geistlicher Rat, 1970 Päpstl. Ehrenkaplan, 1974 im Ruhestand (Ravensburg). – Zu ihm: Verzeichnis (wie Anm. 55), 222.

1. Der zugrundegelegte Kirchenbegriff: »Kirche« ist für diese Position eine fest umrissene, exakt definierte Größe. Kirche ist »die vom Heiligen Geist geleitete Heilsinstitution des Erlösers«. Wir haben hier einen dogmatischen Begriff von Kirche, einen systematisch-spekulativen Begriff von Kirche vor uns, der mit der historischen Realität keineswegs kongruent sein muss. Denn »Vom heiligen Geist geleitete Heilsinstitution« ist zunächst eine anonyme Idealdefinition. Es stellt sich die Frage, ob damit tatsächlich die Geschichte einer Kirche, die aus unterschiedlichen Institutionen, Amtsträgern, fehlbaren Menschen besteht, beschrieben werden kann. Wie wären da umstrittene, problematische Handlungen kirchlicher Amtsträger – etwa Pius' XII. – einzuordnen? Wird durch die vorliegende, auf den Heiligen Geist rekurrierende Definition Kirchengeschichte damit nicht sanktioniert oder gar »sanktifiziert« – und dadurch jeder Kritik entzogen, letztlich kritikunfähig, ja unfehlbar gemacht? Ein weiterer Gedanke: Wenn Kirchengeschichte von einem exakt definierten Kirchenbegriff ausgeht, so muss all das ausgeschlossen sein, was nicht in diesen Begriff passt. Dies ist jedoch keineswegs einfach. Wo lassen sich etwa innerhalb der mittelalterlichen Armutsbewegung klare Trennungslinien zwischen »noch kirchlich« und »schon nicht mehr kirchlich« ziehen? Oder im 19. Jahrhundert: Wie ist mit den »Altkatholiken« zu verfahren? Ab wann gehörten sie *nicht mehr* zur Kirche?

2. Die hier vorgestellte Sicht postuliert, »das übernatürliche Prinzip im Leben und in der Geschichte der Kirche« müsse »für den Kirchenhistoriker erster und letzter Leitgedanke« sein. Verlangt wird vom Kirchenhistoriker, das göttliche Wirken in der Geschichte aufzuspüren und darzulegen. Es scheint nun allerdings ein schwieriges Unterfangen, das Wirken des Heiligen Geistes dingfest zu machen. Zumindest steht dem Kirchenhistoriker meines Wissens dafür kein Instrumentarium zur Verfügung. Dass bei einem solchen Ansatz ungezügelterm Spekulieren hingegen Tür und Tor geöffnet ist, liegt auf der Hand.

Ganz anders das Selbstverständnis Finks: Fink spricht von »wissenschaftlicher Selbstständigkeit«, verbietet sich also eine vorgängige Normierung oder Definition. Es gibt für ihn ein kirchengeschichtliches Ethos, eine Verantwortung dem Gegenstand gegenüber, die sachfremde Eingriffe ausschließt und sich durch Unbestechlichkeit, Reife und Weitblick auszeichnet. Nicht das »unveränderliche Übernatürliche« soll der Kirchenhistoriker aufzeigen, sondern die konkreten Entwicklungen und Veränderungen. Dafür steht ihm ein methodisches Werkzeug zur Verfügung, das gewissenhaft angewandt werden muss. Die Ergebnisse der kirchenhistorischen Untersuchung stehen bei einem solchen *fragenden* Ansatz freilich nicht von vornherein fest, bergen also Unsicherheit, möglicherweise auch Sprengstoff in sich. Fink betont deshalb in seiner Rezension das kritische Potential der Kirchengeschichte. Oder, zum Imperativ gewendet: die Kirchengeschichte hat den Auftrag zur Kritik.

Das von Fink vertretene Selbstverständnis des Faches wurde in kirchlichen Kreisen weithin nicht geteilt, viel weniger begrüßt. Aufschlussreich sind die Aufzeichnungen, die der Direktor des Tübinger Theologenkonvikts, Hermann Sauter (1903–1982)¹⁶⁸, von einem Gespräch mit Fink machte. Sie gelangten später nach Rottenburg – und von dort aus wahrscheinlich auch nach Rom¹⁶⁹.

168 Gebürtig aus Stuttgart, 1926 Priesterweihe, Vikar in Heilbronn und Ulm (St. Michael zu den Wengen), 1932 Hilfslehrer in Ravensburg, 1937 Stadtpfarrer in Schwäbisch Hall, 1945 Direktor des Wilhelmsstifts, 1952 Pöpstl. Geheimkammerer, 1. September 1955 Regens des Priesterseminars in Rottenburg, 1966 Pöpstl. Hausprälat, 1967 im Ruhestand. – Zu ihm: Vgl. Verzeichnis (wie Anm. 55), 24.

169 Direktor Hermann Sauter, Tübingen: Aktennotiz. Unterredung Sauter und Fink im Amtszimmer des Wilhelmsstifts am 30. Juni 1955, 10.30–12.15 Uhr (DAR G 1.7.1 PA Fink).

In dem Gespräch mit Fink beklagte Sauter die negativen *erzieherischen Wirkungen auf die Theologen*. Bei sehr vielen Hörern werde *eine Distanz, eine Atmosphäre der Reserviertheit, der Vorsicht, des Zweifels gegenüber der Hierarchie von heute erzeugt*, die sich *umso schlimmer auswirken müsse, als es sich bei den Hörern um die ersten 4 Semester handle*. Originalton Sauter:

Zu meiner Überraschung macht Fink keinerlei Versuche, solche Wirkungen gerade seines Kollegs in Abrede zu stellen (ich hatte vorher seine Vorlesung mit den Vorlesungen seines Vorgängers Bihlmeyer verglichen!). Inwieweit solche Wirkung intendiert ist, blieb außerhalb des Gesprächs. Was das »Sentire cum Ecclesia« anlange, so sei der Professor einer Universität ganz und gar nicht dazu da, seinen Hörern das vorzutragen, was die Herren der kirchlichen Obrigkeit gerne hörten oder was ihnen in ihre Konzepte passe. Das komme schon ganz und gar nicht in Frage. Das könnten die Theologen auch im Sonntagsblättchen lesen. Auf meine Bemerkung, es gehe hier nicht um Verschweigen wirklich gesicherter historischer Fakten (und wären diese noch so unangenehm zu hören), sondern um ganz besondere Akzentuierungen, um spöttische Bemerkungen mit zwinkernden Augen und zukuckenden Mundwinkeln und entsprechenden Gesten der Hände u. ä. mehr – vor Aufdeckung wirklich wissenschaftlich gesicherter historischer Fakten brauche die Kirche Gottes ja doch niemals Furcht haben, sagte Fink folgendes (wörtlich): »Möge der gute Herrgott Ihren Glauben stärken!« Schon die Forschungsarbeit der nächsten Zukunft werde zweifellos einen großen Umbruch herbeiführen ... Auf meine Frage, woher es komme, daß in seinem Kolleg, das doch ein geschichtliches sei, von den jungen Hörern die er habe, immer wieder so viel Beifall gegeben werde – auf offener Szene sozusagen – was doch sicher etwa bei anderen Vorlesungen geschichtlicher Art sehr selten sei, – ob es nicht etwa daher komme, daß hier der Pubeszent im Hörer angesprochen werde, der sich freue, wenn es irgendwelchen verantwortlichen Stellen in der Gegenwartskirche so recht besorgt werde, wenn er vielleicht wieder einmal mehr glaube feststellen zu können, daß da (wie einmal ein Theologe mir sagte) einer die Kunst beherrsche, von diesem zu reden, aber jenen zu meinen, etwa z. B. von Pius IX. zu reden aber Pius XII. zu meinen, auf alle diese Fragen zeigte Fink keinerlei Überraschung oder Betroffenheit, suchte nichts in Abrede zu stellen, meinte sogar, so etwas könne schon vorliegen. Zweifellos habe die Geschichtswissenschaft auch so eine Art Wächter- und Kritikeramt über die Kirche der Gegenwart auszuüben ... Auch als ich Fink sagte, ich empfinde Sorge darüber, es könne seiner Art, Vorlesungen zu halten, insbesondere auch Seminarübungen zu halten, etwas wie eine aufklärerische Tendenz anhaften, die Tendenz, seinen naiven Hörern Blicke hinter die Kulissen zu eröffnen, ihnen zu zeigen, wie mans in der Kirche mache, dafür zu sorgen, daß sie durchsehen, ihnen sozusagen »auf den Trappen zu helfen«, damit sie immer in der Lage seien, von dem, was offiziell proklamiert werde, zu abstrahieren und die wirklichen Vorgänge, die letztlich treibenden Kräfte im Konzert der verschiedenen Macht Tendenzen zu erkennen, und daß diese Tendenz, wenn sie wirklich da sei, die Erziehungsarbeit des Hauses, das sich um ein warmherziges »Sentire cum Ecclesia« bemühe, irgendwie schädlich beeinflusse, wenn nicht gar sabotiere, – auch da erfolgte keinerlei Äußerung der Betroffenheit, der Verwunderung, des Bedauerns oder der Versuch, irgend etwas davon in Abrede zu stellen. Der Eindruck war vielmehr völlig klar: das will Fink. Kein Widerspruch auch auf die Bemerkung, manche Theologen hätten den Eindruck, es sei Fink ein Anliegen, klar zu machen, daß die Geschichte ab Vaticanum eine Geschichte von Fehlentwicklungen und Pius XII. nicht der beste sondern der schlechteste Papst sei in dieser Reihe.

Hier also Kirchengeschichte als kritische Instanz gegenüber der Dogmatik, als Art, mit offenen Fragen an die Quellen heranzugehen. Dort eine Kirchengeschichte, die von einem

apriorischen und ahistorischen Kriterium her betrieben wird und der apologetischen Verteidigung der Norm- und Wertestandards des katholischen Milieus zu dienen hat. Mit dem Zerfall des Milieus in den 1950er- und 1960er-Jahren verlor eine derart systemstabilisierende Kirchengeschichte ihre soziologische Bezugsgröße. Dennoch wurde daran festgehalten und es gab noch Anfang der 1970er-Jahre Versuche, die alte heilsgeschichtliche Historiographie wiederaufleben zu lassen (Iserloh, auch Jedin)¹⁷⁰. Wenn in den 1970er-Jahren gleichzeitig die Forderung gestellt wurde, die Kirchengeschichte zu »säkularisieren«, um dem Postulat unbedingter Objektivität zu genügen (Giuseppe Alberigo), so stellte sich freilich die Frage nach ihrer weiteren Berechtigung im Rahmen der Theologie¹⁷¹. Genau dies hatte man Fink aber bereits 1953 vorgeworfen, aufgrund seiner Ablehnung apologetisch-heilsgeschichtlich betriebener Kirchengeschichte nämlich »Nur-Historiker« zu sein, ein Vorwurf, der bereits älter war¹⁷² und auch später noch erhoben wurde, um ihn (und seine Erkenntnisse) zu desavouieren¹⁷³. Es scheint, als habe es in den 1960er-Jahren im Umfeld des von Jedin organisierten »Handbuch[s] der Kirchengeschichte« mächtig Reibungen unter den Autoren gegeben. So sah Jedin sich veranlasst, im Vorwort zum dritten Band, an dem neben Fink auch Erwin Iserloh (1915–1996)¹⁷⁴ mitarbeitete, zu bemerken: »Nach den bei der Abfassung des Handbuchs geltenden Grundsätzen hat jeder der Autoren die Freiheit, seine eigenen wissenschaftlichen Ansichten zu vertreten; er übernimmt für den von ihm bearbeiteten Teil allein die Verantwortung. Dadurch ergeben sich gewisse Unterschiede in der Beurteilung von Ereignissen und Personen, die der Leser und Benutzer dieses Bandes alsbald bemerken wird.«¹⁷⁵.

170 Vgl. dazu: Dominik BURKARD, Das kritische Auge der Theologie. Aufgabe und Funktion von Kirchengeschichte, in: Erich GARHAMMER (Hg.), Theologie wohin? Blicke von außen und von innen (Würzburger Theologie 6), Würzburg 2011, 73–104.

171 Vgl. auch Hubert WOLF, Zwischen Theologie und Geschichte – Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte, in: ThRv 98, 2002, 379–386.

172 Dieser Vorwurf gegen Fink ist sogar noch älteren Datums. Als 1935 mit der Emeritierung Georg Pfeilschifters der Münchener Lehrstuhl für Kirchengeschichte zur Wiederbesetzung anstand, dachte man auch an Fink. Vermutlich hatte ihn Sebastian Merkle bei Pfeilschifter empfohlen. Doch der zurate gezogene Heinrich Finke schrieb an Martin Grabmann: *er weiß viel auf rein historischem Gebiete, in den historischen Hilfswissenschaften, aber Theologie?* (29. Oktober 1935, Finke, Freiburg, an Grabmann. HAEK Sammlung Onnau 26,4d [Herrn Prof. Dr. Stefan Heid danke ich herzlich für die Mitteilung]).

173 Vgl. ISERLOH, Rez. (wie Anm. 85), 488: »Ihm [Fink] liegt es fern, Kirchengeschichte als Theologie zu betreiben, er fordert ›Kirchengeschichte als einen Aspekt weltlicher Geschichte‹ (138, Anm. 4) zu betrachten. Dabei ist sein Buch voll von theologischen Implikationen, allerdings meist negativer Art«.

174 Gebürtig aus Ruhrort (heute Duisburg-Beeck), Studium der Philosophie und Theologie in Münster, 1940 Priesterweihe in Münster, Promotion zum Dr. theol. bei Joseph Lortz (1887–1975) in Münster, 1942 Präses der »Knabenerziehungsanstalt St. Josefshaus« bei Wettringen, 1943 an der Ostfront, März 1945 verwundet und im Lazarett Swinemünde, später Helmstedt, dann St. Josefshaus bei Wettringen, im November 1945 Hausgeistlicher im Kloster zum Heiligen Kreuz in Freckenhorst, 1947 Weiterstudium am Campo Santo in Rom, dort Schüler von Jedin, 1951 Habilitation bei Jedin in Bonn, 1954 Professor für Kirchengeschichte in Trier, 1964–1983 in Münster, 1976–1990 auch Domkapitular in Münster. – Zu ihm: Remigius BÄUMER, Erwin Iserloh. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Zu seinem 80. Geburtstag, in: Anuario de Historia de la Iglesia 5, 1996, 501–505. – Wilhelm DAMBERG, Art. Iserloh, in: BBKL 31, 2010, 687–694.

175 Hubert JEDIN, Vorwort, in: JEDIN, Handbuch (wie Anm. 86), Bd. III/2, V–VII, hier: VII. – Die früher so freundschaftliche Beziehung zwischen Fink und Jedin scheint in dieser Zeit abgekühlt zu sein.

6. Theologische Relevanz der Kirchengeschichte auch für die Gegenwart?

Das Thema wurde oben bereits berührt. Dass ein »Nur-Historiker-Sein« nicht unbedingt Finks Selbstverständnis entsprach, liegt auf der Hand; er war von der Relevanz der Geschichte für die Theologie überzeugt. Doch hielt er sich in seinen Publikationen mit vorschnellen Schlüssen oder Interpretationen zurück. Er wollte als Historiker Historiker sein, allenfalls Material und Handwerkszeug bereitstellen, das die Kirche, die anderen theologischen Disziplinen, der einzelne aufgreifen konnte. Er wollte vor allem zum Selbstdenken und Weiterdenken anregen. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht Finks Schlusswort seiner letzten Publikation: *Die Versuche, aus der Überlieferung ein verpflichtendes System (Lex fundamentalis) zu erheben, müssen scheitern. Nach dem geschichtlichen Befund konnte es so oder auch anders sein. Von den vielen Möglichkeiten des frühen Christentums ist nur Weniges geblieben, und dieses wurde bei aller Relativität als das wahre Christentum ausgegeben. Man wird Tierny zustimmen müssen, daß das Papsttum nur ein mögliches Modell der petrinischen Autorität in der Kirche ist, und kann noch hinzufügen, auch nicht das optimale. Dem ernsthaften Betrachter bleibt die Feststellung überlassen, ob sich diese Dinge in der Neuzeit verbessert oder verschlechtert haben*¹⁷⁶.

Wie Fink selbst diese Frage beantwortete, steht außer Frage. Ebenso, dass er seine Umgebung darüber nicht im Unklaren ließ. Schriftliche Äußerungen jedoch haben wir dazu kaum. Eine Ausnahme machte Fink im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965), das ein gesteigertes Interesse – der Theologen wie der Öffentlichkeit – auch an der Geschichte der Konzilien mit sich brachte¹⁷⁷. 1970 wurde Fink von der Zeitschrift »Concilium« um einen Grundsatzbeitrag gebeten. Fink sagte zu und gab ihm den Titel »Zur Geschichte der Kirchenverfassung«. Hier fasste er den Extrakt seiner in den zurückliegenden Jahrzehnten erarbeiteten – und das hieß vor allem: historisch belegten – Ergebnisse zusammen. Es war eines der wenigen Male, dass Fink in einer Publikation *explizit* und ausführlich auf aktuelle Bezüge hinwies und am Ende sogar »Reformvorschläge« unterbreitete. Zunächst skizzierte er – sehr pointiert – die Entwicklung der kirchlichen Verfassung seit dem Mittelalter. Dabei zeigte er das langanhaltende Bemühen der Kurie selbst, den Papst an das Kardinalskollegium bzw. an die Konzilien zurückzubinden – und damit eine Kontrolle über das Papsttum zu institutionalisieren. Gleichzeitig wandte

176 FINK, Papsttum (wie Anm. 84), 137.

177 In der Diskussion, wie das bevorstehende Konzil denn auszusehen habe, was von ihm zu erwarten sei, fanden plötzlich auch Finks Forschungen Aufmerksamkeit. Finks Fakultätskollege Hans Küng gesteht in seinen Erinnerungen, Fink sei in seinen ersten Tübinger Jahren für seine theologische Entwicklung wichtig geworden: »In vielen Gesprächen läßt er, der kaum publiziert, aber viel forscht, mich die konziliare Bewegung in einem völlig neuen Licht sehen und damit auch das ökumenische Reformkonzil von Konstanz, das die Superiorität des Konzils über den Papst definiert.« »In eingehenden historischen Ausführungen, basierend auf der neuesten Forschung und beraten von meinem Kollegen der Kirchengeschichte K. A. Fink, führe ich aus, daß den Dekreten des Konzils von Konstanz grundsätzlich dieselbe Autorität zuerkannt werden muß wie den Dekreten anderer ökumenischer Konzilien. [...] Und wie verständlich, daß unsere konformen Konzilshistoriker zur Zeit eines autoritären und altersschwachen polnischen Papstes diese Probleme und ein einschlägiges Buch über »Strukturen der Kirche« lieber verschweigen und dafür seitenweise historische Belanglosigkeiten ausbreiten lassen ...«. (KÜNG, *Erkämpfte Freiheit* [wie Anm. 4], 290, 324). – 1966 scheint es zu einer ersten Entfremdung zwischen Fink und Küng gekommen zu sein (vgl. ebd., 519 und 584). Im zweiten Band von Küngs Erinnerungen, die die Jahre ab 1968 behandeln, taucht Fink als Akteur überhaupt nicht mehr auf.

sich Fink gegen den Versuch, die Leistungen der Konzilien des 15. Jahrhunderts, auch in Sachen Kirchenreform, zu schmälern. Und er wies eindringlich auf die Relativität der bestehenden kirchlichen Verfassung hin. Im II. Vatikanischen Konzil sah Fink allerdings alles andere als eine Rückbesinnung auf die »Bruchstelle« des 15. Jahrhunderts und konstatierte insgesamt ein »Versagen« des Vatikanums in Bezug auf die kirchliche Verfassung. Seine Vorschläge zur Kirchenreform waren erstaunlich konkret: 1. Abschaffung des CIC in seiner heutigen Form, 2. Wiederherstellung der freien Bischofswahl, 3. Beschneidung der römischen Kongregationen (und damit Stärkung des Kardinalskollegiums insgesamt gegenüber dem Papst), 4. Abschaffung der päpstlichen Nuntiaturen und der diplomatischen Vertretungen beim Hl. Stuhl.

Insgesamt betrachtete Fink die Entwicklung der 1960er- und 1970er-Jahre mit Sorge. »Die standardisierte, undifferenzierte und risikolose Kirchenkritik dieser Zeit ließ ihn immer mehr zurückhaltend werden. In vielem wurde er sogar zum Konservativen. Er selbst lebte aus der Geschichte und wollte das Gute und Werthafte bewahren und weitergeben. Er wurde aber nie zum Romantiker des Vergangenen«¹⁷⁸.

178 REINHARDT, Dr. Karl August Fink (wie Anm. 3), 255.

MARKUS MÜLLER

Schon Kinder dürfen mitopfern.

Sakramentenkatechese zwischen 1930 und 1960

Der Wandel der Sakramentenkatechese in Theorie und Praxis zwischen 1930 und 1960 spiegelt in einer ungewohnten Weise nicht nur die Neuaufbrüche in Theologie und Pädagogik, sondern auch die gesellschaftlichen und politischen Veränderungen zwischen 1930 und 1958 wieder. Im Folgenden wird der Diskurs in den *Katechetischen Blättern*, dem damals führenden Fachorgan für Katechetik und Religionspädagogik im katholischen Bereich¹, auf Spuren dieses Wandels hin untersucht. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Messopferkatechese. Für die historische Einordnung der komplexen, hier nur in Umrissen darstellbaren Diskursstränge ist zunächst ein Blick auf die langsame Herausbildung dessen, was heute »moderne Religionspädagogik« genannt wird², unverzichtbar.

1. Von der neuscholastischen Katechetik zur modernen Religionspädagogik

Unter den Bedingungen des im Ersten Vatikanischen Konzil (1869–1870) festgeschriebenen instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses war die wichtigste Aufgabe des Katechismusunterrichts Ende des 19. Jahrhunderts die »systematische

1 Vgl. Friedrich SCHWEITZER/Henrik SIMOJOKI, *Moderne Religionspädagogik. Ihre Entwicklung und Identität (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 5)*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2005, 54. – Die *Katechetische[n] Blätter* (künftig zit.: KatBl) wurden 1875 gegründet, verbanden sich 1897 eng mit dem 1887 vom Münchener Stadtpfarrprediger Andreas Seidl (1853–1890) gegründeten Münchener Katecheten-Verein (MKV) und wurden ab 1900 *förmliches Organ* des MKV (Josef PICHLER, An die verehrten Leser der »Katechetischen Blätter«, in: KatBl 26, 1900, 1f, hier: 2). – Zur Geschichte des MKV vgl. einleitend Werner SIMON, *Die Reformbewegung in der katholischen Religionspädagogik*, in: *Im Horizont der Geschichte (Forum Theologie und Pädagogik 2)*, hg. v. Werner SIMON, Mainz 2001, 127–140. – Ulrich HEMEL, *Der Münchener und spätere Deutsche Katecheten-Verein. Reformimpulse aus der kirchlichen Zivilgesellschaft*, in: *Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 8)*, hg. v. Bernd SCHRÖDER, Tübingen 2009, 149–171.

2 Zur Genese der »modernen Religionspädagogik« seit der Wende zum 20. Jahrhundert vgl. SCHWEITZER/SIMOJOKI, *Religionspädagogik* (wie Anm. 1). – Friedrich SCHWEITZER/Henrik SIMOJOKI/Sara MOSCHNER/Markus MÜLLER, *Religionspädagogik als Wissenschaft. Transformationen der Disziplin im Spiegel ihrer Zeitschriften (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 15)*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2010.

Glaubensinstruktion«³: Durch Auswendiglernen der autoritativ vorgegebenen, unwandelbaren Katechismuswahrheiten im Katechismusunterricht sollte den Kindern eine Art Kompendium der neuscholastischen Theologie ins Gedächtnis geprägt werden⁴. Das Fach Biblische Geschichte illustrierte als *die von Gott geschaffene Gehilfin des Katechismusunterrichtes* denselben⁵. Entsprechend autoritär fiel die methodische Gestaltung des Katechismusunterrichts aus: *Nicht die Autorität der Vernunft, welche etwas für wahr, für gut und zweckmäßig erkennt, sondern allein die Autorität Gottes darf im Katechismus maßgebend sein. Die katholische Kirche streitet nicht, sie räsioniert nicht, sondern sie lehrt nur mit göttlicher Autorität: Docet sancta mater Ecclesia*⁶. Hieraus ergab sich das folgende alternativlose methodische Vorgehen: Der Katechet legte die auswendig zu lernenden Katechismussätze fest, ließ sie von den Schülern vorlesen und erklärte sie Satz für Satz und Wort für Wort⁷. Als Hausaufgabe mussten die Sätze memoriert werden, um in der darauffolgenden Katechismusstunde wieder abgefragt zu werden (das so genannte *Examinieren*). Der Katechet fügte sodann Sacherklärungen an und versuchte, durch apologetische Beweisführung die Glaubenswahrheiten überzeugend darzulegen und die Kinder gegen innere Zweifel und Angriffe von außen zu immunisieren. Abgerundet wurden die katechetischen Bemühungen *durch eine herzliche, kräftige, eindringliche Mahnung das Vorgetragene dem Herzen und Gemüt der Schüler einzuprägen und dahin zu wirken, daß die Lehren und Vorschriften unserer hl. Religion auch im Leben der Kinder sich darstellen*⁸. Nun ging der Katechet zum nächsten Stoffgebiet über, stellte die entsprechenden Katechismusfragen, ließ die korrespondierenden Antworten vorlesen und auswendig lernen etc.⁹.

Diese so genannte *texterklärende* Methode geriet jedoch um die Jahrhundertwende immer stärker in die Krise: Besonders in München, einer schnell wachsenden, zunehmend industrialisierten Großstadt, klagten die Katechetten über wachsendes Desinteresse der Kinder am Katechismusunterricht. Die damaligen Wortführer der sich innerhalb weniger Jahre formierenden *katechetischen Bewegung* nannten als Grund für das Aufkommen ihrer Reformforderungen vor allem das Verschwinden einer profunden religiösen Erziehung in der Familie¹⁰.

3 Ulrich KROPAČ, Religionspädagogik und Offenbarung. Anfänge einer wissenschaftlichen Religionspädagogik im Spannungsfeld von pädagogischer Innovation und offenbarungstheologischer Position (Forum Theologie und Pädagogik 13), Berlin 2006, 26.

4 Vgl. ebd., 27–29.

5 Fridolin NOSER, Katechetik. Kurze Anleitung zur Erteilung des Religionsunterrichtes in der Volksschule für Priesterseminarien und Lehrerbildungsanstalten, Freiburg i. Br. ²1895, 84 bzw. ³1901, 105. Noser weiter: Die Biblische Geschichte *arbeitet dem Katechismusunterricht vor, veranschaulicht, belebt, erklärt und vertieft, begründet und befruchtet ihn; sie macht das Kind mit den Thatsachen und Anstalten Gottes bekannt, auf welche die Lehrsätze des Katechismus sich stützen.* (Ebd.).

6 Franz Xaver SCHÖBERL, Lehrbuch der katholischen Katechetik, Kempten 1890, 261. – Vgl. DERS., Die Katechetik als Wissenschaft, in: KatBl 15, 8/1889, 57–60.

7 *Buch aufschlagen! ... Lest Frage 45! ... Das hat folgendes zu bedeuten!* (Franz Xaver EGGERSDORFER, Der Sinn der Methodenbewegung in der Katechese, in: KatBl 47, 1921, 59–65, 106–117, hier: 64).

8 N. N., Fingerzeige für angehende Katechetten zur Erteilung des Religionsunterrichtes, in: KatBl 15, 1889, 25–27, 119f., 126–128, 134–136, hier: 127.

9 Vgl. KROPAČ, Religionspädagogik (wie Anm. 3), 31f.

10 Eine fundierte sozial- und mentalitätsgeschichtliche, auch auf Archivmaterial gestützte Untersuchung zur Geschichte der katechetischen Bewegung ist bisher nur in Ansätzen ge-

Bei der immer weitergreifenden Entfremdung großer Volksmassen dem kirchlichen Leben gegenüber ist es seit den neunziger Jahren den Katecheten der Großstadt zum Bewußtsein gekommen, daß man die einzige Gelegenheit, wo man die Kinder auch dieser Kreise noch unter kirchlicher Einwirkung hat, die Schule, mit ganz besonderer Sorgfalt ausnützen muß, daß man an dieser Stelle alles daransetzen muß, die Kinder von Religion und Kirche nicht abzustößen, sondern sie anzuziehen. [...] Wo [...] Familie und öffentliches Leben das Kind von der Religion abziehen, da muß die Katechese erst Werbearbeit tun, muß Widerstände überwinden, muß Sympathie und Gefallen erwecken. Das kann eine mangelhafte Katechese nicht. Deshalb kam das Mangelhafte in der traditionellen Katechese hier zuerst zum Bewußtsein¹¹.

Das angestrebte Ziel, mit Hilfe des normierten Katechismusstoffs ebenso normierte Katholiken zu produzieren, schien ohne eine grundlegende Reform des etablierten Katechismusunterrichts mit seinem ewigen Wiederkäuen der immer gleichen, hölzern formulierten Glaubenssätze, unerreichbar zu sein¹²: *Auf diese Weise kann man allenfalls den Kindern einige dogmatische Begriffe beibringen, aber von Religion keine Spur. Wie soll bei einer derartigen Methode das Kinderherz Liebe und Wärme für Religion und Kirche empfangen? Nein, so kann dem Kinde die Religion nur vereckelt werden¹³.* In München und bald auch in Wien wurde der Ruf nach einer Reform des Katechismusunterrichts immer lauter, wobei sich »Reform« – wiederum unter den Bedingungen des instruktions-theoretischen Offenbarungsverständnisses – selbstredend nur auf die *Methode* des Katechismusunterrichts, nicht auf dessen Inhalt beziehen konnte¹⁴.

In diesem Sinne begannen einige engagierte Katecheten, die sich bereits 1887 im Münchener Katecheten-Verein zusammengeschlossen hatten, systematisch nach neuen, besseren Methoden für den Katechismusunterricht zu suchen. Die oben skizzierte texterklärende Methode wurde als *Zergliederung* des Textes gescholten, die das Verständnis der gelernten Glaubenssätze mehr behindere als befördere¹⁵. Zudem wurde das bloße Aus-

geschrieben worden. Zum Forschungsstand vgl. Werner SIMON, Katholische Religionspädagogik in Deutschland im 20. Jahrhundert. Schwerpunkte und Desiderate historisch-religionspädagogischer Forschung, in: Religionspädagogische Beiträge 57, 2006, 61–82.

11 Markus SIEBENGARTNER, Die katechetische Bewegung in Bayern. Rede bei der Festversammlung des Münchener Katechetenvereins anlässlich des 4. Münchener Katechetischen Kurses, in: KatBl 37, 1911, 324–327, hier: 325. – Siebengartner prägte in seinem Festvortrag auch den Begriff der *katechetische[n] Bewegung*.

12 Um nur ein Beispiel zu nennen: *Zu den ständigen Klagen der Katecheten gehört auch die, daß die Kinder so rasch vergessen. Nach dem Grundsatz: Non scholae discimus, sed vitae, sollte der durchgenommene Lehrstoff für's ganze Leben im Gedächtnis haften. Statt dessen macht man die Erfahrung, daß die Schüler schon bis zur nächsten Religionsstunde einen großen Teil vergessen haben.* (Anton WEBER, Memorieren oder Merken, in: KatBl 28, 1902, 200–210, hier: 200).

13 Heinrich STIEGLITZ, Zur Lehr und Wehr, in: KatBl 27, 1902, 260–265, hier: 261.

14 Schon 1889 liest man in einem Geleitwort: *Nicht: »Ein zeitgemäßer Katechismus!« sondern: »Zeitgemäße Katechesen!« sei die Parole der »Katechetischen Blätter«.* (N.N., Geehrte Leser!, in: KatBl 15, 1889, 184f., hier: 184).

15 Im Rückblick brachte Johannes Hofinger S.J. (1905–1984) diese Problematik 1955 auf den Punkt: *Während man sich in den übrigen Unterrichtsfächern die Ergebnisse der angewandten Psychologie zunutze machte, hatte man sich im Religionsunterricht nur allzulange mit der veralteten trockenen Methode einer zergliedernden Erklärung des vorliegenden Katechismustextes abgefunden [...]. Zudem wurde auch noch allenthalben verlangt, daß die Kinder diese unkindlichen Katechismen auswendig lernten.* (Johannes HOFINGER, Katechetische und liturgische Bewegung, in: KatBl 80, 1955, 309–314, 405–411, hier: 310).

wendiglernen und Reproduzieren der Glaubenssätze als zu *intellektualistisch* abgelehnt. Eine gewinnbringende Katechese sollte neben dem Verstand auch Herz, Gemüt und Willen der Schüler berühren und sie so nicht nur *unterrichten*, sondern auch *erziehen*¹⁶.

Aus diesen Bemühungen entstand um 1900 die so genannte *Münchener katechetische Methode*, die die in anderen Schulfächern etablierte *Formalstufenmethode* Johann Friedrich Herbarts (1776–1841) bzw. seines Schülers Tuiskon Zillers (1817–1882) samt der darin implizit enthaltenen (Assoziations-)Psychologie auf den Katechismusunterricht anwandte: Neben dem bloßen Auswendiglernen und Erklären der Glaubenssätze forderte die Münchener Methode ein fünfstufiges Vorgehen: 1. Zielangabe und Vorbereitung, 2. Darbietung, 3. Erklärung, 4. Zusammenfassung, 5. Anwendung, wobei die erste und vierte Stufe als *Nebenstufen* optional und die restlichen *Hauptstufen* verpflichtend waren¹⁷. Das Novum bestand darin, dass der Katechismusstoff den Kindern nicht mehr nur durch Vorlesen (lassen) sondern mit Hilfe einer Erzählung oder einer anderen Art von *Anschauung* dargeboten wurde. Erst nach dieser anschaulichen Darbietung wurde er besprochen und durch Erklärungen, Beweise und apologetische Kommentare ergänzt, bevor schließlich in der Anwendung das Gelernte in Erkenntnis- und Willensakte der Kinder münden sollte¹⁸.

Die Münchener Methode ermöglichte somit in Ansätzen einen an die geistigen Fähigkeiten der Kinder angepassten Katechismusunterricht, der den Katecheten gestalterischen Freiraum ließ bzw. zumutete. Trotzdem – oder gerade deshalb – sah sich die neue Methode aber auch scharfer Kritik ausgesetzt: Das der zeitgenössischen Psychologie entnommene Grundprinzip, dass der Begriffsbildung immer eine *Anschauung* vorausgehen habe, hielten die Kritiker für unvereinbar mit dem instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell. Die Veranschaulichung entkleide den Offenbarungsinhalt seines übernatürlichen Charakters und reiße die gesamte Katechese in den Abgrund des Subjektivismus. Glaubenswahrheiten könnten prinzipiell nicht *veranschaulicht* oder gar durch geistige Arbeit der Schüler gefunden werden, sondern müssten schlicht von der lehrenden Autorität entgegengenommen, auswendiggelernt und geglaubt werden¹⁹. Zudem, so die Kritiker, sei die Formalstufenmethode von den Protestanten abgeschaut, die wiederum aus trüben philosophischen Quellen schöpften²⁰.

16 Vgl. das damalige Standardwerk Anton WEBER, *Die Münchener katechetische Methode*. Kempten/München 1905.

17 So die klassische Gliederung nach Weber. Vgl. SIMON, *Reformbewegung* (wie Anm. 1), 130.

18 Vgl. SIMON, *Reformbewegung* (wie Anm. 1), 130. – KROPAČ, *Religionspädagogik* (wie Anm. 3), 40–47.

19 Die diesbezügliche, jahrelange und heftige Auseinandersetzung mit dem Burglengenfelder Stadtpfarrer Johann Baptist Schraml (1855–1925) ist u. a. zusammengefasst in: WEBER, *Methode* (wie Anm. 16), 104–129. – EGGERSDORFER, *Methodenbewegung* (wie Anm. 7), 59–65. – Eine fundierte Kontextualisierung des Streits bietet KROPAČ, *Religionspädagogik* (wie Anm. 3), 57–60.

20 Z. B. schrieb Jakob Linden S.J. (1858–1915), der 1900 eine Überarbeitung des Katechismus Joseph Deharbes S.J. (1800–1871) vorlegte, über Herbart: *Die ganze moderne Didaktik ruht bekanntlich der Hauptsache nach auf Herbart. Herbart aber gewann seine diesbezüglichen Anschauungen teils durch philosophische Spekulation, teils durch psychologische Beobachtung und Erfahrung. Während nun die letzteren im allgemeinen als richtig bezeichnet werden können, war die erstere reich an Irrtümern und schiefen Auffassungen. So konnte es nicht ausbleiben, daß seine ganze Unterrichtslehre inkorrekt und irreleitend wurde. Nur durch mancherlei glückliche Inkonsequenz blieb er hierin vor größeren Verirrungen bewahrt.* (Jakob LINDEN,

Demgegenüber bemühten sich die Reformkatecheten darum zu zeigen, dass die Münchener Methode die Glaubenslehre keineswegs antaste, sondern lediglich den Kindern besser zugänglich mache. *Die Methode gestattet keine Freiräume gegenüber der Kirchenlehre, sie verlangt sogar [...] eine ausdrückliche Betonung des Glaubenscharakters der vorgetragenen Wahrheiten*²¹. Aber eben dieses Vortragen der Wahrheiten müsse im Einklang mit den psychologischen Gesetzen und mit Rücksicht auf die psychologische Entwicklung der Kinder geschehen. Soll ein Katechismussatz geglaubt werden, müsse er zunächst einmal in seinem Wortsinn verstanden werden. *Was mir chinesisch oder russisch vorgetragen wird, kann ich weder glauben noch wissen*²².

Die Skepsis gegenüber den Reformern hielt sich hartnäckig. Zwar sprach sich die Fuldaer Bischofskonferenz, die sich im August 1908 erstmals mit der Thematik beschäftigte, im offiziellen Protokoll nicht gänzlich gegen die Münchener Methode aus, warnte aber vor einer *einseitige[n] Anwendung* derselben²³. Der Limburger Bischof Dominicus Willi OCist (1844–1913) präziserte in seinen Bemerkungen zu den Konferenzverhandlungen: Die Münchener Methode habe zur Folge, *daß auch der Religionsunterricht in die Hand des Lehrers gelegt werden muß und darauf hat es die Freimaurerei abgesehen – Übertragung des protestantischen Prinzips auf die Katholiken. Die Konferenz ist entschieden gegen die Stieglitz-Methode [...]. Die Sache ist für die Zukunft sehr gefährlich. Man muß auf die Dozenten der Methodik und auf die Katecheten sehr achtgeben*²⁴.

Solch fundamentale Kritik machte jede weitere Annäherung an die moderne Pädagogik oder gar die Berücksichtigung der modernen Psychologie zu einer Gratwanderung. Umgekehrt entfachte aber jede noch so kleine Modernisierung unter reformfreundigen Katecheten wahre Begeisterungstürme, so dass sich die Münchener Methode innerhalb von knapp 20 Jahren flächendeckend etablierte. Im Zuge dieses so genannten »Methodenfrühlings« blühten auch der Münchener Katecheten-Verein und dessen Diskursforum, die *Katechetische[n] Blätter*, auf. Nach dem Ersten Weltkrieg (1914–1918) beschleunigte sich diese Expansion nochmals, als der Münchener Katecheten-Verein am 8. Februar 1921 sein regionales Profil zugunsten eines reichsweiten Deutschen Katecheten-Vereins (im Folgenden: DKV) aufgab und bald auch Laien als Mitglieder zuließ. Innerhalb kürzester Zeit vervielfachte sich die Mitgliederzahl des Vereins²⁵.

Ein Wort über »didaktische Grundsätze« und »didaktische Erfahrungen«, in: KatBl 27, 1902, 210–216, 238–245, 256–260, hier: 211–212).

21 EGGERSDORFER, Methodenbewegung (wie Anm. 7), 60.

22 Ebd., 61.

23 Protokoll der Bischofskonferenz, Fulda, 11.–13. August 1908, in: Akten der Fuldaer Bischofskonferenz (VKZG.Q 39), bearb. v. Erwin GATZ, Nr. 131, 112–118, hier: 114.

24 Dominicus WILLI, Bemerkungen zu den Konferenzverhandlungen, Fulda, 11.–13. August 1908, in: GATZ, Akten (wie Anm. 23), Nr. 132, 118–120, hier: 118. – *Stieglitz-Methode* bezieht sich auf einen der Wortführer der katechetischen Bewegung, Heinrich Stieglitz (1868–1920). Vgl. LThK³ 9, 997f.

25 Zu den Mitgliederzahlen des DKV zwischen 1911 und 1957 vgl. Ernst R. HAUSCHKA, Kritische Strukturanalyse der »Katechetischen Blätter« 1909–30 und Typologie einer Fachzeitschrift, München 1957, 117. – Adolf EXELER, Die Geschichte des Deutschen Katecheten-Vereins im Spiegel der Katechetischen Blätter, in: KatBl 100, 1975, 765–775, hier: 765. – Johannes Baptist HARTMANN, Zum Goldenen Jubiläum, in: KatBl 50, 1924, 1–10, hier: 10. – Gustav GÖTZEL, Die Diözesanarbeit im DKV, in: KatBl 56, 1930, 99–105, hier: 101. – DERS., Rückblick und Ausblick, in: KatBl 71, 1946, 3–7, hier: 3.



Abb 1: Mitgliederstand des Münchener und (ab 1921) Deutschen Katecheten-Vereins.

Zugleich etablierte sich an den Universitäten und Hochschulen die *Religionspädagogik* als wissenschaftliche Disziplin²⁶. 1923 schuf der Münchener Professor für Pädagogik und Katechetik, Joseph Göttler (1874–1935), mit seinem Werk *Religions- und Moralpädagogik* die wissenschaftstheoretischen Grundlagen der modernen katholischen Religionspädagogik, die sich zwar klar der neuscholastischen Theologie unterordnete, sich aber ebenso konsequent modernen pädagogischen und psychologischen Erkenntnissen zu öffnen versuchte, sofern diese den Boden der katholischen Weltanschauung nicht verließen²⁷. Dieser Tendenz zur Verwissenschaftlichung folgte der von Göttler dominierte Diskurs in den *Katechetische[n] Blätter[n]* bis in die 1930er-Jahre hinein, wobei jeder Reformvorschlag, jeder Versuch einer weiteren Rezeption der modernen Sozial- und Verhaltenswissenschaften von teils heftigen Diskussionen über die Katholizität eines solchen Vorgehens begleitet wurde²⁸.

2. Organische Messopferkatechese zwischen liturgischer und nationaler Erziehung

In den 1920er-Jahren erlebten die katechetische Reformbewegung und die Münchener Methode einen enormen Aufschwung, sahen sich aber auch neuartigen, kritischen Anfragen ausgesetzt: Zahlreiche Katecheten entdeckten die praktisch-pädagogischen Implikationen der Liturgischen Bewegung. Ihnen zufolge galt es, die Kinder zu *Gliedern* des *Corpus Christi mysticum* zu erziehen. Die jungen Katholiken sollten Christus, ihrem *Führer*, bedingungslos folgen, am besten selbst *Jungführer* oder sogar Priester werden. Die hauptsächlich auf kognitives Lernen zielenden Formalstufen der Münchener Methode galten nun als zu trocken, zu *mechanisch* – stattdessen sollte die Jugend ihrem *Führer* Christus in seiner *Ganzheit*, seiner lebendigen *Totalität* begegnen. Statt Katechismus-Merksätzen sollten *Werte* in die heranwachsende *Persönlichkeit* geprägt werden. Der wichtigste Ort, um solche Erziehungsziele zu erreichen, war im Kontext der Liturgischen Bewegung die Erstkommunion- und Messopferkatechese. Und genau dieser Bereich wurde in den 1930er-Jahren zum Schauplatz erheblicher Veränderungen in Theorie und Praxis.

Diese Veränderungen begannen Ende der 1920er-Jahre mit der langsamen Durchsetzung des Dekrets *Quam singulari*, mit dem Pius X. (1903–1914) schon 1910 den Empfang der Erstkommunion auf etwa das siebte Lebensjahr, d. h. auf die Zeit des Eintritts in die

26 Vgl. Werner SIMON, Katholische »Katechetik« – Anfänge ihrer Institutionalisierung, in: Institutionalisierung und Profil der Religionspädagogik. Historisch-systematische Studien zu ihrer Genese als Wissenschaft (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 8), hg. v. Bernd SCHRÖDER, Tübingen 2009, 23–51, hier besonders: 47–51.

27 Joseph GÖTTLER, Religions- und Moralpädagogik. Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik, Münster 1923. Göttler (1898 Priesterweihe, 1909 Prof. für Dogmatik in Freising, 1909–1930 Schriftleiter der *Katechetischen Blätter*, 1911–1935 Prof. für Pädagogik und Katechetik in München) vollzog mit seinem Buch den »Paradigmenwechsel von einer binnentheologisch konzipierten Katechetik zur Religionspädagogik als einer pädagogisch-theologischen Integrationswissenschaft«. (SIMON, Katechetik [wie Anm. 26], 51).

28 Besonders heftig gerieten Befürworter und Gegner des aus der Reformpädagogik stammenden Arbeitsschulprinzips aneinander. Vgl. KROPAČ, Religionspädagogik (wie Anm. 3), 99–277, bes. 145–272.

anni discretionis, vorverlegt hatte²⁹. Bisher war im deutschsprachigen Raum die Erstkommunion mit 10 bis 14 Jahren üblich gewesen und meist fiel sie mit der Schulentlassung zusammen³⁰.

Der Wortführer des religionspädagogischen Diskurses, Joseph Göttler, setzte der Einführung der so genannten *Frühkommunion* jedoch erhebliche, entwicklungspsychologisch begründete Bedenken entgegen: Mit sieben Jahren, so der Tenor, könnten die Kinder die Ereignisse bei der heiligen Messe noch gar nicht angemessen verstehen, ganz zu schweigen von der fehlenden Fähigkeit zu einer ernsten und vollständigen Beichte, der unumgänglichen Voraussetzung für den Kommunionempfang. Zudem würden die Frühkommunionkinder nicht mehr von methodisch geschulten Katecheten im Religionsunterricht, sondern von mehr oder weniger fähigen Eltern auf den *schönsten Tag des Lebens* vorbereitet, so dass Göttler befürchtete, die Frühkommunion verkomme zu einer *[f]eierliche[n] Scheinkommunion*³¹. Göttler plädierte daher dafür, die Erstbeichte frühestens am Ende des dritten und die Erstkommunion frühestens am Ende des vierten Schuljahrs durchzuführen³².

Doch mit dem Vordringen liturgiebewegter Kreise, die sich dem Dekret Pius' X. verbunden fühlten, wurden Göttlers Bedenken durch eine Flut von – wie Göttler sagte – *Frühkommunion-Propagandaschrifttum* weggespült³³, so dass dem Altmeister der Religionspädagogik lediglich übrig blieb, die zunehmende »Unterschätzung der wissenschaftlichen Pädagogik« zu beklagen³⁴: *Daß das »fromme Mütterlein« es besser trifft als der methodisch geschulte (nicht auch fromme?) Katechet, davon waren manche schon länger überzeugt*³⁵. Die neue Devise heiße: *Gewissen statt Wissen, Liebe zum Kind statt Psychologie des Kindes, Ergriffenheit statt Begriffsarbeit, Persönlichkeit statt Methode, Sein statt Können*³⁶. Lieber bemühe man sich heute um *Verstehen*, um *Einfühlen*, um *Wesensschau*, statt sich mühsam die Erkenntnisse der Kinder- und Jugendpsychologie anzueignen³⁷. All dies, meinte Göttler, seien lediglich *Phrasen Gedankenloser für Gedankenlose*³⁸. Doch

29 Dekret der Sakramentenkongregation *Quam singulari*, 8. August 1919, in: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, lat.-dt., hg. v. Heinrich DENZINGER u. Peter HÜNERMANN, Freiburg i. Br./Basel/Wien ⁴²2009 (künftig zit.: DH), Nr. 3530–3536.

30 Vgl. zum Folgenden Josef Andreas JUNGMANN, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, ²1955, 217–226.

31 Ebd., 241–243.

32 Vgl. ebd. 110f. Die Lehrpläne der Fuldaer und der Bayerischen Bischofskonferenz enthielten entsprechende Regelungen. – Vgl. Joseph GÖTTLER, *Altes und Neues zur Erstkommunionfrage. Berichte und Bedenken*, in: *KatBl* 56, 1930, 211–257, hier: 211f. – Zum Vergleich: In Frankreich, wo es keinen schulischen Religionsunterricht gab, besuchten die Kinder üblicherweise für drei Jahre eine wöchentlich abgehaltene Katechese in der Pfarrgemeinde und gingen dann jahrgangsweise mit zwölf Jahren zur Erstkommunion. Die von *Quam singulari* geforderte *Frühkommunion* etablierte sich dort nur als *private Erstkommunion* bei einer Minderheit der Katholiken. (JUNGMANN, *Katechetik* [wie Anm. 30], 33f.).

33 GÖTTLER, *Altes und Neues* (wie Anm. 32), 212.

34 DERS., *Die Unterschätzung der wissenschaftlichen Pädagogik*, in: *KatBl* 58, 1932, 3–10.

35 DERS., *Altes und Neues* (wie Anm. 32), 229.

36 DERS., *Unterschätzung* (wie Anm. 34), 3.

37 Ebd., 6.

38 Ebd., 8.

ihm sei nun von mehreren Seiten signalisiert worden, daß die »Wissenschaft« nichts mehr zu schnabeln habe, wenn Rom gesprochen hat: *Roma locuta – causa finita*³⁹.

Unterstützung fanden die Verfechter von Frühkommunion und eucharistischer Erziehung indes bei dem seit 1919 amtierenden DKV-Vorsitzenden Gustav Götzel (1885–1950), dem die rechte liturgische Erziehung sehr am Herzen lag: *Aus der Enge individualistischen Betens will die Liturgie den Menschen wieder überführen in jene herrliche Gemeinschaft, die uns Paulus mit dem anschaulichen Bilde von Haupt und Gliedern erschlossen hat. So kommen die seit langem verkannten Werte der Liturgie wieder zur Anerkennung. Es sind nicht nur die Seinswerte des übernatürlichen Lebens, welche in dem getauften Menschen die Voraussetzung eines Vollchristen schaffen. Es sind ebensowohl die persönlichkeitsbildenden Werte, welche der Entfaltung des Vollchristen dienen*⁴⁰. Liturgie sei gelebtes Dogma, gelebte Moral⁴¹.

Wie sah diese liturgische Erziehung konkret aus? *Eucharistie ist wesentlich Opfer*, schrieb Götzel schon 1930⁴². Und dieses Opfer sollte den Kindern möglichst lebendig zur Anschauung gebracht werden, am besten – ganz im Sinne der Liturgischen Bewegung – mittels der aktiven Teilnahme am Messopfer.

Für den um liturgische Erneuerung bemühten und in den *Katechetische[n] Blätter[n]* stark präsenten Österreichischen Katecheten Joseph Minichthaler (1860–1945) bedeutete dies, *den Opfergedanken in das Kindesleben hineinzutragen*⁴³. Das *dumpe Hinbrüten des Volkes während der hl. Messe* gehöre der Vergangenheit an und müsse der *verständigen und herzlichen Anteilnahme am Meßopfer* weichen⁴⁴. Der Priester opfere ja nicht für sich allein, sondern die *Mutter Kirche* und das *gläubige Volk* opferten mit ihm⁴⁵.

*Liebe Kinder! Ihr gehört auch zum christlichen Volk. Also seid auch ihr zum Mitopfern [...] berufen. Sonst, wenn Erwachsene etwas Großes und Wichtiges tun, schiebt man die Kinder gewöhnlich beiseite. Es heißt: Das ist nichts für Kinder. Sie verstehen das nicht. Sie können das nicht. Anders ist es beim Opfer der heiligen Messe. Schon Kinder dürfen mitopfern*⁴⁶.

Minichthaler erklärte den Kindern eindringlich, wie eine rechte Opferhaltung auszusehen habe:

Wo sich alles opfert [der liebe Heiland am Kreuz, die brennenden Kerzen auf dem Altar usw.], müßt auch ihr, Kinder, euch opfern, müßt in der hl. Messe sterben [...] bei jeder hl. Messe müßt ihr den Opfertod erleiden [...], aber dann dürft ihr fröhlich aufstehen.

39 DERS., *Altes und Neues* (wie Anm. 32), 226.

40 So Götzel (1909 *Priesterweihe*, 1918–1950 *Vorsitzender des Münchener, später des Deutschen Katecheten-Vereins*) im Geleitwort zu Dina SCHAEFER, *Liturgischer Religionsunterricht nach dem neuen Lehrplan, Einsiedeln u. a.* 1934, 7.

41 Ebd., 8.

42 Gustav GÖTZEL, *Das »Kommunionjahr«*, in: *KatBl* 56, 1930, 23–28, hier: 24.

43 Josef MINICHTHALER, *Die hl. Messe als Opferschule. Katechese für die Grundschule*, in: *KatBl* 56, 1930, 408–415, hier: 409. – Minichthaler war ab 1889 Pfarrer in Pottenhofen, 1899 *Spiritual* im Knabenseminar Hollabrunn, 1903 Pfarrer in Piesting, 1920–1928 *Ehrendomherr*. Vgl. ÖBL 6, 1975, 311.

44 Josef MINICHTHALER, *Die Lebenswerte des heiligen Meßopfers*, in: *KatBl* 57, 1931, 273–287, hier: 273.

45 Ebd., 283.

46 Ebd.

*Nämlich: Was in euch Böses ist, das muß bei der hl. Messe sterben, was Gutes ist, muß auferstehen*⁴⁷.

Christus habe seinen *Opferleib* geopfert, der Priester opfere denselben *Opferleib* und dasselbe *Opferblut* und lege *sich selbst als Opfer hin*⁴⁸. Analog dazu würden das gläubige Volk und die Kinder sich mitopfern:

*Ei du fauler Leib, du mußt mir jetzt ein Opfer werden. Wie denn? Aufrecht knien, kerzengerade stehen [...]. Auf dem Spiel- und Sportplatz, da magst du dem Leib die Zügel schießen lassen. Aber jetzt, bei der hl. Messe hast du ihn samt dem zappeligen Blut geopfert. Er ist ein stilles Opferlamm geworden. O wie paßt er jetzt so schön zu dem göttlichen Opferlamm am Altar, das auch ganz still und regungslos dort liegt*⁴⁹.

In der Vorstellung Minichthalers nahmen die Kinder auf diese Weise ganz am liturgischen Geschehen teil: *Die Wildlinge sind abgestorben und gezügelte, gesittete Kinder sind auf-erstanden. Wenn sie jetzt in der hl. Messe beten: Jesus, dir sterbe ich, jetzt ist es keine Lüge mehr*⁵⁰.

Doch die heilige Messe galt selbstverständlich nur als Übungsfeld für den Alltag. Wieder zuhause *beginnen die Opfer erst recht*: frommes Gebet, Eifer, Gehorsam gegen die Eltern, keusches Betragen und anderes mehr. Die in der Messe erworbene Gnade, so die damals gängige Vorstellung, sollte helfen, diese alltäglichen Opfer nicht mürrisch, sondern freudig zu vollbringen⁵¹.

Minichthaler verstand seine rigorose Messopfererziehung als eine der wirksamsten Maßnahmen gegen die sozialen Missstände Anfang der 1930er-Jahre: *[D]ie ganze sittliche Misere unserer Zeit und in Konsequenz davon die sozialen Uebelstände gehen im letzten Grunde auf den Mangel an Opfergesinnung zurück. Leider ist unser ganzes heutiges Erziehungssystem in Haus und Schule nicht auf Selbstverleugnung, sondern auf egoistisches Tribleben eingestellt*⁵².

47 Josef MINICHTHALER, Opferschule (wie Anm. 43), 413. – Ähnliche Gedanken finden sich beim Innsbrucker Katechetiker Michael Gatterer (1862–1944), der beim Thema *Meßopfer* vielfach lobend auf Minichthaler hinweist: *Was geschieht, wenn die Kerze brennt? [...] Sie hat sich für den lieben Jesus geopfert. So gehört sich's. Jesus hat sich ja auch geopfert. Seht nur, Er hängt am Kreuz ausgestreckt, bleich wie eine schöne große Kerze. Tropfen um Tropfen fließt sein heiliges Blut aus, das Leben wird immer schwächer und schwächer und endlich ist es aufgezehrt. [...] Darum brennen die Kerzen am Altar und sagen: Weil Du Dich geopfert hast, darum opfern wir uns auch. Das ist schön von den Kerzen. Aber noch schöner ist es, wenn die Kinder, die um den Altar stehen, an ihrer Seele auch so sind, wie die Kerzen: schneeweiß, kerzengerade zum Himmel gerichtet.* (Michael GATTERER, Katechetik oder Anleitung zur Kinderseelsorge, Innsbruck 1931, 203).

48 MINICHTHALER, Lebenswerte (wie Anm. 44), 284.

49 Ebd., 285.

50 Ebd.

51 Vgl. ebd., 286f.

52 Ebd., 277.

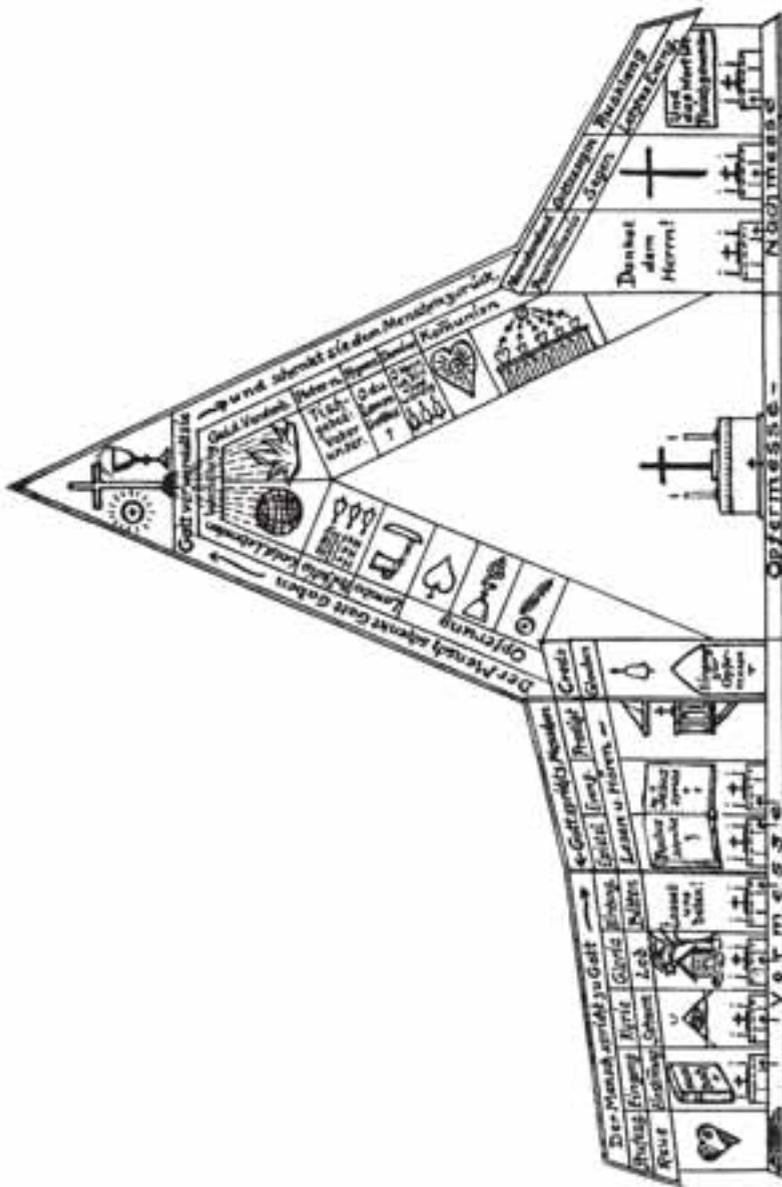


Abb. 2: Zeichnung für den Einsatz im Katechismusunterricht. »Bei der Opferung dürfte die Parallelstellung des mitzuopfernden Herzens mit den Opfergaben wohl die einleuchtendste Art der Zeichnung sein.« (Franz BINHOLD, Das heilige Opfer. Einige Bemerkungen zur nebenstehenden Zeichnung, in: KatBl 60, 1934, 128–130).

Die mangelnde Opfergesinnung galt den Autoren der *Katechetische[n] Blätter* als Hauptursache des viel beklagten Niedergangs des deutschen Volks Anfang der 1930er-Jahre und – was noch viel schwerer wog – sie schien den Boden für den Einfall des Bolschewismus zu bereiten. Um die Opfergesinnung zu fördern und dem Bolschewismus Einhalt zu gebieten, wählte der Schriftleiter der *Katechetische[n] Blätter*, Karl Schrems (1895–1972), als Jahresthema für 1932 *Beichte und Beichterziehung*⁵³ und widmete ein ganzes Themenheft der *Bolschewismusgefahr*⁵⁴. Diese Gefahr schien eschatologische Ausmaße anzunehmen: *Es ist, als ob Satan zu einem Großkampf gegen das Gottesreich auf Erden rüstet*⁵⁵, schrieb Schrems zur Einführung in das Themenheft, das ein *Weckruf* für alle Katecheten werden sollte. *Es geht uns alle an! Kinderseelen sind in Gefahr!*⁵⁶ Zur Abwehr der *kommunistische[n] Kinderverhetzung*⁵⁷ dürfe der Religionsunterricht nicht bloße *Wissensvermittlung* sein, sondern müsse der *Erziehung unserer Jugend* dienen⁵⁸. *Liturgiepädagogik* und *Kinderseelsorge* sollten die Kinderseelen vor der *Gottlosen-Erziehungsbewegung* retten⁵⁹.

Mit entsprechender Entschlossenheit forderte Götzl: *Die Messe über alles! Das Mysterium Christi in den Mittelpunkt der Seelsorge! [...] Die Erneuerung unseres Volkes muß bei der Meßopfererziehung einsetzen*⁶⁰. Ein anderer Autor meinte in der *Erziehung zur Opferbereitschaft* sogar *die große nationalpädagogische Aufgabe der Gegenwart* zu erblicken⁶¹. Der Referent für wissenschaftliche Pädagogik bei der Katholischen Schulorganisation, Joseph Schröteler S.J. (1896–1955), stellte anlässlich einer sexualpädagogischen Tagung 1929 klar:

*Die katholische Pädagogik hat, so dürfen wir in Bescheidenheit sagen, in unseren Tagen eine große Mission. Daran, ob die Grundsätze sexueller Moral und sexueller Erziehung gewahrt bleiben, wird sich entscheiden, ob wir ein Volk sind, das dem Untergang geweiht oder von dem ein neuer Aufstieg zu erwarten ist*⁶².

Der religiös-sittliche Zustand der Jugend Anfang der 1930er-Jahre schien den Katecheten auf einen historischen Tiefststand zuzusteuern. Die Zahl der Abmeldungen vom Religionsunterricht steige, ebenso die Zahl der *Sakramentsverweigerer*⁶³. Besondere Sorge bereitete vor allem die *ausgesprochene Sexualnot*, als deren Ursachen unter anderem *das »wilde Freibaden«* beider Geschlechter, die *homosexuelle Großstadtverführung*, oder

53 Karl SCHREMS, An der Schwelle des Sailer-Gedächtnisjahres, in: KatBl 58, 1932, 1–3, hier: 3. – Zu Schrems vgl. LThK³ 9, 251.

54 KatBl 58, 1932, Heft 2. – Zu Schrems (1922 Priesterweihe, 1927 Promotion, 1931–1944 Schriftleiter der KatBl) vgl. LThK³ 9, 251.

55 Karl SCHREMS, Kampf um die Kinderseele, in: KatBl 58, 1932, 49.

56 Ebd.

57 Konrad ALGERMISSEN, Marxistische Erziehungsgrundsätze und -methoden in Rußland und Deutschland, in: KatBl 58, 1932, 50–77, hier: 68.

58 Gustav GÖTZEL, Von der Arbeit des Deutschen Katechetenvereins. Aus dem Berichte über den Vertretertag des DKV, in: KatBl 58, 1932, 101–103, hier: 102.

59 Ebd., 103.

60 Gustav GÖTZEL, Meßopfererziehung!, in: KatBl 58, 1932, 257–260, hier: 260.

61 Benedikt WELSER, Erziehung zur Selbstzucht, in: KatBl 58, 1932, 349–351, hier: 350.

62 Joseph SCHRÖTELER, Sexualpädagogik im Lichte katholischer Lehre und Erfahrung, in: Die geschlechtliche Erziehung, hg. v. Joseph SCHRÖTELER, Düsseldorf 1929, 129–157, 157. – Zu Schröteler vgl. BBKL 20, 1305–1310.

63 Karl SPÖTTEL, Der religiös-sittliche Stand der Berufsschuljugend, in: KatBl 56, 1930, 443–454, hier: 444.

auch die *schamlose und aufr reizende Kleidung* galten⁶⁴. Der *beste Kampf gegen Kino, Tanzstätten, Rummelplätze, Schundlektüre und viele andere Gefahren* sei eine *Erneuerung der Familie*, die *wurzelkrank* und *in ihrem innersten Wesen vom Zeitgeist angefressen* sei⁶⁵. Als letzter Grund für all dies galt wiederum *fehlender Opfergeist*⁶⁶.

Außer auf eine verstärkte Meßopfererziehung und *Opferascese im täglichen Leben*⁶⁷ setzten die Katecheten ihre Hoffnung auch auf ganz weltliche Dinge: Um die sittlich-religiöse Krise zu überwinden und das deutsche Volk vor dem Bolschewismus zu retten *brauchen wir eine starke Autorität, brauchen wir eine Staatsgewalt, die nicht bloß die Pflicht, sondern auch die Möglichkeit haben muß, den, der sich der Gemeinschaft nicht fügen will, zu biegen, und wenn es nicht anders geht, zu brechen. Das scheint mir das Gebot der Stunde zu sein, für heute, für morgen und vielleicht auch noch für die weitere Zukunft*⁶⁸.

Die Erfüllung dieser Hoffnung ließ nicht lange auf sich warten. Auch wenn sich die *Katechetische[n] Blätter* bezüglich der *nationalen Revolution* 1933 mit Stellungnahmen stark zurückhielten, schimmerte doch immer wieder eine leise Zustimmung zum neuen politischen Kurs durch: Kurt Haase (1898–1972) vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster begrüßte beispielsweise, dass *jetzt allenthalben Opferbereitschaft gepredigt würde und die Forderung: »Gemeinnutz vor Eigennutz« geradezu zum Leitspruch nationalpolitischer Erziehung erhoben werde*⁶⁹.

Die liturgiebewegte Opferascese vermischte sich nun zunehmend mit Motiven, die auch auf dem Hintergrund nationalpolitischer Erziehung höchst bedeutsam waren. Ein Katechet berichtete 1933 über Kinderexerzitien am Niederrhein Folgendes:

*Greifen wir zum Exempel den zweiten Tag heraus: Ein sonnenklarer Morgen. Siebzug Jungen schliefen noch tapfer drauf los im Schlaftsaal des Theresienheims. Da! Der Gong! Bimm! Bimm! Bimm! 6.45 Uhr! – – Hei! Wie sie aufflogen! Wortlos! So war es ausgemacht. Und sie dachten nicht daran, zu enttäuschen. Der Führer war aus der Schlafkabine herausgetreten. »Wir beten zusammen: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes! Amen. Alles für den lieben Gott! [...] Heraustreten!« Keiner wollte der Letzte auf dem Heimhof sein. Schnell war die Stirnreihe gebildet. Helle Knabenstimmen klangen durch den frostklaren Morgen: »Eins, zwei, drei, vier! Eins, zwei, drei, vier!...« Ein kurzer Pfiff. Sie schwärmten vor. Jeder an seinen Platz. Uebung um Uebung folgte. Exakt, sauber! [...] Pünktlichkeit, Ordnung, schnell und gern geübten Gehorsam! Sie hatten erfaßt, daß das die unzertrennlichen Gefährten erfolgreicher Einkehrtage sind und ganz besonders in jenen für Kinder*⁷⁰.

64 Ebd., 448f.

65 Josef KÖNN, Was kann die Katechese zur Erneuerung der Familie tun? Vortrag in der Versammlung des Deutschen Katechenvereins auf dem Freiburger Katholikentag, in: KatBl 56, 1930, 123–130, hier: 123.

66 Ebd., 124.

67 GÖTZEL, Meßopfererziehung (wie Anm. 60), 259.

68 So die *goldenen Worte* des bayerischen Justizministers Franz Gürtner (1881–1941), der unter Hitler Reichsjustizminister wurde und den der Autor hier zustimmend zitiert: Karl SPÖTTEL, Der religiös-sittliche Stand der Berufsschuljugend, in: KatBl 56, 1930, 433–454, hier: 452.

69 Kurt HAASE, Nationalpolitische Erziehung im RU, in: KatBl 60, 1934, 49–61, hier: 52. – Zu Haase vgl. Hugo REIRING, Kurt Haase 70 Jahre, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 44, 1968, 171–179.

70 Johannes LOHMÜLLER, Einen Tag als stiller Beobachter bei »Kinderexerzitien«, in: KatBl 59, 1933, 269–273, hier: 269.

Führertum und opferfreudiger Gehorsam sollten indes nicht nur den kindlichen Alltag durchwirken, sondern die jungen Deutschen auch auf einen möglichen Krieg vorbereiten: *Opfer müsst ihr bringen können. Das größte? – »Das Leben geben für sein Vaterland.« – [...] Wenn ihr unter die Fahnen gerufen würdet, später einmal, dann müßtet ihr auch zu diesem Opfer bereit sein, so wie die Helden im Weltkriege es waren*⁷¹. Auch hierzu sollte es bald Gelegenheit geben.

Viele Katecheten wurden von der Begeisterung für eine *nationale Revolution* mitgerissen. Manche gingen mit ihrem Engagement für die *nationalpolitische Erziehung im Religionsunterricht* bis an die Grenzen des dogmatisch vertretbaren⁷². Die Mehrheit hielt sich von diesen Grenzen zwar fern, baute aber, wo es möglich war, aktuelle Bezüge in den Unterricht ein, besonders wenn es um die gefürchtete Unsittlichkeit ging. In einer Katechese zum sechsten und neunten Gebot lernten Berufsschüler 1935 beispielsweise:

*Wer [...] seine Geschlechtskraft verjubelt gegen den Willen Gottes als Geber, der veruntreut naturwidrig, ist ein Volksschädling im Reiche Gottes wie in seinem Vaterland*⁷³! *Beweis: Geschichte der Römer, Germanen! Wieviel Bemühungen heute um eine erbgesunde, kräftige Familie, um ein starkes Volk. Das erfolgreichste Mittel die Beobachtung des göttlichen Sittengesetzes. Laßt euch nicht betören von all den Satanslügen, rafft euch auf, bleibt stark, werfet den Helden nicht weg*⁷⁴.

Nationalbegeisterte Katecheten stellten ihren Zöglingen vermehrt deutsche Heilige als heldenhafte Vorbilder vor Augen⁷⁵, wobei der Heiland selbst als Musterbeispiel gelungener *körperlicher Ertüchtigung* einen Ehrenplatz einnahm: *Nach durchwachten Nächten, langen Verhören auf Leben und Tod, nach erbarmungsloser Geißelung ist er am Kreuze noch so rüstig, daß er laut ruft*⁷⁶.

3. Vorstoß in das Übernatürliche – Auf dem Weg zum neuen Katechismus

Parallel zur *nationalen Revolution* bewegte die Katecheten indes noch eine ganz anders gelagerte *Zeitenwende*: So wie im deutschen Volk insgesamt das Gespür für das Irrationale erwacht sei, seien sich auch die Katholiken der *irrationalen Werte in unserer heiligen Religion stärker bewußt geworden*⁷⁷. Es vollziehe sich, so Götzel 1933, ein *geistiger Umbruch*, bei dem *wieder mehr Sinn und Gespür für das Uebernatürliche unserer*

71 Jakob SCHMITZ, Vaterlandsliebe. Lehrprobe für die Oberstufe, in: KatBl 60, 1934, 319–325.

72 Die Speerspitze bildete Anton Stonner (1885–1973). Anton STONNER, Nationale Erziehung im Religionsunterricht, Regensburg 1934.

73 N.N., Keuschheit und Unkeuschheit. Lehrskizze für Berufsschüler, in: KatBl 61, 1935, 22–24, hier: 23.

74 Ebd., 24.

75 Vgl. zahlreiche Aufsätze und Rezensionen in KatBl 60, 1934 und den folgenden Jahrgängen. Der Kerngedanke war: Wenn *Heldengestalten, Führerpersönlichkeiten und der heldische Gedanke* im *Profanunterricht* verstärkt behandelt würden, müsse man auch im Religionsunterricht die Verehrung deutscher Heiliger in diesem Sinne fördern. *Ist nicht der hierarchische Führergedanke untrennbar für alle Zeiten mit unserer hl. Kirche verbunden?* (Adolf LEHMANN, Pflege der Heiligenverehrung im RU, in: KatBl 60, 1934, 385–391, hier: 385).

76 STONNER, Nationale Erziehung (wie Anm. 72), 126.

77 Gustav GÖTZEL, Zeitenwende, in: KatBl 59, 1933, 433–439, hier: 435.

Religion erwache, ein *mystischer* Zug durchwehe die Herzen und das Bewusstsein *Ihr seid Christi Leib* erstarke mehr als je zuvor⁷⁸. Im Jahr darauf, 1934, rief Götzel dann zu einem *bewußten Vorstoß in das Uebernatürliche* auf⁷⁹: Das Bewusstsein, die Taufgnade empfangen zu haben und dadurch dem Corpus Christi mysticum eingegliedert zu sein, müsse in Zukunft wieder stärker lebendig zu Bewusstsein gebracht werden⁸⁰. In diese übernatürlichen Höhenflüge mischte sich zugleich eine anfängliche Distanz zu den zuvor so heiß ersehnten nationalen Aufbrüchen: Es gehe jetzt darum, *unserem Volke die katholische Substanz zu erhalten. Daher müssen wir in unserem Sinn radikalisieren, vergeistigen, vergöttlichen. Wo heute Formen katholischen Lebens zerbrochen werden, müssen wir eine echte katholische Geistesbewegung erwecken*⁸¹. Als Schriftleiter erhob Karl Schrems die *Erziehung zum übernatürlichen Menschen* 1935 ganz offiziell zur neuen Leitlinie der *Katechetische[n] Blätter. Bei aller Liebe und Treue zu Volk und Vaterland wollen wir doch auch christustreu, treukatholisch sein und bleiben*⁸². Eine stark verklärte, dafür aber dem Zeitgeist zunehmend kritisch gegenüberstehende Messopferkatechese rückte nun in den Mittelpunkt der erzieherischen Bemühungen, zumal Göttler, dem die Schwärmerei für das Übernatürliche stets suspekt blieb, 1935 unerwartet bei einem Verkehrsunfall ums Leben gekommen war.

Die neuen Wortführer im DKV setzten den *Vorstoß in das Uebernatürliche* auch mit Hilfe neuer methodischer Ansätze in die Tat um: Die bisherige Katechese schien den Autoren der *Katechetische[n] Blätter* nun auch deswegen unzureichend zu sein, weil sie *aus einer vorwiegend intellektualistischen, apologetischen Schule stammt. Sie ist es gewohnt, die Fragen des Glaubens fein säuberlich nacheinander und nebeneinander durchzunehmen und ist nach Erledigung der drei Hauptstücke des Katechismus und aller »Fragen« überzeugt, ihre Schuldigkeit getan zu haben*⁸³. Die *Verchristlichung des Lebens* bleibe dabei *allzuoft im Theoretischen stecken*⁸⁴.

*Es fehlt die wahre Begegnung von Glaube und Leben, und infolgedessen kommt es zu keiner wahren christlichen Formung des Lebens. Der Glaube wird nicht wahrhaft lebendig und wirksam, und das Leben des Christen macht keinen organischen, einheitlichen, sondern eher einen unechten, unwahren Eindruck*⁸⁵.

Zur Lösung dieses Dilemmas bemühte man Romano Guardini (1885–1968): Die religiöse Erziehung müsse eine *Existenzialhaltung* anstreben, *eine innere geistige Bewegung, einen Aufschwung der ganzen Person, eine Schwingung des Gesamtlebens*. Die *trockenen Intellektualisten* in der Religionspädagogik müssten diesbezüglich zwangsläufig scheitern. *Nur mit der Totalität unseres Seins können wir sinnvoll Existenzproblemen und somit dem Problem von Sünde und Erlösung begegnen*⁸⁶. Götzel dachte diesen Ansatz konsequent weiter: *Die Begründung unserer religiösen Existenz vollzieht sich durch das Sa-*

78 Ebd.

79 Gustav GÖTZEL, *Der übernatürliche Mensch*, in: *KatBl* 60, 1934, 434–437, hier: 436.

80 DERS., *Die Pflege des übernatürlichen Lebens. Gedanken aus einer katechetischen Werktagung*, in: *KatBl* 60, 1934, 438–440, hier: 439.

81 Ebd.

82 Karl SCHREMS, *Ziel und Wege*, in: *KatBl* 61, 1935, 1f.

83 Laurenz SCHMEDDING, *Sünde und Erlösung durch Christus*, in: *KatBl* 62, 1935, 193–208, hier: 199.

84 Ebd., 207.

85 Ebd., 207f.

86 Ebd., 199.

krament, und zwar zunächst durch die Taufe. Sie wird befestigt durch die Firmung. Ihre letzte Tiefe empfängt sie durch die hl. Eucharistie, durch die hl. Messe und Kommunion⁸⁷.

Für die Messopferkatechese ergaben sich hieraus weitreichende Konsequenzen: *Die Kinder*, schrieb Götzel 1936, können nur dann den Wert des hl. Meßopfers voll erkennen, wenn sie dasselbe als eine organische Ganzheit erkannt und erlebt haben⁸⁸. Bisher seien die Teile der heiligen Messe – Opferung, Wandlung, Kommunion – als ein Neben- und Nacheinander gelehrt worden⁸⁹. Nun gelte es, die große einheitliche Linie, welche die drei Hauptteile unter einem einzigen Zentralgedanken zusammenfaßt, wieder herauszustellen. Dieser Zentralgedanke war laut Götzel das Opfer, so dass eine organische Erklärung des Messopfers folglich den Opferbegriff in den Mittelpunkt stellte, in der Hoffnung, die Kinder würden sich so besser in den großen Organismus des mystischen Leibes Christi eingliedern können⁹⁰.

Zahlreiche Autoren nahmen zu Götzels Vorschlag Stellung und dehnten ihre Überlegungen zugleich auf die Frage aus, ob nicht auch der seit 1925 in Gebrauch befindliche Einheitskatechismus dem organischen Prinzip entsprechend neu gegliedert werden müsse⁹¹. Organisch avancierte innerhalb weniger Monate zu einem Leitbegriff für sämtliche katechetische Fragen. Organisch heißt: Das Ganze wird als innere Einheit erfaßt, als geistiger Organismus⁹².

Als die Fuldaer Bischofskonferenz 1935 dem DKV einen vorläufigen und 1938 einen endgültigen Auftrag zur völligen Neubearbeitung des Einheitskatechismus erteilte⁹³, begann die Frage, nach welchen Prinzipien der neue Katechismus gegliedert werden sollte, den Diskurs in den *Katechetische[n] Blätter[n]* endgültig zu dominieren. Schnell stellte sich jedoch heraus, dass das Messopfer – selbst in seiner organischen Variante – nicht als Gliederungsprinzip für den gesamten Katechismus erhalten könne. Die Lösung dieses Problems lieferte ein Autor, der gerade erst begonnen hatte, sich in der katechetischen Szene zu profilieren: Josef Andreas Jungmann S.J. (1889–1975). Schon im Dezember 1936 hatte Götzel bemerkt, dass sich in der Theologie eine Wende zu Christus anbahne⁹⁴, doch erst Jungmann dachte diese Wende zu Christus katechetisch weiter. In seinem ersten 1936 erschienenen Hauptwerk *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* prägte er den Begriff *Christozentrik*⁹⁵, den er zwei Jahre später in den *Stimmen der Zeit* als *Konzentrationspunkt* der gesamten Katechese vorschlug⁹⁶. Religion, so Jungmann, dürfe nicht länger als *regelloser Vielerlei von Lehrsätzen und Forderungen an die Jugend herantreten, sondern sie muß sich als ein organisches Ganzes erweisen, als ein geordneter*

87 Gustav GÖTZEL, Ostern und Taufe, in: KatBl 61, 1935, 145–149, hier: 146.

88 DERS., Organische Meßopfererklärung, in: KatBl 62, 1936, 308–312.

89 Ebd., 309.

90 Ebd., 312.

91 Vgl. SCHWEITZER/SIMOJOKI/MOSCHNER/MÜLLER, Wissenschaft (wie Anm. 2), 74.

92 Karl SCHREMS, Neue Vorschläge zur »Revision des EK«, in: KatBl 61, 1935, 34–40, 81–88, 127–139, hier: 127.

93 Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Band IV: 1936–1939, bearb. v. Ludwig VOLK u. Bernhard STASIEWSKI (VKZG.Q 30), Mainz 1981, 497.

94 Gustav GÖTZEL, Wende zu Christus. Literaturübersicht, in: KatBl 62, 1936, 466–471. Götzel verwies u. a. auf Romano GUARDINI, Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, Würzburg 1936.

95 Josef Andreas JUNGSMANN, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936. – Zu Jungmann vgl. LThK³ 5, 1099f.

96 DERS., Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung, in: StZ 1938 (1939 als Sonderdruck erschienen).

*Schatz von Erkenntnissen, der von einem Mittelpunkte her Licht empfängt, und den wir wie einen lebendigen Kern in die Seele der Jugend pflanzen*⁹⁷ – und dieser Mittelpunkt sei Christus selbst. *Wer Christus kennt und ihm zu folgen bereit ist, der hat im Kerne alles schon, was er als Christ umfassen muß, der hat auch die Kirche und die Sakramente, hat zugleich das sittliche Ideal, und hat das alles in einer machtvollen und sinnenfälligen Gestalt, die unserer irdischen Erfahrungswelt angehört*⁹⁸. Jungmanns verkündigungstheologischer Kernsatz von 1936 – *Das Dogma sollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma*⁹⁹ – fand hier seine katechetische Realisation.

Endlich war ein rein theologisch begründetes und zugleich pädagogisch attraktives Gliederungsprinzip für den neuen Katechismus gefunden, so dass sich der DKV, nach dem endgültigen Auftrag der Bischöfe zur Neubearbeitung des Einheitskatechismus 1938, gänzlich auf die Erarbeitung von Katechismusedwürfen konzentrierte. Zwei eng mit der Liturgischen Bewegung verbundene Oratorianer aus Leipzig, Klemens Tilmann (1904–1984) und Franz Schreibmayr (1907–1985), trieben die Arbeiten während des Zweiten Weltkriegs voran¹⁰⁰. 1944 konnte Götzel den ersten nahezu vollständigen Entwurf präsentieren und bemerkte diesbezüglich: *Nicht die christliche Lehre ändert sich, wohl aber die Zeiten, denen sie verkündet wird*¹⁰¹. Ein Satz, für den Götzel noch wenige Jahre zuvor vermutlich in Schwierigkeiten gekommen wäre.

4. Kerygma und Tiefenpsychologie – Herantasten an einen neuen Erziehungsstil

Nach Ende des Zweiten Weltkriegs wurden die Textentwürfe immer wieder überarbeitet und in den *Katechetische[n] Blätter[n]* zur Diskussion gestellt. Die Autoren ordneten den gesamten Katechismusstoff konsequent um Christus als Zentrum und die Kirche als Corpus Christi mysticum herum an, was seit der Enzyklika *Mystici corporis*¹⁰² als besonders gelungener Ansatz galt. Doch gingen die neuen theologischen Impulse noch viel weiter: Der frisch promovierte Neutestamentler Franz Mußner (* 1916) und sein gerade habilitierender Münchener Fachkollege Rudolf Schnackenburg (1914–2002) versorgten die Katecheten regelmäßig mit neuesten exegetischen Erkenntnissen und schürten so das Interesse an der Bibel, die bisher neben dem dominanten Katechismusunterricht stets ein Schattendasein gefristet hatte¹⁰³. Im Zuge der Hinwendung zur Bibel bekam auch die Rede vom *Reich Gottes* einen neuen Akzent: Nicht mehr das männlich-martialisch konnotierte Reich Gottes mit Christus als *König* und *Führer* an der Spitze rückte in den

97 Ebd., 1f.

98 Ebd., 16.

99 JUNGSMANN, Frohbotschaft (wie Anm. 95), 60.

100 Zu Tilmann vgl. LThK³ 10, 40. – Zu Schreibmayr vgl. LThK³ 9, 250. – Zum Oratorium in Leipzig und den dortigen Personennetzwerken vgl. Andreas POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Erfurter Theologische Studien 81), Leipzig 2001.

101 Gustav GÖTZEL, Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus, Freiburg i. Br. 1944.

102 PIUS XII., Enzyklika *Mystici corporis*, 29. Juli 1943, in: DH 3800–3822.

103 Vgl. die zahlreichen einschlägigen Aufsätze in diversen Jahrgängen der KatBl, besonders von Franz Mußner (1947, 1950–1952, 1956, 1958 und 1959) und Rudolf Schnackenburg (1947). – Zu Mußner vgl. Die beiden Türme. Niederaltaicher Rundbrief 42, 2006, 16. – Zu Schnackenburg vgl. LThK³ 11, 232.

Mittelpunkt, sondern das Reich Gottes als geschenkte Vollendung der Heilsgeschichte¹⁰⁴. Manche Katecheten forderten in diesem Zusammenhang sogar, den *Vorstoß in das Übernatürliche* durch einen *Vorstoß zum Bibelkatechismus* abzulösen¹⁰⁵. Vor dem Hintergrund des zunehmend populärer werdenden Gedankens einer *Verkündigungstheologie*¹⁰⁶ drängte Franz Xaver Arnold (1898–1969) darauf, gegenüber der Fixierung der Liturgischen Bewegung auf das Sakrament, die Bedeutung des Glaubens und der Verkündigung und somit des *Kerygmas* für die religiöse Erziehung wieder zu stärken¹⁰⁷. Arnold war es auch, der erstmals in den *Katechetische[n] Blätter[n]* die neue Linie des DKV als *materialekerygmatisch* bezeichnete: Es ging nun nicht mehr nur um das Formale, um die richtige Methode, sondern um das Materiale, also den Inhalt des Katechismus. Zugleich stand nicht mehr das Dogma im Vordergrund, sondern das Kerygma, die Verkündigung¹⁰⁸.

Parallel zu diesen theologisch weitreichenden Überlegungen wuchsen unterschwellig auch die Zweifel am bisherigen, äußerst strengen Erziehungsstil:

*Ein junger Landpfarrer erzählt: Ich habe mir von manchen Gefallenen unseres Dorfes die Briefe geben lassen, die sie nach Hause geschrieben haben. [...] Was mich erschütterte, war, daß in den Briefen der meisten keine Spur von Christentum vorkam. [...] Man hat das Empfinden, daß sie genau so gut Mohamedaner [sic] sein könnten. [...] Es ist gut, wenn ein Priester einmal solche Erschütterung erlebt. Wieviel muß doch in der Verkündigung des Glaubens ungenügend, schief oder falsch sein, menschlich, psychologisch, theologisch, gottesdienstlich usw.*¹⁰⁹.

Beispiele dieser Art ließen sich beliebig vermehren. Besonders starke Konsequenzen zeitigten diese Zweifel in Bezug auf den bisherigen Stil der Beicht- und Sexualerziehung. Klemens Tillmann, einer der Hauptautoren des neuen Katechismus, äußerte zum Problem der mechanisch heruntergeleiteten Beichte und der mangelnden Bußgesinnung: *Diese Fehler kommen nicht einfach aus der Nachlässigkeit der Gläubigen. Sie werden oft schon im Religionsunterricht und in der Anleitung zum Beichten veranlaßt und grundgelegt. Viele Katecheten sind sich dessen nicht bewußt*¹¹⁰.

Für Schnackenburg lag der Hauptfehler im allzu autoritären Erziehungsstil, der sich auch im Text des Einheitskatechismus niedergeschlagen habe: Alles stehe *unter dem Kommandoruf des Gebotes*. »Du sollst« und »Du mußt« tönt es da den Kindern entgegen statt des beglückenden »Du darfst glauben«. *Die Pflichten werden ihnen eingehämmert und nicht das Glück der Berufung gezeigt*¹¹¹. Auch die ersten tiefenpsychologisch geschulten

104 Vgl. den programmatischen Aufsatz Rudolf SCHNACKENBURG, Zum Reich-Gottes-Begriff in der Katechese, in: KatBl 72, 1947, 33–39.

105 Gustav GÖTZEL, Aus der Arbeit am neuen Katechismus, in: KatBl 71, 1946, 126f., hier: 127.

106 Vgl. besonders Hugo RAHNER, Eine Theologie der Verkündigung, Wien 1939.

107 Franz Xaver ARNOLD, Der Glaube als Heilsweg und als machtvollste übernatürliche Wirklichkeit, in: KatBl 70, 1944, 75–86. – Zu Arnold vgl. LThK³ 1, 1025.

108 Zu Franz Xaver Arnolds pastoraltheologischem Ansatz vgl. ausführlich Gerhard SCHNEIDER, Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898–1969), Ostfildern 2009.

109 N.N., Aus der Praxis für die Praxis, in: KatBl 71, 1946, 28–30, hier: 30. – Vgl. N.N., Aus der Praxis für die Praxis, in: KatBl 71, 1946, 61f., hier: 61.

110 Klemens TILMANN, Unsere Kinder-Beichtpraxis im Lichte des Neuen Testaments, in: KatBl 71, 1946, 17–24, 56–60, 87–92, 109–115, 137–150, hier: 88.

111 Rudolf SCHNACKENBURG, Die katechetische Behandlung des Glaubens, in: KatBl 72, 1947, 1–7, hier: 2. – *Warum lehrt man den Kindern in der Religion immer nur Pflichten, Nicht-*

Katholiken schlugen in diese Kerbe: Viktor Emil von Gebattel (1883–1976) beispielsweise warnte Eltern davor, die gesunde Gewissensentwicklung ihrer Kinder durch unnötigen Drill und Kadavergehorsam zu erschweren, und empfahl schon 1948 eine wahrhaft revolutionäre Erziehungsmaxime: *Man lasse sie gewähren und vertraue auf das Gute in ihnen. Gewiß wird man den Jugendlichen gelegentlich in seine Schranken zurückweisen müssen. Alles in allem aber kann man ihm gar nicht positiv genug begegnen*¹¹². Tilmann gab 1949 zu bedenken: *Die Heilerfolge, welche Psychotherapeuten bei geschlechtlichen Gewohnheitsverfehlungen dadurch haben, daß sie dem jungen Menschen den Angstkomplex nehmen, sollte uns doch recht zu denken geben, ob nicht durch eine falsche Betonung das Gegenteil des Beabsichtigten erzielt wird*¹¹³. Anlässlich dessen vergewisserten sich die Autoren der *Katechetische[n] Blätter* in zwei Themenheften zur Sexualerziehung¹¹⁴ und zahlreichen weiteren Aufsätzen, dass eine gänzliche Neugestaltung der Abschnitte zum sechsten und neunten Gebot für den neuen Katechismus unumgänglich sei. Tilmann arbeitete einen entsprechenden Entwurf aus¹¹⁵.

Der seit 1946 amtierende, neue Schriftleiter der *Katechetische[n] Blätter*, Josef Goldbrunner (1910–2003), brachte 1951, ausgehend von Überlegungen zur *Vertrauenskrisis im Beichtstuhl*¹¹⁶ die Bedeutung der Tiefenpsychologie für Seelsorge und Katechese insgesamt zur Sprache. Sein Ansatz einer *Personalen Seelsorge* verband fundierte theoretische und praktische Kenntnis der analytischen Psychologie Carl Gustav Jungs (1875–1961) mit neuesten theologischen und philosophischen Überlegungen. Der Mensch, den Goldbrunner, an neuere existenzphilosophische Überlegungen anknüpfend, als *personale Ganzheit* begriff, antworte auf den Anruf Gottes und gehe dabei eine *personale* Beziehung zu Gott ein, der wiederum *personal* gedacht wurde. Mit Blick auf Jungs Lehre von der *Individuation* arbeitete Goldbrunner heraus, dass der Mensch im Glaubensakt sich selbst finde. Dem Menschen als Person gelinge die echte, tiefe Begegnung mit anderen Personen oder mit Gott immer dann, wenn er ganz bei sich sei, seine Person ganz *aktuiere*. Mensch und Gott, Seelsorger und Gläubiger begegneten sich dann quasi auf derselben Wellenlänge. Goldbrunner fasste dies später in den prägnanten Satz: *Person ist auf Person resonant*¹¹⁷. Das Wachsen im Glauben baue folglich immer auf die seelische Gesundung des Menschen auf, ja, *die Individuation [könne] als Maß für die Realisierung des Glaubens angesehen werden*¹¹⁸.

dürfen und Nichtsollen? Die jungen Menschen fühlen sich zum größten Teil bedrückt durch ihre Religion. Ist sie denn nicht in Wirklichkeit das Beglückendste, was ein Mensch besitzen kann? (Inge MAYER, Aus dem Tagebuch einer Laienkatechetin, in: KatBl 47, 1949, 212f., hier: 212).

112 Viktor Emil VON GEBATTEL, Das Werden der sittlichen Persönlichkeit, in: KatBl 73, 1948, 257–261, hier: 259f. – Zu von Gebattel vgl. LThK³ 4, 329.

113 Klemens TILMANN, Die Fragen zum sechsten Gebot im Beichtspiegel der Erstbeichte, in: KatBl 74, 1949, 42–47, hier: 47.

114 KatBl 74, 1949, Heft 2. – KatBl 75, 1950, Heft 10.

115 Klemens TILMANN, Die Behandlung des 6. Gebotes im neuen Katechismus, in: KatBl 75, 1950, 401–406. – Die Sittenlehre dürfe nicht länger eine *Lehre vom Verbotenen* sein, sondern müsse *nach dem Grundsatz der Güterlehre* erteilt werden. (Ebd., 401f.).

116 Josef GOLDBRUNNER, Vertrauenskrisis im Beichtstuhl, in: KatBl 76, 1951, 1–9. – Zu Goldbrunner vgl. LThK³ 11, 114.

117 DERS., Über den Durchbruch zum Menschlichen in der Erziehung, in: KatBl 86, 1961, 241–250, hier: 250.

118 DERS., Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge, Freiburg i.Br. ²1955, hier: 27.

Hypothesen solcher Art führten zur Frage, ob die Psychotherapie nicht die christliche Religion gänzlich in Psychologie auflöse, und weckten den Argwohn des römischen Lehramts¹¹⁹. Auch deshalb hatte es Goldbrunner schwer, seine Ideen ernsthaft zu Gehör zu bringen. *Sie werden sich wahrscheinlich wundern*, sagte er in einem biographischen Interview 1987, *daß nicht mehr tiefenpsychologische Aufsätze kamen. Das durfte ich nicht. Ich mußte mich gegen den Vorwurf wehren, den ganzen RU zu »psychologisieren«*.¹²⁰

Bei den Kritikern der opferfixierten Messopferkatechese und einer rein auf Verbot und Strafe setzenden Sittenlehre rannte Goldbrunner indes offene Türen ein. Das *Personale* avancierte regelrecht zu einem Modewort in der Katechetik der 1950er-Jahre, so dass Goldbrunner sich schon 1960 gezwungen sah, der *Inflation* und zunehmenden Unschärfe der Begriffe *Person* und *Personal* mit einer deutlichen Klarstellung entgegenzusteuern¹²¹.

Zugleich verschob sich auch das theologische Koordinatensystem der Messopferkatechese. Seit Ende der 1940er-Jahre wich die frühere Fixierung auf den Opfercharakter der Messe einer stärkeren Hervorhebung des Mahlcharakters¹²² und die Degradierung des *Wortgottesdienstes* zur *Vormesse* wurde immer mehr als Manko empfunden¹²³. Auch die

119 Nur dank einer kirchenpolitisch klugen Intervention des (wiederum bei C.G. Jung ausgebildeten) katholischen Psychotherapeuten und zeitweiligen Schriftleiters der Schweizer Zeitschrift *Orientierung*, Josef Rudin S.J. (1907–1983), ließ sich Papst Pius XII. (1939–1958) von einer ursprünglich für 1953 geplanten feierlichen Verurteilung der Psychoanalyse abbringen. So jedenfalls berichtet es Josef GOLDBRUNNER, Mittlerfunktion. Josef Rudin zum Gedenken, in: *Orientierung* 74, Nr. 18 v. 30. September 1983, 194–196, hier: 195. – Die hieraus resultierende, auf ein – so Goldbrunner – *vertretbares Maß* (ebd.) reduzierte Warnung des Papstes vor einer Psychologisierung der Religion findet sich unter dem Titel »Über die Möglichkeiten und Grenzen der Psychotherapeutik«, in: *HerKorr* 7, 1952/53, 353–357. – Die Kontexte sind knapp umrissen in: Wörterbuch der Psychoanalyse, hg. v. Elisabeth ROUDINESCO u. Michel PLON, Wien 2004, 543–548. – Zur Situation katholischer Tiefenpsychologen speziell in Italien und die Rolle Agostino Gemellis (1878–1959) vgl. Daria COLOMBO, Psychoanalysis and the Catholic Church in Italy, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 39, 2003, 333–348.

120 Josef GOLDBRUNNER/Ulrich HEMEL, Religionspädagogik und Katechetik in der Nachkriegszeit. Ein Interview mit Josef Goldbrunner, geführt von Ulrich Hemel, in: *KatBl* 112, 1987, 468–472, hier: 471.

121 Josef GOLDBRUNNER, Über die Person und das Personale, in: *KatBl* 85, 1960, 1–7.

122 So betont schon 1947 der Münchener Ordinarius für Liturgiewissenschaft, Homiletik und Pastoraltheologie, Joseph Pascher (1893–1979), den *grundsätzlichen Mahlcharakter der ganzen Eucharistie*. (Joseph PASCHER, Aufbau der heiligen Messe, in: *KatBl* 72, 1947, 161–167, hier: 165). Mußner betonte, dass der Mahlcharakter die *Urgestalt der Messe* sei, die es neu zu entdecken gelte. *Das diesem Mahl immanente, von der kirchlichen Lehrverkündigung (seit dem) Tridentinum) stark betonte Opferegeschehen der heiligen Messe, wird zwar keineswegs geleugnet, aber nicht so sehr ins Bewußtsein gerückt*. (Franz MUSSNER, »Wir opfern in den Gaben uns selbst mit frohem Sinn«. Grundsätzliche Gedanken zur Meßzerziehung, in: *KatBl* 75, 1950, 257–364, hier: 358). – Ähnlich Jungmann: Die Messe sei zwar Opfer, *aber sie ist nicht bloß Opfer. Vielleicht müssen wir mit dem Begriff des Opfers etwas sparsamer, etwas zurückhaltender umgehen, als wir es seit dem Konzil von Trient im Drang der Abwehr häretischer Bestreitung des Opfers gewohnt sind; die Messe ist Opfer, aber vorher ist sie Gedächtnis des Herrn, Gedächtnis seiner [!] Person, seines [!] Lebens und seines [!] Werkes, seines [!] Leidens und seiner [!] Selbsthingabe für uns im Opfer*. (Josef Andreas JUNGSMANN, Liturgie als Schule des Glaubens, in: *KatBl* 82, 1957, 551–559, hier: 554).

123 Lesung und Evangelium hätten einen hohen Rang und dürften keineswegs als *Vormesse* abgetan werden. Besser spreche man von *Wortgottesdienst* oder *Wortmesse*. (Vgl. wiederum Joseph PASCHER, Aufbau [wie Anm. 122], 161). Die terminologische Verschiebung von der

moralisierend-pädagogische Instrumentalisierung der Messopferkatechese trifft man im Verlauf der 1950er-Jahre immer seltener an¹²⁴, bis dahin, dass man erstmals (!) fragte: *Was denken und empfinden unsere Kinder bei der Meßfeier?*¹²⁵

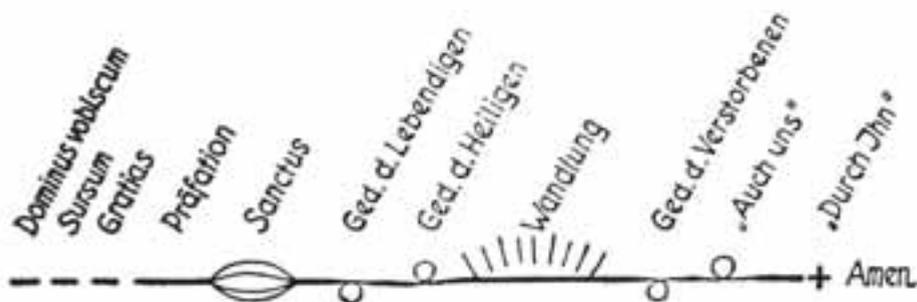


Abb. 3: Tafelbild Klemens Tilmanns zur Katechese über das Messopfer (Klemens TILMANN, *Meßkanon und Kinder*, in: *KatBl* 73, 1948, 289–299, hier: 291).

Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt auch darin, dass das Liturgieverständnis der beiden Hauptautoren des neuen Katechismus eine weithin andere Prägung besaß als die moralisierende, auf pädagogischen Nutzen fixierte Auffassung der 1930er-Jahre. Tilmann und Schreibmayr hatten schon während der 1940er-Jahre im Oratorium in Leipzig bzw. Berlin die Erkenntnis gewonnen, dass es »im Neuen Bund im strengen katholischen Sinn überhaupt nur ein Opfer [gibt], das ist das Opfer Christi [...] Wir bereiten nicht die Opfertgaben als solche vor [...] Wir rüsten nur die Gaben des Brotes und des Weines zu, damit Christus später aus ihnen durch sein göttliches Tun Opfertgaben daraus bereitet«¹²⁶. Folglich konnte es nicht mehr darum gehen, etwa den *zappeligen Leib* dem *lieben Herrn Jesus* als Opfertgabe darzubringen oder das Geschehen am Altar durch eine erklärende Moralpredigt zu deuten. Vielmehr stand nun die innere, betende Teilnahme am Messopfer, oder besser: am eucharistischen Mahl im Zentrum¹²⁷. Bald schon lösen neue Metaphern die alte Opfertterminologie ab: Das Weizenkorn, das nur dann Frucht bringt, wenn es stirbt (Joh 12,24), diente beispielsweise als Brücke zwischen Mahl- und Opfertcharakter der Messe¹²⁸.

Opfertung zur *Wandlung* barg indes neue didaktische Herausforderungen: So fragt sich ein Autor beispielsweise, wie man dem Missverständnis vieler Kinder begegnen könne, die beim Begriff »Wandlung« an ein Zauberkunststück denken. Vgl. Ernst HOFMANN, »Wandlung«. Drei Hinweise, in: *KatBl* 79, 1954, 430–433.

124 Vgl. Klemens TILMANN, *Meßkanon und Kinder*, in: *KatBl* 73, 1948, 289–299, hier: 291.

125 So im Geleitwort zum neuen Jahrgang, *KatBl* 74, 1949, 2.

126 So der Leipziger Oratorianer Josef GÜLDEN (1907–1993) in einem Brief an Michael Molls, 25. September 1940, zit. nach POSCHMANN, *Oratorium* (wie Anm. 100), 92f.

127 TILMANN, *Meßkanon* (wie Anm. 124), 290.

128 Josef DREISSEN, *Das Opfertmoment des Mahles*, in: *KatBl* 78, 1953, 491–496, hier: 491.

Die Bischöfe zeigten sich von den neuesten Entwicklungen jedoch nur zum Teil begeistert. Als die Arbeitsgruppe ihren Katechismusentwurf 1952 der katechetischen Öffentlichkeit und dem Episkopat vorlegte, wurden insgesamt rund 15.000 Änderungswünsche angemeldet. Oft handelte es sich zwar lediglich um theologische Präzisierungen oder kleinere Verbesserungsvorschläge, doch im Falle der Zehn Gebote, insbesondere der Abschnitte zum sechsten und neunten Gebot, forderten die Bischöfe entrüstet eine vollständige Umarbeitung. Die Gutachter der Diözese Münster bemängelten beispielsweise, dass der Textentwurf *zuviel Andeutungen mache, die das Denken der Kinder in bedenkliche Bahnen lenken und veranlassen, daß die Kinder untereinander, hinterrücks sich darüber »aussprechen«*¹²⁹. Textstellen wie etwa *Mann und Frau sollen einander ergänzen und sich durch ihre Liebe glücklich machen*, seien zudem *theologisch nicht einwandfrei. Es könnte so aussehen, als sei genannter Zweck der finis primarius der Ehe*¹³⁰. Die Bischöfe erzwangen so, dass der für seine Zeit erstaunlich »liberale« und zugleich psychologisch fundierte Textentwurf Tilmanns wieder in die Bahnen der Sexualerziehung der 1930er-Jahre gelenkt wurde. Im Endtext, der 1955 als »Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands« (wegen der Farbe seines Einbands »Grüner Katechismus« genannt) erschien, fanden sich daher wieder Sätze wie *Gott liebt die jungfräulichen Menschen besonders. Oder: Die Unkeuschheit ist ein großes Unglück für den Menschen. [...] Oft stürzt sie den Menschen in Krankheit, Elend und Schande und führt nicht selten zu einem unbußfertigen Tod*¹³¹.

Zumindest hatte sich der Tonfall des Grünen Katechismus im Vergleich mit seinen Vorgängern merklich entspannt und die umstrittenen Abschnitte zum sechsten und neunten Gebot waren in einen Gesamttext eingeordnet, dessen theologischer Ansatz mit seinen zahlreichen biblischen Bezügen, seiner Orientierung an heilsgeschichtlich verstandenen Zentralbegriffen wie »Christus« oder »Reich Gottes« und seinem verkündigungstheologischen Grundduktus die neuscholastischen Katechismen weit hinter sich gelassen hatte. Auch wenn der Grüne Katechismus aufgrund seines materialkerygmatischen Ansatzes und der bischöflichen Korrekturen schon bei seiner Einführung als quasi veraltet galt¹³², hatte er doch Türen aufgestoßen, die in den 1960er-Jahren mit Entschlossenheit durchschritten wurden.

5. Fazit

Der kurze Blick auf die Veränderungen in der Messopferkatechese zeigt anschaulich, wie die an den modernen Human- und Sozialwissenschaften orientierte *Religionspädagogik* der 1920er-Jahre durch den Einfluss der Liturgischen Bewegung von einer auf das Übernatürliche zielende *Katechetik* zurückgedrängt wurde, die auf den ersten Blick

129 Diözese Münster an den Deutschen Katechetenverein, zit. nach Michael LANGER, *Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert. Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems* (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaft, Salzburg, Neue Folge 24), München 1986, 153.

130 Zit. nach ebd.

131 *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg i. Br. 1955, ²⁰1967, 239, 241.

132 Goldbrunner schrieb Anfang 1955, man hätte dafür gesorgt, *daß das neue Buch nicht allzu weit nach vorn drängte [...] So ist der neue Katechismus wirklich Ausdruck seiner Zeit. Das ist seine Stärke, aber auch seine Begrenzung.* (Josef GOLDBRUNNER, *Zum neuen Katechismus*, in: *KatBl* 80, 1955, 1).

zwar ›konservativ‹ erscheint und im Diskurs der 1930er- und 1940er-Jahre bedenkliche Annäherungen an völkisches Gedankengut ermöglichte, die aber auch – beginnend mit Jungmanns Forderung einer christozentrischen, organischen und kindgemäßen Katechese – wegweisenden Neuerungen den Weg ebnete. Wichtige Entwicklungen – wie etwa die in den späten 1940er-Jahren einsetzende Rezeption der vormals heftig bekämpften Tiefenpsychologie und die damit verbundene Abkehr von autoritären Erziehungsidealen oder die verstärkte Beschäftigung mit der Bibel im Religionsunterricht und die dabei entstehende Bibeldidaktik und -hermeneutik – wären ohne die so genannte *materialkerygmatische* Wende um 1936 und das damit implizit verbundene Ernstnehmen des *Zöglings* als glaubender *Person* wohl kaum denkbar gewesen. Ihre deutlichen Spuren hinterließ die skizzierte Entwicklung nicht nur in einer – nach heutigen Maßstäben – deutlich humaneren Erziehungspraxis sondern auch in der zukunftsweisenden theologischen Neuausrichtung des 1955 erschienenen Grünen Katechismus, der unzählige Schüler bis in die 1960er-Jahre hinein begleitete.

ELIAS H. FÜLLENBACH O.P.

»Freunde des alten und des neuen Gottesvolkes«

Theologische Annäherungen an das Judentum nach 1945

»Nicht klagen, handeln!«, lautete die Botschaft des 72. Deutschen Katholikentags, der am 1. September 1948 in Mainz eröffnet wurde. Anknüpfend an die 100 Jahre zuvor im Revolutionsjahr 1848 in Mainz begonnene und nur während der NS-Zeit unterbrochene Tradition der »Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands«¹ sollte dieser erste Katholikentag nach dem Zweiten Weltkrieg die notwendigen Weichen für einen gesellschaftlichen Neuanfang stellen². Doch trotz aller Aufbruchstimmung blieben die Feierlichkeiten zum 100-jährigen Jubiläum eher verhalten. Die Spuren des Krieges waren in der Domstadt noch überall zu sehen, und auch die Erinnerung an die nationalsozialistischen Verbrechen ließ sich nicht einfach ausblenden. Man sei eben *nicht zu festlichen Tagen und zu frohen Stunden, sondern zu ernster Arbeit* [...] *zusammengekommen*, erklärte der ehemalige Generalsekretär des Zentralkomitees, Prälat Theodor Legge³, in seiner Eröffnungsansprache und fügte hinzu, dass der *Wiederaufbau an Volk und Vaterland* erst nach *ehrlicher und ernster Gewissensforschung* erfolgen könne⁴. Noch deutlicher wurde der Präsident des Katholikentags, der Verleger Theophil Herder-Dorneich⁵, in seiner Rede:

1 Zur Geschichte der deutschen Katholikentage vgl. Heinz HÜRTE, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt. Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestags der »Ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands« vom 3.–6. Oktober 1848 zu Mainz, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998. – Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998. Mit einem Bildteil »150 Jahre Katholikentage im Bild«, hg. v. Ulrich von HEHL u. Friedrich KRONENBERG, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999.

2 Zum Katholikentag 1948 in Mainz vgl. Helmut MATHY, Ein katholischer Vorort Deutschlands. Mainz und seine Katholikentage von 1848 bis 1998, in: von HEHL/KRONENBERG, *Zeitzeichen* (wie Anm. 1), 73–90, hier: 87–89. – Martina ROMMEL/Karl LEHMANN, Stationen der Hoffnung. Katholikentage in Mainz 1848–1998 (Mainzer Perspektiven aus der Geschichte des Bistums 2), Mainz 1998, 124–147.

3 Theodor Legge (1889–1969), Bruder von Petrus Legge (1882–1951, seit 1932 Bischof von Meissen), 1912 Priesterweihe, ab 1923 Generalsekretär der Akademischen Bonifatiusvereinigung, 1927–1947 Generalsekretär des Zentralkomitees zur Vorbereitung der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, seit 1945 Propst in Arnshagen. Zu ihm und seiner Amtsniederlegung 1947 vgl. Thomas GROSSMANN, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 56), Mainz 1991, 55.

4 Theodor LEGGE, Sinn und Aufgabe des Katholikentages, in: Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz, hg. v. Generalsekretariat des Zentralkomitees der Katholiken Deutschlands zur Vorbereitung der Katholikentage, Paderborn 1949, 15–22, hier: 18.

5 Theophil Herder-Dorneich (1898–1987), 1918–1921 Studium an der Juristischen Fakultät der Universität Freiburg, 1921 Promotion, 1928 Eintritt in das Direktorium des Herder-Verlags, 1937–1962 Leiter des Herder-Verlags. – Zu ihm: Oskar KÖHLER, Das Universale. Zum Tod von Theophil

Wenn die deutschen Katholiken zum erstenmal nach dem Krieg gehört werden, genüge kein einfaches Confiteor, das wir allein vor Gott sprechen, sondern die Schuld müsse gegenüber den Völkern, die [...] so entsetzlich gelitten haben, offen angesprochen werden: Die Mehrzahl der erwachsenen einsichtigen Katholiken weiß um die eigene persönliche Schuld. [...] Die Herzen vieler von uns waren verhärtet gegenüber den unschuldig Leidenden, und viele unterlagen dem Mangel an Mut⁶.

1. Die ›Judenfrage‹ auf dem Mainzer Katholikentag 1948

Dass dieses öffentliche Schuldbekennnis *keine Privatmeinung eines einzelnen* war⁷, sondern auch von anderen Teilnehmern des Katholikentags geteilt wurde, zeigte sich auf den Ausschusssitzungen der folgenden Tage. Der CDU-Politiker und frühere Oberpräsident Oberschlesiens, Hans Lukaschek⁸, sagte beispielsweise: *So wenig es im strengen Sinne ›Kollektivschuld‹ gibt, so schwer lastet doch [...], was an den Juden ohne genügenden und vor allem ohne genügend öffentlichen Widerstand von unserer Seite geschehen ist⁹*. Der Theologe Karl Thieme¹⁰ sprach in seinem Referat über die ›Judenfrage‹ sogar von den *großen Unterlassungssünden¹¹* der christlichen Kirchen: Die meisten Christen hätten *den nach Gerechtigkeit hungernden und dürstenden armen Lazarus vor der Kirchentüre über-*

Herder-Dorneich, in: Christ in der Gegenwart 30, 1987, 60. – Horst FERDINAND, Art. Herder-Dorneich, in: Baden-Württembergische Biographien 1, 1994, 135f.

6 Theophil HERDER-DORNEICH, Aufgaben und Forderungen der deutschen Katholiken, in: Der Christ in der Not der Zeit (wie Anm. 4), 286–294, hier: 291.

7 Heinz HÜRTE, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992, 549.

8 Hans Lukaschek (1885–1960), 1906–1909 Studium der Rechts- und Staatswissenschaften in Breslau und Berlin, 1910 Promotion in Breslau, nach dem Assessorexamen 1914 zunächst Verwaltungsdirektor bei der Baupolizei und Dozent an der Hochschule für Kommunalwirtschaft in Breslau, 1916 als Kandidat der Zentrumspartei Wahl zum Bürgermeister der oberschlesischen Stadt Rybnik, seit 1919 Landrat, 1922–1927 Mitglied der Gemischten Kommission für Oberschlesien, 1927–1929 Bürgermeister von Hindenburg, 1929–1933 Oberpräsident von Oberschlesien, nach der Amtsenthebung 1933 als Rechtsanwalt tätig, wegen seiner Mitarbeit im ›Kreisauer Kreis‹ 1944–1945 in Haft, 1945–1946 dritter Vizepräsident des Landes Thüringen und Leiter des Landesamtes für Land- und Forstwirtschaft, 1949–1953 erster Bundesvertriebenenminister. – Zu ihm: Hans-Ludwig ABMEIER, Art. Lukaschek, in: NDB 15, 1987, 514f. – Michaela ELLMANN, Hans Lukaschek im Kreisauer Kreis. Verfassungsrechtliche und verfassungspolitische Beiträge zu den Plänen des Kreisauer Kreises für einen Neuaufbau Deutschlands, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000 (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N. F. 88), 17–35.

9 Hans LUKASCHEK, Korreferat, in: Der Christ in der Not der Zeit (wie Anm. 4), 216.

10 Karl Thieme (1902–1963), Sohn des gleichnamigen protestantischen Theologen (1862–1932), 1921–1924 Studium der Philosophie, Geschichte, Germanistik und evangelischen Theologie in Basel, Berlin und Leipzig, 1924 Promotion in Leipzig, 1927–1931 Dozent an der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin, 1931–1933 Professor an der Pädagogischen Akademie in Elbing/Ostpommern, 1933 Entlassung, danach Mitarbeit bei der katholischen Wochenzeitung ›Junge Front‹/›Michael‹, 1934 Konversion zum Katholizismus, 1935 Emigration in die Schweiz, dort als freiberuflicher Publizist tätig, 1947–1953 Gastprofessur für europäische Geschichte an der staatlichen Dolmetscher-Hochschule in Gernersheim, 1953–1963 Professor und 1954–1963 zugleich Direktor des Auslands- und Dolmetscher-Instituts der Universität Mainz in Gernersheim. – Zu ihm: Friedrich Wilhelm GRAF, Art. Thieme, in: BBKL 11, 1996, 1113–1131.

11 Karl THIEME, Die Judenfrage, in: Der Christ in der Not der Zeit (wie Anm. 4), 215f., hier: 215.

haupt nicht bemerkt. Noch so viele in sich preiswürdige Einzelleistungen [...] für verfolgte Juden könnten nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Mehrheit der Christen versagt habe: *Keine christliche Gemeinschaft kann von sich behaupten, sie habe ihre Angehörigen so über die besonderen Christenpflichten gegenüber den Juden [...] unterrichtet, dass sie immun gegen die antisemitische Vergiftung geworden wären*¹². Thiemes Urteil über die *offiziellen Vertreter* der Kirchen fiel besonders hart aus, hatte er doch in den 1930er-Jahren zusammen mit anderen engagierten Katholiken mehrere Petitionen verfasst, um den Papst und andere Kirchenvertreter zu einem öffentlichen und unzweideutigen Protest gegen die Judenverfolgung in Deutschland zu bewegen¹³; aber alle Anstrengungen waren damals vergebens gewesen¹⁴. Drei Jahre nach Kriegsende rief Thieme nun erneut dazu auf, in der *kirchliche[n] Verkündigung* alles zu tun, um den *antisemitische[n] Irrtum* endlich auszurotten¹⁵, und stieß damit bei seinen Mainzer Zuhörern auf breite Zustimmung.

Schließlich verabschiedete der Katholikentag eine *im Geiste christlicher Bußgesinnung gegenüber der Vergangenheit und im Bewußtsein der Verantwortung gegenüber der Zukunft* formulierte Erklärung¹⁶, in der die wichtigsten Forderungen Thiemes und anderer Redner aufgegriffen wurden: *Angesichts des ungeheuren Leides, das durch eine Hochflut von öffentlich unwidersprochen gebliebenen Verbrechen über die Menschen jüdischen Stammes gebracht worden ist, appellierte der Text an jeden einzelnen Christen [...], zu seinem Teil dazu beizutragen, daß die christliche Bevölkerung sich von einem bereits wieder aufflammenden Antisemitismus freihält. Als Familienväter, als Mütter, als Lehrer, als Seelsorger sollen wir die rechte christliche Liebeshaltung auch gegenüber den Juden leben und lehren. Die Juden bitten wir, mit allen Gutwilligen gemeinsam Zersetzungserscheinungen jeder Art zu bekämpfen*¹⁷. Zugleich mahnte die Mainzer EntschlieÙung eine *Wiedergutmachung* für das *geschehene Unrecht* an: *Es handelt sich hierbei nicht bloß um die gerechte Verteilung vorhandener Güter, sondern um die Rückgabe widerrechtlich entwendeter*¹⁸. Mit Anspielung auf den Römerbrief brachte der Text zudem die Hoffnung

12 Ebd., 216.

13 Vgl. beispielsweise die von Thieme und Waldemar Gurian (1902–1954) verfasste und von 14 namhaften Katholiken Europas unterzeichnete Denkschrift »Die Kirche Christi und die Judenfrage«, in: Die Erfüllung 2, 1937, 73–101.

14 Vgl. Elias H. FÜLLENBACH, Shock, Renewal, Crisis. Catholic Reflections on the Shoah, in: Antisemitism, Christian Ambivalence, and the Holocaust, hg. v. Kevin P. SPICER, Bloomington/Ind. 2007, 201–234, hier: 206f. – DERS., Das katholisch-jüdische Verhältnis im 20. Jahrhundert. Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland, in: Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft? Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, hg. v. Reinhold BOSCHKI u. Albert GERHARDS (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, 143–163, hier: 147–152.

15 THIEME, Die Judenfrage (wie Anm. 11), 216.

16 EntschlieÙung zur Judenfrage, in: Der Christ in der Not der Zeit (wie Anm. 4), 330. – Der gesamte Text findet sich auch in der Dokumentensammlung: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. Rolf RENDTORFF u. Hans Hermann HENRIX, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, 239f.

17 EntschlieÙung zur Judenfrage (wie Anm. 16), 330. – Die Formulierung *Menschen jüdischen Stammes* wirkt recht unbeholfen; sie wurde vermutlich gewählt, um sich von der nationalsozialistischen Rassenterminologie deutlich abzusetzen.

18 Ebd. – Zur Bedeutung dieser Forderung aus dem *kirchlichen, sozusagen vorpolitischen Raum* für die zeitgenössische Wiedergutmachungsdebatte vgl. Constantin GOSCHLER, Wiedergutmachung. Westdeutschland und die Verfolgten des Nationalsozialismus (1945–1954) (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 34), München/Wien 1992, 209.

auf die sicher verheißene einstige Heimkehr des ganzen Judenvolkes zum Ausdruck, die davon abhängt, daß wir uns als Liebende bewähren¹⁹.

Diese Erklärung zur ›Judenfrage‹ gehört sicher zu den bedeutendsten Äußerungen des ersten Nachkriegskatholikentags. In den »Frankfurter Heften« stellte Walter Dirks²⁰ den Mut der Verfasser heraus, heiße Eisen anzufassen²¹. Endlich habe man sich der katholischen Selbstgerechtigkeit gestellt: Die Resolution zur Judenfrage, Ergebnis einer bewegenden Aussprache von deutschen und ausländischen Teilnehmern sei ein befreiendes Wort, ein Durchbruch gewesen: Vielleicht wird man einmal dieses Wort das folgenreichste Ereignis des Mainzer Katholikentags nennen²².

2. Der Freiburger Kreis um Gertrud Luckner und die Vorbereitung des Mainzer Katholikentags 1947/48

Die Resolution trug eindeutig die Handschrift eines Freiburger Kreises, der in der Erklärung ausdrücklich als Arbeitsausschuss beim Deutschen Caritasverband in Freiburg/Br. erwähnt wird²³. Dieser Kreis versuchte, nach all dem Geschehenen jede Form des Antisemitismus zu bekämpfen, und sammelte sich in Freiburg vor allem um Gertrud Luckner²⁴. Als Mitarbeiterin der Deutschen Caritaszentrale hatte Luckner während des ›Dritten Reiches‹ zahlreichen Juden zur Emigration verholfen und im Auftrag des Freiburger Erzbischofs ein von Berlin und Hamburg bis Wien reichendes Netzwerk gebildet,

19 Entschließung zur Judenfrage (wie Anm. 16), 331 mit Bezug auf Röm 11. – Die Erwartung, dass sich die Juden eines Tages zum Christentum bekehren würden, war damals weit verbreitet und wurde erst in den folgenden Jahren problematisiert. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil betreibt die katholische Kirche keine organisierte Judenmission mehr, auch wenn die theologische Diskussion bis heute anhält: Vgl. Das Heil der Anderen. Problemfeld: »Judenmission« (Quaestiones Disputatae 238), hg. v. Hubert FRANKEMÖLLE u. Josef WOHLMUTH, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010.

20 Walter Dirks (1901–1991), 1923 Sekretär von Romano Guardini (1885–1968), 1924–1934 Redakteur der »Rhein-Mainischen Volkszeitung«, ab 1928 zugleich Redakteur des »Friedenskämpfers« des Friedensbundes der Deutschen Katholiken, 1933 vorübergehend in ›Schutzhaft«, 1935–1943 Musikkritiker bei der »Frankfurter Zeitung«, seit 1938 auch stellvertretender Leiter des Feuilletons; 1946 gründete er gemeinsam mit Eugen Kogon (1903–1987) die »Frankfurter Hefte«, 1953–1956 Mitarbeit am Frankfurter »Institut für Sozialforschung«, 1956–1966 Leiter der Hauptabteilung Kultur beim Westdeutschen Rundfunk in Köln. – Zu ihm: Bernd KETTERN, Art. Dirks, in: BBKL 18, 2001, 360–367.

21 Walter DIRKS, Der Katholikentag in Mainz, in: Frankfurter Hefte 3, 1948, 884–886, hier: 886.

22 Ebd.

23 Entschließung zur Judenfrage (wie Anm. 16), 331.

24 Gertrud Luckner (1900–1995), 1925–1931 Studium der Volkswirtschaft in Königsberg, am Woodbrooke College der Quäker in Selly Oak bei Birmingham und in Frankfurt a.M.; ab 1931 Studium der Sozial- und Caritaswissenschaften in Freiburg, 1934 Konversion zum Katholizismus, 1938 Promotion in Freiburg, 1936 Beginn ihrer Tätigkeit beim Deutschen Caritasverband in Freiburg, zunächst in der »Arbeitsstelle für Seelsorgewissenschaft«, ab 1939 bei der »Kirchlichen Kriegshilfestelle«, 1943–1945 im Konzentrationslager Ravensbrück inhaftiert, 1945–1968 Aufbau und Leitung des Referats »Verfolgtensfürsorge« beim Deutschen Caritasverband, 1948–1986 Schriftleiterin des »Freiburger Rundbriefs«. – Zu ihr: Hans-Josef WOLLASCH, Art. Luckner, in: Baden-Württembergische Biographien 3, 2002, 227–231.

um die Verfolgten zu unterstützen²⁵. Im März 1943 war sie schließlich selbst verhaftet und in das Konzentrationslager Ravensbrück deportiert worden. Nach ihrer Befreiung durch sowjetische Truppen war sie nach Freiburg zurückgekehrt²⁶ und hatte ihre Arbeit bei der Caritas wieder aufgenommen, diesmal als Leiterin der sogenannten ›Verfolgtenfürsorge‹, einer Stelle, die sich um jüdische Überlebende kümmerte – für Gertrud Luckner eine christlich-moralische Verpflichtung, zu der nicht nur die finanzielle Hilfe gehörte, sondern auch eine theologisch-moralische ›Wiedergutmachung‹²⁷.

Um das christliche Verhältnis zum Judentum grundlegend zu ändern, traf sich Luckner daher schon im Dezember 1947 zu einem ersten Gespräch mit Thieme, den sie nach Kriegsende bei einem Erholungsaufenthalt in der Schweiz kennengelernt hatte, und dem Freiburger Religionslehrer Emil Eiffler²⁸. Gemeinsam erarbeiteten sie einen Entwurf für ein Hirtenwort, der in den folgenden Wochen *mehreren interessierten Persönlichkeiten zur Stellungnahme vorgelegt* wurde²⁹. Die Reaktionen fielen rundum positiv aus. Sowohl der Jesuitenpater Peter Browe³⁰, der 1942 mit einer Veröffentlichung über die Stellung der mittelalterlichen Kirche zu den Juden hervorgetreten war³¹, als auch Johannes M. Oesterreicher³², ein katholischer Priester jüdischer Herkunft, der inzwischen in den USA

25 Vgl. Hans-Josef WOLLASCH, »Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg«. Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944 (Karlsruher Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus 4), Konstanz 1999.

26 Vgl. Luckners Notizen- und Tagebuch von 1945, in: Hans-Josef WOLLASCH, Gertrud Luckner. »Botschafterin der Menschlichkeit«, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005, 70–120.

27 Vgl. GOSCHLER, Wiedergutmachung (wie Anm. 18), 208–210. – Michael PHAYER, *The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965*, Bloomington 2000, 192f.

28 Emil Eiffler (1888–1966), 1913 Priesterweihe, danach Kaplan in Pforzheim, Repetitor am theologischen Konvikt in Freiburg und Studentenseelsorger, 1926–1956 Religionslehrer am Freiburger Goethegymnasium, Seelsorger an der ehemaligen Dominikanerinnenkirche Adelhausen in Freiburg. – Zu ihm: Gertrud LUCKNER, Professor Emil Eiffler †, in: Freiburger Rundbrief 18, 1966, 158. – WOLLASCH, »Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg« (wie Anm. 25), 41.

29 Bericht Gertrud Luckners vom 18. März 1948. Deutscher Caritasverband, Freiburg im Breisgau (= DCV), Luckner-Nachlass, 093.2, N 22/1.

30 Peter Browe S.J. (1876–1949), 1895 Eintritt in den Jesuitenorden, 1912 Priesterweihe und Mitarbeiter der Zeitschrift »Leuchtturm« in Köln, 1914 und 1939–1941 Professor für Moralthologie in Valkenburg, im Ersten Weltkrieg Divisionspfarrer, 1924 und 1927–1939 Professor für Moralthologie am Missionsseminar der schweizerischen Missionsgesellschaft Immensee, 1926–1927 desgleichen in Maastricht, 1942 desgleichen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main. – Zu ihm: Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Browe, in: BBKL 1, 1990, 758. – Biographisches Lexikon der Katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848 bis 1945, hg. v. Hans Jürgen BRANDT u. Peter HÄGER, Paderborn 2002, 102.

31 Peter BROWE, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste (Miscellanea historiae pontificiae 6), Rom 1942.

32 Johannes (John) M. Oesterreicher (1904–1993), 1924 als Medizinstudent Konversion zum Katholizismus, 1927 Priesterweihe, 1928–1931 Kooperator in Gloggnitz, 1931–1938 Seelsorger an verschiedenen Wiener Stadtpfarreien, 1934–1938 Schriftleiter der Zeitschrift »Die Erfüllung« des Wiener Pauluswerks, 1935 Promotion in Wien, 1935–1938 Religionslehrer an einem Mädchengymnasium in Wien, 1938 Flucht nach Paris, 1940 Emigration in die USA, 1944–1953 Professor für Theologie am Manhattanville College of the Sacred Heart in New York, 1953–1993 Gründungsrektor des »Institute of Judaean-Christian Studies« an der Seton Hall University in South Orange, New Jersey, 1954–1970 Herausgeber der Zeitschrift »The Bridge«, 1960 Ernennung zum päpstlichen Ehrenkämmerer und 1967 zum Prälaten, ab 1961 Konsultor des Sekretariats für die Einheit der Christen in Rom. – Zu ihm: Clemens THOMA, Johannes M. Oesterreicher. Prediger gegen den Nationalsozialismus und Wegbereiter von Nostra aetate, in: Freiburger Rundbrief, N. F. 11, 2004,

lebte, stimmten dem Entwurf zu. Der Text thematisierte nicht nur vergangene Schuld, sondern war vor allem von der *Sorge* geprägt, *daß sich in Zukunft Ähnliches wiederholen könnte und daß die gegenwärtige Not [...] in breiteren Kreisen als früher die giftige Saat aufgehen läßt, die durch den Nationalsozialismus ausgesät worden ist*³³. Dass auch von christlicher Seite immer wieder gegen die Juden gesündigt werde³⁴, wiege angesichts der Bundestreue Gottes zum jüdischen Volk besonders schwer³⁵. Damit rief der Textentwurf zu einer ernsthaften *Gewissenserforschung* und *Buße* auf und wandte sich gegen jede Form des Antisemitismus.

Die Bekämpfung jüdenfeindlicher Vorurteile und Stereotypen stand auch im Mittelpunkt einer weiteren Besprechung in Freiburg, die am 16. März 1948 im Haus des Pathologen Franz Büchner³⁶ stattfand und sich der Frage widmete: *Wie kann ein Gespräch im kirchlichen Raum zur Frage: »Christentum und Judentum« begonnen werden*³⁷? Neben Luckner, Thieme und Eiffler nahmen diesmal auch der Freiburger Domkapitular Alois Eckert³⁸, der Journalist Rupert Gießler³⁹, Bernhard Welte⁴⁰, der Cheflektor des Herder-

259–267. – Dorothee RECKER, Johannes M. Oesterreicher (1904–1993) – und das Dokument *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, hg. v. Petrus BSTEH u. Brigitte PROKSCH (Spiritualität im Dialog 4), Wien/Berlin/Münster 2012, 112–122.

33 Entwurf für ein Hirtenwort der deutschen Bischöfe, Dezember 1947. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91.025, Fasz. 02. Der gesamte Text wird im Anhang dieses Beitrags wiedergegeben.

34 Vgl. ebd. – Neben den *Verbrechen der Vergangenheit*, insbesondere der *Achtung und überwiegende[n] Ausrottung* der Juden, für die *es keinerlei Rechtsgrundlage [...] gegeben hat*, prangert der Text auch die *Unterlassungssünden* vieler Christen gegenüber ihren verfolgten *jüdischen Mitbürgern* an. An den Juden sei *unermessliches Unrecht von solchen, die sich Christen nannten, [...] geschehen*. In seiner Ansprache auf dem Katholikentag griff THIEME, Die Judenfrage (wie Anm. 11), 215f., auf einige Formulierungen aus dem Entwurf zurück.

35 Vgl. ebd. – Mit explizitem Bezug auf den Apostel Paulus betont der Text, *daß Gottes Liebe [...] zu den leiblichen Nachfahren Israels unauslöschlich ist* (vgl. Röm 9,4f. und 11,29). Diese theologische Aussage steht in auffälliger Spannung zu den übrigen Passagen des Hirtenbriefentwurfs, die noch weitgehend der traditionellen Substitutionslehre folgen und zur Judenmission aufrufen.

36 Franz Büchner (1895–1991), 1921 Promotion, 1922 Mitarbeiter des Pathologen Ludwig Aschoff (1866–1942) an der Universität Freiburg, 1933 Direktor des Pathologischen Instituts am Krankenhaus in Berlin-Friedrichshain, 1936–1963 Nachfolger Aschoffs in Freiburg. – Zu ihm: Michael KRITZING, Art. Büchner, in: Baden-Württembergische Biographien 4, 2007, 35–38.

37 Bericht Gertrud Luckners vom 18. März 1948. DCV, Luckner-Nachlass, 093.2, N 22/1.

38 Alois Eckert (1887–1976), 1912 Priesterweihe und Vikar an St. Johann in Freiburg, 1914 zum Studium der Nationalökonomie in Berlin beurlaubt, 1916 Sekretär des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg, ab 1921 Direktor des Diözesancaritasverbandes der Erzdiözese Freiburg, ab 1946 Domkapitular, 1952–1959 Präsident des Deutschen Caritasverbandes. – Zu ihm: Karl BORGMANN, Art. Eckert, in: Badische Biographien, N. F. 1, 1982, 103.

39 Rupert Gießler (1896–1980), 1925 Promotion in Freiburg, 1926–1939 Redakteur des Feuilletons der »Freiburger Tagespost«, 1939 Berufsverbot, in den folgenden Jahren Autorenbetreuung für den Alsatia-Verlag in Colmar, 1945 erster Chefredakteur der »Freiburger Nachrichten«, die 1946 in der »Badischen Zeitung« aufgehen; dort Leiter der Feuilletonredaktion, Theaterkritiker und verantwortlicher Redakteur bis zu seiner Pensionierung 1965; 1946–1952 Vorsitzender des Badischen Presseverbandes, 1953–1965 Vorsitzender, danach Ehreuvorsitzender des Deutschen Journalistenverbandes, 1956–1961 Sprecher des Deutschen Presserates. – Zu ihm: Ansgar FÜRST, Art. Gießler, in: Badische Biographien, N. F. 2, 1987, 98f.

40 Bernhard Welte (1906–1983), 1929 Priesterweihe, 1934–1948 Sekretär des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber (1872–1948), 1938 Promotion in Freiburg, 1946 Habilitation, ab 1952 Professor für »Theologische Grenzfragen« (seit 1954 Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie) an der Theologischen Fakultät in Freiburg, 1955–1956 zugleich Rektor der Freiburger Universität. –

Verlags Robert Scherer⁴¹ sowie die beiden Freiburger Professoren Clemens Bauer⁴² und Karl Siegfried Bader⁴³ an der Sitzung teil, um eine *kirchliche Aktion gegen den Antisemitismus* vorzubereiten⁴⁴.

Alle Anwesenden gehörten der katholischen Kirche an und hatten während des ›Dritten Reichs‹ mehr oder weniger kritisch zum NS-Regime Stellung bezogen. Eiffler, Welte und Bader hatten Gertrud Luckners Hilfsarbeit schon in den 1930er-Jahren unterstützt. Rupert Gießler war 1939 ›aus rassistischen Gründen‹ entlassen worden, weil er eine Trennung von seiner jüdischen Frau strikt abgelehnt hatte; und der gastgebende Franz Büchner hatte im November 1941 in einer vielbeachteten Rede über den Eid des Hippokrates die nationalsozialistischen Euthanasieverbrechen verurteilt⁴⁵. Clemens Bauer war Mitglied der oppositionellen ›Arbeitsgemeinschaft Erwin von Beckerath‹ gewesen, die noch vor Kriegsende ein wirtschafts- und gesellschaftspolitisches Programm für die Nachkriegszeit entworfen hatte⁴⁶. Zusammen mit Scherer hatte er zudem regelmäßig an Treffen des ›Freiburger Konzils‹ teilgenommen, einer Widerstandsgruppe, die unter dem Eindruck der Reichspogromnacht im November 1938 gegründet worden war und ursprünglich der Bekennenden Kirche nahestand⁴⁷.

Karl Thieme, der unter den Teilnehmenden eine Sonderstellung einnahm, da er als einziger mit der Stadt Freiburg nicht näher verbunden war und überdies die Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft im Schweizer Exil verbracht hatte, eröffnete das Treffen und führte aus, dass die deutschen Bischöfe nur dann zur aktuellen politischen Situation

Zu ihm: Klaus HEMMERLE, Art. Welte, in: Baden-Württembergische Biographien 1, 1994, 378–380. – Johannes VORLAUFER, Art. Welte, in: BBKL 13, 1998, 727–737.

41 Robert Scherer (1904–1997), 1937–1969 philosophisch-theologischer Cheflektor des Herder-Verlags. Welche Wertschätzung er bei vielen Autoren genoss, zeigt der ihm gewidmete, zu seinem 75. Geburtstag erschienene Sammelband: Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit, menschlicher zu leben, hg. v. Karl RAHNER u. Bernhard WELTE, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1979.

42 Clemens Bauer (1899–1984), 1922 Promotion in München, 1927–1928 Archivassessor am Hauptstaatsarchiv in München, ab 1928 Assistent am Seminar für Wirtschaftsgeschichte in München, 1932 Habilitation, danach Lehrstuhlvertretungen in Riga, München und Braunsberg, 1938–1967 Professor für Geschichte an der Universität Freiburg, 1962 Berufung auf den neuen Lehrstuhl für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 1962–1963 zugleich Rektor der Freiburger Universität. – Zu ihm: Hugo OTT, Art. Bauer, in: Badische Biographien, N. F. 2, 1987, 18–22.

43 Karl Siegfried Bader (1905–1998), Studium der Rechtswissenschaften in Tübingen, Wien, Heidelberg und Freiburg, 1928 Promotion in Freiburg, 1933 Entlassung aus dem badischen Justizdienst und Eröffnung einer Anwaltskanzlei in Freiburg, seit 1937 Leiter des Fürstlich-Fürstenbergischen Archivs in Donaueschingen, 1941 Habilitation und Einberufung zum Kriegsdienst, 1945 Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft und Berufung zum Oberstaatsanwalt, 1946–1951 Generalstaatsanwalt am Oberlandesgericht Freiburg, 1951–1953 Professor für Rechtsgeschichte an der Universität Mainz, 1953–1975 Professor für schweizerische und deutsche Rechtsgeschichte an der Universität Zürich. – Zu ihm: Clausdieter SCHOTT, Karl Siegfried Bader 1905–1998, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 119, 2002, 1–14. – Reiner HAEHLING VON LANZENAUER, Art. Bader, in: Baden-Württembergische Biographien 4, 2007, 8–11.

44 Bericht Gertrud Luckners vom 18. März 1948. DCV, Luckner-Nachlass, 093.2, N 22/1.

45 Vgl. Eduard SEIDLER, Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948, in: Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus, hg. v. Eckhard JOHN, Bernd MARTIN, Marc MÜCK u. Hugo OTT, Freiburg i. Br. / Würzburg 1991, 73–89, hier: 86.

46 Vgl. Christine BLUMENBERG-LAMPE, Oppositionelle Nachkriegsplanung. Wirtschaftswissenschaftler gegen den Nationalsozialismus, in: JOHN / MARTIN / MÜCK / OTT, Die Freiburger Universität (wie Anm. 45), 207–219, hier: 213–215.

47 Vgl. ebd., 209f.

Stellung nehmen würden, *wenn die Gefahr droht, daß Seelen zu ewigem Schaden kommen, weil sie Gottes Wort mißverstehen und Gottes Willen nicht tun. Diese Gefahr schien einigen von uns in deutschen Landen schon wieder mit Bezug auf die Juden zu bestehen, und darum haben wir heute diesen kleinen Kreis zusammen gebeten, in welchem besprochen werden soll, ob und wie zur Verhinderung drohenden Schadens vorzugehen ist*⁴⁸. Dann ging Thieme kurz auf das Treffen im Dezember zwischen Luckner, Eiffler und ihm ein und erklärte: *Wir wissen heute noch genauer als damals vor 3 Monaten, wie dringlich das Problem leider schon wieder ist.*

Während Luckner und Thieme anfangs noch eine *Kanzelverkündigung* der deutschen Bischöfe favorisiert hatten, zumal *der Bruderrat der evangelischen Kirchen ein analoges öffentliches Wort* vorbereitete⁴⁹, so entstanden bei der Besprechung am 16. März zunehmend Bedenken, ob die Bischöfe den Text tatsächlich unterstützen würden. Doch wenn vom deutschen Episkopat keine Stellungnahme zum christlich-jüdischen Verhältnis zu erwarten war, kam doch zumindest der geplante Katholikentag in Frage, um das Anliegen einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Neben Thieme war inzwischen auch Gertrud Luckner auf dessen Anregung hin in die »Arbeitsgemeinschaft für internationale Zusammenarbeit«, eine der Kommissionen des bevorstehenden Katholikentags, berufen worden. Luckner brachte ihre Überraschung und Freude über die Einladung dann auch in einem Dankeschreiben zum Ausdruck, in dem sie Thieme erklärte, dass ihr die *übernationale Zusammenarbeit [...] ein wirkliches Anliegen* sei und durch ihre *langjährige Verbundenheit mit den Quäkern auch in besonderer Weise vertraut* wäre⁵⁰.

Dass Thieme und Luckner auf dem Katholikentag die »Judenfrage« thematisieren wollten, stieß allerdings spätestens auf einem Arbeitstreffen in Walberberg⁵¹ auf scharfe Kritik. Während einige Mitglieder der Vorbereitungskommission das Anliegen der beiden unterstützten, lehnten andere eine Behandlung dieser Frage strikt ab: *Insbesondere das Judenthema muss im Jahre 1948 anders behandelt werden, als man es unmittelbar nach der Kapitulation hätte tun können. Anderenfalls muss man mit unerwünschten innen- und aussenpolitischen Nebenwirkungen rechnen. Durch die Erörterung in Mainz wird m. E. weder den Juden noch dem Katholikentag ein Dienst erwiesen. Und im Ausland kann die Erwähnung als eine Demonstration in Bezug auf den Kampf um Palästina aufgefasst werden. Diese Gedanken wurden bereits in Walberberg vorgebracht. Ich kann nicht umhin, sie hier noch einmal auszudrücken, weil ich mich in den vergangenen Ta-*

48 Bericht Gertrud Luckners vom 18. März 1948, DCV, Luckner-Nachlass, 093.2, N 22/1.

49 Ebd. – Vgl. das »Wort zur Judenfrage« des Bruderrats der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 8. April 1948, in: RENDTORFF/HENRIX, Die Kirchen und das Judentum (wie Anm. 16), 540–544. – Zur Entstehungsgeschichte und Theologie des Dokuments vgl. Siegfried HERMLE, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945, Göttingen 1990 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen 16), 315–334. – Matthew D. HOCKENOS, A Church divided. German Protestants Confront the Nazi Past, Bloomington/Indianapolis 2004, 153f.

50 Luckner an Thieme, 11. Februar 1948. Institut für Zeitgeschichte, München (= IfZ), Thieme-Nachlass, ED 163/113. Leider wird Luckners Tätigkeit in der Arbeitsgemeinschaft von Christine SCHMITT, Vordergrund und Hintergründe – Frauen auf den Katholikentagen von 1948 bis 1968, in: Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, hg. v. Gisela MUSCHIO, Münster 2003, 179–198, mit keinem Wort erwähnt.

51 Das Dominikanerkloster in Walberberg bei Brühl war im Zweiten Weltkrieg nicht zerstört worden. In den ersten Nachkriegsjahren wurde es zu einem *der Orte, an denen die grundsätzliche geistige Vorbereitung des demokratischen Lebens in Deutschland begann*, wie Leopold JÄGER, 50 Jahre Dominikaner in Walberberg. 1926–1976, in: Wort und Antwort 17, 1976, 168–172, hier: 170, schreibt.

gen immer wieder damit beschäftigt habe⁵². Nach weiteren Diskussionen stellten einige der Kritiker ihre Bedenken jedoch wieder zurück: *Ich zweifle nicht daran, daß Sie als jahrzehntelanger Kenner des Problems in Mainz den Weg finden, der Sache des Katholikentages in größtmöglichem Umfange zu dienen, ohne die erwähnten Nebenwirkungen hervorzurufen. Ich möchte aber nicht den Eindruck aufkommen lassen, daß sich ein Teil der Mitglieder des Arbeitsausschusses darauf beschränke, die begrüßenswerten positiven Beiträge und Anstrengungen hervorragender Kapazitäten durch billige unerbetene Kritik herabzuwürdigen. Schließlich ist der aufrichtige Wunsch wohl aller, die an der Besprechung in Walberberg teilgenommen haben, daß die Tagung in Mainz ein einmütiges und ungetrübtes Bekenntnis der Gesamtheit der Katholiken unseres Landes zu unserer hl. Kirche wird⁵³.*

Wie sich anhand dieser Diskussion zeigt, waren die Erwartungen an den 72. Deutschen Katholikentag allgemein recht hoch. Walter Dirks warnte die Teilnehmer daher in den »Frankfurter Heften« vor einer *stolzen Selbstzufriedenheit*: *Denn die schreckliche Katastrophe, die hinter uns liegt, zwingt uns dazu, nun nachträglich zum mindesten darüber verwundert zu sein, wieso Christen und unter ihnen die Katholiken diese verhängnisvollen Tatsachen so selbstverständlich finden konnten⁵⁴.* Drei Jahre nach der Stuttgarter Schuldklärung⁵⁵ müssten sich daher auch die deutschen Katholiken eingestehen: *Wir haben versagt, wir wissen wenig und wir können nicht viel, – das müßte der Grundton des ersten neuen deutschen Katholikentages sein, – dies und die gläubige Hoffnung auf den, der allein das Antlitz der Welt erneuern kann⁵⁶.* Dirks forderte daher ein öffentliches Schuldbekenntnis: *Manche haben es von den Bischöfen erwartet. Aber die Bischöfe sind nicht die Sprecher des katholischen deutschen Volkes, sondern die Nachfolger der Apostel: ihr Wort ist das Wort Christi an das Volk, nicht das Wort des christlichen Volkes an die Welt⁵⁷.*

Möglicherweise sprach aus diesen letzten Zeilen auch Dirks' Enttäuschung darüber, dass die deutschen Bischöfe seinen zusammen mit Eugen Kogon⁵⁸ und anderen Frankfurter Katholiken im August 1945 verfassten Entwurf eines Hirtenbriefs bei ihrem ersten

52 So die Einwände von Ernst H. Plesser, zitiert nach einem Brief von Anton Roesen an Thieme vom 11. Mai 1948. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/113.

53 Plesser an Thieme, 14. Mai 1948. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/113.

54 Walter DIRKS, Der Mainzer Katholikentag, in: Frankfurter Hefte 3, 1948, 395–397, hier: 395.

55 Zum Stuttgarter Schuldbekenntnis vgl. Armin BOYENS, Das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 19. Oktober 1945. Entstehung und Bedeutung, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 19, 1971, 374–397. – Gerhard BESIER/Gerhard SAUTER, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985. – Martin GRESCHAT, Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002, 140–149. – HOCKENOS, A Church divided (wie Anm. 49), 75–100.

56 DIRKS, Der Mainzer Katholikentag (wie Anm. 54), 396.

57 Ebd., 396f. – Zur Schulddiskussion in der deutschen katholischen Publizistik dieser Jahre vgl. ausführlich Vera BÜCKER, Die Schulddiskussion im deutschen Katholizismus nach 1945, Bochum 1989 (Sozialwissenschaftliche Studien 44), 149–338.

58 Eugen Kogon (1903–1987), 1927 Promotion in Wien, 1928–1932 Redakteur der »Schöneren Zukunft«, 1938 Verhaftung, 1939–1945 im Konzentrationslager Buchenwald inhaftiert, ab 1946 zusammen mit Walter Dirks Herausgeber der »Frankfurter Hefte«, 1951–1968 Ordinarius für Politikwissenschaften an der Technischen Hochschule Darmstadt, 1964–1965 Leiter der »Panorama«-Redaktion beim Norddeutschen Rundfunk. – Zu ihm: Gottfried ERB, Art. Kogon, in: LThK³ 6, 1997, 169.

Nachkriegstreffen in Fulda abgelehnt hatten⁵⁹; vielleicht spielte er hier aber auch auf den Freiburger Entwurf an, den Thieme, Luckner und Eiffler im Dezember 1947 ausgearbeitet hatten⁶⁰. Offenbar genügte weder ihm noch den Mitgliedern des Freiburger Kreises das gemeinsame Hirtenwort, das die deutschen Bischöfe auf ihrer ersten Plenarkonferenz nach dem Krieg verabschiedet hatten⁶¹.

Dieses Hirten Schreiben vom 23. August 1945 enthielt zwar ein kurzes Schuldbekenntnis⁶², und der Text würdigte auch dankbar all jene, die während des Krieges *ibr karges tägliches Brot mit einem unschuldig verfolgten Nichtarier* geteilt hatten⁶³, aber der Massenmord an den Juden wurde nicht weiter thematisiert. Statt einer kritischen Auseinandersetzung mit der zurückliegenden NS-Zeit forderten die Bischöfe vielmehr, in die Zukunft zu blicken und *nach dem furchtbaren Zusammenbruch [...] einen neuen Anfang* zu wagen⁶⁴. Die gegenwärtige Not und die Frage, wie die deutsche Bevölkerung *zu einem lebendigen Gottesglauben* zurückfinden könnte⁶⁵, erschien ihnen 1945 drängender als die Schrecken der Vergangenheit. In ihrem gemeinsamen Hirtenwort verzichteten sie deshalb auch darauf, das eigene Verhalten im ›Dritten Reich‹ zu hinterfragen, obwohl es vor der gemeinsamen Sitzung in Fulda durchaus auch selbstkritische Stimmen innerhalb

59 Kogons Begleitschreiben vom 12. August 1945 findet sich jetzt in der Edition: Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945–1947, Bd. 1, bearb. v. Ulrich HELBACH (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 54), Paderborn/München/Wien/Zürich 2012, Nr. 37, 214–218. – Zu dem Hirtenbriefentwurf des Frankfurter Kreises um Dirks und Kogon vgl. Ludwig LEMHÖFER, Die Katholiken in der Stunde Null. Restauration des Abendlandes oder radikaler Neubeginn?, in: Katholische Kirche und NS-Staat. Aus der Vergangenheit lernen?, hg. v. Monika KRINGELS-KEMEN u. DEMS., Frankfurt a. M. 1981, 101–117. – Ulrich HELBACH, »Schuld« als Kategorie der Vergangenheitsbewältigung der katholischen Kirche nach 1945, in: Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat, hg. v. Thomas BRECHENMACHER u. Harry OELKE (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 11), Göttingen 2011, 243–273, hier: 253f.

60 Vgl. das Dokument im Anhang dieses Beitrags.

61 Hirtenwort des deutschen Episkopats vom 23. August 1945, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 6: 1943–1945, bearb. v. Ludwig VOLK (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 38), Mainz 1985, 688–694.

62 Ebd., hier: 689: *Furchtbares ist schon vor dem Kriege in Deutschland und während des Krieges durch Deutsche in den besetzten Ländern geschehen. Wir beklagen es zutiefst: Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden.*

63 Ebd.

64 Ebd., 690. – Nach Karl-Joseph HUMMEL, Gedeutete Fakten. Geschichtsbilder im deutschen Katholizismus 1945–2000, in: Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945, hg. v. Ludwig VOLK u. Christoph KÖSTER, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 507–567, hier: 511, herrschte auf dem ersten Nachkriegstreffen der deutschen Bischöfe *eine Atmosphäre zurückhaltender Milde*. – Vgl. auch BÜCKER, Die Schulddiskussion (wie Anm. 57), 38–45. – Eike WOLGAST, Die Wahrnehmung des Dritten Reichs in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1946/46) (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 22), Heidelberg 2001, 188–192.

65 Hirtenwort des deutschen Episkopats vom 23. August 1945 (wie Anm. 61), 691.

des deutschen Episkopats gegeben hatte⁶⁶. Freilich konnte der Hinweis, zwischen 1933 und 1945 immer wieder die *Stimme erhoben [zu] haben*⁶⁷, nicht alle Kritiker überzeugen.

Jedenfalls mahnte Dirks noch drei Jahre später ein kirchliches Schuldbekenntnis an, während der Freiburger Kreis auf eine bischöfliche Stellungnahme zum christlich-jüdischen Verhältnis hoffte. Da sich ein solches Hirtenwort jedoch nicht realisieren ließ, wie Luckner und Thieme ernüchert feststellen mussten, entstand in den folgenden Wochen der Plan, anlässlich des Katholikentags zumindest eine in unregelmäßigen Abständen erscheinende Korrespondenz herauszugeben, die sowohl Material für die *Verwendung in Predigt und Katechese* als auch zur *Veröffentlichung in der Presse* bereitstellen sollte⁶⁸. Als geeignete Titel wurden zunächst *Alt- und Neu-Israel-Nachrichten* oder *Volk Gottes einst und jetzt* vorgeschlagen; schließlich einigte man sich auf den Titel *Rundbrief für Freunde des alten und des neuen Gottesvolkes*⁶⁹. Die erste Ausgabe dieses »Freiburger Rundbriefs«, der bis heute existiert, erschien dann auf dem Katholikentag in Mainz und trug den nochmals erweiterten Titel *Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente*. In ihrem Vorwort beklagte Gertrud Luckner, dass drei Jahre nach Kriegsende in Deutschland *Schweigen, Gleichgültigkeit und Verständnislosigkeit [...] über der Ermordung von Millionen* herrschen würden, ja dass schon wieder neuer Antisemitismus aufkeime⁷⁰. Um solche Entwicklungen zu überwinden, mahnte sie christliches Besinnen an. *Eine Beziehung zwischen Menschen ist unmöglich, wenn ein Gespräch nicht zustande kommt*⁷¹.

3. Der »Freiburger Rundbrief« zwischen Judenmission und Synkretismus-Verdacht (1948–1951)

In theologischen Fragen war es besonders Karl Thieme, der den »Freiburger Rundbrief« in den folgenden Jahren prägen sollte. Er und die anderen Mitglieder des Freiburger Kreises machten bei ihrer Arbeit allmählich eine theologische Entwicklung mit. Dazu gehörte vor allem die bittere Erkenntnis, dass auch sie selbst nicht frei von traditionellen Antijudaismen und der Vorstellung waren, dass ein Gespräch mit den Juden einzig und allein zu deren Konversion führen müsse⁷². Dieser Lernprozess wurde insbesondere von

66 Vgl. Ulrich HELBACH, »Es hätte unserer Kirche und unserem Volk mehr gedient, wenn wir weniger geschwiegen hätten ...«. Die »Schuldfrage« im Frühjahr 1945 im Lichte eines neuen Quellenfundes. Eingabe der westdeutschen Bischöfe an Papst Pius XII., in: Rheinisch – Kölnisch – Katholisch. Beiträge zur Kirchen- und Landesgeschichte sowie zur Geschichte des Buch- und Bibliothekswesens der Rheinlande. Festschrift für Heinz Finger zum 60. Geburtstag, hg. v. Siegfried SCHMIDT (Libelli Rhenani 25), Köln 2008, 341–372.

67 Hirtenwort des deutschen Episkopats vom 23. August 1945 (wie Anm. 61), 688f.

68 Luckner an den Berliner Bischof Kardinal Graf von Preysing, 26. März 1949. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91+511, Fasz. 01.

69 Aktennotiz vom 30. April 1948 und 14. Juni 1948. DCV, Luckner-Nachlass, 183+532.11, Fasz. 01.

70 Gertrud LUCKNER, Geleitwort, in: Freiburger Rundbrief 1, 1948, 1f., hier: 1.

71 Ebd.

72 Vgl. PHAYER, The Catholic Church (wie Anm. 27), 188f. – FÜLLENBACH, Das katholisch-jüdische Verhältnis (wie Anm. 14), 153f. – Jetzt auch John CONNELLY, From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965, Cambridge/Massachusetts/London 2012, 190–209.

den jüdischen Gesprächspartnern wie Leo Baeck⁷³, Martin Buber⁷⁴ und Ernst Ludwig Ehrlich⁷⁵ angestoßen, die von den Freiburger Katholiken ein Umdenken forderten. Der Sekretär der ›Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft zur Bekämpfung des Antisemitismus‹ in der Schweiz, Hans Ornstein⁷⁶, kommentierte die erste Ausgabe des »Rundbriefs« beispielsweise, dass das Heft *an sich* ja sehr schön sei und er den Wunsch nach einem Gespräch mit den jüdischen Brüdern (wohl auch Schwestern?) auch sehr begrüßen würde, wenn zwischen den Zeilen nicht immer wieder ein christlicher Bekehrungseifer hervor scheine: Dieses Hinstellen der Juden als Irrende, insbesondere dieses ›Abwerten‹ der Juden, wenn auch zunächst nur theologisch, sei nämlich einer der Gründe, der tieferen Gründe der antisemitischen Prädisposition so vieler Christen⁷⁷.

Ähnlich argumentierte Theodor W. Adorno⁷⁸ gegenüber Thieme: *Der entscheidende Punkt zwischen uns wäre die Frage, ob in der Tat der Antisemitismus dem Christentum bloß äußerlich, lediglich eine Möglichkeit des ›Abfalls‹ ist, oder ob er doch mit dem Christentum selber – als der Lehre vom Gottmenschen, die um ihrer eigenen Paradoxie willen Nichtannahme nicht ertragen kann – zusammenhängt. Wir neigen der letzten Ansicht zu. Es ist sehr schwer, sich dagegen zu verschließen, daß ungezählte Motive des Antisemitis-*

73 Leo Baeck (1873–1956), 1895 Promotion in Berlin, 1897–1907 Rabbiner in Oppeln, 1907–1912 Rabbiner in Düsseldorf, 1912–1943 Rabbiner in Berlin, 1912–1942 Dozent an der Lehranstalt bzw. Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1914–1918 Feldrabbiner im Ersten Weltkrieg, 1922–1938 Vorsitzender des Allgemeinen Rabbinerverbandes in Deutschland, 1933–1939 Vorsitzender der ›Reichsvertretung der deutschen Juden‹ (seit 1935 ›Reichsvertretung der Juden in Deutschland‹), 1938–1955 Präsident der ›World Union for Progressive Judaism‹, 1943–1945 im Konzentrationslager Theresienstadt inhaftiert, 1945 Übersiedlung nach London, 1948–1953 Gastprofessor am Hebrew Union College, Cincinnati/Ohio. – Zu ihm: Walter HOMOLKA/Elias H. FÜLLENBACH, Rabbiner Leo Baeck. Ein Lebensbild (Jüdische Miniaturen 75), Teetz/Berlin 2008.

74 Martin Buber (1878–1965), 1902 Mitbegründer des Jüdischen Verlags in Berlin, 1903 Promotion in Wien, 1905–1916 Lektor des Frankfurter Verlags Rütten & Loening, 1916–1924 Herausgeber der Zeitschrift »Der Jude«, ab 1919 Lehrer am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt a. M., 1923–1933 erst Lehrbeauftragter, dann ab 1930 Honorarprofessor für jüdische Religionswissenschaft und Ethik an der Universität Frankfurt/Main, 1938 Emigration nach Jerusalem, 1938–1951 Professor für Sozialphilosophie an der Hebräischen Universität in Jerusalem, 1949–1953 Gründungsrektor des Seminars für Erwachsenenbildung. – Zu ihm: Christian SCHÜTZ, Art. Buber, in: TRE 7, 1981, 253–258. – Klaus DAVIDOWICZ, Art. Buber, in: LThK³ 2, 1994, 737f.

75 Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007), 1940–1942 Besuch der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1943 Flucht in die Schweiz, 1950 Promotion in Basel, ab 1958 Zentralsekretär der ›Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft‹ in der Schweiz, 1961–1994 Europa-Direktor von B'nai B'rith. – Zu ihm: Hartmut BOMHOFF, Ernst Ludwig Ehrlich. Ein Leben für Dialog und Erneuerung (Jüdische Miniaturen 80), Berlin 2011.

76 Hans Ornstein (1873–1952), Studium der Rechtswissenschaften und Promotion in Wien, Rechtsanwalt, 1939 Emigration in die Schweiz, ab 1946 erster Zentralsekretär der ›Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft zur Bekämpfung des Antisemitismus‹ in Zürich. – Zu ihm vgl. Zsolt KELLER, Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950, Göttingen 2006, 118.

77 Ornstein an Luckner, 16. September 1948. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/13.

78 Theodor W. Adorno (1903–1969), 1924 Promotion in Frankfurt a. M., 1925 Kompositionsstudien bei Alban Berg (1885–1935) und Arnold Schönberg (1874–1951) in Wien, 1931 Habilitation in Frankfurt a. M., 1934 Emigration nach England und 1938 in die USA, 1949 Rückkehr nach Deutschland, ab 1951 leitete er gemeinsam mit Max Horkheimer (1895–1973) das Frankfurter »Institut für Sozialforschung«; 1953–1969 Professor für Philosophie und Soziologie in Frankfurt a. M. – Zu ihm: Matthias LUTZ-BACHMANN, Art. Adorno, in: LThK³ 1, 1993, 169. – Günter FIGAL, Art. Adorno, in: RGG⁴ 1, 1998, 124.

*mus säkularisierte christliche sind. Und es scheint mir zugleich auch kein Zufall, [...] daß die Kirchen, über die Verteidigung spezifisch religiöser Rechte und die Caritas hinaus es niemals zu dem absolut eindeutigen autoritativen Wort gebracht haben*⁷⁹.

Dass sich gerade die christlichen Theologen im Freiburger Kreis nur langsam von liebgewonnenen Konzepten und Traditionen trennen wollten und konnten, braucht nicht zu verwundern. 1950 erklärte Thieme, dass er inzwischen *zu der Überzeugung gelangt sei, daß ein jüdischer Mensch nicht nur als individuelle fromme Einzelperson, sondern in gewisser Hinsicht auch und gerade »als Jude Gott wohlgefällig« sein kann*⁸⁰. Da gerade *für den Juden nach der gesamten biblischen Offenbarung Gottes Verheißungen unverbrüchlich gültig sind*, dürfe man annehmen, dass das jüdische Volk *auch noch in seiner Christusferne [...] unter einer besonderen und besonders gnädigen Führung stehe*⁸¹.

Zeitgleich hatten der Freiburger Kreis und andere katholische Pioniere im christlich-jüdischen Dialog mit Widerstand von kirchlicher Seite zu kämpfen. 1949 bat Gertrud Luckner daher den Papst um Unterstützung ihrer Arbeit: *Wir haben bei dieser Arbeit zwar nicht mit Gegnerschaft wohl aber mit Trägheit und zum Teil Verständnislosigkeit für diese zentralen Anliegen der Christenheit zu kämpfen. Es würde darum eine außerordentliche Stärkung und Förderung unserer Arbeit bedeuten, wenn der Heilige Vater ein Wort der Ermutigung und Billigung dazu äußern könnte. Wir sind überzeugt, daß viele schlafende Gewissen dadurch geweckt werden könnten*⁸².

Aber diese Bemühungen, Pius XII. (1939–1958) um eine Unterstützung des katholisch-jüdischen Gesprächs zu bewegen, blieben weitgehend erfolglos; so lehnte er auch den Vorschlag ab, nach den Ereignissen des Zweiten Weltkriegs den Text der Karfreitagsfürbitte »pro perfidis Judaeos« endlich umzuändern, was angesichts der umfassenden Reformen der Kar- und Osterliturgie während seines Pontifikats besonders erstaunlich ist⁸³. Ein Grund hierfür könnte sein, dass Mitarbeiter des Heiligen Officiums im christlich-jüdischen Gespräch die Gefahr eines »Indifferentismus« sahen und daher Katholiken beispielsweise die Mitgliedschaft im »International Council for Christians and Jews« verboten. In einem Monitum von 1950 hieß es: *Die genannte Bewegung bezweckt zwar, den Antisemitismus zu bekämpfen und unter Beihilfe der Christen die Juden vor ungerechten Verfolgungen zu schützen. Aber sie beschäftigt sich in ihren Kongressen und Zusammenkünften auch mit erzieherischen Fragen und sucht die religiöse Toleranz, ja sogar die vollständige Gleichheit der verschiedenen religiösen Bekenntnisse zu fördern*⁸⁴.

79 Adorno an Thieme, 1. Juni 1949. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/1.

80 Thieme an Oesterreicher, Ostern 1950. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/60.

81 Ebd.

82 Luckner an Robert Leiber SJ, 31. März 1949. IfZ, Thieme-Nachlass, ED 163/48.

83 Änderungen des Textes erfolgten erst unter den Päpsten Johannes XXIII. (1958–1963) und Paul VI. (1963–1978). – Vgl. Wilm SANDERS, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI., in: Liturgisches Jahrbuch 24, 1974, 240–248. – Auf die Bitte des jüdischen Historikers Jules Isaac (1877–1973) ließ Pius XII. im November 1955 zumindest die liturgische Kniebeuge, die nach der Fürbitte für die Juden gewöhnlich unterlassen wurde, wieder einführen. Zu dieser geringfügigen Änderung, die damals jedoch als eine erste wichtige Verbesserung angesehen wurde, vgl. Paul DÉMANN, Das Fürbitten für die Juden in der neuen Karwochen-Liturgie, in: Freiburger Rundbrief 10, 1957/58, 15–17. – Zur aktuellen Debatte vgl. »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. Walter HOMOLKA u. Erich ZENGER, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008.

84 Staatssekretariat an Nuntius Aloysius Muench, 28. Oktober 1950; lateinischer Text und deutsche Übersetzung im Diözesanarchiv Berlin, Sommer-Nachlass, I/1-100. Der Text verwies ausdrücklich auf das Monitum »Cum compertum« vom 5. Juni 1948, in: Acta Apostolicae Sedis 40, 1948, 257, das

Thieme gehörte zu den wenigen, die die Gefahr, die von dieser kurialen Weisung ausging, die auch noch ausdrücklich auf eine Tagung in Freiburg verwies, schnell erkannten. Warnend wandte er sich daher an die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland: *Wie Sie [...] ersehen, ist die Kongregation dem Mißverständnis eines Denunzianten zum Opfer gefallen, da unsere Gesellschaften ja gerade nicht religiös indifferente Menschen sammeln und zur Indifferenz erziehen wollen, sondern umgekehrt, von denen getragen werden, die fest auf dem Boden katholischen und evangelischen Christenglaubens oder auch der jüdischen Religion stehen, aber gerade als Forderung ihres Glaubens empfinden, sich auch Andersgläubigen gegenüber als Kinder des einen Vatersgottes und Schöpfers brüderlich zu verhalten, Vorurteile gegeneinander zu beseitigen und jedem dasselbe Recht auf seine Gewissensüberzeugung zuzugestehen, das sie für sich selbst in Anspruch nehmen. Nachdem diese statutengemäße Basis unserer Gesellschaften trotz gelegentlichen Anfechtungen nicht verlassen worden ist, zweifle ich nicht, daß es uns möglich sein wird, von den deutschen Bischöfen, die natürlich auch diese Mahnung erhalten haben müssen, auch weiterhin das bisher vielfach bewiesene [...] Wohlwollen für unsere Bestrebungen und die Autorisation für Katholiken zur Teilnahme daran zu erhalten [...]. Ich bitte aber aus diesem Anlaß [...], größte Vorsicht walten zu lassen, damit der von uns zu zerstreue Verdacht der Indifferenz nicht neue Nahrung erhält⁸⁵.*

Die Reaktionen der folgenden Monate zeigten, dass Thieme mit seinen Warnungen nicht übertrieben hatte. So wies der damalige Erzbischof von Paderborn, Lorenz Jaeger⁸⁶, die Freiburger Caritaszentrale auf das Monitum hin: *Mit bestem Dank bestätige ich Ihnen den Empfang des neuen Rundbriefs [...] Ihre Arbeit wird zweifellos durch die neue Verfügung des Heiligen Officiums, wonach diese Zusammenarbeit den einschränkenden Bestimmungen des Monitums unterliegt wie die übrige Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken, eine große Erschwerung erfahren. Überdiözesane Treffen werden kaum noch möglich sein, da dazu die Erlaubnis von ROM erbeten werden muß. Da außerdem die Katholiken bei allen derartigen Veranstaltungen nur als Beobachter teilnehmen dürfen und prominenten Katholiken auch dazu die Erlaubnis nicht gegeben werden soll, ist praktisch Ihre Arbeit im bisherigen Stil kaum noch möglich⁸⁷.*

Als Gertrud Luckner erklärte, dass die deutschen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit dem »International Council for Christians and Jews« gar nicht angehört hätten, antwortete Jaeger: *So leicht, wie Sie sich die Feststellung machen, daß die deutschen Organisationen von dem Verbot nicht betroffen sind, geht es nicht. [...] Ich weiß*

Katholiken die Teilnahme an ökumenischen Versammlungen und Gottesdiensten ohne ausdrückliche Erlaubnis des Heiligen Stuhls verboten hatte. Nicht erwähnt wurde dagegen die *Instructio »De motione oecumenica«* vom 20. Dezember 1949, in: *Acta Apostolicae Sedis* 42, 1950, 142–147, in der einige Aussagen des Monitums von 1948 abgeschwächt worden waren. – Zur vatikanischen Haltung zur Ökumene in diesen Jahren vgl. Heinrich PETRI, *Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene*, in: *Handbuch der Ökumenik*, Bd. 2, hg. v. Hans Jörg URBAN u. Harald WAGNER, Paderborn 1986, 95–168, insbes. 107–109. – Jörg ERNESTI, *Kleine Geschichte der Ökumene*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 72–81.

⁸⁵ Thieme an den deutschen Koordinierungsrat und die einzelnen Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, 8. Januar 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91.025, Fasz. 03 (früher 04).

⁸⁶ Lorenz Jaeger (1892–1975), 1922 Priesterweihe, 1941–1973 Erzbischof von Paderborn, 1957 gründete er das »Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik« in Paderborn; 1965 Ernennung zum Kardinal. – Zu ihm: Aloys KLEIN, Art. Jaeger, in: *LThK*³ 5, 1996, 707. – Erwin GATZ, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 2002, 439f.

⁸⁷ Erzbischof Jaeger an Kuno Joerger, 21. Februar 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91+511, Fasz. 02.

aus sicherer Quelle, daß mehrere Äußerungen, die auf Ihrer Tagung in Freiburg gefallen sind, in ROM Befremden ausgelöst haben, weil sie durchaus in der Linie eines religiösen Indifferentismus lagen. Verstehen Sie mich recht. Ich halte eine Bereinigung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden aus echt christlicher Sittlichkeit und Verantwortlichkeit für notwendig. Es ist aber wichtig, alle, die aktiv um dieses Anliegen sich bemühen, sehr nachdrücklich mit den römischen Vorschriften vom 28.10.1950 bekanntzumachen, damit nicht gutgemeinte, aber tatsächlich irriige Äußerungen auf den Konferenzen und Tagungen fallen, die ein Verbot, auch der von Ihnen aus einer echten Verantwortlichkeit heraus geleiteten Arbeit zur Folge haben könnte⁸⁸.

Wie dieser Brief anschaulich zeigt, waren sich die deutschen Bischöfe, selbst diejenigen unter ihnen, die wie Jaeger dem »Freiburger Rundbrief« eigentlich positiv gegenüberstanden, unsicher, wie sie auf das vatikanische Monitum reagieren sollten. Erneut legte Gertrud Luckner im Namen des Freiburger Kreises dar: *Auch wir sind der Auffassung, dass alles getan werden muss, um zu verhüten, dass der Indifferentismus [...] verbreitet wird. [...] Was den ersten Absatz Ihres Briefes betrifft, so handelt es sich bei der von Ihnen erwähnten Tagung nicht um eine solche in Freiburg/ Br., sondern in Fribourg in der Schweiz im Jahre 1948. [...] Dass vollends unsere christlich-jüdische Arbeit im unmittelbaren Rahmen des Caritasverbandes und unsere Rundbriefe eine katholische Arbeit sind, ist Ew. Exzellenz ja bekannt*⁸⁹.

Die Tatsache, dass die im Monitum erwähnte Tagung tatsächlich nicht in Deutschland, sondern in Fribourg in der Schweiz stattgefunden hatte, ermöglichte es Luckner, alle weiteren Bedenken zu zerstreuen; seitens des Vatikans schien lediglich eine Verwechslung vorzuliegen. Thieme reiste persönlich nach Rom und klärte in Gesprächen mit dem päpstlichen Sekretär, Pater Robert Leiber SJ⁹⁰, und dem einflussreichen Beichtvater Pius' XII., Pater Augustin Bea SJ⁹¹, die Sache auf⁹². Bea erklärte sich sogar *ausdrücklich dazu bereit [...], etwaige Fragen, die sich in diesem Zusammenhang ergeben sollten, persönlich zu bearbeiten*, und bestätigte *auch nochmals seine ausdrückliche Billigung der*

88 Erzbischof Jaeger an Luckner, 28. März 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91+511, Fasz. 02.

89 Joerger und Luckner an Erzbischof Jaeger, 12. April 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 221.91+511, Fasz. 02.

90 Robert Leiber SJ (1887–1967), 1906 Eintritt in den Jesuitenorden, 1917 Priesterweihe, 1923 Mitarbeiter des Kirchenhistorikers Ludwig Freiherr von Pastor (1854–1928), 1925–1958 Berater und Sekretär von Eugenio Pacelli (1876–1958, seit 1939 Pius XII.), ab 1930 Professor für Kirchengeschichte an der Gregoriana in Rom. – Zu ihm: Horst MÜHLEISEN, Art. Leiber, in: Badische Biographien, N. F. 2, 1987, 183f. – Konrad REPGEN, Art. Leiber, in: LThK³ 6, 1997, 777.

91 Augustin Bea S.J. (1881–1968), 1902 Eintritt in den Jesuitenorden, 1912 Priesterweihe, 1917–1921 Professor für Altes Testament in Valkenburg, 1921–1924 Provinzial der Oberdeutschen Ordensprovinz, 1924–1949 Professor und 1930–1949 Rektor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, ab 1949 Konsultor beim Heiligen Officium, 1945–1958 Beichtvater Pius' XII., 1959 Ernennung zum Kardinal, ab 1960 Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, 1962 Bischofsweihe. – Zu ihm: Burkhart SCHNEIDER, Art. Bea, in: Badische Biographien, N. F. 1, 1982, 31–34. – Heinz-Albert RAEM, Art. Bea, in: LThK³ 1, 1993, 105f.

92 Vgl. Thiemes »Bericht über Besprechungen mit römischen Kirchenbehörden über die christlich-jüdische Zusammenarbeit« vom 20. April 1951. DCV, Luckner-Nachlass, 183+533, Fasz. 05. – Zu diesem Besuch Thiemes in Rom vgl. auch Thomas BRECHENMACHER, Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München 2005, 230. – Dagegen geht PHAYER, The Catholic Church (wie Anm. 27), 177, fälschlich davon aus, dass Bea und Leiber zur Visitation nach Deutschland geschickt wurden.

*Schwalbacher Thesen*⁹³, wie Thieme in seinem Bericht festhielt⁹⁴. Das Monitum hatte daher in Deutschland keine größeren Auswirkungen⁹⁵. In Großbritannien führte es dagegen dazu, dass allen britischen Katholiken die Mitgliedschaft im »British Council of Christians und Jews« verboten wurde⁹⁶.

Ein Wandel auf breiterer Ebene konnte erst in den 1960er-Jahren im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils erreicht werden. Aber auch auf dem Konzil war die sogenannte »Judenerklärung« heftig umstritten und stieß auf enormen Widerstand⁹⁷. Dennoch sollte das am Ende als Kompromisslösung durchgesetzte Dokument »Nostra aetate« das Verhältnis zwischen Katholiken und Juden entscheidend verändern, weil es *alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus* ausdrücklich ablehnte und stattdessen *das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe* betonte⁹⁸.

93 Die Schwalbacher Thesen entstanden 1950 als revidierte Fassung der Seelisberger Thesen von 1947, um gegen *umlaufende Irrtümer über das Gottesvolk des Alten Bundes* in der christlichen Lehrverkündigung vorzugehen. – Vgl. RENDTORFF/HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum* (wie Anm. 16), 647–650, hier: 647.

94 Thiemes »Bericht über Besprechungen mit römischen Kirchenbehörden« (wie Anm. 92). – Zu Beas Wandel in der Beurteilung des Judentums vgl. trotz zahlreicher Mängel die Arbeit von Dorothee RECKER, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung, Paderborn 2007. – Wichtige Hinweise auf Beas persönliche Entwicklung, den Wandel seiner theologischen Anschauungen und mögliche Brüche geben jetzt: Klaus UNTERBURGER, *Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus* (Quellen und Forschungen zur Neueren Theologiegeschichte 10), Regensburg 2011, insbes. 76–82. – Nikolaus KLEIN, *Kardinal Augustin Bea SJ und das Aggiornamento des Konzils*, in: *Erneuerung in Christus. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) im Spiegel Münchener Kirchenarchive. Begleitband zur Ausstellung des Erzbischöflichen Archivs München, des Archivs der Deutschen Provinz der Jesuiten und des Karl-Rahner-Archivs München anlässlich des 50. Jahrestages der Konzilsöffnung*, hg. v. Andreas R. BATLOGG, Clemens BRODKORB u. Peter PFISTER (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 16), Regensburg 2012, 69–90, insbes. 77–80.

95 Allerdings legten sich beispielsweise die bayerischen Bischöfe noch 1952 *um der Reinerhaltung des Glaubens und der Gefahr eines sich ergebenden Indifferentismus willen* gegenüber christlich-jüdischen Veranstaltungen eine gewisse *Zurückhaltung* auf. – Vgl. das Protokoll der Konferenz des bayerischen Episkopats, Freising, 14. März 1952, in: *Akten Kardinal Michael von Faulhabers*, Bd. 3: 1945–1952, bearb. v. Heinz HÜRTE (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 48), Paderborn/München/Wien/Zürich 2002, Nr. 364, 650–657, hier: 654.

96 Vgl. Marcus BRAYBROOKE, *Children of One God. A History of the Council of Christians and Jews*, London 1991, 33–38.

97 Vgl. Johannes OESTERREICHER, *Kommentierende Einleitung [zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen]*, in: *LThK², Erg.-Bd. 2*, 1967, 406–478.

98 *Nostra aetate* (1965), zitiert nach: RENDTORFF/HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum* (wie Anm. 16), 39–44, hier: 43. – Zur Bedeutung dieses Konzilsdokuments vgl. Andreas RENZ, *Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte*, hg. v. Franz Xaver BISCHOF u. Stephan LEIMGRUBER, Würzburg 2004, 208–231. – Thomas RODDEY, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung »Nostra aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt* (Paderborner theologische Studien 45), Paderborn/München/Wien/Zürich 2005. – Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, hg. v. Peter HÜNERMANN u. Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2005, 591–693. – *Nostra aetate*. Ein zukunftsweisender

Dieser Erfolg war nicht allein den Konzilsvätern zu verdanken, die nach langwierigen Debatten am Ende doch mehrheitlich einer Erklärung über die Juden – freilich nun als Teil eines weiter gefassten Dokuments über die nicht-christlichen Religionen – zugestimmt hatten⁹⁹, sondern er wurde, wie das Beispiel des Freiburger Kreises um Gertrud Luckner und Karl Thieme deutlich macht, durch das jahrelange Engagement häufig kleiner christlich-jüdischer Gesprächskreise maßgeblich vorbereitet¹⁰⁰. Trotz erheblicher Widerstände gelang es den am Dialog beteiligten Katholiken der ersten Jahre, das Thema wachzuhalten. In Deutschland kamen die entscheidenden Anstöße dabei vor allem von engagierten Laien, die sich bereits 1948 auf dem Mainzer Katholikentag mit einer Erklärung zur ›Judenfrage‹ und der ersten Ausgabe des »Freiburger Rundbriefs« an die Öffentlichkeit wandten. Heute ist das Schuldbekenntnis dieses ersten Nachkriegskatholikentags, das sowohl in einigen Reden, als auch in der abschließenden Erklärung zum Ausdruck kam, *so gut wie vergessen*¹⁰¹; damals bedeutete es jedoch einen entscheidenden *Durchbruch*¹⁰².

Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach, hg. v. Hans Hermann HENRIX (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23), Aachen 2006. – Nostra Aetate. Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations. Proceedings of the International Conference, Jerusalem, 30 October – 1 November 2005, hg. v. Neville LAMDAN u. Alberto MELLONI (Christianity and History 5), Berlin / Münster 2007.

99 Vgl. die Abstimmungsergebnisse bei OESTERREICHER, Kommentierende Einleitung (wie Anm. 97), 474.

100 Vgl. FÜLLENBACH, Das katholisch-jüdische Verhältnis (wie Anm. 14), 157. – CONNELLY, From Enemy to Brother (wie Anm. 72), 296–300.

101 HÜRTEIN, Spiegel der Kirche (wie Anm. 1), 124.

102 DIRKS, Der Katholikentag in Mainz (wie Anm. 21), 886.

Quellenanhang

*Entwurf eines Hirtenschreibens der deutschen Bischöfe*¹⁰³

Freiburg i. Br., Dezember 1947.

Wir sind gebeten worden, allen Gläubigen, die während der Hitlerverfolgung mit Wort und Tat Juden oder Christen jüdischer Herkunft beigestanden haben, ein Wort des Dankes zu sagen. Wir können dies aber nicht tun, ohne nicht zugleich von den vorübergehenden Verbrechen der Vergangenheit zu sprechen und von unserer Sorge, daß sich in Zukunft Ähnliches wiederholen könnte.

Es scheint uns nicht zu genügen, daß einzelne Henkersknechte und Brandstifter von Synagogen gerichtlich zur Rechenschaft gezogen worden sind. Eine ernste Gewissensforschung wird für einen viel größeren Kreis dazu führen, sich durch Tat oder vor allem durch Unterlassung als mitschuldig an dem Entsetzlichen zu erkennen, was unseren jüdischen Mitbürgern zwischen 1933 und 1945 angetan worden ist. Wir müssen uns dabei dessen bewußt sein, daß es keinerlei Rechtsgrundlage für die Achtung und überwiegende Ausrottung dieser Mitbürger gegeben hat. Es ist selbstverständlich, daß auch unweise Rachebehandlungen niemals zu einer nachträglichen Rechtfertigung geschehenen Unrechts herangezogen werden können.

Wir sind uns aber bewußt, daß die gegenwärtige Not und ihre Ausnützung durch manche unglücklichen entwurzelten Menschen heute in breiteren Kreisen als früher die giftige Saat aufgehen läßt, die durch den Nationalsozialismus ausgesät worden ist. Angesichts dessen möchten wir dem christlichen Volk einige Grundwahrheiten der biblischen Offenbarung ins Gedächtnis rufen. Die Wichtigste ist diese: Es ist in der Heiligen Schrift offenbart und von der Kirche zu allen Zeiten festgehalten worden, daß Gottes Liebe auch zu den leiblichen Nachfahren Israels unauslöschlich ist, und daß er verheißt hat, sie eines Tages zur Anerkennung Seines Sohnes, ihres Königs zu bekehren. Diese Bekehrung wird insbesondere vom Hl. Paulus als Folge heilbringender Eifersucht der Juden auf den Liebesüberschwang der Christenheit betrachtet. Gott erwartet also von der Christenheit ein Verhalten gegenüber den Juden, welches diese von der Gottwohlgefälligkeit christlichen Lebens überzeugt. Nur wenn sich die Christenheit den Juden gegenüber besonders liebebehaftet zeigt, besteht Aussicht, daß Gottes Willen an diesen in Erfüllung geht. Im Lichte dieser Offenbarungstatsache wiegt besonders schwer, was von christlicher Seite gegen Juden gesündigt wird, nicht bloß Taten, sondern auch Worte und Unterlassungssünden.

Wir bitten darum die Gläubigen, überall, wo sie mit Juden zu tun haben oder von den Juden reden, sich bewußt zu sein:

- 1.) daß die Christen dem Volke Israel Ehrfurcht und Dank schulden für das durch dieses Volk überlieferte Offenbarungserbe,
- 2.) daß unermessliches Unrecht von solchen, die sich Christen nannten, an Juden geschehen ist und uns zur Buße mahnt,
- 3.) daß der Christ den Juden als Gesandten des Christ-Königs begegnen und ihn vor allem durch tätige Liebe zur Anerkennung gewinnen soll.

103 Schreibmaschinenniederschrift. Der von Thieme, Luckner und Eiffler entworfene Text befindet sich im DCV, Luckner-Nachlass, 221.91.025, Fasz. 02 und wurde zur Diskussion an verschiedene katholische Persönlichkeiten geschickt. In ihrem Begleitschreiben vom 31. Dezember 1947, ebd., schreibt Gertrud Luckner: *Es ist geplant, die Bischöfe [...] zu bitten, einen öffentlichen Schritt ins Auge zu fassen. Dies um so mehr, als vielerorts bereits wieder eine Welle von Antisemitismus wächst (Friedhofsschändungen, Drohbrieft, Hetzreden u.a.). [...] Der beiliegende Entwurf soll eventuell den Bischöfen für eine solche öffentliche Stellungnahme dienen.* Der Text bezieht sich mehrfach auf den Römerbrief von Paulus, hält aber an der traditionellen Substitutionslehre fest. Vgl. hierzu auch Anm. 35.

JÜRGEN BÄRSCH

Odo Casel und Josef Andreas Jungmann

Liturgiewissenschaft im Horizont der gottesdienstlichen Erneuerung des 20. Jahrhunderts

Zu den sichtbarsten und nachhaltigsten Veränderungen im Leben der katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts gehört zweifellos die von den Vätern des II. Vatikanischen Konzils verfügte Reform der Liturgie. Sie ist sogar so sehr zum Markenzeichen dieser Kirchenversammlung geworden, dass es wohl nicht übertrieben ist, zu behaupten, die Liturgiereform stehe im allgemeinen kirchlichen Bewusstsein für das Konzil selbst. So bildete die am 4. Dezember 1963 verabschiedete Konstitution über die heilige Liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, das erste Dokument des II. Vatikanums. Dabei darf der erste Satz der Liturgiekonstitution wie eine Präambel zum gesamten Erneuerungswerk des Konzils gelesen werden: *Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen*¹.

Allerdings ist die Liturgiekonstitution und die mit ihr verbundene allgemeine Erneuerung des Gottesdienstes nicht vom Himmel gefallen. Sie war vorbereitet durch die langjährigen Bemühungen um die Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Die sogenannte Liturgische Bewegung², die unter restaurativen Vorzeichen im Kontext

1 II. Vatikanum, SC 1. – Wir zitieren hier nach: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. 1. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, hg. v. Heinrich RENNINGS unter Mitarbeit v. Martin KLÖCKENER, Kevelaer 1983 [die Zitation erfolgt nach fortlaufenden Nummern, hier DEL 1, 1). – Zur Konstitution vgl. die einschlägigen Kommentarwerke: Die Konstitution über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar v. Emil Joseph LENGELING (Reihe Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster 21965. – Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar v. Josef Andreas JUNGMAN, in: LThK².E 1, 9–109. – Reiner KACZYNSKI, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, hg. v. Peter HÜNERMANN u. Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2004, 1–227.

2 Aus der Fülle der zumeist Einzelaspekte der Liturgischen Bewegung beleuchtenden Studien sei hier exemplarisch hingewiesen auf: Ferdinand KOLBE, Die Liturgische Bewegung (Der Christ in der Welt IX.4), Aschaffenburg 1964. – Theodor MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969. – DERS., Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944 (Studien zur Pastoraltheologie 3), Regensburg 1981. – Arno SCHILSON, Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe, in: Klemens RICHTER, Arno SCHILSON, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 11–48. – Martin KLÖCKENER, Die katholische Liturgische Be-

der Wiederbelebung des alten Mönchtums im späten 19. Jahrhundert einsetzte³, fand vor allem nach dem Ersten Weltkrieg (1914–1918) mehr und mehr Beachtung und prägte über die Benediktinerklöster, Jugendverbände und liturgischen Pfarreien vielerorts das kirchliche Leben. Man denke nur an die 1918 von dem Religionsphilosophen Romano Guardini (1885–1968) verfasste Jahrbuchenschrift »Vom Geist der Liturgie«, die wie eine »Initialzündung« wirkte und eine immense Breitenwirkung entfaltete⁴ oder an die Gemeinschaftsmesse, die in Deutschland ab 1920 etwa gleichzeitig in der Krypta von Maria Laach sowie in Kreisen der Jugendarbeit auf Burg Rothenfels und in Augsburg aufkam⁵. Als nach dem Zweiten Weltkrieg (1939–1945) die Anliegen der Liturgischen Bewegung in der Enzyklika *Mediator Dei* Papst Pius' XII. (1947)⁶ und den einsetzenden Reformen der Osternacht (1951) und der Heiligen Woche (1955)⁷ ihre Bestätigung durch die höchste

wegung in Europa. 10 Thesen und Auswahlbibliographie, in: Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium »Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert«, 1.–3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz, hg. v. Bruno BÜRKI u. Martin KLÖCKENER unter Mitarbeit v. Arnaud JOIN-LAMBERT, Fribourg/Genève 2000, 25–32 sowie die einschlägigen Beiträge in: Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. FS Angelus A. HÄUSSLING, hg. v. Martin KLÖCKENER u. Benedikt KRANEMANN (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88/II), Münster 2002.

3 Hier ist vor allem Abt Prosper Guéranger OSB (1805–1875) von der Abtei Solesmes zu nennen. Er suchte das monastische Leben und damit vor allem die Liturgie aus den alten Quellen der Patristik und des Mittelalters zu erneuern. Die Rückkehr zu den authentischen Quellen der kirchlichen Tradition sollte zugleich gegen die seiner Meinung nach zerstörerischen Kräfte in Politik und Gesellschaft immunisieren. Dazu entwickelte er eine reiche publizistische Tätigkeit, in der er die Quellen der Liturgie einem großen Leserpublikum zu vermitteln suchte (1840–1851: *Institutions liturgiques*, 3 Bde.; 1841–1866: *Année liturgiques* 15 Bde., davon 6 nach seinem Tod durch Dom Fromage veröffentlicht). – Die hier vermittelten Impulse führten zu Wiederbesiedelungen monastischer Zentren, in Deutschland sind hier etwa Beuron und Maria Laach zu nennen.

4 Romano GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie* (Ecclesia orans 1), Freiburg i. Br. 1918 [Mainz/Paderborn 2019]. – Vgl. Arno SCHILSON, »Vom Geist der Liturgie«. Versuch einer Relecture von Romano Guardinis Jahrbuchenschrift, in: *Liturgisches Jahrbuch* 51, 2001, 76–89. – DERS., *Der Geist der Liturgie – von Guardini bis Ratzinger*, in: *Gottes Volk feiert... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*, hg. v. Martin KLÖCKENER, Eduard NAGEL u. Hans-Gerd WIRTZ, Trier 2002, 92–117. – Jürgen BÄRSCH, »Von heiligen Zeichen«. Romano Guardinis Schrift im Kontext der Liturgischen Bewegung und als Impuls für die gegenwärtige Erneuerung des Gottesdienstes, in: *Romano Guardini heute*, hg. v. Thorsten PAPROTNY, Nordhausen 2007, 9–49, hier: 21–24.

5 Vgl. Martin CONRAD, *Die »Krypta-Messe« in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltformen und Wirkungsgeschichte*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 41, 1999, 1–40. – Stefan K. LANGENBAHN, *Jenseits und diesseits der Zentren der Liturgischen Bewegung. Materialien und Marginalien zur Frühgeschichte der »Gemeinschaftsmesse« im deutschsprachigen Raum von 1912 bis 1920*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 46, 2004, 80–105.

6 Vgl. Theodor MAAS-EWERD, »Mediator Dei« – vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: *Liturgisches Jahrbuch* 47, 1997, 129–150. – Bert WENDEL, *Die Liturgie-Enzyklika »Mediator Dei« vom 20. November 1947. Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939–1958) über den Gottesdienst der Kirche (Theorie und Forschung 814; Theologie 45)*, Regensburg 2004.

7 Vgl. die Darstellung bei Theodor MAAS-EWERD, *Papst Pius XII. und die Reform der Liturgie im 20. Jahrhundert*, in: *Liturgiereformen 2* (wie Anm. 2), 606–628, hier: 620–622. – Andreas HEINZ, *Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Papst Pius' XII. (1939–1958) für die gottesdienstliche Erneuerung*, in: DERS., *Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmig-*

kirchliche Autorität erfuhren, war der Boden bereitet für eine umfassende Erneuerung des Gottesdienstes, wie sie dann das Konzil veranlassen sollte.

Eine kaum zu unterschätzende Rolle in der hier skizzierten Entwicklung nahm die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Gottesdienst der Kirche ein. Denn die Liturgiewissenschaft, näherhin die Liturgiegeschichtsforschung, schuf das Fundament, auf dem später die praktische Reformarbeit aufbauen konnte. Neben anderen sind dafür zwei Wissenschaftler zu nennen, die in ihrer Persönlichkeit und in ihrem Forschen zwar höchst unterschiedlich waren, die aber wesentlich zur Liturgiereform des II. Vatikanums beigetragen haben: der Benediktiner P. Odo Casel OSB (1886–1948) und der Jesuit P. Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975). Ich möchte im Folgenden einen kleinen Einblick in Leben und Werk dieser beiden Protagonisten der Liturgiewissenschaft geben, um zu zeigen, dass, obwohl beide historisch arbeiteten, sie dennoch unterschiedliche Wege beschritten, mit denen sie wesentliche Beiträge für die Reform des Gottesdienstes durch das II. Vatikanum leisteten. Zuvor aber ist ihr Wirken knapp einzuordnen in die vielfältigen Bemühungen um die Liturgiegeschichtsforschung im deutschen Sprachgebiet.

1. Historische Forschung als Teil der Liturgiewissenschaft

Tatsächlich ist die Liturgiewissenschaft als eigenständige Disziplin im Fächerkanon der Theologie noch recht jung, namentlich durch die Liturgiekonstitution selbst erfuhr sie eine Aufwertung zu einer *disciplina principalis*⁸. Dennoch begann damit nicht die Geschichte des Faches; es hat weitaus früher Männer und Frauen gegeben, die Liturgiewissenschaft betrieben haben⁹. Objekt ihres Forschens bildete dabei der Glaube der Kirche

keitsgeschichte (Pietas Liturgica. Studia 21), Tübingen/Basel 2010, 281–314, hier: 282–296 [Erstveröff. 1999].

⁸ *Das Lehrfach Liturgiewissenschaft ist in den Seminarien und den Studienhäusern der Orden zu den notwendigen und wichtigeren und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen. Es ist sowohl unter theologischem und historischem wie auch unter geistlichem, seelsorglichem und rechtlichem Gesichtspunkt zu behandeln.* (II. Vatikanum, SC 16 [DEL 1, 16]). – Vgl. dazu LENGELING, Kommentar SC (wie Anm. 1), 43–45. – JUNGSMANN, Kommentar SC (wie Anm. 1), 29. – KACZYNSKI, Kommentar SC (wie Anm. 1), 81–84.

⁹ Aus den vielfältigen Arbeiten zur Wissenschaftsgeschichte nennen wir hier exemplarisch: Angelus A. HÄUSSLING, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft, in: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin KLÖCKENER, Benedikt KRANEMANN u. Michael B. MERZ (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79), Münster 1997, 284–301, hier: 284–291. – DERS., Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: Ebd., 321–333, hier: 322–326. – DERS., Das »Jahrbuch für Liturgiewissenschaft«, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden, bearb. v. Photina REICH unter Mitarbeit v. Sophronia FELDHORN, hg. v. Angelus A. HÄUSSLING, Münster 1982, 1–16. – Franz KOHLSCHNEIN, Zur Geschichte der katholischen Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Bereich, in: Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte, hg. v. DEMS. u. Peter WÜNSCHE (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 78), Münster 1996. – Benedikt KRANEMANN, Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, in: Trierer Theologische Zeitschrift 108, 1999, 253–272. – DERS., Liturgiewissenschaft angesichts der »Zeitenwende«. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. Hubert WOLF unter Mitarbeit v. Claus ARNOLD (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn u. a. 1999, 351–375. – Andreas HEINZ, Der erste Lehr-

in seinem betenden, feiernden Vollzug¹⁰ mit dem Ziel, »das Verstehen gottesdienstlichen Handelns als einer zentralen Realisierungsweise des Glaubens«¹¹ zu befördern.

Dafür bedarf es, wie schon die Liturgiekonstitution andeutet, verschiedener Zugangsweisen. Im Wesentlichen lassen sich drei Aufgabenfelder benennen, die sich komplementär ergänzen¹². Die Liturgiewissenschaft muss die gottesdienstlichen Feiern als Zeugnisse des Glaubens interpretieren, indem sie aus dem liturgischen Geschehen theologische Zusammenhänge entwickelt und diese systematisiert. Sie hat zudem die konkrete gottesdienstliche Praxis der Kirche heute zu reflektieren und als einen Dienst an der Kirche kritisch zu begleiten. Und schließlich kann die Liturgiewissenschaft, wie alle Forschung, nicht darauf verzichten, sich um Rekonstruktion zu bemühen; also die geschichtlichen Entwicklungen zu untersuchen, um zu verstehen, was und warum etwas geworden ist.

Bei aller unbestrittenen Notwendigkeit der genannten Bereiche und deren Bereitschaft zur Interdisziplinarität gehörte speziell die historische Arbeit immer zum Kerngeschäft der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft. Denn mit dem Erwachen des historischen Denkens in Theologie und Kirche¹³ ging die Wiederentdeckung der alten ordens- und liturgiegeschichtlichen Quellen einher, deren Wert die gelehrten Mauriner Mönche erkannten und in historisch-kritischen Werken dem Dunkel der Bibliotheken entrissen¹⁴.

stuhl für Liturgiewissenschaft an einer deutschen theologischen Fakultät (Trier 1950), in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 108, 1999, 291–304. – Vgl. jetzt auch die biographisch-lexikalische Darstellung: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts 1–2*, hg. v. Benedikt KRANEMANN u. Klaus RASCHZOK (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 98), Münster 2011 (hier bes. die Einleitung der beiden Herausgeber, 15–73).

10 Nach Angelus A. Häußling geht es der Liturgiewissenschaft um »die Kirche, insofern sie explizit Gott als den Gott gelten lässt, wie er sich offenbarte, insofern sie also das Heilswerk feiernd annimmt und betend beantwortet«. HÄUSSLING, *Funktion* (wie Anm. 9), 288. – Zum Selbstverständnis des Faches sind eine Fülle von Publikationen erschienen, wir verweisen hier auf: Benedikt KRANEMANN, Klemens RICHTER, *Art. Liturgiewissenschaft*, in: *LThK*³ 6, 989–992. – Michael MEYER-BLANCK, Karl-Heinrich BIERITZ, *Art. Liturgik*, in: *RGG*⁴ 5, 450–457. – Albert GERHARDS, Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt² 2008, 24–57. – Winfried HAUNERLAND, *Liturgiewissenschaft*, in: *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, hg. v. Konrad HILPERT u. Stephan LEIMGRUBER, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008, 191–203.

11 Gabriele WINKLER, Reinhard MESSNER, *Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft*, in: *Theologische Quartalschrift* 178, 1998, 229–243, hier: 242. – Programmatisch haben die Herausgeber den 50. Jahrgang des renommierten *Archivs für Liturgiewissenschaft* mit dem Titel »Liturgie verstehen« überschrieben, um die »exakte« und »kritische« Beschäftigung mit der Liturgie zum Thema des Bandes selbst zu machen: *Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft*, hg. v. Martin KLÖCKNER, Benedikt KRANEMANN u. Angelus A. HÄUSSLING unter Mitarbeit v. Stefan K. LANGENBAHN, Freiburg 2008 [= *ALw* 50, 2008].

12 Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Wege guter Liturgiewissenschaft. Erkundungen als Annäherung an eine Kriteriologie*, in: *Was ist gute Theologie?*, hg. v. Clemens SEDMAK (*Salzburger Theologische Studien* 20), Innsbruck/Wien 2003, 210–224, hier: 215–218.

13 Zur Entwicklung eines Geschichtsbewusstseins im neuzeitlichen Denken vgl. Stefan JORDAN, *Art. Geschichtsbewusstsein*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 4, 592–596.

14 Vgl. die Übersichten bei David LUNN, *Art. Mauriner*, in: *TRE* 22, 281–283. – Daniel-Odon HUREL, *Art. Mauriner*, in: *LThK*³ 6, 1496–1498. – Manfred WEITLAUFF, *Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk*, in: *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, hg. v. Georg SCHWAIGER (*Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts* 32), Göttingen 1980, 153–209. – DERS., *Die Mauriner und ihr Einfluß auf das süddeutsche Benediktinertum*.

Man denke etwa an die vier Folianten umfassende Sammlung *De antiquis Ecclesiae ritibus* des Edmond Martène (1654–1739)¹⁵. Im 19. Jahrhundert nahm die Abtei Solesmes diese Tradition für die Erforschung der alten Choralhandschriften auf¹⁶. Noch von der Aufklärung beeinflusst, sie aber bereits überwindend, entstanden Handbücher der Liturgiewissenschaft, wie jene von Franz Xaver Schmid (1800–1871)¹⁷, Johann Baptist Lüft (1801–1870)¹⁸ oder Valentin Thalhofer (1825–1891)¹⁹, die aus sehr unterschiedlichen Ansätzen das Ganze des katholischen Gottesdienstes darzustellen bemüht waren.

Im Zuge der historischen Erkenntnis wuchs vermehrt der Wunsch, systematisch die für die Liturgie bedeutenden spätantiken und mittelalterlichen Quellen zu edieren. Hier hat vor allem die lange Zeit vorherrschende, stark philologisch arbeitende Sakramentarforschung das Gesicht der Liturgiewissenschaft geprägt. Dafür stehen Namen wie Adalbert Ebner (1861–1898)²⁰ und vor allem Kunibert Mohlberg (1878–1963)²¹. Zu nennen ist

Zum 300. Todestag des großen Mauriner-Gelehrten Jean Mabillon († 27. Dezember 1707), in: *Klerusblatt* 88, 1988, 32–35, 60–64.

15 *De antiquis Ecclesiae ritibus* 1–4, Lugduni 1690–1706 [u.ö.]. Bevorzugt wird die Ausgabe Antuerpia 1736–1738 (ND Hildesheim u.a. 1967–1969). – Vgl. dazu Aimé-Georges MARTIMORT, *La documentation liturgique de Dom Edmond Martène. Études codicologique* (Studi e testi 279), Vaticano 1978. – DERS., *Additions et corrections à la documentation liturgique de Dom Edmond Martène*, in: *Ecclesia orans* 3, 1986, 81–105. – Benoît DARRAGON, *Répertoire des pièces euhologiques citées dans le De antiquis Ecclesiae ritibus de dom Martène* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 57), Roma 1991.

16 Vgl. Pierre COMBE, *Histoire de la restauration du chant grégorien*, Solesmes 1969.

17 Franz Xaver SCHMID, *Grundriß der Liturgik der christkatholischen Religion* 1–3, Passau 1832–1833, 2. ganz umgearb. und sehr vermehrte Auflage Passau 1835. – Vgl. dazu Peter WÜNSCHE, *Franz Xaver Schmid (1800–1871) als Verfasser des ersten katholischen Lehrbuchs der »Liturgik« in deutscher Sprache*, in: *Studien zur Wissenschaftsgeschichte* (wie Anm. 9), 188–233.

18 Johann Baptist LÜFT, *Liturgik oder wissenschaftliche Darstellung des katholischen Cultus* 1–2, Mainz 1844–1847. – Vgl. dazu Franz KOHLSCHHEIN, *Auf dem Weg zur Liturgik als Wissenschaft – Johann Baptist Lüft (1801–1870) als Liturgiker*, in: *Studien zur Wissenschaftsgeschichte* (wie Anm. 9), 234–290.

19 Valentin THALHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik* 1–2, Freiburg i. Br. 1883–1893. – Vgl. dazu Erich NAAB, *Art. Thalhofer, Valentin*, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 11, 766–769. – Theodor MAAS-EWERD, *Lehrer vieler Priester. Valentin Thalhofer (1825–1891) als Liturgiker in Eichstätt*, in: *Erbe und Auftrag* 68, 1992, 34–47. – Reinhold MALCHEREK, *Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer und sein »Handbuch der katholischen Liturgik«* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 86), Münster 2001. – Winfried HAUNERLAND, *Liturgiewissenschaft in Forschung und Lehre. Zur Geschichte einer theologischen Disziplin an der LMU*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 61, 2010, 149–176, hier: 158f.

20 Ebner sieht in der »Übersicht über das gesamte Quellenmaterial« eine der vordringlichen Aufgaben der Liturgiewissenschaft: Adalbert EBNER, *Über die gegenwärtigen Aspekte und Ziele der liturgisch-historischen Forschung*, in: *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897*. 1. Sciences religieuses, Fribourg 1898, 32–41, hier: 34. – Ebner selbst hat sein ambitioniertes Unternehmen mit einer Studie zum Missale eröffnet: DERS., *Quellen und Forschungen zu Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Freiburg i. Br. 1896 (ND Graz 1957). – Zu Person und Werk vgl. Lucas BRINKHOFF, *In de Votsporen van een groot duits Liturgist. Ter gedachtenis aan Dr. Adalbert Ebner*, in: *Album Amicorum*. FS Balthasar FISCHER, Masch. Trier 1972. – Theodor MAAS-EWERD, *Adalbert Ebner aus Straubing (1861–1898)*. Zum 100. Todestag eines Liturgiewissenschaftlers, in: *Klerusblatt* 78, 1998, 49f.

21 Kunibert MOHLBERG, *Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland. Vorschläge und Anregungen* 17 (1918) 145–151. – DERS., *Nochmals Ziele und Aufgaben für das Studium des*

hier auch die von dem Orientalisten Anton Baumstark (1872–1948) konzipierte vergleichende Liturgiewissenschaft, die aus der Sicherung und Interpretation östlicher wie westlicher Quellen eine Art Evolution der Liturgie zu beschreiben suchte²². Das zunehmend reiche Material verarbeiteten Forscher wie Adolph Franz (1842–1916) und Peter Browe (1876–1949) zu immer noch bedeutenden systematischen Werken, in denen sie auf breiter Quellenbasis die Geschichte der Messe, der Benediktionen und der Eucharistiespendung und -verehrung im Mittelalter beleuchteten²³.

Wieder völlig anders betrieb Anton Ludwig Mayer (1891–1982) Liturgiegeschichte, indem er fragte, wie die geistes- und kulturgeschichtlichen Gestaltungskräfte auf die Liturgie einwirkten, die Liturgie aber auch diese Kräfte neu beförderte²⁴. Dieser Ansatz blieb zwar weitgehend singulär, benennt aber eine Perspektive liturgiehistorischer Forschung, die heute im Umfeld der Kulturwissenschaften von Bedeutung wäre.

Schon die wenigen Ansätze und Namen mögen genügen, um zu illustrieren, dass wichtige Wurzeln der Liturgiewissenschaft zu einem nicht geringen Teil in der Geschichtswissenschaft und in der historisch ausgerichteten Theologie liegen. Viele Forschungsinteressen waren aus historischen Fragen und Anliegen erwachsen. Das kann insofern nicht verwundern, da im 19. und frühen 20. Jahrhundert allgemein im deutschsprachigen Wissenschaftsbetrieb die historischen Wissenschaften eine enorme Blüte erlebten und als »Leitwissenschaft« eine zentrale Rolle spielten²⁵. Daran nahm die Theologie und in ihr auch die Liturgiewissenschaft teil. Historische Arbeit war also gewissermaßen en vogue

christlichen Kultes. Zwei Beiträge zur Förderung liturgiewissenschaftlicher Arbeit, Rom 1957. – Zu Person und Werk vgl. neben der FS *Miscellanea in honorem L. C. MOHLBERG 1–2* (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 22–23*), Roma 1948–1949, jetzt Angelus A. HÄUSSLING, Kunibert MOHLBERG OSB (1878–1963), in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 2* (wie Anm. 9), 761–775.

22 Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, Art. Baumstark, Anton, in: *LThK³ 2*, 1994, 94f. – Hans-Jürgen FEULNER, Anton Baumstark (1872–1948), in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 1* (wie Anm. 9), 158–170 und die Bibliographie Baumstarks in: Anthony WARD, Antony George Kollamparapil, Recalling Anton Baumstark on the Fiftieth Anniversary of His Death, in: *Ephemerides Liturgicae 112*, 1998, 246–278. – Vgl. darüber hinaus KRANEMANN, *Zeitenwende* (wie Anm. 9), 366–369. – Robert F. TAFT, *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* (d. 1948). *A Reply to Recent Critics*, in: *Worship 73*, 1999, 521–540. – *Acts of the International Congress Comparative Liturgy. Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948)*. Rome, 25.–29. September 1998 (*Orientalia Christiana Analecta 265*), Roma 2001.

23 Vgl. Adolph FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg i.Br. 1902 (ND Darmstadt 1963, Bonn 2003). – DERS., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 1–2*, Freiburg i.Br. 1909 (ND Bonn 2006). – Zu Person und Werk vgl. Theodor MAAS-EWERD, Art. Franz, Adolph, in: *LThK³ 4*, 28f. – Ansgar FRANZ, Adolph Franz (1842–1916), in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 1* (wie Anm. 9), 356–364. – Peter BROWE, *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung*, hg. v. Hubertus LUTTERBACH u. Thomas FLAMMER (*Vergessene Theologen 1*), Münster/Hamburg/London 2003. – Zu Person und Werk vgl. ebd., 1–15. – Hubertus LUTTERBACH, Peter Browe SJ (1876–1949), in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 1* (wie Anm. 9), 208–218.

24 Vgl. Anton L. MAYER, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, hg. u. eingeleitet v. Emmanuel VON SEVERUS OSB, Darmstadt 1978. – Zu Person und Werk vgl. jetzt Benedikt KRANEMANN, Anton L. Mayer (1891–1982), in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 2* (wie Anm. 9), 701–710.

25 Vgl. Johannes SÜSSMANN, Art. Geschichtswissenschaft, in: *Enzyklopädie der Neuzeit 4*, 615–622, hier: 619f.

und begründete sich aus sich selbst. Darüber hinaus mag sichtbar geworden sein, welch breites Spektrum an Arbeitsfeldern, Interessen und Methoden sich unter dem Dach der Liturgiegeschichtsforschung herausbildete. Bei allen Bemühungen um Konzentration der Kräfte und dem immer wieder eingeforderten systematisch-organisierten Vorgehen zeigt sich das historische Arbeiten in der Liturgiewissenschaft äußerst vielgestaltig und durchaus originell²⁶. Dieser Hintergrund ist zu beachten, will man das Wirken Odo Casels und Josef Andreas Jungmanns skizzieren. Sie haben über zwei höchst unterschiedliche Wege liturgiehistorische Forschung betrieben und dabei Erkenntnisse gewonnen, die für Gehalt und Gestalt der Liturgie hohe Bedeutung erlangen sollten.

2. Odo Casel OSB – Christliche Existenz aus dem Mysterium

2.1 Biographische Skizze²⁷

Johannes Casel wurde am 27. September 1886 in Koblenz-Lützel geboren und begann nach dem Abitur am Gymnasium in Andernach mit dem Studium der Klassischen Philologie an der Universität Bonn. Schon nach einem Semester trat er 1905 in die Benediktinerabtei Maria Laach ein, wo er am 24. Februar 1907 seine monastischen Gelübde ablegte. Seine philosophischen und theologischen Studien absolvierte er in Maria Laach und in Sant' Anselmo in Rom, wo er 1912 mit einer Dissertation über die Eucharistielehre des heiligen Märtyrers Justin das theologische Doktorat erwarb²⁸. Nachdem Casel zwischenzeitlich am 17. September 1911 zum Priester geweiht worden war, nahm er in Bonn sein Philologiestudium wieder auf, das er 1919 mit einer Dissertation über das mystische Schweigen bei den griechischen Philosophen abschloss²⁹. In beiden Arbeiten klingen bereits die wissenschaftlichen Schwerpunkte des jungen Mönchs an: das Interesse an der Kirche der ersten Jahrhunderte und an den Schriften der Kirchenväter sowie an den Schnittstellen und Grenzen zwischen antikem Christentum und Hellenismus.

Im Jahre 1922 beauftragte ihn sein Laacher Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) mit dem Amt des Spirituals im Benediktinerinnenkonvent der Abtei Herstelle an der Weser.

26 Einen Eindruck vermittelt die Studie von Jürgen BÄRSCH, Das Studium der Geschichte des Gottesdienstes im Spiegel liturgiewissenschaftlicher Periodika. Ein Durchblick durch das Jahrbuch/Archiv für Liturgiewissenschaft und das Liturgische Jahrbuch, in: Liturgie verstehen (wie Anm. 11), 72–102.

27 Vgl. Burkhard NEUNHEUSER, Art. Casel, Odo (1886–1948), in: TRE 7, 1981, 643–647. – Angelus A. HÄUSSLING, Art. Casel, Odo, in: LThK³ 2, 1994, 966f. – Arno SCHILSON, Art. Casel, Odo, in: RGG⁴ 2, 1999, 77f. – André GOZIER, Odo Casel – Kündler des Christusmysteriums, hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, Regensburg 1986, 11–18. – Odo CASEL, Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt, hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgewählt und eingeleitet v. Arno SCHILSON, Regensburg 1986, 13–16. – Hilara COEN, Lebensbild Pater Odo Casel (1886–1948), Masch. Herstelle. – Angelus A. HÄUSSLING, Odo Casel OSB (1886–1948), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft (wie Anm. 9), 236–241.

28 Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr, Diss. Rom 1913. – Zur Bibliographie vgl. Osvaldo D. SANTAGADA, Dom Odo Casel. Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 10/1, 1967, 7–77, hier: Nr. 2. – Angelus A. HÄUSSLING, Bibliographie Odo Casel 1986, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 29, 1987, 189–198.

29 De philosophorum Graecorum silentio mystico, Gießen 1919.

Hier fand Casel seine Lebensaufgabe und den nötigen Freiraum, um seine wissenschaftliche Arbeit zu entfalten. Die Abtei prägte er durch seine zahlreichen geistlichen Konferenzen und Ansprachen, in denen er den Ordensfrauen seine theologischen Überlegungen nahebrachte, aber auch durch die Art, wie er die Liturgie sinngemäß feierte³⁰. Hier schrieb er auch sein zentrales Werk, ein schmales Bändchen, das aber kompakt die Grundgedanken seiner Theologie enthält: *Das christliche Kultmysterium*³¹. Casels eigentliche »Bühne« aber wurde das *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, dessen Schriftleitung ihm Abt Herwegen bereits ab dem ersten Jahrgang 1921 übertrug und das er bis zum Erscheinen des letzten der 15 Bände 1941 betreute³². Casel profilierte das Jahrbuch zu einem international wirkenden und interdisziplinär beachteten Organ für die junge, sich etablierende Liturgiewissenschaft. Gleichwohl war es auch sein bevorzugter Publikationsort, wo er die Gedanken seiner Mysterientheologie entfaltete und gegen Angriffe und Kritik verteidigte. Auch wenn die Mysterientheologie nicht das Jahrbuch bestimmte, sie verlieh ihm doch sein Gepräge³³. Was aber waren nun die Anliegen Casels? Worin bestand die Bedeutung seiner Theologie und welche Perspektiven eröffnete sie für die Erneuerung des Gottesdienstes im 20. Jahrhundert?

2.2 Casels Mysterientheologie als neuer Zugang zur Wirklichkeit der Liturgie

Der »Geburtsort« der Mysterientheologie war nicht der Schreibtisch oder die Bibliothek, sondern – wie könnte es für einen Mönch anders sein – die Abteikirche und der Gottesdienst. Casel hat verschiedentlich erzählt, dass ihm der erste Gedanke zur Mysterienlehre durch das eigene Erleben gekommen sei. »So fragte er sich bei der Mitfeier des Konventamtes in seiner Heimatabtei schon bald, was da eigentlich geschieht, und auf diese Weise kam ihm die Einsicht, dass die Messe keine fromme Andachtsübung oder bloße Gnadenvermittlung sei, sondern eine kultische ›actio‹ von höchster Bedeutung³⁴.« Über Jahrhunderte galt die Liturgie fast ausschließlich als *cultus debitus*, als Opfer und Werk der Kirche, mit dem Gott die Ehre gegeben und angebetet wurde. Gottesdienst war vor allem Pflicht, aber in dieser Sicht für den Glauben, wie er durch die sich rational gebende Neuscholastik als Anhäufung von Wahrheiten, Tatsachen und Normen erschien,

30 In Erinnerungen an Odo Casel wird geschildert, wie er gleich nach seiner Ankunft in Herstelle mit der Priorin, Mutter Margarita, die Messfeier für den folgenden Sonntag besprach. Ging bis dahin noch dem Hochamt, in dem die Kommunion nicht ausgeteilt wurde, eine »stille Messe« als sogenannte »Kommunionmesse« voraus, feierte nun die ganze Kommunität gemeinsam das Hochamt und alle empfangen hier auch die Kommunion. Vgl. COEN, Lebensbild (wie Anm. 27). – P. ROTHERT, Fuit monachus – Er war Mönch. Erinnerungen an Odo Casel anlässlich seines 100. Geburtstages am 27.9.1986, in: *Erbe und Auftrag* 62, 1986, 163–170, hier: 164.

31 Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium* [Regensburg 1932], 4. durchgesehene und erweiterte Auflage, hg. v. Burkhard NEUNHEUSER, Regensburg 1960.

32 Vgl. HÄUSSLING, *Jahrbuch* (wie Anm. 9). – DERS., Um ein Jahrbuch der Liturgiewissenschaft. Ein neues liturgiewissenschaftliches Periodikum in einer neuen Epoche der Liturgiegeschichte, in: *Liturgie verstehen* (wie Anm. 11), 62–71. – Stefan K. LANGENBAHN, Fürs Archiv des »Archivs«. Die Vorgeschichte des Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (1918–1921) – zugleich eine Namensgeschichte des Archivs für Liturgiewissenschaft, in: *Liturgie verstehen* (wie Anm. 11), 31–61. – Zu den Mitwirkenden bei der Schriftleitung vgl. HÄUSSLING, *Jahrbuch* (wie Anm. 9), 12–14.

33 Vgl. HÄUSSLING, *Jahrbuch* (wie Anm. 9), 8–12.

34 Hier zit. nach Viktor WARNACH, Einführung in die Theologie Odo Casels, in: Odo CASEL, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, hg. v. Viktor WARNACH, Graz/Wien/Köln 1968, XVII–LV, hier: XXXI.

weitgehend bedeutungslos. Der einzelne Christ zog sich zurück in eine private Auswahlfrömmigkeit, die er individuell pflegte, während der Klerus den Gott geschuldeten Kult vollzog³⁵. Nun entdeckte Casel, dass die liturgische Feier die konkrete Wirklichkeit ist, in der das Heilsgeschehen gegenwärtig wird, und genau darin die Menschen der Gegenwart Anteil an Christus und seinem Heilshandeln erlangen³⁶.

Um diesen Gedanken theologisch zu entfalten und vertiefen, griff Casel auf seine Beschäftigung mit den Kirchenvätern und der hellenistischen Religionswelt zurück. Ausgehend vom biblisch-patristischen Verständnis entwickelte er sein Leitwort »Mysterium«³⁷. Mysterium ist für Casel das ganze Drama der Heilsgeschichte: zunächst der heilige und unnahbare Gott selbst, der in die Geschichte eintritt und in ihr wirkt, unüberbietbar im Christusmysterium, nämlich in der Inkarnation und im Pascha, dem Leiden, Sterben und Auferstehen seines Sohnes; schließlich in der Kirche, in der durch das Wirken des göttlichen Geistes der auferstandene und erhöhte Christus gegenwärtig ist und bleibt³⁸. Das gilt besonders für die Kulthandlungen, allen voran für Taufe und Eucharistie, aber auch für die übrigen sakramentlichen Feiern, für das Stundengebet und die Feier des Kirchenjahres. In ihnen wird das Christusmysterium gegenwärtig, nicht indem das historische einmalige Erlösungsgeschehen mimetisch nachgespielt oder subjektiv daran erinnert würde, vielmehr wird im liturgischen Handeln der Kirche, im dank sagenden Gedächtnis, Christus und seine Heilstat *in mysterio*, im Realsymbol, vergegenwärtigt. Dabei ist das Christusmysterium nichts Statisches, noch bringt es irgendwie abstrakt gedachte Gnadenfrüchte hervor; es ist die pneumatische Gegenwart seiner Person und seiner Heilstat, eben seines Pascha-Mysteriums, an dem die Menschen im Kultmysterium dramatische Teilgabe erlangen: *Im Kultmysterium wird das Christusmysterium sichtbar und wirksam; es ist somit eine Art Fortsetzung und Weiterentfaltung der Oikonomia Christi, die ohne das Kultmysterium sich nicht allen Geschlechtern der in Raum und Zeit sich ausbreitenden Heilsgemeinde mitteilen könnte*³⁹.

35 Vgl. Arno SCHILSON, Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels, in: Liturgisches Jahrbuch 43, 1993, 6–29, hier: 14.

36 Die Mysterientheologie hat viele Darstellungen gefunden. Wir verweisen hier auf die umfangreiche Studie von Arno SCHILSON, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982 und dessen Auswahlband: CASEL, Mysterientheologie (wie Anm. 27). – Vgl. darüber hinaus Burkhard NEUNHEUSER, Art. Mysterientheologie, in: Sacramentum Mundi 3, 645–649. – DERS., Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der liturgischen Feier, in: Praesentia Christi. FS Johannes BETZ, hg. v. Lothar LIES, Düsseldorf 1984, 278–292. – Archiv für Liturgiewissenschaft 28 (1986) [= In memoriam Odo Casel 1886–1948]. – Maria-Judith KRAHE, Der Herr ist Geist. Studien zur Theologie Odo Casels 1–2 (Pietas Liturgica. Studia 2–3), St. Ottilien 1986. – SCHILSON, Gegenwart (wie Anm. 35). – Burkhard NEUNHEUSER, Odo Casels Beitrag zur liturgischen Erneuerung, in: Liturgiereformen 2 (wie Anm. 2), 649–664. – Zur Diskussion um die Mysterienlehre vgl. Theodor FILTHAUT, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947. – Burkhard NEUNHEUSER, Die These von der »Mysteriengegenwart« in der kritischen Sicht der Theologie seit 1957/58. Rückblick und Zusammenfassung, in: In unum congregati. FS Augustinus KARDINAL MAYER OSB, hg. v. Stephan HAERING, Metten 1991, 317–338.

37 Vgl. SCHILSON, Theologie als Sakramententheologie (wie Anm. 36), 251–254.

38 Vgl. CASEL, Kultmysterium (wie Anm. 31), 25–29.

39 Odo CASEL, Glaube, Gnosis und Mysterium, hier nach: CASEL, Mysterientheologie (wie Anm. 27), 41 [Erstveröff. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 15, 1941].

Deshalb ist die Liturgie auch nicht zuerst schweigende Anbetung, ein rein geistiges Geschehen, sondern *actio sacra*, heilige Handlung und heiliges Spiel⁴⁰. Analog zu den heidnischen Mysterienkulten erkannte Casel, dass sich im Kultmysterium eine lebendige Aktionsgemeinschaft zwischen Christus und seiner Kirche in all ihren Gliedern realisiert. Deshalb konnte Casel sagen: *Jeder Teilnehmer der eucharistischen Feier ist ein Mitspieler des göttlichen Protagonisten Christus; ja vertritt bis zu einem gewissen Grade dessen Person selber*⁴¹. In dieser Sicht ereignet sich also in der symbolisch-sakramentalen Handlungs- und Fei ergestalt der Liturgie für die Mitfeiernden die wirkliche Teilhabe am Pascha des Herrn⁴². Im Mitvollzug werden sie je und je zu Zeitgenossen des Heils, sind gleichzeitig mit dem Ursprung⁴³. Casel führte damit den Glauben heraus aus seiner subjektiv-individuellen Haltung, die sich auf intellektuelle Begrifflichkeit und moralisch-sittliche Prinzipien gründet⁴⁴, zu einem existenziellen Mitvollzug, zu einem lebendigen Sein in Christus⁴⁵. Christliche Existenz ereignet sich nach Casel nicht im Fürwahrhalten von Glaubenssätzen und im Beobachten von Geboten und Verboten, sondern in der Schicksalsgemeinschaft mit Christus, die sich je und je neu realisiert in der Mysterienfeier der Kirche⁴⁶.

2.3 Die Mysterientheologie Casels als Beitrag zur Liturgiereform des II. Vatikanums

Aus dem hier nur knapp Skizzierten dürfte schon angeklungen sein, dass Casels neue Sicht des sakramentalen Lebens immense Ausstrahlung auf eine Kirche haben sollte, die sich aus ihrer Mitte, dem Christusglauben, zu erneuern suchte. Auch wenn die Liturgiekonstitution nirgends von der Mysterientheologie spricht oder gar den Namen Odo Casel erwähnt, ist sie in ihrer Theologie doch auf weite Strecken vom Gedankengut des

40 Zur Liturgie als *actio sacra* vgl. Odo CASEL, *Actio in liturgischer Verwendung*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1, 1921, 34–39. – DERS., *Art. Actio*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1, 82f.

41 Odo CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Ecclesia Orans 3), 3. u. 5. verb. Aufl., Freiburg i. Br. 1923, 64f.

42 *Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an seiner Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil.* (CASEL, *Kultmysterium* [wie Anm. 31], 79).

43 Vgl. Odo CASEL, *Die Messe als heilige Mysterienhandlung*, in: DERS., *Mysterientheologie* (wie Anm. 27), 87–109. – SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie* (wie Anm. 36), 175–177, 289–293. – DERS., *Gegenwart* (wie Anm. 35), 22f.

44 Casel wendet sich dezidiert gegen die liberale Theologie, die einseitige Leben-Jesu-Frömmigkeit und die Effekustheorie. Vgl. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie* (wie Anm. 36), 153–174.

45 Casel sieht den Sinn des Christentums darin, *daß der Mensch zu einem »Christus« umgestaltet werde*, weshalb im Mittelpunkt das Sakrament steht als *Mitleben mit Christus* (Odo CASEL, *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen, ausgewählt und eingeleitet v. Theophora SCHNEIDER*, Mainz 1961, 187). – Vgl. Arno SCHILSON, »Sein in Christus«. Dogmatische Überlegungen zur Grundstruktur christlicher Identität, in: »In Christus«. Beiträge zum ökumenischen Gespräch, hg. v. Josef Georg ZIEGLER, St. Ottilien 1987, 45–98, hier: 77–83. – Wie Casel zu einem vertieften Verständnis von Glauben und Kirche beigetragen hat, zeigt etwa Angelus A. HÄUSSLING, *Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlass des hundertsten Geburtstagstages des ersten Herausgebers*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 28, 1986, 357–387, hier: 382–385.

46 Vgl. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie* (wie Anm. 36), 151–174.

Laacher Mönchs geprägt⁴⁷. Wirkten seine radikale Christozentrik und sein biblisch-heilsökonomisches Denken doch schon seit Jahrzehnten auf Theologie und Praxis der Liturgischen Bewegung ein⁴⁸ und konnten von dort aus in die gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Weltkrieg fließen⁴⁹. Deutlich haben sich Casels Gedanken in den theologisch grundlegenden Passagen niedergeschlagen, in denen *Sacrosanctum Concilium* das Wesen der Liturgie aus der Heilsgeschichte und der Erlösung im Pascha-Mysterium Christi entwickelt (vgl. SC 2, 5–12). Das Konzil hat sein liturgietheologisches Grundmotiv vom Pascha-Mysterium Jesu Christi als Mitte des Glaubens und des Gottesdienstes⁵⁰ im Wesentlichen von Casels Christologie geerbt⁵¹.

Auch die von Casel formulierte Mysteriengenegenwart, also *die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole*⁵², wie Casel sagt, findet ihre Aufnahme in der konziliaren Aussage über die vielfältigen Gegenwartsweisen Christi in den liturgischen Handlungen (vgl. SC 7) und in der Sicht der Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi, weshalb jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der Kirche, zu verstehen ist (vgl. SC 7). Hier begegnet uns die Auffassung Casels, dass das Christumysterium untrennbar mit dem Kultmysterium der Kirche verbunden ist. Der erhöhte Christus handelt nur in und mit seinem mystischen Leib.

47 »Theologisch war wohl Odo Casel der Ahnherr des SC, obwohl das konziliare Dokument darauf verzichtet, in die den großen Mysterientheologen noch immer umkreisenden Kontroversen einzugreifen.« (Geoffrey WAINWRIGHT, Rez. zu Franziskus EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst*, in: *Theologische Literaturzeitung* 110, 1985, 395–397, hier: 395). – Zur Sache vgl. NEUNHEUSER, Beitrag Odo Casels (wie Anm. 36).

48 Vgl. Theodor BOGLER, Deutschland, in: *Liturgische Erneuerung in aller Welt. Ein Sammelbericht*, hg. v. DEMS., Maria Laach 1950, 15–28, hier: 26f. – KOLBE, *Liturgische Bewegung* (wie Anm. 2), 40. – *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, hg. v. Burkhard NEUNHEUSER, Düsseldorf 1960.

49 Vgl. Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie. Theologie, Geschichte, Pastoral*. Mit einem Beitrag von Irmgard PAHL (*Gottesdienst der Kirche* 4), Regensburg 1989, 282, 288.

50 Vgl. Irmgard PAHL, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: *Liturgisches Jahrbuch* 46, 1996, 71–93. – Angelus A. HÄUSSLING, »Pascha-Mysterium«. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 41, 1999, 157–165. – Benedikt KRANEMANN, Die Theologie des Pascha-Mysteriums im Widerspruch. Bemerkungen zur traditionalistischen Kritik katholischer Liturgietheologie, in: *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, hg. v. Peter HÜNERMANN (*Quaestiones disputatae* 236), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009, 123–151. – Birgit JEGGLE-MERZ, Pascha-Mysterium. »Kurzformel« der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: *IKZ Communio* 39, 2010, 53–64. – Jürgen BÄRSCH, Paschamysterium – Ein »Leitbegriff« für die Liturgietheologie des Westens aus östlichem Erbe. Vortrag bei der Jahrestagung der Gesellschaft zum Studium des christlichen Ostens (veröff.: http://www.gsco.info/pdf/baersch_paschamysterium.pdf). – Winfried HAUNERLAND, Mysterium paschale – Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens*, hg. v. George AUGUSTIN u. Kurt KARDINAL KOCH, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 189–209.

51 Vgl. Burkhard NEUNHEUSER, Mysterium Paschale. Das österliche Mysterium in der Konstitution »Über die heilige Liturgie«, in: *Österliches Heilsmysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgiekonstitution. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Theodor BOGLER (*Liturgie und Mönchtum* 36), Maria Laach 1966, 12–33. – Zur Christologie Casels vgl. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie* (wie Anm. 36), 197–210.

52 Odo CASEL, Mysteriengenegenwart, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8, 1928, 145–224, hier: 145.

Diese innigste Lebensgemeinschaft begründet auch die Aktionsgemeinschaft im liturgischen Handeln⁵³. Von dieser theologischen Bestimmung, die Casel mit dem Hinweis auf die *actio sacra* ausgeführt hat, nimmt die Liturgiekonstitution auch ihr Formalprinzip für die gottesdienstliche Erneuerung auf, wonach alle Gläubigen *zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden* (SC 14) sollen. Diese *Participatio actuosa* ist *bei der Erneuerung und Förderung der Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen schöpfen sollen* (SC 14). Die tätige Teilnahme darf also nicht missverstanden werden als pastorales Programm oder gar ein äußeres Zugeständnis an die Gläubigen, die nun auch etwas in der Liturgie tun dürfen. Sie erwächst vielmehr aus dem Wesen der Liturgie als Mysterienfeier⁵⁴. Darum begegnet uns auch bei Casel die Forderung nach der *aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie*⁵⁵, die letztlich auf die innigste Vereinigung der Gläubigen mit dem Tun ihres Herrn zielt: *Sie opfern sich mit ihm und durch ihn und eignen sich die von Christus objektiv vollzogene Erlösung an*⁵⁶. Im Blick auf die Eucharistie formulieren auch die Konzilsväter den Wunsch, die Gläubigen möchten *diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen [...] Sie sollen Gott dank sagen und die unbefleckte Opfertgabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen* (SC 48)⁵⁷.

Es ließen sich eine Reihe weiterer Beispiele nennen, in denen Casels Mysterientheologie anregend gewirkt und die gottesdienstliche Erneuerung des 20. Jahrhunderts beeinflusst hat. Man denke etwa an die Betonung von Anamnese und Epiklese im sakramentlichen Beten⁵⁸ oder an die Deutung des Kirchenjahres aus dem Pascha-Mysterium Christi, was zu einer Neubewertung von Sonntags- und Osterfeier geführt hat⁵⁹. Zwar fand Casel

53 Vgl. CASEL, Mysterium der Ekklesia (wie Anm. 45), 125–159, 181–193, 212–215 u.ö.

54 Wir nennen exemplarisch die beiden zuletzt erschienenen Beiträge zu dieser Thematik, in der auch die vorangegangene Literatur aufgenommen ist: Martin STUFLESSER, *Actuosa Participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur »tätigen Teilnahme« am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 59, 2009, 147–186. – Winfried HAUNERLAND, *Participatio actuosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: *IKZ Communio* 38, 2009, 585–595.

55 CASEL, *Kultmysterium* (wie Anm. 31), 41. – Arno Schilson formuliert unmissverständlich: »Der Mysteriencharakter der christlichen Liturgie verlangt gerade deshalb nach der ›actuosa participatio‹. Ohne die wirkliche Teilhabe am heiligen Spiel, das von Gott eingerichtet und in dem der einzelne ›in persona Christi agere‹, also die Heilstat Christi spielend-handelnd nachvollziehen soll, kann sich das Heil nicht ereignen. Die realsymbolische Wirksamkeit der Sakramente liegt buchstäblich im Vollzug selbst, im lebendigen Mitvollzug ihrer liturgischen Handlungsgestalt.« (SCHILSON, *Gegenwart* [wie Anm. 35], 23).

56 CASEL, *Mysterienfeier* (wie Anm. 41), 64.

57 SC 48 zitierend formuliert die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch: *Die Kirche möchte erreichen, daß die Gläubigen nicht nur diese makellose Gabe darbringen, sondern auch lernen, sich selbst binzuschenken, und so durch Christus, den Mittler, zu einer immer innigeren Einbeit mit Gott und untereinander zu gelangen, auf daß Gott alles in allem sei* (AEM 55f.). – Vgl. auch zum Eucharistischen Hochgebet allgemein: *Sinn dieses Gebetes ist es, die ganze Gemeinde der Gläubigen im Lobpreis der Machterweise Gottes und in der Darbringung des Opfers mit Christus zu vereinen* (AEM 54).

58 Vgl. NEUNHEUSER, *Beitrag Odo Casels* (wie Anm. 36), 653f.

59 Vgl. II. Vatikanum, SC 102–108. – Grundordnung des Kirchenjahres (vgl. DEL 1, 1272–1318). – Bedeutsam war hier zweifellos der Beitrag von Odo CASEL, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14, 1934, 1–78. – Vgl. zur Sache NEUNHEUSER, *Beitrag Odo Casels* (wie Anm. 36), 657–661.

durchaus manchen Widerspruch, begegneten ihm berechnete Kritik, aber auch ungegerechtfertigte Angriffe⁶⁰. Dennoch setzte sich die aus der Theologie der Schrift und der Kirchenväter wiedergewonnene Sicht der Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums durch und verlieh der Reform des Gottesdienstes das theologische Fundament. Casels Einfluss bezog sich also weniger auf konkrete Reformmaßnahmen, er trug durch seine Theologie dazu bei, das Wesen der Liturgie deutlicher zu erkennen und daraus Konsequenzen für deren Erneuerung zu ziehen. Der Mönchstheologe hat diese Früchte der gottesdienstlichen Erneuerung nicht mehr erlebt. Er starb in der Feier der Osternacht 1948, nachdem er das *Lumen Christi* angestimmt hatte und sich anschickte, im Exultet die große österliche Lichtdanksagung zu singen⁶¹.

3. Josef Andreas Jungmann SJ – Liturgische Erneuerung im Wissen um die Geschichte

3.1 Biographische Skizze⁶²

Josef Andreas Jungmann kam am 16. November 1889 in Sand in Taufers (Südtirol) zur Welt und studierte nach seinem Abitur in Brixen am dortigen Priesterseminar Theologie⁶³. Zusammen mit seinem Bruder, dem Jesuiten Franz Jungmann, am 27. Juli 1913 in Innsbruck zum Priester geweiht, arbeitete er zunächst in der Pfarrseelsorge, bevor auch er 1917 in die Gesellschaft Jesu eintrat. Recht bald schon wurde Jungmann von seinen Oberen für eine Professorentätigkeit bestimmt. Er sollte dem Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie in Innsbruck, Michael Gatterer (1888–1944), nachfolgen. Neben einem Zusatzstudium der Pädagogik⁶⁴ bereitete sich Jungmann in der theologischen Dissertation (1923) und in seiner Habilitationsschrift (1925) auf seine Aufgabe vor. Während er in der Doktorarbeit ein katechetisches Thema wählte und die Lehre über *Die Gnade in den katechetischen und kerygmatischen Texten der ersten drei Jahrhunderte*⁶⁵ untersuchte, widmete er sich in der Habilitationsschrift der Liturgik und beleuchtete *Die Stellung*

60 Vgl. die oben in Anm. 36 genannte Literatur sowie Burkhard NEUNHEUSER, Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 3/1, 1953, 104–122. – DERS., Ende des Gesprächs um die Mysteriengegenwart?, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 4/2, 1956, 316–324. – DERS., Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 5/2, 1958, 333–353.

61 Vgl. GOZIER, Odo Casel (wie Anm. 27), 12. – CASEL, Mysterientheologie (wie Anm. 27), 16.

62 Eine ausführliche Zeittafel zur Biographie Jungmanns findet sich im Gedenkband: Josef Andreas Jungmann – Ein Leben für Liturgie und Kerygma, hg. v. Balthasar FISCHER u. Hans Bernhard MEYER, Innsbruck/Wien/München 1975, 8–11. – Zu Person und Werk vgl. die Übersichten von Hans Bernhard MEYER, Art. Jungmann, Josef Andreas, in: TRE 17, 465–467. – Gottfried BITTER, Art. Jungmann, Josef Andreas, in: LThK³ 5, 1996, 1099f. – Joanne M. PIERCE, Art. Jungmann, Josef Andreas, in: RGG⁴ 4, 2001, 708f. – Rudolf PACIK, Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 1 (wie Anm. 9), 538–555.

63 Zur Prägung Jungmanns in Elternhaus, Schule und Studium vgl. Rudolf PACIK, Josef Andreas Jungmann. Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform, in: Liturgisches Jahrbuch 43, 1993, 62–84, hier: 63f.

64 Jungmann studierte 1923/24 in München Pädagogik und 1925/26 in Wien Pädagogik und Katechetik. Vgl. Gedenkband Jungmann (wie Anm. 62), 9.

65 Die Arbeit blieb ungedruckt. – Eine Bibliographie mit Register findet sich im Gedenkband Jungmann (wie Anm. 62), 156–232.

*Christi im liturgischen Gebet*⁶⁶. Mit diesen Themen der Christologie und Soteriologie in vorarianischer Zeit ging es ihm darum, die Mittlerschaft Christi zwischen Gott und Menschen als Quelle des christlichen Lebens deutlicher herauszustellen. Denn darin sah er eine wesentliche Aufgabe der Glaubensverkündigung, dem *Traditionschristentum des durchschnittlichen Dorfes in Tirol* wieder die frohmachende Kraft eines paulinisch-patristischen Christentums gegenüberzustellen⁶⁷. Insofern liegen seelsorgliche Erfahrungen und pastoralkritische Beobachtungen aus der Kaplanszeit seinen Arbeiten zugrunde⁶⁸. Darüber hinaus zeigen beide Werke aber auch bereits an, dass Jungmann den historischen Aufweis als zielführende Methode seines wissenschaftlichen Arbeitens ansah⁶⁹.

Von 1930 bis zur Aufhebung der Innsbrucker Theologischen Fakultät durch die Nationalsozialisten 1938 lehrte Jungmann als Professor für Moral- und Pastoraltheologie, wobei die Liturgik den besonderen Schwerpunkt bildete. Seine Entlassung bot ihm die Gelegenheit, sein Hauptwerk über die Geschichte der römischen Messliturgie, *Missarum Sollemnia*, in Angriff zu nehmen, das 1948 erschien⁷⁰. Zwischenzeitlich war die Fakultät wiedererrichtet worden und Jungmann nahm bis zu seiner Emeritierung 1956 die Vorlesungstätigkeit wieder auf. Schon verschiedentlich als Berater der Liturgiekommissionen der deutschen und österreichischen Bischöfe tätig⁷¹, kam ihm dann mit der Anündigung des II. Vatikanischen Konzils und der damit verbundenen Erneuerung des Gottesdienstes eine maßgebliche Rolle bei der Vorbereitung und Durchführung der Liturgiereform zu⁷². Hier konnte Jungmann mit seiner Kenntnis und seiner wissenschaftlichen Reputa-

66 Josef Andreas JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7/8), Münster 1925; 2. Auflage: Photomech. Neudruck der 1. Aufl. mit Nachträgen des Verfassers (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 19/20), Münster 1962.

67 Vgl. die autobiographische Skizze von Josef Andreas JUNGSMANN, *Um Liturgie und Kerygma*, in: Gedenkbuch Jungmann (wie Anm. 62), 12–18, Zit. 12 [Erstveröff. 1961].

68 Seine Eindrücke und Vorschläge zur Verbesserung der Situation legte Jungmann in einer kleinen Schrift nieder: *Der Weg zur christlichen Glaubensfreudigkeit*. Wie Pacik erklärt, steckt in dieser Abhandlung das Lebensprogramm Jungmanns. Vgl. PACIK, *Liturgiegeschichtliche Forschung* (wie Anm. 63), 64f.

69 Jungmann selbst schreibt: *Jener Kontrast in der Auffassung des Christentums mußte vor allem – das war mir von Anfang an klar – historisch aufgebellt werden. Das christliche Altertum, jene Periode eines zuversichtlichen, weltüberwindenden Glaubens, muß doch ein ganz anderes Bewußtsein vom Glück christlicher Berufung besessen haben, als es heute verbreitet ist. Wie hat man also damals, wo Begriffe wie: übernatürlich, heiligmachende Gnade, eingegossene Tugenden noch unbekannt waren, wo man aber die Sache um so besser kannte, den Gegenstand umschrieben?* (JUNGSMANN, *Liturgie und Kerygma* [wie Anm. 67], 13).

70 Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe 1–2, Wien 1948, heute maßgebliche Auflage 51962 [ND Bonn 2004]. Das Werk ist in sechs Sprachen übersetzt worden. – Vgl. dazu Angelus A. HÄUSSLING, »Missarum Sollemnia« und »Eucharistie«. Die liturgiewissenschaftliche Erklärung der Messe von Josef Andreas Jungmann zu Hans Bernhard Meyer, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 32, 1990, 382–393.

71 Jungmann war bereits Mitglied der 1940 von den deutschen und österreichischen Bischöfen gegründeten Liturgischen Kommission. 1945 erfolgte die Berufung in die Österreichische Liturgische Kommission (vgl. dazu Anselm SCHWAB, *In der österreichischen Liturgischen Kommission*, in: Gedenkbuch Jungmann [wie Anm. 62], 139). – Vgl. Theodor MAAS-EWERD, *Unter »Schutz und Führung« der Bischöfe. Zur Entstehung der Liturgischen Kommission im Jahre 1940 und zu ihrem Wirken bis 1947*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 40, 1990, 129–163.

72 1960 wurde Jungmann in die Antepreparatoria des II. Vatikanum berufen und war hier als Relator bzw. Mitglied der Kommission »De Missa« und »De principiis generalibus« tätig. Mit dem Beginn des Konzils 1962 folgte der Ruf zum Peritus der Konzilskommission für Liturgie, 1964 dann zum Consultor des Consiliums ad exsequendam Consitutionem de sacra Liturgia. – Zur Arbeit

tion aktiv an der Realisierung der Reform mitwirken. Nachdem 1970 das Augenlicht zu versagen begann, zog sich Jungsmann immer mehr zurück, am 26. Januar 1975 starb er in Innsbruck.

3.2 Jungsmanns Geschichtsforschung als Weg zum Verständnis der gewordenen Liturgie

Sein Grundanliegen hat Josef Andreas Jungsmann selbst einmal so beschrieben: *Wie es auch dem Beruf eines Pastoraltheologen entspricht, war es mir eigentlich nie um die reine Wissenschaft zu tun, auch nicht um die Aufhellung liturgischer Entwicklungen um ihrer selbst willen, sondern [...] immer um den Gottesdienst in unserer Zeit und in unserem Volk und um die Klarstellung der Grundforderungen und Grundideen, aus denen er erneuert werden konnte. Es ging mir also doch nur um die Glaubensverkündigung, aber immerhin erweitert um ihr Gegenstück, die Glaubensbetätigung im Gottesdienst*⁷³. Damit bestätigte er selbst, was schon in der Themenwahl seiner Promotions- und Habilitationsschrift angeklungen war. Jungsmann sah seine wissenschaftliche Arbeit als einen Dienst an der Kirche seiner Zeit. Es ging ihm darum, die Liturgie als eine gewordene Liturgie zu verstehen und sie auf diesem Wege den Menschen zu erschließen. Erst über den Weg der Geschichte wird das Erscheinungsbild der Liturgie einsichtig, es wird aber auch deutlich, wie sehr die Grundformen und -ideen modelliert und übermalt wurden. So verglich Jungsmann die komplexe Gestalt der vorkonziliaren Messe *mit einem alten, tausendjährigen Schloß, das mit seinen krummen Gängen und schmalen Treppen, mit seinen hohen Türmen und weiten Sälen den, der es betritt, zunächst fremdartig anmutet. Man wohnt bequemer in einer modernen Villa. Aber es liegt etwas Adeliges in dem alten Bau. Das geistige Erbe vergangener Jahrhunderte ist in seinen Mauern aufgespeichert, die Baud Gedanken vieler Generationen sind hineingebaut. Aber sie müssen von den späten Geschlechtern gehoben werden. So kann auch in der Meßliturgie erst geschichtliche Betrachtung, der Nachvollzug der über viele Jahrhunderte gehenden Genesis, ein genaueres Verständnis möglich machen*⁷⁴. Die Geschichtlichkeit der Liturgie ist demnach darzulegen, weil die Stufen und Schichten ihrer Gewordenheit und die der Gegenwart zunächst rätselhaft erscheinenden Prägungen und Bildungen aus dem Geist längst vergangener Jahrhunderte geformt sind.

Jungsmanns vgl. Annibale BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1988 und die Darstellungen von Theodor SCHNITZLER, In der Vorbereitung des Vaticanum II, in: Gedenkbund Jungsmann (wie Anm. 62), 135–138. – Johannes WAGNER, Liturgie auf dem Vaticanum II, in: Ebd., 150–155.

73 JUNGSMANN, Um Liturgie und Kerygma (wie Anm. 67), 17.

74 JUNGSMANN, Missarum Sollemnia 1 (wie Anm. 70), 2. – Das Bild vom Wohngebäude hat der Autor mit einem etwas anderen Akzent mehrfach aufgegriffen; vgl. etwa Josef Andreas JUNGSMANN, Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft (Christ heute III.8), Einsiedeln 1954, 7f. – Gerade für den Messritus im Missale Pius' V. war, wie Angelus Häußling herausstellt, die historische Erklärung die oft einzig einsichtige Erschließung, ohne die das Ritual sonst unverständlich blieb. Häußling führt als Beispiel an: »Wie sollte man etwa die fünf Kreuzzeichen erklären, die der Priester bei den vor sich hin geflüsterten Worten der Schlußdoxologie des Canon, ›Per ipsum‹, mit der konsekrierten Hostie zu machen hatte, dreimal jeweils von Rand zu Rand über der Kelchöffnung und zweimal zwischen Kelch und sich selbst? Das konnte, wenn überhaupt, allenfalls historisch versucht werden.« (HÄUSSLING, Missarum Sollemnia [wie Anm. 70], 383, Anm. 5).

*Ein genaueres Verständnis, so Jungmann, ist darum nur auf geschichtlichem Wege zu erreichen*⁷⁵.

Gemäß seines Anliegens griff Jungmann darum auf die genetische Methode zurück⁷⁶. Explizit hat er sie erstmals angewandt in seinem Bändchen *Die liturgische Feier* (1939), in dem er die Strukturgesetze der Liturgie darlegte⁷⁷. *Wir wollen darum mehr historisch-genetisch vorgehen, zusehen, wie liturgische Formen gewachsen sind und wachsen, von den einfachen Anfängen zu immer reicherer Entfaltung. Wir wollen die Struktur liturgischer Formulare zu verstehen suchen, den inneren Plan, der ihnen zugrunde liegt*⁷⁸. Das Erkenntnisinteresse Jungmanns richtete sich also demnach keineswegs allein auf die Rekonstruktion der ältesten erreichbaren Form. In der von ihm erkannten Abfolge Lesung – Gesang – Gebet liegt nichts Willkürliches, vielmehr entspricht sie dem *Wesen der christlichen Heilsordnung*⁷⁹. So gelang es Jungmann mittels dieses Grundschemas, eine theologische Dimension der Liturgie offenzulegen. Gottesdienst lässt sich demnach als ein dialogisches Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch begreifen. Gott spricht den Menschen in und mit seinem Wort an, und der Mensch, von diesem Wort getroffen, antwortet im Gebet. Später wird die Liturgiekonstitution dieses Motiv aufgreifen, wenn sie das Wesen der Liturgie beschreibt und dabei ihre katabatische und anabatische Linie herausstellt (vgl. SC 7)⁸⁰.

Die biblische Heilsgeschichte und die fortwährende Geschichte des Heils in der Kirche, speziell in ihrem Gottesdienst, sind nach Jungmann Grundkategorien, die eine historisch-genetische Liturgieforschung geradezu notwendig machen. Denn *Kirche und Christentum sind historische Größen, sind bei aller Übergeschichtlichkeit, die ihrem Wesenskern verliehen ist, in das Werden und in den Wandel der Geschichte hereingebannt, einfach schon aus dem Grunde, weil Gottes Sohn an einem bestimmten Punkt der Menschheitsgeschichte in dieses Erdendasein getreten ist und weil sein Wort und sein Werk nur durch die Vermittlung lebendiger, je in ihrer Epoche stehender Menschen zu uns gelangen kann*⁸¹. Das Vergangene verstehen zu wollen, hieß für Jungmann, in und hinter den historischen Entwicklungen das Wesentliche zu erkennen. Und darin erwies er sich durch und durch als Theologe.

Aber Jungmanns liturgiegeschichtliche Forschung war zu einem nicht geringen Teil auch motiviert von seiner Lebensaufgabe, an einer Reform des religiösen Lebens mitzuwirken⁸². Vor allem nach dem Ersten Weltkrieg kündeten verschiedene Strömungen wie die katechetische, biblische und liturgische Bewegung eine Zeit des kirchlichen Aufbruchs an. Liturgiegeschichte wollte er betreiben, so schrieb er 1927, *auch mit dem Ausblick, daß*

75 Josef Andreas JUNGMAN, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck 1941, V.

76 Ausführlich dazu PACIK, *Liturgiegeschichtliche Forschung* (wie Anm. 63), 65–71.

77 Josef Andreas JUNGMAN, *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Regensburg 1939. Die vierte, umgearbeitete Auflage des Buches erschien dann unter dem Titel *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, Regensburg 1965.

78 JUNGMAN, *Feier* (wie Anm. 77), 54.

79 Ebd., 65.

80 SC 7 beschreibt dies mit den Begriffen Heiligung des Menschen (katabatische Linie) und Kult der Kirche (anabatische Linie). Vgl. zur Sache Emil Joseph LENGELING, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, hg. u. bearb. v. Klemens RICHTER, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1981, v. a. 26–33.

81 JUNGMAN, *Gewordene Liturgie* (wie Anm. 75), V. – Vgl. auch die Überlegungen zur Liturgiegeschichtsforschung als eine theologische Größe bei BÄRSCH, *Geschichte* (wie Anm. 26), 82–85.

82 Pacik verweist darauf, dass dies auch ein wichtiges Motiv war, in den Jesuitenorden einzutreten. Vgl. PACIK, *Liturgiegeschichtliche Forschung* (wie Anm. 63), 74f.

man wenigstens manches darauf schließlich einmal für eine Reform verwerten müßte⁸³. Nachdem sein 1936 erschienenes Buch *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*⁸⁴, in denen er seine Gedanken zu einem Erneuerungsprogramm darlegte, schon nach drei Wochen aus dem Handel genommen werden musste⁸⁵, suchte er nach einem weniger brisanten Weg für seine Wissenschaft. Er begann an einer Darstellung der Messliturgie im Sinne *liturgiegeschichtlicher Tatsachenforschung*⁸⁶ zu arbeiten. Seine großartige Synthese, die er in den erwähnten beiden Bänden von *Missarum Sollemnia* ausbreitete, hat maßgeblich die spätere Messreform des Konzils angestoßen. In sympathischer Bescheidenheit wertete er sein Werk als eine klärende, ordnende und in einigen Punkten weiterführende Zusammenfassung dessen, was weit verstreut schon vorlag. Zugleich verband er mit *Missarum Sollemnia* aber auch eine Aufgabe für seine Zeit. Denn das Werk sollte *im Sinne der liturgischen Erneuerung eine geschichtliche Rechtfertigung liefern für den wiedererwachten Gedanken von der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und damit von der Berufung der plebs sancta zur aktiven Teilnahme am Gottesdienst*⁸⁷. Mit keinem Wort sprach Jungsmann von Liturgiereform. Eine Reform explizit zu fordern, war auch gar nicht nötig. Sie drängte sich geradezu auf, weil Jungsmann sein historisches Material so nüchtern darlegte, wie der spätere Wiener Liturgiewissenschaftler Johannes Emminghaus (1916–1989) skizzierte: *Jungsmann hatte im Grund gar nichts Revolutionäres an sich, der ungeduldig an verschlossene Pforten trommelt. Gerade deshalb konnte er aber so eindrücklich zur theologischen und kirchlichen Konsolidierung der liturgischen Praxis beitragen. Nach 1948 war es einfach unmöglich, die nachtridentinische Messe noch als der Weisheit letzten Schluß zu betrachten. Diese Form war plötzlich vor aller Augen völlig relativiert, nachdem die ganze liturgische Entwicklung in seinem Standardwerk ›Missarum Sollemnia‹ so klar ausgebreitet dalag wie eine offene Landschaft, die man vom Berg betrachtet. Die Frage der Reformen ergab sich da zwangsläufig. Ohne es eigentlich und ursprünglich gewollt zu haben, hat Jungsmann die Messe Pius' V. entzaubert, ›entmythologisiert‹⁸⁸.*

3.3 Die liturgiehistorische Forschung Jungsmanns als Beitrag zur Liturgiereform des II. Vatikanums

Das Zitat von Emminghaus bringt klar zum Ausdruck, welche Bedeutung die liturgiehistorische Forschung Jungsmanns wie freilich auch anderer Liturgiewissenschaftler für die Erneuerung des Gottesdienstes der römischen Kirche hatte. *Missarum Sollemnia* bot gewissermaßen den beredten Kommentar zum Wunsch der Konzilsväter nach einer allgemeinen Erneuerung der Liturgie, wenn sie erklären: *Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen*

83 Tagebuchaufzeichnung, hier zit. nach PACIK, Liturgiegeschichtliche Forschung (wie Anm. 63), 75.

84 Josef Andreas JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936. Unter den gewandelten Bedingungen der Konzilszeit hat Jungsmann dieses Werk fortgeschrieben: *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck/Wien/München 1963.

85 Zu diesem Werk und seinem Schicksal vgl. PACIK, Liturgiegeschichtliche Forschung (wie Anm. 63), 76f.

86 Zit. nach PACIK, Liturgiegeschichtliche Forschung (wie Anm. 63), 77.

87 JUNGSMANN, *Liturgie und Kerygma* (wie Anm. 67), 16.

88 Johannes H. EMMINGHAUS, *Pia participatio*, in: *Gedenkbund Jungsmann* (wie Anm. 62), 49–53, hier: 49.

sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeit ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht oder wenn sie sich als weniger geeignet herausgestellt haben⁸⁹. Und noch deutlicher werden sie in ihrer Direktive zur Revision des Mess-Ordo: *Deshalb sollen die Riten unter treulicher Wahrung ihrer Substanz einfacher werden. Was im Laufe der Zeit verdoppelt oder weniger glücklich eingefügt wurde, soll wegfallen. Einiges dagegen, was durch die Ungunst der Zeit verlorengegangen ist, soll, soweit es angebracht oder nötig erscheint, nach der altehrwürdigen Norm der Väter wiederhergestellt werden*⁹⁰. In diese Reformarbeit war Jungmann von Anfang an involviert, eben nicht zuletzt aufgrund seines international anerkannten Werkes⁹¹.

Tatsächlich wirkte Jungmann aber nicht nur über seine Geschichte der Messliturgie. So konnte er aus seinen historischen Studien zur Gebetsliturgie Einfluss nehmen auf die Reform der Tagzeitenliturgie⁹². Mit seinen Gedanken über die *Seelsorge als Schlüssel der Liturgiegeschichte*⁹³, 1956 auf dem Liturgischen Kongress in Assisi vorgetragen, hat er Grundsätze aufgestellt, die später in die Liturgiekonstitution eingegangen sind⁹⁴. Es ließen sich leicht weitere Anstöße Jungmanns aufweisen.

Weil Jungmann seine liturgiegeschichtlichen Arbeiten als Hilfe sah, die unverständlich gewordene Liturgie durchsichtig zu machen, die großen Grundlinien freizulegen und damit eine Liturgie zu befördern, die aus sich selber spricht, hoffte er, mit dem Konzil würde Liturgiegeschichtsforschung im Grunde überflüssig werden, zumindest aber doch nur

89 II. Vatikanum, SC 21 (DEL 1, 21). – Vgl. LENGELING, Kommentar SC (wie Anm. 1), 48–51. – JUNGSMANN, Kommentar SC (wie Anm. 1), 32. – KACZYNSKI, Kommentar SC (wie Anm. 1), 86f.

90 II. Vatikanum, SC 50 (DEL 1, 50). – Vgl. LENGELING, Kommentar SC (wie Anm. 1), 110f. – JUNGSMANN, Kommentar SC (wie Anm. 1), 53f. – KACZYNSKI, Kommentar SC (wie Anm. 1), 123–126.

91 Für die Revisionsarbeit am Ordo Missae hatte man den Mitgliedern den Hinweis gegeben: »Wenn das Thema Messe auch heikel und verwickelt ist, so hat es doch den Vorteil, daß es der am meisten erforschte liturgische Ritus ist. Die Literatur auf diesem Gebiet ist sehr reichhaltig. Die Gruppe muß sie durch und durch kennen. Im übrigen sind die Personen, die berufen wurden, hier mitzuarbeiten, selbst auch meist durch wichtige Werke über die Messe international anerkannte Schriftsteller. Es genügt, die Namen P. Jungmann und Mgr. Righetti zu nennen.« (BUGNINI, Liturgiereform [wie Anm. 72], 361f.). – Vgl. auch ebd., 35, 40, 77, 369.

92 Die 1950/51 publizierten Beiträge sind fast alle wiederabgedruckt bei Josef Andreas JUNGSMANN, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck/Wien/München 1960, 139–162, 208–264. – Der Hintergrund für seine wissenschaftlichen Beiträge lag offenbar in einer Stellungnahme zu der »Memoria sulla Riforma liturgica« (25. Juni 1949) der sogenannten »Pius-Kommission«. Vgl. dazu BUGNINI, Liturgiereform (wie Anm. 72), 27–30. – PACIK, Liturgiegeschichtliche Forschung (wie Anm. 63), 78–81. – Ausführlich zur Sache vgl. Rudolf PACIK, »Last des Tages« oder »geistliche Nahrung«? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vatikanum (Studien zur Pastoralliturgie 12), Regensburg 1997.

93 Josef Andreas JUNGSMANN, Seelsorge als Schlüssel der Liturgiegeschichte, in: Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius XII. Akten des Ersten Internationalen Pastoraliturgischen Kongresses zu Assisi. Deutsche Ausgabe hg. vom Liturgischen Institut durch Johannes WAGNER, Trier 1957, 48–65 (wieder abgedruckt in: JUNGSMANN, Liturgisches Erbe [wie Anm. 92], 479–494).

94 *Die pastorale Ausrichtung der Liturgie machte diese zum ausschlaggebenden Element für das Leben der Kirche, zur Förderung der Begegnung der Seele mit Gott. Grundlegend waren in dieser Hinsicht zwei Vorträge: der des P. Andreas Jungmann: Seelsorge als Schlüssel der Liturgiegeschichte, und der des P. Augustin Bea: Die seelsorgliche Bedeutung des Wortes Gottes in der Liturgie.* (BUGNINI, Liturgiereform [wie Anm. 72], 32).

noch eine marginale Rolle spielen. Im Vorwort zur 5. Auflage von *Missarum Sollemnia* (1962) äußerte er sich in diesem Sinne: *Möge das nahe Konzil jener Wendepunkt werden, von dem an alle historischen Erklärungen der Liturgie nur mehr eine herabgesetzte Bedeutung haben, weil die Liturgie eine Gestalt empfängt, die durch sich selber spricht und umständlicher Erklärungen nicht mehr bedarf*⁹⁵. Ähnliche Gedanken hielt er auch in seinem Tagebuch fest: *Hat Liturgiegeschichte eigentlich jetzt noch viel Bedeutung? Sie lockt mich nicht mehr [...]; ich habe ja bei meinen Studien fast immer den praktisch-pastoralen Zweck vor Augen gehabt; das ist nun im wesentlichen erfüllt und erreicht*⁹⁶. Allerdings relativierte Jungmann diese eher pessimistische Sicht in einem Vortrag 1967 vor Fachkollegen, in dem er über *Vordringliche Aufgaben liturgiewissenschaftlicher Forschung* referierte. Hier betonte er, dass auch nach der Reform Aufgaben liturgiegeschichtlicher Art bleiben, zumal die Entwicklung der Liturgie ja nicht stillstehe⁹⁷. Tatsächlich hat Jungmann selbst die historische Forschung nach 1963 nicht aufgegeben⁹⁸. In seinem letzten Buch, *Messe im Gottesvolk* (1970), trug er einige Gedanken zur nachkonziliaren Messfeier vor, denen er, fast sein Lebenswerk zusammenfassend, den Wunsch vorausschickte: *Möge das kleine Buch dazu beitragen, dass die Linie stetiger Überlieferung und organischer Entwicklung auch in den vom Zweiten Vatikanum eingeleiteten Reformen erkannt, aber ebenso – gegenüber utopischen Reformwünschen und blinder Willkür – als unabdingbares Gesetz der Zukunft katholischen Gottesdienstes verstanden werden*⁹⁹.

4. Resümee

Odo Casel und Josef Andreas Jungmann haben Liturgiewissenschaft in der historischen Perspektive betrieben; hier der monastisch lebende Benediktinermönch, dort der an der Pastoral orientierte Jesuit. Während der eine aus der antiken Religionswelt und der Theologie und Praxis der griechischen Kirchenväter schöpfte, legte der andere die genetische Entwicklung gottesdienstlicher Strukturen und Formen offen. Gewann der eine einen existentiellen, den Glaubenden in das Mysterium führenden Zugang zur Liturgie, vermochte der andere die großen Linien und Grundideen der Liturgie zu erschließen. Damit trugen sie auf je eigene Weise zu einem erneuerten Verständnis des katholischen Gottesdienstes bei und haben auf diesem Wege nicht nur die Reformbedürftigkeit der römischen Liturgie erwiesen, sondern theologische und historische Grundlagen für ihre Erneuerung geschaffen.

So unterschiedlich beide Liturgiewissenschaftler in ihrer Persönlichkeit und in ihrer historischen Forschung waren, es gab auch gemeinsame Fundamente. Denn beide standen im Horizont der Aufbrüche kirchlichen Lebens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, speziell der Liturgischen Bewegung. Sie hat in vielerlei Hinsicht erst Persönlichkeiten wie

95 JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 1 (wie Anm. 70), ⁵1962, XI.

96 So nach PACIK, *Liturgiegeschichtliche Forschung* (wie Anm. 63), 82f.

97 Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Vordringliche Aufgaben liturgiewissenschaftlicher Forschung*. Referat auf der Studientagung der Liturgikdozenten des deutschen Sprachgebietes in München (28. März bis 1. April 1967), gehalten am 31. März 1967. Eingeleitet, transkribiert und erläutert v. Rudolf PACIK, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 42, 2000, 3–28.

98 Vgl. die über 200 Nummern umfassende Bibliographie von 1962 bis 1974 im Gedenkbuch Jungmann (wie Anm. 62), 167–171, 195–203.

99 Josef Andreas JUNGSMANN, *Messe im Gottesvolk*. Ein nachkonziliarer Durchblick durch *Missarum Sollemnia*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1970, 6.

Casel und Jungmann hervorbringen können. Beide nutzten die in der Theologie jener Zeit allgemein festzustellende Tendenz, die als unantastbar geltenden Festlegungen der Gegenwart mittels historischer Forschung zu relativieren¹⁰⁰. Insofern beförderten Casel wie Jungmann eine Öffnung hinsichtlich Fragestellungen, Anliegen und Methoden der Liturgiewissenschaft. Und schließlich ging es beiden darum, Christus wieder in die Mitte des Glaubens zu stellen. Die Christozentrik erwies sich bei Casel wie bei Jungmann als maßgeblicher theologischer wie spiritueller Impuls. Und es dürfte wohl kein Zufall sein, dass der Christusbezug für die Erneuerung des ganzen kirchlichen Lebens zentral werden sollte. Hier liegt denn auch der letzte Grund für die Reform der Liturgie, dass sie von Christus und seinem Mysterium her lebt und neu auf diese Mitte hinführt.

100 Max Seckler spricht geradezu von einer »Untergrundmethode«, die in allen theologischen Fächern üblich gewesen ist. Vgl. Max SECKLER, Art. Theologie (röm.-kath., Gegenwart), in: Taschenlexikon Religion und Theologie 5, 186–193, hier: 187. – Zum »revolutionären« Potential der Liturgiegeschichtsforschung vgl. HÄUSSLING, Aufgabenfelder (wie Anm. 9), 322–326.

BENJAMIN DAHLKE

Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik

Von *der* katholischen Theologie zu sprechen, ist gegenwärtig geradezu unmöglich¹. Das gilt bereits in Bezug auf die Fundamentaltheologie und die Dogmatik, sind beide Disziplinen doch durch eine erhebliche Binnenpluralität gekennzeichnet². Verschiedene Ansätze stehen teilweise völlig unverbunden nebeneinander, und weil eine gemeinsame Sprache fehlt sowie unterschiedliche Rationalitätskonzepte vertreten werden, fällt die Kommunikation untereinander bisweilen schwer. Vor diesem Hintergrund stellt sich verschärft die Frage, worin eigentlich das die verschiedenen Richtungen Verbindende und sie als katholisch Ausweisende besteht. Hierüber wird in auffällig intensiver Weise seit den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts diskutiert³. Die bislang dominante Form der Theologie, diejenige der Neuscholastik, wurde damals nämlich als nicht mehr tragfähig wahrgenommen. Infolgedessen verschwand sie recht bald⁴. In dieser Situation galt es, das Fach gänzlich neu zu konzipieren, es zeitgemäß und kontextsensibel zu erneuern⁵.

Den vielleicht umfassendsten Versuch in diese Richtung hat Hans Urs von Balthasar (1905–1988) unternommen. Beharrlich arbeitete er an der von ihm selbst so genannten

1 Für die Durchsicht des Manuskripts und wichtige Anregungen gilt mein Dank Christian Albert, Prof. Jörg Ernesti und Sebastian Lang.

2 Einen Überblick zu den verschiedenen Richtungen bieten die beiden folgenden Sammelbände: *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, hg. v. Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN u. Roman A. SIEBENROCK, Paderborn u. a. 2010. – *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, hg. v. Francis SCHÜSSLER FIORENZA u. John P. GALVIN, Minneapolis (MN) 2011.

3 Überlegungen in diese Richtung finden sich bei Hans Urs von BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus* (Kriterien 29), Einsiedeln 1972. – Bernard LONERGAN, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen* (QD 67), Freiburg i.Br. u. a. 1975. – Walter KASPER, Vorwort. Zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der Systematischen Theologie, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 7–22.

4 Vgl. Michel FOURCADE, *Thomisme et antithomisme à l'heure de Vatican II*, in: *RThom* 108, 2008, 301–325.

5 Hierzu zählte auch eine zeitgemäße, weniger steife Ausdrucksweise. Für eine solche verwendete sich insbesondere Michel DE CERTEAU, *La misère de la théologie* [1973], in: DERS., *La faiblesse de croire* (Points Essais 504), Paris 2003, 251–259. – DERS., *L'étranger ou l'union dans la différence* (Points Essais 537), Paris 2005. – Was die theologischen Inhalte selbst betrifft, so sind zwei grundsätzlich-methodologische Werke zu nennen, nämlich Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, London 1972 und Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. u. a. 1976. In beiden Fällen wird der Anschluss an andere als scholastische Traditionen gesucht. Rahner und Lonergan lehnten den Thomismus zwar keineswegs ab, doch teilten sie die Auffassung, die Theologie müsse anders als bisher betrieben werden. Am klarsten formulierte es Lonergan (ebd., 281): »The era dominated by Scholasticism has ended. Catholic theology is being reconstructed«.

Trilogie. Sie besteht aus den jeweils mehrbändigen, in sich zwar eigenständigen, aber miteinander verknüpften Teilen von ›Herrlichkeit‹, ›Theodramatik‹ und ›Theologik‹⁶. In ihnen werden insbesondere fundamentaltheologische und im engeren Sinne dogmatische Fragestellungen behandelt, eher am Rande moraltheologische⁷. Um den christlichen Glauben seinem Gehalt nach zu erläutern, zieht Balthasar Texte aus Literatur und Philosophie heran, er setzt sich ebenso mit der Bibel, den Kirchenvätern, mittelalterlichen und neuzeitlichen Autoren wie mit Zeugnissen der Spiritualitätsgeschichte auseinander. Von der Fixierung auf die Hoch- und Barockscholastik, wie sie die Neuscholastik kennzeichnete, ist rein gar nichts zu spüren – in der Trilogie ist Thomas von Aquin (1225–1274) nur eine Stimme unter vielen⁸.

Was Balthasar motivierte, über Jahrzehnte hinweg an seinem monumentalen Projekt zu arbeiten, war das Bestreben, eine umfassende Alternative zur gängigen neuscholastischen Theologie zu schaffen. Bereits als Student war ihm klar, dass es einer tiefgreifenden theologischen Erneuerung bedurfte. In den 30er- bis 50er-Jahren legte er dann die Fundamente, auf denen schließlich die Trilogie aufruhte.

1. Neuscholastische Ausbildung

Balthasar entstammte einer alteingesessenen Luzerner Patrizierfamilie⁹. Nach der Schulzeit, die er in renommierten katholischen Internaten verbracht hatte, studierte er Germanistik und Philosophie in Zürich, Wien und Berlin. Frisch promoviert trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Da die Schweizer Jesuiten aus personellen und politischen Gründen über keine eigenen Ausbildungshäuser verfügten – erst im Jahr 1973 wurde der sog. Jesuitenparagraf, der die Tätigkeit des Ordens im Land unterbinden sollte, aus der Verfassung gestrichen –, ging Balthasar zunächst nach Pullach bei München, sodann nach Lyon. Hier wie dort lernte er das Philosophie wie Theologie umgreifende neuscholastische Sys-

6 Die Architektonik seines eigenen Werkes erläutert Hans Urs von BALTHASAR, Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, in: IkaZ 18, 1989, 289–293. – Hilfreich ist in dieser Hinsicht ferner ein Vortrag, den Balthasar wenige Monate vor seinem Tod hielt. Er ist zugänglich unter dem Titel: Rückblick – 1988, in: DERS., Mein Werk. Durchblicke, Einsiedeln/Freiburg i.Br. 1990, 89–96.

7 Vgl. The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar (Cambridge Companions to Religion), hg. v. David MOSS u. Edward T. OAKES, Cambridge u.a. 2004. – Speziell zu den moraltheologischen Facetten der Trilogie siehe Christopher STECK, The Ethical Thought of Hans Urs von Balthasar, New York 2001.

8 Vgl. James J. BUCKLEY, Balthasar's use of the Theology of Aquinas, in: The Thomist 59, 1995, 517–545 bzw. Werner LÖSER, Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, Freiburg i.Br. u.a. 2005, 14: »Der Kreis der Gesprächspartner von Balthasars war groß. Man fragt sich, wie es überhaupt möglich war, dass ein Mensch mit so vielen anderen das Gespräch suchen und aufnehmen konnte«. – Anzumerken ist jedoch, dass Balthasar überaus häufig Thomas zitiert. Zu verweisen ist etwa auf: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Einsiedeln 1961: Ausweislich des Namensregisters (ebd., 659–664) werden Augustinus, Johannes, Paulus und Thomas von Aquin am häufigsten zitiert.

9 Noch immer fehlt eine zuverlässige Biographie. Eine Fülle von Informationen bietet Elio GUERRIERO, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg i.Br. 1993. – Indes ist eine gewisse hagiographische Tendenz nicht zu verkennen; kritische Töne fehlen. Nüchtern sind hingegen die diversen, ebenso biographischen wie theologiegeschichtlichen Studien von Manfred LOCHBRUNNER. Zu nennen ist hier etwa der Band: Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten, Würzburg 2009.

tem von Grund auf kennen¹⁰. Anfängen konnte er mit diesem kaum etwas – um es einmal vorsichtig zu formulieren. Auf seine Pullacher Studienjahre zurückschauend, bezeichnete Balthasar sich einmal als einen *in der Wüste der Neuscholastik Schmachtenden*¹¹. Das ist eine an Eindeutigkeit schwerlich zu überbietende Aussage. Auffällig an ihr ist insbesondere, dass Balthasar den Singular verwendet, denn die Neuscholastik war keine homogene Bewegung, sondern in verschiedene Strömungen aufgefächert; es existierten unterschiedliche Schulen, zwischen denen teils erhebliche Spannungen bestanden¹². Was speziell die Jesuiten betrifft, so wurden selbst an ihren Hochschulen unterschiedliche Spielformen des Thomismus gepflegt. Wussten sich einige Dozenten in besonderer Weise Luis de Molina (1535–1600) verpflichtet, folgten andere Francisco Suárez (1548–1617). Ungeachtet aller Nuancen und Spezifika war für eine gewisse Einheitlichkeit gesorgt, denn das kirchliche Lehramt nahm erheblichen Einfluss, indem es eine Art Normtheologie schuf. Es wurde der Eindruck vermittelt, als gebe es eine bestimmte Form des Denkens, die einzig und allein legitim und sachgemäß sei, um die Glaubensinhalte zu explizieren¹³. Begonnen hatte dies während des Pontifikates von Leo XIII. (1878–1903). Schon bald nach seiner Wahl legte der Papst die Enzyklika *Aeterni Patris* vor, in welcher er Thomas von Aquin zur Leitfigur erhob¹⁴. Das gab der Neuscholastik, die damals längst nicht flächendeckend verbreitet war und mancherorts auf erhebliche Vorbehalte stieß, deutlichen Auftrieb¹⁵. Andere Richtungen wurden zunehmend verdrängt. Noch einmal forciert wurde dieser Prozess im Gefolge der Modernismuskrise Anfang des 20. Jahrhunderts, zumal mit der Enzyklika *Pascendi*¹⁶. Bald darauf legte die vatikanische Studienkongregation eine The-

10 Näher zur Geschichte beider Studienhäuser und ihrem Profil siehe: Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in München und Pullach, hg. v. Julius OSWALD, Stuttgart 2000 bzw. Les jesuites à Lyon, hg. v. Étienne FOUILLOUX u. Bernard HOURS, Lyon 2005.

11 Hans Urs von BALTHASAR, Rechenschaft [1965], in: DERS., Mein Werk (wie Anm. 6), 37–73, hier: 70.

12 Vgl. Gerald McCool, Catholic Theology in the Nineteenth Century. The Quest for a Unitary Method (A Crossroad Book), New York 1977. – DERS., From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism, New York 1989. – DERS., The Neo-Thomists (Marquette Studies in Philosophy 3), Milwaukee (WI) 1994. – Ralph DEL COLLE, Neo-Scholasticism, in: The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology (Blackwell Companions to Religion), hg. v. David FERGUSON, Oxford u. a. 2010, 375–394.

13 Völlig zu Recht meint Clemens SEDMAK, Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung (QD 204), Freiburg i. Br. u. a. 2003, 364, angesichts der klaren Präferenz für den Thomismus lasse sich schwerlich der Eindruck abweisen, es gebe im 19. und 20. Jahrhundert keine spezielle Philosophie des kirchlichen Lehramtes. – Siehe hierzu auch Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution ›Deus scientiarum Dominus‹ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. u. a. 2010. – Wie breit und buntgefächert die scholastische Tradition aber tatsächlich ist, wird herausgestellt von Marcia L. COLISH, Remapping Scholasticism (The Étienne Gilson Series 21), Toronto 2003. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Frank Rexrodt.

14 Vgl. ASS 12, 1879, 97–115. – Wichtige Passagen sind zu finden in DH 3135–3140.

15 Vgl. Ulrich G. LEINSLER, Einführung in die scholastische Theologie (UTB 1865), Paderborn u. a. 1995, 336–342.

16 Vgl. ASS 40, 1907, 593–650, hier: 640f.: *Primo igitur ad studia quod attinet, volumus probeque mandamus ut philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur. – Utique, si quid a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum; si quidcum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile; id nullo pacto in animo esse aetati nostrae ad imitandum proponi* [so Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Aeterni Patris*]. *Quod rei caput est, philosophiam scholasticam quum sequendam praescribimus,*

senreihe zur thomistischen Philosophie vor, die sämtliche Dozenten unbedingt zu beachten hatten¹⁷. Im *Codex Iuris Canonici*, der im Jahr 1917 erschien, wurde Thomas von Aquin als essentieller Orientierungspunkt für Philosophie und Theologie vorgestellt¹⁸. Wortwörtlich griff die Enzyklika *Humani Generis* den entsprechenden Kanon auf – auf sie wird noch einzugehen sein¹⁹. Ganz auf der in den genannten römischen Dokumenten zum Ausdruck kommenden Linie lagen schließlich jene von kurialen Kreisen vorbereiteten Schemata eines Dekrets zur Priesterausbildung. Die Schemata sollten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) eigentlich bloß zur schnellen Abstimmung vorgelegt werden²⁰. Unter den Konzilsteilnehmern formierte sich jedoch entschiedener und breiter Widerspruch. Zwar wurde im letztlich verabschiedeten Dekret *Optatam totius* kein grundsätzlicher Bruch mit dem Thomismus vollzogen, sondern eher die Abkehr von einer bestimmten autoritären Form, mit Thomas umzugehen; allerdings war der Monopolanspruch der Neuscholastik unweigerlich aufgebrochen – Thomas wurde lediglich als Lehrmeister (*magister*) bezeichnet, mit dessen Hilfe die Heilsgeheimnisse tiefer durchdrungen werden könnten²¹.

*eam praecipue intelligimus, quae a sancto Thoma Aquinate est tradita; de qua quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et qua sit opus instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus. Episcoporum erit, sicubi in Seminariis neglecta haec fuerint, ea ut in posterum custodiantur urgere atque exigere. Eadem religiosorum Ordinum moderatoribus praecipimus. Magistros autem monemus ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. Hoc ita posito philosophiae fundamento, theologicum aedificium extruatur diligentissime. – Theologiae studium, Venerabiles Fratres, quanta potestis ope provehite, ut clerici e seminariis egredientes praeclara illius existimatione magnoque amore imbuan- tur, illudque semper pro deliciis habeant. Nam in magna et multiplici disciplinarum copia quae menti veritatis cupidiae obicitur, neminem latet sacram Theologiam ita principem sibi locum vindicare, ut vetus sapientium effatum sit, ceteris scientiis et artibus officium incumbere, ut ei inserviant ac velut ancillarum move famulatur [so Papst Leo XIII. in seinem Apostolischen Schreiben *In magna* vom 10.12.1889]. – Zum Hintergrund siehe Claus ARNOLD, Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907), in: ThPh 80, 2005, 201–224. – DERS., Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i.Br. u.a. 2007.*

17 Vgl. AAS 6, 1914, 383–386. – Die Thesen sind wieder abgedruckt in: DH 3601–3624. – Über die Frage, welchen Verbindlichkeitsgrad die Äußerung hatte, gab es bereits früh Diskussionen. Siehe hierzu die einführenden Anmerkungen zu den genannten Denzinger-Nummern.

18 Vgl. CIC/1917 can. 1366 § 2: *Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.*

19 Vgl. AAS 42, 1950, 561–578, hier: 573 mit Zitat von CIC/1917 can. 1366 § 2. Diese Passage findet sich auch in DH 3894.

20 Hierzu wie zum Folgenden siehe Joseph A. KOMONCHAK, Thomism and the Second Vatican Council, in: *Continuity and Plurality in Catholic Theology* (FS Gerald McCool), hg. v. Anthony J. CERNERA, Fairfield (CT) 1998, 53–73. – Brian J. SHANLEY, Twentieth-Century Thomism, in: DERS., *The Thomist Tradition* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion), Dordrecht 2002, 1–20. – Alois GREILER, Das Konzil und die Seminare. Die Ausbildung der Priester in der Dynamik des Zweiten Vatikanums (ANL 48), Leuven u.a. 2003. – Ottmar FUCHS/Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, hg. v. Bernd J. HILBERATH u. Peter HÜNERMANN, Freiburg i.Br. u.a. 2005, 315–489, hier: 345–368, 428–430.

21 Diese Funktionszuweisung begegnet in Nr. 16 von *Optatam totius*. Der genaue Wortlaut findet sich in: LThK².E 2, 342–345.

Es waren nicht zuletzt Angehörige der Gesellschaft Jesu, die zu den entschiedensten Befürwortern der Neuscholastik gezählt und dabei mitgeholfen hatten, sie durchzusetzen – erinnert sei nur an Matteo Liberatore (1810–1892), Joseph Kleutgen (1811–1883) und Franz Ehrle (1845–1934)²². Aber vielleicht gerade weil das Philosophie und Theologie umgreifende Lehrsystem bei den Jesuiten so rigide durchgeführt wurde, regten sich insbesondere unter ihnen gegenläufige Tendenzen²³. So trat Henri de Lubac (1895–1991) für eine stärker historisch informierte statt rein spekulativ-metaphysisch ausgerichtete Thomas-Deutung ein; Erich Przywara (1889–1972) wandte sich entschlossen dem neuzeitlichen Denken zu²⁴. Beide begleiteten Balthasar während seiner Studienzeit, und es ist wohl keine Übertreibung, sie als seine Mentoren zu bezeichnen. In einem Interview gegen Ende seines Lebens hat Balthasar jedenfalls herausgestellt, welche große Bedeutung sie für ihn hatten:

In der Philosophie war Erich Przywara ein ausgezeichnete und unerbittliche Mentor; er zwang einen, die Schulphilosophie in Gelassenheit zu lernen und darüber hinaus sich (wie er es tat) mit allem Modernen zu befassen, Augustin und Thomas mit Hegel, mit Scheler, mit Heidegger zu konfrontieren. Später, als ich in Lyon in die Theologie kam, begegnete man einem neuen Dualismus: in den Vorlesungen war von einer 'nouvelle théologie' überhaupt keine Rede [...], aber zum Glück und zum Trost wohnte Henri de Lubac im Haus, der uns über den Schulstoff hinaus auf die Kirchenväter verwies und uns allen seine eigenen Aufzeichnungen und Exzerpte großzügig auslieh²⁵.

Auffälligerweise lernte Balthasar die theologischen Neuaufbrüche jenseits des vorgeschriebenen Curriculums kennen – der Lehrbetrieb war ansonsten von der Neuscholastik geprägt.

Der aus Oberschlesien stammende Przywara war eigentlich Redakteur der »Stimmen der Zeit«, einer von den Jesuiten getragenen Zeitschrift mit Sitz in München, die sich an gebildete katholische Kreise wandte. Er schrieb aber nicht nur Artikel, sondern legte ständig neue Bücher vor. Im eigentlichen Sinne war er darum kein Journalist, zumal er sich bevorzugt mit theologischen und religionsphilosophischen Fragestellungen befasste. Dabei war Przywara ziemlich unkonventionell und schwer zu greifen. Er jonglierte mehr mit der Tradition entlehnten Denkfiguren und Termini, als dass er eine klar neuscholastische Position bezogen hätte. Seiner Überzeugung nach bestand das Problem der verschiedenen wieder auf das Denken des Mittelalters zurückgreifenden Strömungen darin, lediglich zu tradieren statt eigenständig und produktiv zu denken²⁶. Kommunikationsfähig wie Przywara war, hielt er unermüdlich Vorträge und suchte ohne alle Berührungs-

22 Vgl. Peter HENRICI, Matteo Liberatore und Joseph Kleutgen, zwei Pioniere der Neuscholastik, in: Gr 91, 2010, 768–789. – Peter GANGL, Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika *Aeterni Patris* (Studien und Quellen zur neueren Theologiegeschichte 1), Regensburg 2006.

23 Vgl. Karl Heinz NEUFELD, Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hg. v. Michael SIEVERNICH u. Günter SWITEK, Freiburg i.Br. u.a. 1990, 425–443.

24 Vgl. Jean-Pierre WAGNER, Henri de Lubac (Initiations aux théologiens), Paris 2001. – Thomas F. O'MEARA, Erich Przywara, S.J. His Theology and His World, Notre Dame (IN) 2002.

25 Hans URS VON BALTHASAR, Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola (Neue Kriterien 3), Freiburg i.Br. 2001, 11. Das Interview ist auf Italienisch erstmals im Jahr 1985 erschienen.

26 Vgl. Erich PRZYWARA, Die Problematik der Neuscholastik, in: KantSt 33, 1928, 73–98.

ängste das Gespräch. Beispielsweise traf er, was damals ziemlich ungewöhnlich war und von konservativer Seite kritisch beäugt wurde, mit zwei führenden evangelischen Theologen zusammen: Paul Tillich (1886–1965) und Karl Barth (1886–1968)²⁷. Für Balthasar eröffnete der umtriebige Mitbruder eine ganz andere, weniger enge Welt. Er vermittelte ihm eine Weite und Frische, die er während des Philosophiestudiums im südlich von München gelegenen Pullach in dieser Weise nicht erfuhr. Keineswegs verwunderlich befasste er sich in seiner Lizenziatsarbeit mit der Metaphysik Przywaras statt mit derjenigen von Thomas von Aquin oder seinen barockscholastischen Kommentatoren²⁸. Zeitlebens blieb Balthasar ihm verpflichtet, obgleich sich ihr Verhältnis über weite Strecken höchst schwierig gestalten sollte²⁹. Ohnehin lockerte sich der Kontakt zu Przywara, als er nach Lyon wechselte, um dort Theologie zu studieren. Für die Entwicklung von Balthasars eigener Position waren die Jahre, die er an der Ordenshochschule Fourvière verbrachte, von entscheidender Bedeutung. Zwar wurde auch hier im Sinne der Neuscholastik gelehrt, doch herrschte gleichzeitig ein erhebliches Interesse an der Patristik. Befördert wurde dies zumal durch Victor Fontoynt (1880–1958), der von 1932 bis 1942 als Studienpräfekt der Hochschule fungierte³⁰. Der breit interessierte Gräzist initiierte etwa die Reihe *Sources Chrétiennes*, in der patristische Texte samt Übersetzung ediert wurden³¹. Eine weitere prägende Gestalt war Henri de Lubac. Eigentlich Professor am Institut Catholique, wohnte er in Fourvière. Bereitwillig stellte er interessierten Kommilitonen seine Unterlagen zu Verfügung. Ausgestattet mit seinen Exzerpten zog sich eine kleine Gruppe junger Jesuiten, zu denen auch Balthasar zählte, in die Bibliothek zurück, um Texte der Kirchenväter zu lesen³². Nicht dass die Neuscholastik als solche in Frage gestellt worden wäre; doch ging es darum, die Tradition in ihrer ganzen Fülle wahrzunehmen, weit über die damalige Verengung auf das Erbe der Scholastik hinaus³³. Überhaupt nahm Balthasar von seinem Studium in Lyon ein Bewusstsein von der Geschichtlichkeit der Offenbarung und des Versuchs, sie begrifflich zu fassen, mit³⁴.

27 Vgl. Thomas F. O'MEARA, Paul Tillich and Erich Przywara at Davos, in: Gr 87, 2006, 227–238. – Benjamin DAHLKE, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (BHT 152), Tübingen 2010.

28 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Die Metaphysik Erich Przywaras, in: Schweizerische Rundschau 33, 1933, 489–499.

29 Ausführlich zum wechselhaften Verhältnis beider siehe Eva-Maria FABER, Kunder der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes. Hans Urs von Balthasar und Erich Przywara, in: Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, hg. v. Magnus STRIET u. Jan-Heiner TÜCK, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 384–409. – Manfred LOCHBRUNNER, Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar, in: DERS., Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 8), 17–146.

30 Vgl. Étienne FOULLIOUX, Deux écoles françaises de théologie au XX siècle: Le Saulchoir et Fourvière, in: Gr 92, 2011, 768–780.

31 Näher hierzu siehe Michel FÉDOU, ›Sources chrétiennes‹. Patristique et renaissance de la théologie, in: Gr 92, 2011, 781–796.

32 Vgl. von BALTHASAR, Prüfet alles (wie Anm. 25), 11f.

33 Ohne dabei direkt auf Balthasar Bezug zu nehmen, formuliert dies Christopher RUDDY, Ressourcement and the Enduring Legacy of Post-Tridentine Theology, in: Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology, hg. v. Gabriel FLYNN u. Paul D. MURRAY, Oxford u. a. 2012, 185–201.

34 Vgl. Rudolf VODERHOLZER, Die Bedeutung der so genannten ›Nouvelle Théologie‹ (insbesondere Henri de Lubacs) für die Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch (Festschrift Karl LEHMANN), hg. v. Walter KASPER, Mainz 2006, 204–228, v. a. 205–212. – Es ist dabei keineswegs so, als hätte sich Balthasar vorbehaltlos die Positionen Lubacs zu Eigen gemacht. Hierauf wird hingewiesen von Edward

Indes beschäftigte er sich nicht allein mit der altchristlichen Literatur. Einer gewissen Fixierung auf die Kirchenväter stand er vielmehr zurückhaltend gegenüber – den Rekurs auf die angeblich so heile und lichte Welt der Patristik tat er als *eine fast romantische Sehnsucht* ab³⁵. Er wies demgegenüber auf die Chancen hin, die sich in der Gegenwart bieten – Balthasar lag jede Form von Moderneschelte fern³⁶. Seiner Auffassung nach ist es nämlich der Auftrag der Kirche, bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit den Glauben zu verkünden³⁷. Überdies sah er gerade in der Moderne neue Möglichkeiten für das Christentum gegeben. Entsprechend wendete er viel Zeit und Mühe auf, um das Denken der Gegenwart tiefer kennenzulernen³⁸. Das Thema seiner Dissertation wieder aufnehmend, arbeitete er parallel zu seinen Studien und später dann, während er für die »Stimmen der Zeit« tätig war und im selben Haus wie Erich Przywara logierte, an einer umfassenden geistesgeschichtlichen Abhandlung. In gedruckter Form sollte sie schließlich drei Bände mit gut 1.600 Seiten umfassen: *Die Apokalypse der deutschen Seele*³⁹. Unternommen wird nichts weniger als eine Gesamtinterpretation der jüngeren Geistesgeschichte. Neben den Systementwürfen des deutschen Idealismus werden die Lebensphilosophie des 19. Jahr-

T. OAKES, Balthasar and *Ressourcement*. An Ambiguous Relationship, in: FLYNN/MURRAY, *Ressourcement* (wie Anm. 33), 278–288.

35 Hans Urs von BALTHASAR, Patristik, Scholastik und wir, in: *Theologie der Zeit* 3, 1939, 65–104, hier: 67. – Warum die Rückwendung zu einer bestimmten Form des Denkens schon im Grundsatz unmöglich ist und es vielmehr darauf ankommt, die sich in der Gegenwart bietenden Möglichkeiten konsequent zu ergreifen, begründet Balthasar (ebd., 83f.) wie folgt: *Das Rad der Geschichte läßt sich nicht rückwärts drehen. Was dem Jüngling vollendet ansteht, das ziert den Mann nicht mehr. Hier gilt es einzusehen, daß die Kirche, wie jedes irdische Wesen, durch eine wechselnde Reihe qualitativ verschiedener Augenblicke und Situationen hindurchgeführt wird, deren jeweilige ›Wahrheit‹ einmalig ist und nur analog mit den anderen übereinkommt. In diese Analogie ist auch die Philosophia und Theologia perennis hineingestellt: sie wandelt sich, um lebendig zu bleiben, in der gleichen Weise, wie die Entelechie jedes Lebendigen sich wandeln und entwickeln muß, um sich selbst, ihrer Idee und ihrem Wesen treu zu bleiben.*

36 Vgl. von BALTHASAR, Patristik (wie Anm. 35), 96–99. – DERS., Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit [1946] (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar 4), Freiburg i. Br. 1998. – Siehe außerdem Alois M. HAAS, »Christianisierung alles Geistigen«. Hans Urs von Balthasars stille Provokation, in: STRIET/TÜCK, *Die Kunst Gottes verstehen* (wie Anm. 29), 7–27.

37 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Kleiner Lageplan zu meinen Büchern [1955], in: DERS., *Mein Werk* (wie Anm. 6), 15–36, hier: 33: *Die zur Welt hin gesendete Kirche ist es der Welt schuldig, eine geistige Sprache zu finden, die von der Zeit grundsätzlich verstanden werden kann. Sie muß im Gespräch stehen mit dem Denken der Zeit, jeder Zeit.* – Balthasar hat diesen Anspruch selbst einzulösen gesucht, beispielsweise in: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956. Diese Monographie ist erneut zugänglich als Bd. 7 der Studienausgabe Hans Urs von BALTHASAR, erschienen in Freiburg i. Br. 2009.

38 Als seine grundsätzliche, in den Studienjahren gereifte *Überzeugung* formulierte von BALTHASAR, *Prüfet alles* (wie Anm. 25), 13, *daß die katholische Kirche, um der modernen Welt ihr Bestes mitteilen zu können, ihr nicht als Fremde und Feindin begegnen, sie vielmehr ›unterwandern‹ sollte, um das in den neuen Systemen Gültige zu assimilieren; nicht äußerlich, sondern eigentlich so, daß sie durch all dies Neue an Schätze erinnert wird, die in ihr selber lagen, die sie aber entweder vergessen oder noch gar nicht entdeckt hat.*

39 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, 3 Bde., Salzburg/Leipzig 1937–1939. – Inzwischen liegt eine von Druckfehlern bereinigte seitenidentische Neuausgabe vor, erschienen als Bd. 3, I–III der Studienausgabe Hans Urs von BALTHASAR in Freiburg i. Br. 1998. – Näher zur komplexen Anlage und zur Gedankenführung des Werkes siehe DAHLKE, *Die katholische Rezeption* (wie Anm. 27), 137–157.

hundreds und die Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts behandelt. Balthasar legt dabei dar, warum die verschiedenen Modelle der menschlichen Existenz allesamt fehlgehen; wieso sie das Wesen des Menschen verfehlen. Damit ist die Voraussetzung dafür geschaffen, dass das in der Moderne in die Defensive geratene christliche Existenzverständnis erneut Relevanz gewinnt. Stößt der Mensch mit seinen Möglichkeiten an eine Grenze, kommt Gott wieder ins Spiel, denn weil er der Unendliche ist, kann der Mensch nur endlich sein. Sich selbst zu verstehen, ist folglich erst angesichts Gottes möglich. Mehr noch: Angesichts Gottes weicht das Streben nach der eigenen Voll-Endung dem Bewusstsein der Un-Vollendbarkeit der Existenz im Endlichen. Je fraglicher dem Menschen seine Selbstdeutungen werden, die ja immer an die Zerrissenheit und Abgründigkeit seines Selbst gebunden sind, desto offener wird er für ein Deutungsangebot sein, welches für sich reklamiert, eine Deutung von jenseits seiner selbst zu bieten – das trifft auf das sich an Jesus Christus orientierende Existenzverständnis ja zu.

Was Balthasar in der *Apokalypse der deutschen Seele* entwirft, ist denkbar weit von der Neuscholastik entfernt. Er traute ihr offenbar nicht zu, eine Antwort auf die Fraglichkeit, die der moderne Mensch angesichts seiner eigenen Existenz erfährt, zu geben. Offenbar hatte die Theologie keinerlei relevanten Beitrag zu leisten, zumindest nicht in ihrer überkommenen Form. Teils fremde Einschätzungen referierend, teils eigene Auffassungen zum Ausdruck bringend, schreibt Balthasar in einem Aufsatz aus dem Jahr 1939:

Die Verleiblichung der Kirche in den Räumen der weltlichen Kultur erscheint fast als ein progressiver Abfall von ihrem lebendigen Wesen. Wenn wir etwa die Periode der sogenannten Renaissance- und Barockscholastik betrachten, so mag sie uns fast wie ein epigonenhaftes Verfallsprodukt der mittelalterlichen Hochscholastik erscheinen, und dem Denken des 19. und 20. Jahrhunderts werden wir, in Vogel- und nicht in Froschperspektive gesehen, gewiß noch weniger schöpferische Kraft zugestehen. Aber ist nicht die Scholastik selbst schon ein Irrweg gewesen, mit ihrer ›Rationalisierung‹ des Dogmas, ihren dialektischen Spitzfindigkeiten und seiner allzu naiven Verwendung weltlicher Denkformen? Viele sagen es heute rund heraus, viel mehr noch denken es still oder halbblaut. Wir sind müde geworden dieses ›reinen Denkens‹, wir haben auch keine Zeit mehr dazu. Könnte man den vielgepriesenen ›Dom der philosophia perennis‹ noch mit ein paar Blicken umfassen, wie seine Brüder, die steinernen Dome, denen wir wohl auf einer Autotour eine freundliche halbe Stunde schenken! Aber der fordert Jahre von uns – wer kann sich das heute leisten? Ganz abgesehen von dem Latein, das uns immer peinvoller wird. Und so lassen wir uns gerne überzeugen, daß die Scholastik nicht nur unmodern und unpraktisch ist, sondern mehr oder weniger Schuld an der heutigen Situation trägt⁴⁰.

Die Klage über die starre, kaum gegenwartsnahe Theologie begegnet noch in einigen weiteren Publikationen Balthasars⁴¹. Vor dem Hintergrund des darin zum Ausdruck kom-

40 VON BALTHASAR, *Patristik* (wie Anm. 35), 66.

41 Siehe etwa den Artikel: Es stellt sich vor: Hans Urs von Balthasar [1945], in: DERS., *Mein Werk* (wie Anm. 6), 9–14, hier: 13. – DERS., *Theologie und Heiligkeit*. Zur Revision der Scholastik, in: *Frankfurter Hefte* 4, 1949, 311–323, hier: 317. – Mit Blick auf die Kirche schreibt er in der erstmals im Jahr 1952 erschienenen Programmschrift: *Schleifung der Bastionen*. Von der Kirche in dieser Zeit (Christ heute, II. Reihe, 9), Trier 1989, 7f.: *Vielleicht hat sie nach der Reformation allzulang in ihrer Gegenreform die alten gedanklichen Rahmen des Mittelalters weitertradiert; wir erkennen es an der geringen Hilfe, die wir erhalten, wenn wir in unserer Not uns an die Barocktheologie wenden: ihre Verwandtschaft mit ihrer eigenen Vergangenheit springt in die Augen, ihre Verwandtschaft mit ihrer Zukunft nicht. Und während das 19. Jahrhundert zu*

menden Unbehagens erklärt sich, wieso er alles daran setzte, eine neuartige Theologie zu entwickeln.

2. Der Versuch, innerscholastisch eine Alternative zur üblichen Theologie zu gewinnen

Kaum mit dem Studium fertig und zum Priester geweiht, suchte Balthasar, eine theologische Alternative zur gängigen Neuscholastik zu eröffnen. Im Spätsommer 1939 traf er sich mit seinem Mitbruder Karl Rahner (1904–1984) in Innsbruck, um ein sich von den damals verwendeten Dogmatiken unterscheidendes Handbuch zu planen⁴². Dessen Kennzeichen sollte eine stärkere heilsgeschichtliche Ausrichtung sein⁴³. Ausgeführt wurde dies aber nicht, denn im Spätherbst 1941 sagte Balthasar seine Beteiligung mit Verweis auf Arbeitsüberlastung und die Einbeziehung ihm nicht genehmer Mitarbeiter ab. Mag beides auch eine Rolle gespielt haben, so wird es doch nicht der eigentliche Grund gewesen sein. Balthasar ließ nämlich unerwähnt, dass er bereits einen für ihn vielversprechenden Weg gefunden hatte, die katholische Theologie zu erneuern: In der Zwischenzeit hatte er einen regen Austausch mit Karl Barth begonnen. Der Schweizer Reformierte war schlagartig bekannt geworden, als er Anfang der 20er-Jahre eine Erklärung des paulinischen Römerbriefs veröffentlichte, die durchaus als Kampfansage an die damals dominierende Liberale Theologie gemeint war⁴⁴. In kurzer Zeit wurde aus dem Pfarrer einer ländlichen Arbeitergemeinde ein gefragter Universitätsprofessor. Als solcher ging er dazu über, seine eigene Position zu entfalten, statt bloß eine ihm nicht genehme zu kritisieren. Vor diesem Hintergrund ist insbesondere seine monumentale *Kirchliche Dogmatik* zu verstehen⁴⁵.

Wenn sich Balthasar eingehend mit Barth befasste und seine theologische Entwicklung aufmerksam verfolgte, dann nicht etwa aus einem bloß historischen Interesse heraus. Er erhoffte sich vielmehr Anstöße für eine neue Form von Theologie. Näherhin suchte

den äußern Entdeckungen von Ländern und Zeiten hinzu die innere Bereicherung der Historie brachte, vor allem die ungeheure Fülle der Denkformen Asiens, und während Paläontologie und Naturwissenschaften die Horizonte nochmals und ins Ungemessene weiteten, blieben die meisten Vertreter der Kirche in ihre eigene Tradition versenkt, restaurierten sie am Ende des Jahrhunderts mit großem Nachdruck noch einmal, ohne sich um die Weitung des Blickfelds zu kümmern.

42 Zum Folgenden siehe Andreas R. BATLOGG, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: zwei Schüler des Ignatius, in: STRIET/TÜCK, Die Kunst Gottes verstehen (wie Anm. 29), 410–446, hier: 424–430. – Manfred LOCHBRUNNER, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, in: DERS., Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 9), 147–258, hier: 153–163.

43 Viele Jahre später publizierte Karl RAHNER den damals gemeinsam mit Balthasar erstellten Entwurf: Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln u. a. 1954, 9–47. – Hierauf aufbauend erschien das als heilsgeschichtliche Dogmatik titulierte Sammelwerk ›Mysterium Salutis‹, dessen erster Band – also MySal 1, 1965 – im Übrigen Balthasar gewidmet ist.

44 Vgl. Karl BARTH, Der Römerbrief, München 1922. – Zum Hintergrund siehe Dirk-Martin GRUBE, God or the Subject? Karl Barth's Critique of the ›Turn to the Subject‹, in: NZStH 50, 2007, 308–324 und Christian LINK, Karl Barths Römerbrief (1921) als theologisches Signal, in: Zeitschrift für Dialektische Theologie 23, 2007, 135–152.

45 Siehe hierzu im Detail die Rekonstruktion von Bruce McCORMACK, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936, Oxford 1995. Eine deutsche Übersetzung der Studie erschien in Zürich 2006.

er nach Wegen, das Zwei-Stockwerk-Denken, wie es ihm in seinem Studium begegnet war, zu überwinden. Gemeint ist damit ein Denken, für das die Unterscheidung zwischen einem natürlichen und einem übernatürlichen Bereich konstitutiv ist. Wie dieses in der frühen Neuzeit entstanden war und wie es sich als Reaktion auf den im Zuge der Aufklärung salonfähig gewordenen Atheismus noch einmal verschärfte, hatte Lubac bereits seit langem umgetrieben⁴⁶. Eine Lösung des grundsätzlichen Problems, auf das er durch seinen Mentor aufmerksam gemacht worden war, schien Barth zu versprechen. Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang eine im Jahr 1938 erschienene Miszelle in den »Stimmen der Zeit«⁴⁷. Mit Blick auf den unmittelbar zuvor erschienenen zweiten und abschließenden Teilband der Prolegomena der *Kirchlichen Dogmatik* meinte Balthasar, eine entscheidende Wende in Barths theologischer Entwicklung feststellen zu können⁴⁸. Aufgrund der Einsicht, dass die Offenbarung bereits durch Jesus Christus erfolgt ist, sei es gar nicht mehr erforderlich, so wie insbesondere im *Römerbrief* den fundamentalen Gegensatz von Gott und Mensch herauszustellen⁴⁹. Nun könne ihr Zueinander angenommen werden. Für Balthasar war dieser Gedanke von erheblicher Bedeutung, weil er sich auf die Probleme der katholischen Gnadenlehre übertragen ließ. Es ist gar nicht erforderlich, Gnade und Natur voneinander zu scheiden, wenn beides schon in Jesus Christus gegeben ist. Konstruktionspunkt kann folglich nicht die Natur sein, so dass die Gnade als Übernatur erscheinen muss. Vielmehr ist von Jesus Christus auszugehen, in dem beides miteinander verbunden und doch bleibend unterschieden ist. Balthasar führt dies im dritten, im Folgejahr erschienenen Band der *Apokalypse der deutschen Seele* weiter⁵⁰. Freilich handelte es sich noch immer mehr um Andeutungen als um ein ausgefaltetes Konzept. Doch hatte Balthasar die Richtung entdeckt, in die er gehen würde: Er wollte die Problemstellung, für die ihn Lubac sensibilisiert hatte, unter Rückgriff auf die Überlegungen Barths einer Lösung zuführen.

Von hier aus erklärt sich auch, wieso sich Balthasar nach Beginn des Zweiten Weltkriegs dafür entschied, Studentenpfarrer in Basel zu werden statt das andere Angebot seiner Oberen anzunehmen und als Professor nach Rom zu gehen, wo er zudem ein ökumenisches Institut hätte aufbauen können – Barth lehrte seit seiner zwangsweisen Verweisung aus Hitlerdeutschland an der Basler Universität und schrieb an der *Kirchliche[n] Dogmatik*. Schon bald nachdem Balthasar in die Schweiz umgezogen war, kontaktierte

46 Vgl. Georges CHANTRAINE, La théologie du Surnaturel selon Henri de Lubac, in: NRTh 119, 1997, 218–235.

47 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Die Krisis der protestantischen Theologie, in: StZ 134, 1938, 200f. – Welchem Genre der Beitrag zuzuordnen ist, lässt sich nur schwer entscheiden, denn teils handelt es sich um eine Rezension, teils wird über die seit einigen Jahren innerhalb der Dialektischen Theologie geführte Debatte um die Bedeutung der natürlichen Theologie informiert, und teils wird Barths theologische Entwicklung vorgestellt. Ausführlich hierzu siehe Benjamin DAHLKE, Das Zerbrechen der Dialektischen Theologie in katholischer Sicht, in: Cath(M) 64, 2010, 67–78.

48 Vgl. von BALTHASAR, Die Krisis (wie Anm. 47) mit Bezug auf Karl BARTH, Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zollikon 1938.

49 Vgl. von BALTHASAR, Die Krisis (wie Anm. 47), 200: *Galt früher die Verlorenheit der Welt als ›Hölle‹, aus der der ›Weg‹ und die ›Bewegung‹ der Dialektik uns je erlöste, so wird nun die Wirklichkeit von Hölle auf den einzigen Punkt von Christi Kreuzesverlassenheit verlegt, während wir dämmernde, schlafende Menschen, eben wegen unserer Relativität, gar nicht abnen können, was ›Hölle‹ ist. Insofern wird in Barths neuer Phase die Heilsökonomie noch weit unbedingter ›Monolog‹ Gottes: nicht mehr als das Dia der Dialektik von Gott und Welt, sondern als das Dia des Dialogs von Vater und (höllisch verlorenem) Sohn, in welchem Dialog die Welt stumm umschlossen ist.*

50 Vgl. von BALTHASAR, Apokalypse der deutschen Seele (wie Anm. 39), Bd. 3, 333–338.

er den Reformierten und ersuchte ihn um ein Treffen. Worüber sie miteinander sprachen, erhellt ein mehrseitiger Brief, den Balthasar im Nachgang schrieb:

Es hat mir seit Jahren eine Aussprache mit Ihnen vorgeschwebt, denn der ›Gespräche, die ich mit Ihnen gehalten habe, sind unzählige. Ich sagte Ihnen schon, wie sehr ich von dem Schulbetrieb, den ich in Seminarien mitmachen musste, abgestossen worden bin, obwohl ich mir klar machte, dass unter den gegebenen Umständen hier nicht viel zu ändern sei. Immer hatte ich ausgeblickt nach einer Dogmatik, die nicht nur ein ödes Schema und eine Sammlung rationalisierter Thesen enthielte, sondern auch in der Form und im Ton etwas von der Form und dem Ton der Offenbarung selbst spüren liesse. Es ist eben bei uns der vorläufig un behebbare Misstand [sic!] vorhanden, dass die theologische Ausbildung zugleich eine praktische Propädeutik und eine ernsthaftige Theologie sein will; dass sie – eigentlich seit der Scholastik – einen Kompromiss darstellt zwischen Wissenschaft und ›Schule‹ und die erstere dabei notwendig sehr zu kurz kommt. Ihr gewaltiges Werk ist für mich eine Quelle grösster Freude gewesen, weil sie [sic!] zum erstenmal das Ideal verwirklicht, das mir vorschwebte. Ich hatte selbst im Sinn, eine grössere katholische Dogmatik zu schreiben und alle meine Publikationen waren als eine Vorübung zu dieser gemeint. Aber die gewaltige Leistung, die Sie uns geschenkt haben, macht sehr vieles, das ich darstellen wollte, eigentlich schon überflüssig⁵¹.

Wie dieser Briefausschnitt deutlich macht, war es die Unzufriedenheit mit der Neuscholastik, deretwegen Balthasar den Kontakt zu Barth suchte. Er erschloss ihm eine Alternative zur gängigen, deduktiv verfahrenen Weise des Denkens. Hierbei hatte Balthasar die *Kirchliche Dogmatik* im Blick. Mit grösster Begeisterung las er insbesondere den im Jahr 1940 erschienenen ersten Teilband der Gotteslehre⁵². An diesem beeindruckte ihn, dass der Gedanke der Personalität und damit der Freiheit Gottes im Zentrum steht⁵³. Dies kam seinen eigenen theologischen Intuitionen nahe. Offenbar weil die *Kirchliche Dogmatik* eine neue katholische Dogmatik gleichsam überflüssig machte, insofern sie die neuartige, richtungsweisende Denkfigur enthielt, nach der Balthasar schon lange gesucht hatte, sagte er seine Beteiligung am zunächst gemeinsam mit Rahner angestrebten Projekt eines Dogmatikhandbuchs ab. Um Impulse für die Erneuerung der Theologie zu gewinnen, setzte er sich fortan eingehend mit Barth auseinander. So hatte er bereits im Sommer damit begonnen, eine umfangreiche Abhandlung zu schreiben⁵⁴. Als sie abgeschlossen war, zögerten seine Oberen jedoch, eine Druckerlaubnis zu erteilen. Sie schreckten hiervor zurück, weil im Jahr 1942 mehrere Werke durchaus renommierter Theologen auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt worden waren. Für die Autoren – die beiden Dominikaner

51 Der hier zitierte Brief findet sich im Basler Karl Barth-Archiv (KBA) unter der Signatur 9340.234 (Hans Urs von Balthasar an Karl Barth, Brief vom 4.5.1940). Abgedruckt ist er auch bei Manfred LOCHBRUNNER, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, in: DERS., Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 9), 259–403, hier: 269–279.

52 Vgl. Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon/Zürich 1940, 495–764 (§ 31). Die Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit). Dieser Paragraph beeindruckte Balthasar sehr. Hierauf wird hingewiesen von Werner LÖSER, *Der herrliche Gott. Hans Urs von Balthasars ›theologische Ästhetik‹*, in: Rainer KAMPLING (Hg.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn u. a. 2008, 269–293, hier: 272–274.

53 Vgl. KBA (wie Anm. 51) 9340.234 (Hans Urs von Balthasar an Karl Barth, Brief vom 4.5.1940).

54 Zum Folgenden siehe Hans-Anton DREWES, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch, in: STRIET/TÜCK, *Die Kunst Gottes verstehen* (wie Anm. 29), 367–383, hier: 370f. – Manfred LOCHBRUNNER, *Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Werkgenese*, in: DERS., Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 9), 405–447.

Marie-Dominique Chenu (1895–1990) und Louis Charlier (1898–1981) sowie den Weltpriester René Draguet (1896–1980) – waren damit teils einschneidende persönliche Konsequenzen verbunden⁵⁵. In diesem aufgeheizten Klima wollten die Schweizer Jesuiten begrifflicherweise nicht riskieren, dass einer der Ihren in Konflikt mit römischen Stellen geriet. Nach einigem Hin und Her gestatteten sie Balthasar immerhin die Veröffentlichung in Form einzelner Faszikel. Das galt offenbar als weniger verhänglich als eine Monographie. So erschienen in den Jahren 1944 und 1945 in der Zeitschrift »Divus Thomas« zwei Artikel über Barths theologische Prinzipienlehre⁵⁶. Weitere durfte Balthasar aber nicht publizieren – aller Wahrscheinlichkeit nach hielten seine Oberen einen ursprünglich geplanten Artikel über die Gotteserkenntnis letztlich doch für zu heikel⁵⁷.

Auf die beiden genannten Artikel braucht an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Es mag genügen festzuhalten, dass Balthasar versuchte, theologische Problemstellungen innerhalb des durch die Neuscholastik vorgegebenen Rahmens zu lösen. Wohl äußerte er sich kritisch gegenüber einigen der damals wohl bedeutendsten Lehrbuchautoren, namentlich gegenüber Joseph Pohle (1852–1922), Bernhard Bartmann (1860–1938) und Ludwig Lercher (1864–1937), die allesamt strikt Natur und Übernatur voneinander schieden⁵⁸. Um einen genuin theologischen Naturbegriff zu erlangen, bezieht er sich jedoch ebenfalls auf Vertreter der Scholastik, und zwar auf den spanischen Jesuiten Juan Martínez de Ripalda (1594–1648) sowie den Mainzer Dogmatiker Johann Baptist Heinrich (1816–1891)⁵⁹. Balthasar wollte die Schwachstellen der Schultheologie vorerst noch mithilfe der scholastischen Tradition beheben. Wenige Jahre später sollte er zu der Überzeugung gelangt sein, dass der insgesamt doch stark philosophisch orientierte Thomismus als solcher das Problem ist. Der Fehler war also systemischer Art. Als Balthasar die beiden Artikel in *Divus Thomas* publizierte, war er noch nicht so weit, diesen weitgehenden Schluss zu ziehen. So ist nicht recht ersichtlich, welche Lösung er präferiert. Von daher verwundert kaum, wieso seine Überlegungen praktisch folgenlos blieben; eine Rezeption fand nicht statt. Das mag zwar ganz im Sinne seiner Oberen gewesen sein, aber nicht im Sinne von Balthasar. Offensichtlich bedurfte es eines erneuten Versuchs. Allerdings musste dieser unter noch einmal verschärften Bedingungen erfolgen.

55 Vgl. Robert GUELLUY, Les antécédents de l'encyclique »Humani Generis« dans les sanctions romaines de 1942. Chenu, Charlier, Draguet, in: RHE 86, 1986, 421–497. – Ward DE PRIL, Historical-critical Thomas research and the debate on the »scientific« nature of theology in the 1930s, in: CrStor 32, 2011, 527–561.

56 Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths, in: DT 22, 1944, 171–216. – DERS., Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths, in: DT 23, 1945, 3–56.

57 Vgl. DAHLKE, Die katholische Rezeption (wie Anm. 27), 169.

58 Vgl. VON BALTHASAR, Analogie und Natur (wie Anm. 56), 12, mit Zitaten aus Joseph POHLE, Natur und Übernatur, in: Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete, hg. v. Gerhard ESSER u. Joseph MAUSBACH, Bd. 1, Kempten 1911, 315–476, hier: 318. – Ebd., 12, mit Zitat aus Bernhard BARTMANN, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Freiburg i. Br. ^{4/5}1921, 3. – Ebd., 10f., mit Zitaten aus Ludwig LERCHER, Institutiones Theologiae dogmaticae in usum scholarum, Bd. 2, Innsbruck ³1940, 344.

59 Siehe zum einen VON BALTHASAR, Analogie und Natur (wie Anm. 56), 15 mit Bezug auf Juan Martínez de RIPALDA, De ente supernaturali. Disputationes in universam theologiam, Bd. 1, Bordeaux 1634. – Zum anderen ebd., 11f., Anm. 1, 15 jeweils mit Bezug auf Johann Baptist HEINRICH, Dogmatische Theologie, Bd. 5, Mainz ²1888, 368ff.

Im Jahr 1946 hatte Henri de Lubac eine längst schon abgeschlossene, aufgrund der Kriegswirren jedoch unveröffentlicht gebliebene Studie vorgelegt: *Surnaturel*⁶⁰. In dieser problematisierte er die strikte Unterscheidung von Natur und Übernatur, wie sie in Bezug auf die Frage, auf welche Weise das Ziel zu verstehen ist, auf das der Mensch hin geschaffen ist, seit dem 16. Jahrhundert Einzug in die katholische Gnadendlehre gehalten hatte und ebenfalls für die Neuscholastik kennzeichnend war. *Surnaturel* löste eine Kontroverse erheblichen Ausmaßes aus, deren Ton zunehmend schärfer wurde. Bald verdichteten sich die Anzeichen dafür, dass eine Enzyklika erscheinen würde, welche sich gegen einige problematische Tendenzen innerhalb der Theologie richtete. In dieser Situation, im Juli 1950, schrieb Balthasar einen Brief an Lubac. Er bedauerte seinen einstigen Mentor, tröstete ihn aber gleichzeitig, indem er auf ein bald erscheinendes Buch verwies, das sich ganz seinen, also Lubacs, Anregungen verdanke⁶¹. Balthasar spielte hiermit zweifelsohne auf *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* an⁶². Wenn das Werk erst im Folgejahr gedruckt vorlag, dann offenbar, weil Balthasar die Situation nicht ganz geheuer war. Jedenfalls ließ er sich das bereits dem Verlag vorliegende Manuskript zurückschicken, um es noch einmal zu überarbeiten. Er fügte einige Zitate aus der vom 12. August 1950 datierenden Enzyklika *Humani Generis* ein, die selbstverständlich affirmativ sind. Hierbei handelt es sich zweifelsohne um eine den Umständen geschuldete Vorsichtsmaßnahme. Wie ratsam ein solches Vorgehen war, zeigte sich schon bald. Wer verdächtig war, mit dem katholischen Glauben unvereinbares neues Gedankengut vorzubringen, wer also eine *nouvelle théologie* vertrat, musste mit erheblichen Konsequenzen rechnen⁶³. Das betraf gerade der Hochschule Fourvière verbundene Theologen, unter ihnen Henri de Lubac. Sie wurden ihrer Aufgaben enthoben, versetzt, einer strengen Zensur unterworfen. Obwohl sich die Vorgänge wesentlich auf Frankreich und Belgien beschränkten, war es für Balthasar mehr als angezeigt, vorsichtig und zurückhaltend zu agieren. Das gilt umso mehr, als sein Barth-Buch tatsächlich subversiv ist.

60 Vgl. Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques* (Théologie 8), Paris 1946. – Vergleichsweise komprimiert präsentierte Lubac später seine Thesen in dem Artikel *Le mystère du surnaturel*, in: RSR 36, 1949, 80–121. – Zum historischen Hintergrund siehe die Beiträge von Étienne FOUILLOUX, *Henri de Lubac au moment de la publication de Surnaturel*, in: RThom 101, 2001, 13–30 und Brigitte CHOLVY, *Une controverse majeure. Henri de Lubac et le surnaturel*, in: Gr 92, 2011, 797–827.

61 Der ursprünglich auf Französisch geschriebene Brief ist abgedruckt bei GUERRIERO, Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 9), 409f. (Hans Urs von Balthasar an Henri de Lubac, Brief vom Juli 1950). Eine deutsche Übersetzung findet sich in: Ebd., 410, Anm. 3. – Was Balthasar von Lubacs Denken bleibend wichtig erschien, formulierte er in seinem Beitrag: *Wer ist der Mensch?* [1972], in: Hans Urs VON BALTHASAR, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974*, 13–25, hier: 22: Balthasar spricht von einem *philosophischen Rationalismus, der mit dem paduaner Avverroismus beginnt, von Cajetan in die Schultheologie eingeführt wird und im 19. und 20. Jahrhundert zu einem fast unentbehrlichen Requisit des Lehrbetriebs geworden ist. Erst hier nämlich taucht der Gedanke auf, der Mensch sei, wie alle übrigen Naturwesen im Kosmos, auf ein seiner ›Natur‹ entsprechendes natürliches Endziel hingebordnet, in dem er seine Erfüllung und Seligkeit finden muß, ansonsten er eine Fehlkonstruktion der Natur oder Vorsehung wäre.*

62 Hans Urs VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951.

63 Vgl. Agnès DESMAZIÈRES, *Le sens d'une soumission. La réception française de l'encyclique Humani generis (1950–1951)*, in: RThom 105, 2005, 273–306. – Joseph A. KOMONCHAK, *Humani Generis and Nouvelle Théologie*, in: FLYNN/MURRAY, *Ressourcement* (wie Anm. 33), 138–156. – Der ursprünglich pejorative Terminus *nouvelle théologie* bürgerte sich alsbald als allgemeine wertfreie Richtungsbezeichnung ein. Näher zur Begriffsgeschichte siehe Albert RAFFELT, *Nouvelle Théologie*, in: LThK³ 7, 935–937.

3. Denken jenseits des Thomismus

Im Jahr 1951 legte Balthasar eine knapp 400 Seiten zählende Monographie über das Denken des reformierten Theologen Karl Barth vor. Zunächst könnte man meinen, es handle sich um eine jener Einführungen, die man konsultiert, um sich ein unbekanntes und weitverzweigtes Werk zu erschließen. Diesem Genre ist *Karl Barth* in der Tat oftmals zugeordnet worden – brauchbare Literatur, die den Zweck einer Einführung hätte erfüllen können, war damals noch rar. Balthasar zielte aber keineswegs darauf, sich an der Barth-Forschung zu beteiligen, und ebenso wenig wollte er einen Beitrag zur Ökumene leisten oder das Problem des Übernatürlichen thematisieren, obwohl beide Aspekte zweifellos eine Rolle spielten. Er war vielmehr daran interessiert, eine neue Form der katholischen Theologie zu gewinnen. In *Karl Barth* werden also weniger theologische Inhalte verhandelt als Überlegungen zur theologischen Methodologie oder Prinzipienlehre angestellt. In dieser Hinsicht hat Balthasar durchaus etwas mit jenen Theologen gemein, deren Werke im Jahr 1942 indiziert worden waren; nur ging er wesentlich vorsichtiger als sie vor. Während Draguet, Charlier und Chenu recht unbefangen und mit kaum verkennbarem programmatischem Anspruch Überlegungen darüber angestellt hatten, wie die Theologie eigentlich betrieben werden müsse, kommt Balthasars Buch als Darstellung und Deutung des Denkens eines evangelisch-reformierten Theologen daher. Die eigentlichen Intentionen sind damit nicht sogleich offensichtlich. Letztlich zielt Balthasar aber auf dasselbe wie Draguet, Charlier und Chenu, ja er geht noch weit über sie hinaus, will er doch erheblich mehr als eine methodische Erneuerung der Theologie bewirken. Für ihn ist die scholastische Tradition als solche das Problem, nicht bloß eine bestimmte Art und Weise, Thomas zu lesen. Balthasar bricht im Grundsatz mit der Neuscholastik. Hierin besteht – um einmal ein großes Wort zu verwenden – das geradezu Revolutionäre von *Karl Barth*.

Bei der Lektüre des Barth-Buchs fallen die häufigen Bezüge, Anspielungen und Verweise auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) auf. Insbesondere die von Hegel dargelegte Selbstbewegung des Denkens ist für ein Verständnis des Werks von erheblicher Bedeutung⁶⁴. Das betrifft zumal den dialektischen Dreischritt von These, Antithese und Synthese. Die neuscholastische Form des Denkens wird also mit derjenigen Barths konfrontiert, um auf diese Weise zu einer völlig neuen Form katholischer Theologie zu gelangen. Als eine Einführung, die etwa Aufschluss über Barths theologische Entwicklung geben würde, wird man *Karl Barth* folglich nicht lesen können. Der Leser wird vielmehr in eine Denkbewegung hineingenommen, an deren Ende eine Theologie steht, die sich als genuin katholisch begreift, dabei aber nicht neuscholastisch ist.

Balthasar setzt bei seinen Überlegungen die Differenz von göttlicher Offenbarung und menschlichem Denken voraus. Obwohl Gott stets unbegreiflich ist, muss die Offenbarung vom Menschen erschlossen werden, weil sich ihm ansonsten gar nichts enthüllen würde. Nun ist die Erschließungstätigkeit aber immer vielfältig bedingt und an eine bestimmte Perspektive gebunden. Balthasar drückt das folgendermaßen aus:

Epochen der Geschichte und der Kultur sind durch gewisse, oft schärfer, oft schwächer gegeneinander abgegrenzte Denkstile und Denkformen gekennzeichnet, die zwar einerseits weitgehend neutral gegenüber dem ausgedrückten Inhalt sein können – so dass

64 Vgl. DAHLKE, Die katholische Rezeption (wie Anm. 27), 164f., 173–175, 193, 197, 204–207 jeweils mit Bezug auf VON BALTHASAR, Karl Barth (wie Anm. 62). – Überhaupt hat Balthasar sich intensiv mit dem aus Württemberg stammenden Philosophen befasst. Das zeigt Michael SCHULZ, Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: KASPER, Logik der Liebe (wie Anm. 34), 111–133.

der gleiche Inhalt an menschlichen Grunderkenntnissen (nennen wir ihn philosophia perennis) sich in diesen verschiedenen ›Sprachen‹ formulieren ließe –, die andererseits aber, wie Sprachen es eben zu tun pflegen, ihre eigenen Gesetze haben und den ausgedrückten Inhalt in fühlbarer Weise abschatten können. Weltliche Wahrheit ist geschaffen und besitzt, trotz aller Teilnahme an der Unveränderlichkeit des Ewigen, ihre geschichtliche Dimension, die ihre Fülle in einem Reichtum von Formen und Sprachen auslegt⁶⁵.

Wie Balthasar darlegt, stehen sich die Denkform der Neuscholastik und diejenige Barths diametral gegenüber⁶⁶. So denke man im Thomismus von unten her. Ausgehend von Erfahrung und Sinnlichkeit werden auf dem Wege der Abstraktion die Allgemeinbegriffe samt der darin liegenden Prinzipien erschlossen. Deshalb komme der Philosophie vor und innerhalb der Theologie entscheidende Bedeutung zu⁶⁷. Dabei drohe allerdings in Vergessenheit zu geraten, dass Gottes Offenbarung ganz konkret ist. Genau diesen Aspekt unterstreiche hingegen Barth. Er wähle als Ausgangspunkt Gottes Offenbarung in Jesus Christus und damit etwas höchst Konkretes, um von hier aus weiter zum Abstrakten zu schreiten⁶⁸. Doch hat auch das seine Schwierigkeit, wie Balthasar betont. So neige Barth dazu, die Anthropologie aus der Christologie abzuleiten – was es heißt, Mensch zu sein, lasse sich seiner Überzeugung nach nie unabhängig von Jesus Christus erläutern⁶⁹.

Während die Neuscholastik also vom Abstrakten hin zum Konkreten gehe, verhalte es sich bei Barth genau umgekehrt. Die jeweiligen Denkformen stehen sich damit wie These und Antithese gegenüber. Im Sinne Hegels ist dieser Gegensatz aber gerade ein produktiver, denn aufgrund der in ihm angelegten Dialektik wird unweigerlich etwas Neues entstehen. Der Gegensatz von These und Antithese drängt hin zu einer Synthese, in welcher das Wesentliche von beidem aufgehoben ist. Tatsächlich zielt Balthasar auf nichts Geringeres als eine Neuerfindung der katholischen Theologie, d. h. auf die Gewinnung eines Denkens jenseits der Neuscholastik. Ihm schwebt eine Theologie vor, die sich auf ihre eigenen Prinzipien und genuine Methoden besinnt und darum beim unableitbaren Faktum der Offenbarung einsetzt⁷⁰. Das bedeutet näherhin eine Hinwendung zu Gottes konkreter Selbsterschließung, welche mit einer Abkehr vom metaphysisch orientierten Thomismus einhergeht. Balthasar zielt also auf eine an der Heilsgeschichte orientierte

65 VON BALTHASAR, Karl Barth (wie Anm. 62), 22. – Siehe außerdem ebd., 229, 263.

66 Vgl. ebd., 276f.: *Der besondere Denkstil des Thomas, mit seiner betonten Vorliebe für Induktion (jeweils aus dem Untern die Beispiele für das Obere ziehend und schließlich aus dem philosophischen Bereich die Erläuterungen für den theologischen nehmend) ist, wie ersichtlich, der besonderen, exklusiv theologischen Denkweise Barths schärfer als andere entgegengesetzt. So sehr sich Barth in der theologischen ›Rationalität‹ Anselms zuhause fühlen kann, so wenig vermag er es in der mehr philosophischen des hl. Thomas. – An anderen Stellen spricht Balthasar von Induktion (ebd., 276, 293) und Deduktion (ebd., 254, 313).*

67 Zum Folgenden siehe VON BALTHASAR, Karl Barth (wie Anm. 62), 273–278, v.a. 276f.

68 Vgl. ebd., 210.

69 Ebd., 251–259.

70 Vgl. ebd., 274–278: Indem er eine Formulierung des Ersten Vatikanischen Konzils aufgreift (DH 3019), plädiert Balthasar für eine Theologie, welche ihrer eigenen Prinzipien und Methode gewahr ist. Eine solche Theologie kann seiner Auffassung nach nichts anderes sein als eine *scientia de singularibus*. Hiermit wendet er sich explizit gegen Thomas von Aquin (S.th I q. 1 a. 2 arg. 2), der Gottes geschichtliche Heilstaten lediglich als Beispiele seiner überzeitlichen Weisheit betrachte. Von hier aus erklärt sich, dass Balthasar dem Nominalismus zumindest hinsichtlich seiner Intention positiv gegenüber steht.

und darum auch christozentrische Theologie. Wie eine solche aussehen könnte, erläutert er anhand des Natur-Gnade-Problems, wengleich mehr im Sinne einer Skizze⁷¹. Entscheidend ist insofern auch nicht, wie er das Verhältnis von Natur und Gnade nun genau bestimmt; wichtig ist stattdessen, dass er dies *anders* tut als in der Neuscholastik üblich. Balthasar sucht nach einer neuen Methodologie, und nur einschlussweise nach der unmittelbaren Lösung eines dogmatischen Problems.

4. Die endgültige Abkehr vom Thomismus

Zwei Jahre, nachdem *Karl Barth* erschienen war, also 1953, publizierte Balthasar einen Artikel, in dem er sich ausdrücklich auf den verfeimten Lubac stützt⁷². Mit Blick darauf, dass ›Natur‹ erst seit dem 16. Jahrhundert zu einem Gegenbegriff zum Übernatürlichen wurde und Thomas diesbezüglich anders dachte, erklärt er: *Henri de Lubac hat in seinem bahnbrechenden Werk ›Surnaturel‹ (1946) diesen Sachverhalt historisch bewiesen*⁷³. Auch die These, Thomas sei ein Denker im Übergang, insofern er ein harmonisches Verhältnis von Philosophie und Theologie unterstelle, statt das eine dem anderen vorzuordnen, wie es auf ganz unterschiedliche Weise in der Antike und in der Neuzeit geschehe, ist ganz offenkundig von seinem einstigen Mentor übernommen. Ebenso wie Lubac geht Balthasar in Bezug auf Thomas von Aquin von einer ›Übergänglichkeit‹ aus. Er historisiert stark, bettet sein Denken also in die Umstände und Voraussetzungen des 13. Jahrhunderts ein, die so ganz anders sind als diejenigen späterer Zeiten. Aufgrund dieser Kontextbezogenheit, die geradezu eine Kontextgebundenheit ist, weist Balthasar Thomas lediglich eine Bedeutung für die philosophische Propädeutik zu, d. h. hinsichtlich der Schulung des Denkvermögens⁷⁴. Damit insinuiert er, die eigentlichen Sachfragen sollten auf eine ganz andere Weise bearbeitet werden. Hinsichtlich der Fragen der Gegenwart sieht er im Thomismus keine wirkliche Hilfe. Die Differenzierung und Verselbstständigung der unterschiedlichen Wissensbereiche, wie sie für die Gegenwart kennzeichnend sei, erfordere eine Theologie, die genuin theologisch statt latent philosophisch ist. Entsprechend wird Balthasar später die Trilogie nicht mit einer abstrakt-philosophischen Darlegung des Seins und Daseins Gottes beginnen, sondern mit der Wahrnehmung des Erscheinens Gottes in Jesus Christus. Gerade an dieser Stelle tritt Balthasars Abkehr von der Neuscholastik deutlich hervor. Für deren Offenbarungsverständnis war ja charakteristisch, dass Gott den Menschen über ihm ansonsten nicht zugängliche ewige Wahrheiten in Kenntnis setzt⁷⁵. Somit stand das Worthafte im Vordergrund. Was Jesus Christus getan hat, wie

71 Vgl. ebd., 278–386, v.a. 335–386.

72 Vgl. Hans Urs von Balthasar, Thomas von Aquin im kirchlichen Denken heute, in: Gloria Dei 8, 1953, 65–76.

73 Ebd., 66.

74 Vgl. ebd., 70: *Wenn wir einmal absehen von allem, was Thomas für die philosophische Propädeutik, für die Schule im strikten Sinne bedeutet und was unschätzbar ist und unersetzlich bleibt (und darauf zielen ja vor allem die päpstlichen Empfehlungen der neueren Zeit, wie denn auch die meisten Lehrbücher des Neothomismus und der Neuscholastik überhaupt Schulbücher sind), so untersteht (um vom ersten zu reden) das Verständnis der historischen Gestalt Thomas' von Aquin zunächst dem allgemeinen Gesetz, daß es, um überzeitlich und gegenwartsnah zu sein, in den historischen Zusammenhängen gesehen sein will.*

75 Exemplarisch dafür ist etwa Reginaldus Garrigou-Lagrange, De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita, Bd. 1, Rom ³1925, 56–72 (Definitio et divisio Revelationis). Offenbarung wird (ebd., 58) wie folgt definiert: *Actio divina libera et essentialiter supernaturalis, qua Deus, ad perdu-*

er handelte und sich verhielt, spielte hingegen eine eher untergeordnete Rolle. Balthasar stellte demgegenüber heraus, dass sich Gott als ein ganz konkreter Mensch offenbart⁷⁶. Im Christentum geht es nicht um irgendwelche Abstrakta – so seine feste Überzeugung.

5. Worin besteht nun Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik?

Es dürfte klar sein, dass Hans Urs von Balthasar einen Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik geleistet hat; nur fragt sich, *wie* dieser genau zu bemessen ist. Eine Antwort zu geben fällt insofern schwer, als bislang unzureichend erforscht ist, warum und auf welche Weise die Neuscholastik Ende der 60er- und Anfang der 70er-Jahre recht zügig und praktisch flächendeckend verschwand. Ein nicht ganz unwichtiger Faktor dürfte hierbei das schon lange verbreitete, selten jedoch offen geäußerte Unbehagen ihr gegenüber gewesen sein. Allein im deutschen Sprachraum sind in diesem Zusammenhang etwa Romano Guardini (1885–1968), Gottlieb Söhngen (1892–1971) und Bernhard Welte (1906–1983) zu nennen. Sie lehnten den Thomismus keineswegs grundsätzlich ab, doch suchten sie den christlichen Glauben auf eine ganz andere Weise auszudrücken. Insofern war Hans Urs von Balthasar keinesfalls ein gänzlicher Außenseiter, als er eine Alternative zur damaligen Neuscholastik zu eröffnen unternahm. Wie Guardini rekurrierte er auf die Weltliteratur; wie Söhngen wollte er eine genuin theologische, weniger philosophische Theologie; wie Welte sich mit dem allem Seinsdenken ablehnend gegenüberstehenden Martin Heidegger (1889–1976) auseinandersetzte, beschäftigte sich Balthasar mit Karl Barth, einem Reformierten, um Impulse für eine Erneuerung der katholischen Theologie zu gewinnen. Nicht anders als die Genannten ist er außerdem erst spät zu einer theologisch prägenden Figur geworden. Wohl stieß *Karl Barth* auf erhebliches Interesse, wie die zahlreichen Rezensionen, wissenschaftliche Artikel und sogar Monographien belegen, die damals erschienen⁷⁷. Durchschlagender Erfolg war dem Buch aber trotzdem nicht beschieden, jedenfalls nicht in Bezug auf das eigentliche Anliegen, die Neuscholastik zu überwinden. Erst als sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, gleich in welcher Gestalt oder Brechung, ihre Dominanz verloren hatte, wurde Balthasar zu einer wichtigen

endum humanum genus ad finem supernaturalem qui in visione essentiae divinae consistit, nobis loquens per prophetas et novissime per Christum, sub quadam obscuritate manifestavit mysteria supernaturalia naturalesque religionis veritates, ita ut deinceps infallibiliter proponi possint ab Ecclesia sine ulla significationis mutatione, usque ad finem mundi. – Man wird das hier zum Ausdruck kommende Offenbarungsverständnis als instruktionstheoretisch bezeichnen können. Geprägt wurde dieser Begriff von Max SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh² 2, 2000, 41–61, hier: 42–48.

⁷⁶ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Gott redet als Mensch, in: DERS., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Freiburg i. Br. ³1990, 73–99. Der Aufsatz erschien im Jahr 1958 zuerst auf Französisch. – Wenn Balthasar Offenbarungstheologie und Christologie verknüpft, indem er darlegt, dass sich der wahre Gott als wahrer Mensch zeigt, geht er weit über die später verabschiedete Konstitution *Dei Verbum* hinaus. In dieser heißt es, Gott offenbare sich in Wort *und* Tat (DH 4202). Sicherlich wird damit eine wichtige, zuvor vernachlässigte Dimension wiedergewonnen. Dies geschieht jedoch additiv, und es erfolgt kein Bezug zur Christologie, obwohl dieser eigentlich naheliegt. Zum Hintergrund der konziliaren Formulierung siehe Jared WICKS, Vatican II on Revelation – From behind the Scenes, in: TS 71, 2010, 637–650.

⁷⁷ Vgl. DAHLKE, Die katholische Rezeption (wie Anm. 27), 211–214.

Figur⁷⁸. Sein Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik dürfte insofern nicht allzu hoch anzusetzen sein, mag man ihn in einer stärker ideengeschichtlichen Rückschau auch als überaus gewichtig erachten. Ungleich wirkmächtiger war demgegenüber Karl Rahner. Schon die Auflagenstärke seiner Werke ist ein untrügliches Zeichen dafür, wie weit sein Einfluss reichte. Obwohl auch er mit der gängigen Lehrbuchtheologie unzufrieden war und Vorbehalte ihr gegenüber hatte, verblieb er bewusst in dem durch sie vorgegebenen Rahmen⁷⁹. Auf diese Weise avancierte er weit über den deutschen Sprachraum hinaus zu *dem* katholischen Theologen. Rahner gebrauchte nämlich die von allen Studenten, Dozenten und Priestern verstandene scholastische Terminologie, lotete Deutungsspielräume aus und weitete die Neuscholastik, indem er auf moderne Vorstellungen rekurrierte. Er weitete sie statt sie zu überwinden⁸⁰. Hans Urs von Balthasar hingegen fühlte sich weit aus weniger der Theologie verpflichtet, die er selbst hatte studieren müssen⁸¹. Von daher suchte er nach einer tragfähigen Alternative. Eine solche entwickelte er mittels der Auseinandersetzung mit Barth. Als er jedoch begann, seine Trilogie zu verfassen, nahm die Diskussion in der katholischen Theologie eine andere Richtung. Es fand ein Generationenwechsel statt, denn als eigentlich innovativ galten nicht mehr jene um die Jahrhundertwende, sondern die in der Zwischenkriegszeit geborenen Dogmatiker⁸². Eifrig rezipierten sie ebenso die lange Zeit verschmähte historisch-kritische Exegese wie die neuzeitliche

78 Vgl. Stefan HARTMANN, Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum, in: FoKTh 21, 2005, 48–57. – Manfred LOCHBRUNNER, Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: ThRv 101, 2005, 354–370, hier: 355: »Die Rezeption Balthasars ist vornehmlich von einer jüngeren Theologengeneration geleistet worden, während die damaligen zeitgenössischen Kollegen das Werk des Basler Gelehrten eher zögerlich und partiell zur Kenntnis genommen haben.«

79 Vgl. Fergus KERR, Twentieth-Century Catholic Theologians. From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism, Malden (MA) u. a. 2007, 87–104, 121–144.

80 Als dies bereits ungewöhnlich war, verwendete sich der Jesuit für Thomas. Siehe Karl RAHNER, Bekenntnis zu Thomas von Aquin, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Einsiedeln 1972, 11–20. – Noch aufschlussreicher ist ein Interview aus dem Jahr 1986. In diesem meinte Rahner, im Vergleich mit so manchem, was derzeit an den Fakultäten betrieben werde, würde er eine Theologie, wie er sie selbst während seines Studiums in Valkenburg kennengelernt hatte, doch bevorzugen. Er identifizierte sich in einer noch weiter zu präzisierenden Weise also bleibend mit der Neuscholastik. Siehe Karl H. NEUFELD, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 102.

81 Vgl. Bernard SESBOÜÉ, La genèse d'une œuvre ou comment sortir de la »néoscholastique«?, in: Balthasar, Rahner – Deux pensées en contraste (Theologia), hg. v. Henri J. GAGEY u. Vincent HOLZER, Paris 2005, 47–67, hier: 48: »L'un et le autre sont sortis de la néoscholastique mais selon des itinéraires complètement différents. Rahner a cherché à dominer la scolastique pour pouvoir ensuite s'en libérer, tandis que Balthasar n'y est pratiquement jamais entré. Rahner s'est fait lui-même à partir d'une formation classique, tandis que Balthasar s'est laissé fasciner par une série de maîtres.« – Ähnlich formuliert es LOCHBRUNNER, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar (wie Anm. 42), 163: »Karl Rahner hat sich als akademischer Lehrer vornehmlich in den Dienst der Schultheologie gestellt, während Balthasar als freier Schriftsteller seine theologische Summa in dem weiten Horizont der Kultur platziert hat.« – Nicht vergessen werden sollte freilich, dass Balthasar und Rahner durchaus dasselbe Ziel verfolgten. Beide wollten den Gottesgedanken im menschlichen Selbstvollzug verankern. Hierauf wird aufmerksam gemacht von Thomas MÖLLENBECK, Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Rahner, von Balthasar und Duns Scotus (PaThSt 53), Paderborn u. a. 2012.

82 Vgl. Joseph COMBLIN, Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII., in: BTZJ 2, 1969, 70–88, hier: 75–77.

Kritik der klassischen Metaphysik⁸³. Balthasar hingegen war diesbezüglich wesentlich zurückhaltender. Infolgedessen lag sein Werk quer zu bestimmenden Zeittendenzen der Nachkonzilszeit⁸⁴. Einst ein skeptisch beäugter Innovator, dessen Kirchlichkeit vielfach strittig war, galt Balthasar mit einem Mal als ein Konservativer, ja als ein Verfechter einer römischen Orthodoxie⁸⁵. Unterschätzt dies sicherlich das bleibend Kritische, teils Subversive, weil Dynamische seines Denkens, ist es wichtiger, noch einmal festzuhalten, was Balthasar dazu brachte, auf mehreren tausend Druckseiten ein komplexes Gedankengebäude zu schaffen, welches bis heute die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Sein Werk bleibt unverstanden, wenn es nicht als ein Versuch begriffen wird, eine dezidiert theologische, die Tradition ausschöpfende und ihre Fülle zugleich wahrende Alternative zur Neuscholastik zu eröffnen, um damit der Kirche in ihrer Glaubensverkündigung noch besser zu dienen. Inwieweit Balthasar aber nicht vielleicht doch dem verhaftet bleibt, wogegen er sich wendet, wäre zu klären⁸⁶. Eigens müsste zudem diskutiert werden, welche Relevanz sein Denken heute, da sich die Bedingungen und Voraussetzungen sowohl des kirchlichen Lebens als auch der Theologie noch einmal erheblich verändert haben, eigentlich besitzt⁸⁷. Balthasar selbst hätte wohl seine Schwierigkeiten damit, einen einzelnen theologischen Entwurf für sakrosankt zu erklären und ihn lediglich zu wiederholen.

83 Wenigstens in der Christologie verband sich die Metaphysikkritik mit einer bestimmten Form historisch-kritischer Exegese. Siehe hierzu Benjamin DAHLKE, Christologie jenseits der Metaphysik? Zur Diskussion in der neueren katholischen Theologie, in: *Cath(M)* 66, 2012, 62–78, hier: 73–76.

84 Vgl. Benjamin DAHLKE, »Gott ist sein eigener Exeget«. Hans Urs von Balthasar und die historisch-kritische Methode, in: *ThGl* 96, 2006, 191–202 bzw. Fergus KERR, Balthasar and metaphysics, in: MOSS/OAKES, *The Cambridge Companion* (wie Anm. 7), 224–238. – Bezugnehmend auf Balthasars metaphysische Prämissen spricht Kerr (ebd., 237) von einem »Heideggerian Thomism«. Balthasar ging also durchaus von der Ontologie aus, die ihm die Neuscholastik angeboten hatte, relativierte sie allerdings aufgrund seiner Nähe zu einer seinskzeptischen Position, wie Martin Heidegger sie formuliert hatte.

85 Mit Blick auf die 60er-, 70er- und 80er-Jahre schreibt Karl LEHMANN, Erinnerungen an Hans Urs von Balthasar, in: KASPER, *Logik der Liebe* (wie Anm. 34), 450–453, hier: 450: »Zur damaligen Zeit galt Balthasar weithin noch als Außenseiter. Er war kein Schultheologe im üblichen Sinne des Wortes, der Theologie als Wissenschaft lehrte. Im Unterschied zu vielen strebte er nicht nach einem Professorentitel. Manche Berufungen lehnte er ab. Er galt eigentlich eher als Schriftsteller, wobei er sich – bei aller Differenz nicht ohne Seitenblick auf Kierkegaard – als eine merkwürdige Existenz vorkam. Viele konnten ihn deshalb nicht so recht orten. Mit Leib und Seele war er eigentlich immer nur Jesuit – und doch schon lange nicht mehr im Orden. Es gab auch lange Misstrauen ihm gegenüber. So hat ihn etwa kein Bischof unmittelbar als Konzilstheologe nach Rom mitgenommen, und er hat auch später niemals eine offizielle Berufung in eine der vielen Konzilskommissionen erfahren.«

86 Vgl. Benjamin DAHLKE, »Wahrnehmung göttlichen Erscheinens?« Rückfragen an Hans Urs von Balthasars theologische Ästhetik, in: *TTZ* 120, 2011, 269–282.

87 Überlegungen zu dieser Frage finden sich bei Jan-Heiner TüCK, Hans Urs von Balthasar – oder die Zukunft der Tradition. Editorial, in: *IkaZ* 34, 2005, 95–103. – DERS., Drama zwischen Gott und Mensch. Zur bleibenden Aktualität Hans Urs von Balthasars, in: *HerKorr* 59, 2005, 389–393. – Hansjürgen VERWEYEN, Die Bedeutung Hans Urs von Balthasars für die Erneuerung der Fundamentaltheologie, in: KASPER, *Logik der Liebe* (wie Anm. 34), 386–400. – Bernhard KÖRNER, Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar. Fakten und offene Möglichkeiten, in: Ebd., 401–422.

STEFANIE MONIKA NEIDHARDT

Die Kirchheimer Chronik der Magdalena Kremerin¹

Als Magdalena Kremerin 1489/90 vermutlich mit ihren Mitschwestern im Kirchheimer Kloster die letzten Überarbeitungen an der Kirchheimer Chronik² vornahm, wie wir sie heute kennen, hatte sie einiges zu berichten: Nicht nur über die Einführung einer neuen, observanten, also strengeren Lebensweise im Kloster Kirchheim unter Teck ein Jahrzehnt zuvor, sondern auch den Sieg im sogenannten Kirchheimer Konflikt, der sich über mehr als ein Jahr hinzog und die Schwestern durch Belagerung, Aushungerung und Drohungen in Bedrängnis brachte³.

Dieser Beitrag soll der Frage nach den Akteuren im Konflikt und den Handlungsmöglichkeiten der Dominikanerinnen in der Klausur im Kloster Kirchheim nachgehen. Ein besonderer Schwerpunkt soll auf die observanten Schwestern, die Kirchheimer Bürger und v. a. die in den Konflikt involvierten Gruppen gelegt werden.

Zunächst aber sollen neueste Erkenntnisse über die Chronistin Magdalena Kremerin und ihre Chronik sowie deren Inhalt – die Einführung der Reform und der Konflikt – im Mittelpunkt stehen.

1 Der vorliegende Beitrag stellt eine bearbeitete Version der Rede dar, die ich anlässlich der Verleihung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefeles Preises am 5. Dezember 2013 im Wilhelmsstift Tübingen gehalten habe.

2 Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 493 Bü 3, 293 S. (Pap., um 1490). Von nun an zitiert als Kirchheimer Chronik.

3 Vgl. dazu Ulrich P. ECKER, Die Geschichte des Klosters S. Johannes-Baptista der Dominikanerinnen zu Kirchheim u. Teck, Freiburg i. Br. 1985. – Zu Kloster Kirchheim und Magdalena Kremer: Rolf GÖTZ, Die älteste Urkunde des Kirchheimer Frauenklosters, in: Schriftenreihe des Stadtarchivs Kirchheim unter Teck 3, 1985, 7–23. – Roland DEIGENDESCH, Die »Frau von Mantua« und das Dominikanerinnenkloster in Kirchheim unter Teck, in: Peter RÜCKERT (Bearb.), Von Mantua nach Württemberg: Barbara Gonzaga und ihr Hof. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Stuttgart 2012, 161–167. – Jeffrey F. HAMBURGER, Magdalena Kremerin, Scribe and Painter of the Choir and Chapter Books of the Dominican Convent of St. Johannes-Baptista in Kirchheim unter Teck, in: James H. MARROW (Hg.), The Medieval Book. Glosses from Friends and Colleagues of Christopher de Hamal, Houten 2010, 124–149. – Stefanie NEIDHARDT, Die Reise der Dominikanerinnen von Silo nach Kirchheim unter Teck 1478 im Kontext der spätmittelalterlichen Klosterreform, in: ZWLG 72, 2013, 105–130. – Sönke LORENZ, Art. Kremer, Magdalena, in: Verfasserlexikon 11, 2004, 892f. – Sigrid HIRBODIAN, Was ist Landesgeschichte? Überlegungen am Beispiel einer spätmittelalterlichen Klosterchronik, in: Anna ESPOSITO u. a., Trier – Mainz – Rom. Stationen, Wirkungsfelder, Netzwerke. Festschrift für Michael Matheus zum 60. Geburtstag, Regensburg 2013, 27–45.

1. Magdalena Kremerin

Wer war diese Magdalena Kremerin? Wie der kürzliche Fund eines Vertrags⁴ zwischen dem Kloster Silo und dem Vormund Magdalenas, Hans Leitgast, im Stadtarchiv in Straßburg zeigt, stammte Magdalena Kremerin aus Oberkirch in der Nähe von Straßburg⁵. Gemeinsam mit ihrer Schwester Anna trat sie in das 1464 reformierte Kloster Silo in Schlettstadt ein. Während ihre Schwester in der Zeit nach der Profess verstarb, verbrachte Magdalena die nächsten Jahre im Kloster Silo.

Ihr Vater, Johannes Kremer, war im Jahr 1468 verstorben, weshalb Hans Leitgast, ein Straßburger Töpfer, vermutlich aus der Gilde der Maurer, als ihr Vormund ihre finanziellen Geschäfte für sie regelte⁶. Magdalenas Vater Johannes Kremer lässt sich in vielen Urkunden als Stadtschreiber der Stadt Oberkirch identifizieren⁷. Das liefert Hinweise auf Magdalena Kremerins Begabung, Bildung und sozialen Hintergrund.

Spätestens mit ihrem Eintritt in das Kloster Silo hatte Magdalena Kremerin selbst eine hervorragende Ausbildung genossen, die sie zum Schreiben und Malen im Skriptorium des Klosters befähigte⁸. 1478, also bereits zehn Jahre nach ihrer Profess⁹, zog Magdalena Kremerin mit fünf weiteren Chorschwestern ins Kloster Kirchheim unter Teck, um dieses zu reformieren. Dort hatte sie schon bald gleichzeitig die Ämter der Küsterin, Novizenmeisterin, Schreiberin und Obersängerin inne¹⁰. Auf dem Weg von Silo über Straßburg nach Kirchheim unter Teck machten die Schwestern Halt im observanten Dominikanerinnenkloster Pforzheim, wo Magdalena Kremerin zwei Tage lang zwei Schwestern Texturschreiben und Malen lehrte¹¹. Vermutlich hatte sich die Kremerin als außergewöhnliche Schreiberin und Künstlerin einen Namen gemacht, und auch andere Klöster wollten von ihren Fähigkeiten profitieren. So weist der amerikanische Kunsthistoriker Jeffrey Hamburger ihr einige Miniaturen in Kirchheimer Handschriften zu und beweist damit ihre außergewöhnliche Begabung¹².

4 Straßburger Stadtarchiv: Kontaktstube, Bd. 4, fol. 182.

5 Die Chronistin der Kirchheimer Chronik gibt selbst Auskunft darüber, dass sie die Stadt Oberkirch kennt, indem sie von einer der drei Laienschwestern, die von St. Margaretha in Straßburg aus das Kloster Weiler bei Esslingen reformieren, berichtet, sie heiße Schwester Katharina von Oberkirch. Bei den übrigen Laienschwestern kennt bzw. nennt sie den Herkunftsort nicht. Auch bei ihrer eigenen Laienschwester Fides, die von Kloster Silo nach Kirchheim die Chorschwestern begleitet, ist deren Herkunft der Chronistin keinen Eintrag wert. (Vgl. Kirchheimer Chronik [wie Anm. 2], 12, 17).

6 *Mit diesem Briefe als Schwester Magdalen und Schwester Ennel Kremer Hans von Oberkirch seligen döchtern* (Straßburger Stadtarchiv: Kontaktstube, Bd. 4 [wie Anm. 4], 182).

7 Archiv der Freiherren von Schauenburg Oberkirch, Urkundenregesten 1188–1803, bearb. v. Magda FISCHER, Stuttgart 2007, 205. Mein Dank gilt an dieser Stelle Frau Dr. Irmgard Schwanke für den Hinweis.

8 Vgl. Marie-Luise EHRENSCHWENDTNER, *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert*, Stuttgart 2004, 99–119.

9 Die Chronik des Klosters von St. Michael berichtet von der Laienschwester Gertraud Schupfhardin, die zehn Jahre im Kloster St. Maria Magdalena an den Steinen zu Basel in der Observanz lebte und nach dieser Zeit zu ihrer ersten Reform nach St. Michael in Bern aufbrechen durfte. Diese Zeitspanne scheint in der Observanz vor einer Reform also nicht unüblich zu sein. (Universitätsbibliothek Breslau, Ms. IV F 194a, 68r).

10 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 16.

11 Vgl. ebd., 11–18. – Dazu: NEIDHARDT, *Reise* (wie Anm. 3), passim.

12 Vgl. HAMBURGER, *Magdalena Kremer* (wie Anm. 3), passim.

Obwohl die Kirchheimer Chronik selbst keine Autorin nennt, deutet vieles auf Magdalena Kremerin als Verfasserin hin, weil sie durch ihr Amt als Schreiberin im Kloster, ihre Biographie und ihren sozialen Hintergrund für diese Aufgabe prädestiniert erscheint¹³.

Eine Urkunde aus Kirchheim bezeugt für nach 1495 eine Priorin Magdalena. Ob es sich dabei um die hier beschriebene Magdalena Kremerin handelt, kann man nur vermuten¹⁴.

2. Die Kirchheimer Chronik

Die Kirchheimer Chronik wurde nach Auffassung der Forschung um 1489/90 verfasst¹⁵. Die ledergebundene Papierhandschrift besteht aus 294 beschriebenen und mehreren nicht beschriebenen Seiten und enthält neben chronikalischen Erzählungen Briefe, ein Sendschreiben und am Schluss eine Ermahnung für zukünftige Generationen.

Von der Kirchheimer Chronik gibt es eine zeitnahe Abschrift, die sich heute im Wiener Schottenstift befindet¹⁶. Die Originalchronik war nach der endgültigen Aufhebung des Klosters Kirchheim 1567 im Zuge der Reformation und dem Umzug der drei verbliebenen Schwestern weder ins Kloster Kirchberg noch – wie andere Klosterdokumente – ins Kloster St. Blasien gelangt. Sie blieb in der unmittelbaren Umgebung ihres Herkunftsorts in Württemberg¹⁷.

Der Abschrift der Kirchheimer Chronik aus dem Wiener Schottenstift wurde im 18./19. Jahrhundert der Titel »Reformation des Klosters Kirchen Predigerordens« ge-

13 Die Kirchheimer Chronik ist im elsässischen Dialekt geschrieben; dies deutet auf eine des Schreibens fähige Schwester aus Silo hin.

14 Vgl. HStASt H 102/36, LB von 1574, Teil 4, fol. 611r–616v. – Dazu: ECKER, Geschichte (wie Anm. 3), 347.

15 RÜCKERT, Von Mantua nach Württemberg (wie Anm. 3), 281f.

16 Wien, Schottenkloster, Cod. 307 (Hübl 233), 3r–172v (Pap., um 1490) (Von nun an Chronik aus dem Schottenstift). – Albert HÜBL, *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii B. M. V. ad Scotos Vindobonae servantur*, Wien/Leipzig 1899, 253f. (Nr. 233).

17 Im 17. Jahrhundert taucht die Chronik zunächst im Privatbesitz des evangelischen Dekans, herzoglichen Rats und Abts von Lorch, Johann Wendelin Bilfinger (1647–1722), auf. Die Chronik wurde von Wendelin Bilfingers Witwe 1730 an Jakob Klupffel übergeben. Dessen Sohn übergab sie 1742, zwei Jahre nach seinem Tod, an Christian Sattler. Er edierte die Chronik bereits 1777 in seinem umfassenden Werk zur *Geschichte des Herzogthums Wuerttemberg unter der Regierung der Graven*.

Johannes Wendelin Bilfinger durchlief sein Diakonat in Neuffen, Urach und St. Leonhard in Stuttgart, bevor er Dekan und Pfarrer in Cannstatt und 1707 Abt des Klosters Lorch wurde. Christoph Jakob Klupffel (Klүpfel) wurde am 28.6. 1683 in Stuttgart geboren und studierte im Stift in Tübingen. Nach einer Stelle als Pfarrer in Hattenhofen ab 1706 gelangte er 1722 nach Unterenzingen. Ab 1736 war er Stiftspfarrer und Hofprediger in Langenburg. – Vgl. Christian SIGEL, *Das evangelische Württemberg. Seine Kirchenstellen und Geistlichen von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Gebersheim 1910–1932, 288. – Gerhard HERGENRÖDER, *Unterenzingen. Geschichte einer Gemeinde*, Unterenzingen 1995, 61.

Siehe dazu die Einträge auf der ersten Seite der Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2): *M. Wendelini Bilffingeri sum*. Rechts darunter: *Dono dedit vidua Dni consulis Bülfingen b.m. M. Christophoro Jacobo Klupffellio, Pastori Ensing[ensis]infer[ioris] 1730*. Daneben: *Filius Dni Klupfelii dono reliquit Christiano Friderico Sattlerio Archivario Wirtenb[ergico] 1742*. Oben: *Christianus Fridericus Sattler Archivo Ducali donat in hui[us] memoriam die 1. Nov. 1771*. – Dazu: NEIDHARDT, *Reise* (wie Anm. 3), 110.

geben. Sie besteht aus 172 Blättern. Die in gotischer Kursive abgefasste Handschrift ist, anders als das Original, in schwäbischer Schreibsprache verfasst. Auffällig ist der weiße Halbledereinband des Buches mit Blindstempeln aus dem 15. Jahrhundert¹⁸.

Die Chronik aus dem Schottenstift scheint noch nicht fertig gestellt: So fehlen zum Beispiel zu Beginn vieler Kapitel die Initialen und rote Unterstreichungen lateinischer Zitate¹⁹. Sie wurde vermutlich zu Ende der Bearbeitungsgeschichte der Kirchheimer Chronik begonnen, denn sie übernimmt fast alle Korrekturen des Originals. Um die Verteilung der Seiten parallel zur originalen Kirchheimer Chronik zu gewährleisten, ließ die Schreiberin der zweiten Chronik mehrere Male halbe Seiten frei²⁰. Die in der Kirchheimer Chronik durchgehend rubrizierten Überschriften beginnen in der Chronik aus dem Schottenstift erst mit dem Kapitel über den Beginn der dritten Phase des Konflikts²¹. Die folgenden Überschriften beider Chroniken ergänzen sich von diesem Punkt in der Erzählung an weitgehend, wobei die Chronik aus dem Schottenstift die Überschriften gerne ausbaut, um stärkere Betonung auf Gottes Eingreifen in der Geschichte zu legen²².

Interessant ist, dass die Chronik des Schottenstifts nicht von den Träumen berichtet, welche die Chronistin nach dem Gebet und Gottesdienst anderer Klöster einfügte. Vermutlich wurde auf diesen Teil bei einer Abschrift verzichtet, da die Ordensoberen ihn nicht guthießen²³.

Betrachtet man den Inhalt der Kirchheimer Chronik genauer, so enthält sie mit ihrer Verteidigung der Observanz gegen jegliche Widerstände eine spannende Erzählung direkt aus dem Klosterinneren²⁴. Man kann sie als einen Glücksfall unter den Quellen zur Reform von dominikanischen Nonnenklöstern des 15. Jahrhunderts bezeichnen. Die Kirchheimer Chronik präsentiert sich dem heutigen Leser als eine in sich geschlossene und stringente Erzählung, die mit Bibelziten und Vor- sowie Rückblenden erzählerisch Spannung erzeugt. Sie berichtet nicht nur aus der Sicht der Schwestern im Kloster von Reform und Konflikt, sondern deutet Ereignisse im Sinn des Konvents für eine von Gott gewollte observante Lebensform. Die Chronik ist im Kloster für die Schwestern verfasst und sagt selbst: *diß hab ich geschriben allen unsri nachkumen zur warnung*²⁵. Damit wird deutlich, dass die Chronik für die Schwestern aus dem Wissens- und Erfahrungsschatz der Nonnen in der Krise verfasst wurde.

Die Bedeutung der Kirchheimer Chronik ist dementsprechend sowohl kirchengeschichtlich, landesgeschichtlich als auch lokalgeschichtlich nicht zu unterschätzen. Sie ist als einzigartiges Zeugnis über den Kirchheimer Konflikt in die Geschichte eingegangen

18 Vgl. Albertus HÜBL, *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii B. M. V. ad Scotos Vindobonae servantur*, Wien/Leipzig 1899, 253f. (Nr. 233).

19 Chronik aus dem Schottenstift, z. B. 51 (wie Anm. 16), passim.

20 Ebd., z. B. 16v, 48r.

21 Ebd., 50v. – Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 93.

22 Z. B. Überschrift Kirchheimer Chronik: *Wie uns die swin wurdent* (Kirchheimer Chronik [wie Anm. 2], 122). – Chronik aus dem Schottenstift: *wie uns die schweinlin wurden von gots hilf* (Chronik aus dem Schottenstift [wie Anm. 16], 69v).

23 Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 83–86. – Chronik aus dem Schottenstift: *nach dem Bericht von Gebet und Gottesdienst folgt direkt von der anderen Rüstung* (Chronik aus dem Schottenstift [wie Anm. 16], 46). – Zur Mystik und der Observanz sagt Johannes Meyer: *[...] so beduncket mich nit, daz sölliches dem menschen als fruchbar und nütz sy, so hört er von söllichen offenbarungen, trömen und erschinungen [...]*. (Johannes MEYER, *Buch der Reformacio des Predigerordens*, IV. und V. Buch, hg. v. Benedictus M. REICHERT, Leipzig 1908, 59).

24 Vgl. HIRBODIAN, *Landesgeschichte* (wie Anm. 3), 31.

25 Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 110.

und beschreibt indirekt eine Stufe des Aufstiegs Eberhards des Älteren (1445–1496) zum Herzog im Konflikt mit Eberhard dem Jüngeren (1447–1504). Heute ist die Chronik ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Frauenklöster im ausgehenden 15. Jahrhundert, der ein Forschungsschwerpunkt von Kirchengeschichte, Geschichte und Literaturwissenschaften in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Deutschland ist²⁶.

3. Die observante Reform

In ihrem ersten Teil berichtet die Kirchheimer Chronik über die Reform und reiht sich damit in die Reformberichte der Dominikanerinnenklöster des 15. Jahrhunderts in Süddeutschland ein.

Die Reformbewegung, die bei den Dominikanern in Italien begann, wollte zurück zur ursprünglichen Regel: Mängel gab es ihrer Meinung nach im Bereich der Klausur, dem Armutsgebot und der richtigen Ausführung des Chorgebetes²⁷.

Die Observantenbewegung forderte eine strenge Beachtung der Ordensregeln, Klausur, Keuschheit, persönlichen Armut und eine Erneuerung der Liturgie sowie Visitationen durch einen der Dominikanervikare²⁸. Außerdem legte man großen Wert auf Frömmigkeit, die sich darin ausdrückte, dass man die Stundengebete einhielt, das Fasten, die Lesungen, die Zeiten des Schweigens und die gemeinschaftlichen und persönlichen Gebete wieder einführte. Ein Rückzug aus der Welt und Meditation sollten zu einer *Imitatio Christi* führen. Dabei spielte auch die Bildung der Schwestern eine wichtige Rolle²⁹.

Die Konvente wurden faktisch reformiert, indem Brüder oder Schwestern aus einem schon observanten in ein anderes Kloster umzogen, um die Reformen durchzuführen. Nonnen oder Mönche, die der neuen Art des Lebens und damit der Reform nicht zustimmen wollten, konnten mit ihrem Besitz in ein nicht reformiertes Kloster übertreten. Grundlegende Probleme entstanden erst dann, wenn ein ganzer Konvent sich weigerte, nach den neuen Idealen zu leben³⁰.

In Kirchheim gingen die Initiative und der Impuls zur Reform von den Grafen von Württemberg aus. So beschreibt Magdalena Kremerin den Ablauf der Reform in seinen einzelnen Etappen. Dabei beginnt sie mit dem Recht der württembergischen Gra-

26 Vgl. Sigrid HIRBODIAN/Petra KURZ (Hg.), *Die Chronik der Magdalena Kremerin im interdisziplinären Dialog* (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 74), erscheint voraussichtlich 2014.

27 Vgl. Eugen HILLENBRAND, *Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner*, in: Kaspar ELMS (Hg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6), Berlin 1989, 219–271, hier: 220.

28 Vgl. Heike UFFMANN, *Wie in einem Rosengarten. Monastische Reformen des späten Mittelalters in den Vorstellungen von Klosterfrauen*, Bielefeld 2008, 123–140.

29 Vgl. Bernhard NEIDIGER, *Die Observanzbewegung der Bettelorden in Südwestdeutschland*, in: *RJKG* 11, 1992, 175–196, 181.

30 Vgl. DERS., *Standesgemäß leben oder frommes Gebet?*, in: *RJKG* 22, 2003, 201–220, hier: 202. – EHRENSCHWENDTNER, *Bildung* (wie Anm. 8), 99–119.

fen aufgrund einer päpstlichen Erlaubnis zur Klosterreform aus dem Jahr 1476³¹. Weiter beschreibt sie die langwierige Überzeugungsarbeit bei den Oberen des männlichen Ordenszweiges und endet mit der Bitte an das Kloster Silo in Schlettstadt um reformierte Nonnen. Die Chronistin verweist auf die sorgfältige Planung und nennt die wichtigsten Träger des Reformgedankens wie Jakob von Stubach (1420–nach 1488)³², Johannes Pruser (Prausser) († nach 1480)³³ und Johannes Meyer († 1485)³⁴. Dessen Ansehen wegen der Erfolge bei der Reform in den drei Klöstern in Freiburg im Breisgau und seines Amtes als Beichtvater in vielen observanten Frauenklöstern gelten der Autorin als Garantie für eine gute Grundlage der Reform in Württemberg³⁵.

Die Autorin beschreibt im Anschluss die Auswahl der Nonnen aus dem Kloster Silo in Schlettstadt für die Reform des Klosters Kirchheim und nennt die Zuweisung der Nonnen und der neuen Ämter aus dem Kloster St. Margaretha in Straßburg für Weiler bei Esslingen. Nachdem die Priorin die Briefe des Ordensprovinzials und der Herrschaft von Württemberg mit der Aufforderung zur Reform des fremden Klosters bei den Ratschwestern verlesen hatte, kam es zur eigentlichen Wahl von geeigneten Schwestern. Es ist anzunehmen, dass die Wahl nach einem bekannten Ritus ablief, von dem die Autorin nur Gebete zum Heiligen Geist und der Muttergottes sowie andere Gebete nennt³⁶. Im Anschluss daran schildert sie die eigentliche Auswahl. Die Ratschwestern wählten auf Befehl der Priorin so, dass das Kirchheimer Kloster mit den wichtigsten Ämtern versorgt und Silo nicht allzu sehr geschädigt wurde. Sie suchten die abgeordneten Schwestern auch direkt für ein Amt im neuen Kloster aus, weil bei einer Reform für das neue Kloster eine Neubesetzung der wichtigsten Ämter dringend geboten war³⁷. Bemerkenswert ist der Bericht der Chronistin, dass die Siloer Ratschwestern acht Schwestern für die Reform und ein mögliches Amt im neuen Kloster wählten. Nach dieser Vorauswahl bestimmten die beiden Reformer Johannes Meyer und Johannes Pruser sowie der Beichtvater von Silo, Caspar Martin, von den acht Schwestern nur sechs, die wirklich das Kloster Silo verlassen sollten. In Kontakt kamen die Reformer mit den Schwestern anschließend am Radfenster und nachdem die Schwestern ihnen Gehorsam ohne Widerrede gelobt hatten, sprach Meyer die Reformschwestern von all ihren Sünden frei³⁸:

Die beruft man zu hant das sy an eyner stracken venie³⁹ am custer rad enpfiengent dise gehorsam die in uff leyt vatter johannes meyer an statt des meysters des ordes und des

31 Dieter STIEVERMANN, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989, 277–289. – Bernhard NEIDIGER, Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58), Stuttgart 1993, 80f.

32 Vgl. Lène DRESEN-COENDERS, Het verbond van keks en duivel, Baarn 1983, 49.

33 Vgl. STIEVERMANN, Landesherrschaft (wie Anm. 31), 278–286. – Peter RENNER, Johannes Prausser OP, in: Verfasserlexikon 7, 1989, 810f.

34 Werner FECHTER, Johannes Meyer, in: Verfasserlexikon 6, 1987, 474–489.

35 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 9.

36 Ebd.

37 Ebd., 10.

38 Ebd.

39 Seitlicher Kniefall, der normalerweise vor dem Altar im Chorraum abgelegt wird.

*provincials und ouch mit voller absolucio aller ir sünd wölre sych mit gantzer gehorsam
on wider rede in diese gehorsam und in dz ellend⁴⁰ durch gottes ere ergeb⁴¹.*

Aus der Darstellung des Werdegangs der leitenden Schwestern für das zu reformierende Kloster Kirchheim geht hervor, dass die Wahl ganz gezielt vorgenommen wurde. So wurde Barbara Bernheimerin als neue Priorin von Kirchheim ausersehen, weil sie die Observanz kannte, viele Ämter inne hatte und gewandt in geistlichen und weltlichen Dingen war⁴². Sowohl die zukünftige Priorin als auch die Subpriorin Elisabeth Herwertin, hatten von sich aus beschlossen, in einem Kloster der Observanz ihrer Wahl zu leben⁴³, in dem sie mehrere Jahre verbrachten, bevor sie zur Reform ausgesandt wurden. Schwester Magdalena Kremerin übernahm parallel die wichtigen Ämter der Küsterin, Texturschreiberin, Obersängerin und auch Novizenmeisterin. Auch die restlichen Schwestern wurden für ihre schon in Schlettstadt festgelegten Ämter ausgesucht: Schwester Barbara von Speyer als Schaffnerin⁴⁴, Schwester Christina von Rinau als Raderin und Unterschaffnerin, Schwester Kathrina Meygerin als Zirkarin⁴⁵ und Schwester Fides als Küchenmeisterin⁴⁶. Es fand keine freie Wahl unter den Schwestern statt, sondern die Schwestern wurden gezielt von dem Kreis der Ratsschwestern nach ihren Fähigkeiten ausgesucht, um der Observanz ideal zu nützen. Auch kann man nicht davon ausgehen, dass es sich bei den Schwestern um unerfahrene, junge Schwestern handelte, denn nach Winston-Allens Schätzung war die zukünftige Priorin Barbara Bernheimerin zur Zeit ihrer Wahl älter als 50 und die Subpriorin Elisabeth Herwertin 67 Jahre alt⁴⁷.

Der eigentliche Akt der Reform begann mit dem Einzug der Schwestern in das Kloster Kirchheim unter Teck. Am Freitag in der Pfingstwoche zogen die sechs Chorschwestern und die Laienschwester Fides unter dem Geleit von Dominikanern in das Kloster Kirchheim ein. Die Schwestern wurden von den Grafen von Württemberg, Graf Eberhard dem Älteren und Graf Eberhard dem Jüngeren, und den Vertretern der württembergischen Geistlichkeit empfangen⁴⁸. Die Grafen und ihre Begleiter sowie die Reformer

40 Hier: die Fremde.

41 Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 10. – Man berief die Schwestern und sie legten Venien ab und empfingen am Kusterfenster den Gehorsam, der ihnen von Johannes Meyer anstelle des Meisters des Predigerordens und des Provinzials auferlegt wurde. Zusätzlich dazu sprach er sie von aller Sünde frei und sie ergaben sich mit Gottes Ehre mit ganzem Gehorsam ohne Wiederrede in die Fremde.

42 Ebd., 15.

43 Barbara Bernheimerin war nach 26 Jahren im Kirchheimer Kloster, in das sie als Kind gekommen war, nach Silo in Schlettstadt gegangen, um nach der Observanz zu leben. Die Chronik sagt selber: *Item vi (6) swesteri warent vor der reformierung us disem closter kument gan Sletstat in das closter zu syl in die observantz* (Kirchheimer Chronik [wie Anm. 2], 18). – Elisabeth Herwertin war als Schwester von St. Katharina zu Augsburg ursprünglich nach Schönensteinbach aufgebrochen, aber wegen Unruhen im Land von ihrem Weg abgekommen und hatte sich dann für ein Leben im bereits observanten Kloster Silo in Schlettstadt entschieden. (Ebd., 16).

44 Barbara Speyer wird im Rechnungsbuch Kirchheims als Schaffnerin mehrmals namentlich genannt. (Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, A 493 Bü. 1).

45 Das Amt der Zirkarin umfasst die Aufgabe, über die anderen Schwestern zu wachen und auf ihre korrekte Lebensweise in der Klausur und Observanz zu achten. (Siehe Ämterbuch Johannes Meyers, Bloomington, Indiana, Lilly Library, Ricketts Mss. 198, fol. 14v–17v).

46 Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 157.

47 Vgl. Anne WINSTON-ALLEN, *Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania 2005, 107.

48 Darunter Doktor Werner von Stuttgart, Doktor Ludwig, Domprobst zu Stuttgart und Kirchheim, der Probst von Denkendorf (Kirchheimer Chronik [wie Anm. 2], 15).

waren anwesend, um durch ihre Anwesenheit ihren Konsens zur Reform auch von Seiten des Ordens zu geben und eventuelle Schwierigkeiten und Widerstände im Kloster Kirchheim im Keim zu ersticken⁴⁹.

Magdalena Kremerin beschreibt, dass der alte Konvent von Kirchheim während des Einzugs der Reformschwester den Pfingsthymnus »Veni Creator« fröhlich anstimmte⁵⁰. Damit erteilte der alte Konvent der Reform seine Zustimmung und unterwarf sich dem Willen des Grafen als Landesherrn, der vier anwesenden hochrangigen Dominikaner und der Geistlichkeit. Im Anschluss wurden die Ämter im Kloster neu besetzt und die observanten Schwestern aus dem Kloster Silo übernahmen die Schlüsselpositionen im Konvent⁵¹.

Im Zuge der Reform kam es zum Auszug einiger Schwestern, die gegen die Observanz waren. Letztendlich war die Reform jedoch erfolgreich, denn fast alle Schwestern kehrten anschließend nach Kirchheim zurück⁵².

4. Der Kirchheimer Konflikt

Neun Jahre nach der Reform kam es zum sogenannten Kirchheimer Konflikt. Die Chronistin begründet den Konflikt damit, dass der Teufel das gute Werk der Reform nicht hatte leiden können und deswegen in Form von Versuchungen Unheil über das Kloster brachte⁵³: *diss alles und vil me andrer guter ding möchte der fiend menschliches geslecht nit lyden, der schuff disem closter so gross lyden das es nit alles mag geschriben werden*⁵⁴.

Während des Kirchheimer Konflikts wurden die Kirchheimer Dominikanerinnen von ihrem Landesherrn, Eberhard dem Jüngeren von Württemberg, belagert und von der Außenwelt abgeschlossen, weil Eberhard unzufrieden mit den Diensten war, die das Kloster an ihn leisten sollte. Eberhard der Jüngere hatte 1485 im Stuttgarter Vertrag aus Geldnot auf die Regierung verzichtet, jedoch die Ortschaften Kirchheim, Owen, Weilheim und Winnenden behalten. Währenddessen verwaltete sein Vetter Eberhard im Bart den Rest der Grafschaft Württemberg⁵⁵. Das Kloster Kirchheim musste von nun an das Schirmgeld an Eberhard den Jüngeren bezahlen, seine eventuellen Besuche finanzieren, ihm den Jägersatz und das Jagdrecht überlassen, Hand- und Spanndienste leisten und Wagen bereitstellen, ferner das Gerichtsgeld für die hohe Gerichtsbarkeit leisten⁵⁶.

Nach der Reform wurden die exzessiven Dienste wie die Bereitstellung von Wagen für Fahrten Eberhards des Jüngeren nach Landshut, Speyer und Nürnberg sowie Hundehaltung für die Jagd von den Schwestern nicht mehr kritiklos hingenommen⁵⁷.

49 Ebd., 14–18.

50 Ebd., 15.

51 Ebd., 16f.

52 Die Chronik schreibt über die Schwestern, die gegen die Observanz waren: (...) *S. Barbara Schyllingen, S. Margretha Rechnerin, S. Anna Dürrin und S. Anna Kurtzin dise vier schwestri wolent am anfang nit blyben doch iii balde kumen wider* (...). (Ebd., 17).

53 Ebd., 20–22, 54.

54 Ebd., 20. Dies alles und viele gute Dinge konnte der Feind menschlichen Geschlechts nicht leiden und darum schuf er diesem Kloster so viele Leiden, dass alles nicht beschrieben werden kann.

55 Vgl. Gerhard FAIX, Eberhard im Bart. Der erste Herzog von Württemberg, hg. v. Württembergischen Landesmuseum Stuttgart, Stuttgart 1990, 9–14.

56 Vgl. ECKER, Geschichte (wie Anm. 3), 189.

57 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 30f.

Anlass für den Konflikt lieferte der Streit innerhalb des Konvents, dass die Siloer Reformschwester ihre Leibrente, die sie jährlich vom Kloster Silo in Schlettstadt ausgezahlt bekamen, ihrem Mutterkloster gerne erlassen hätten, da Silo nach mehreren gescheiterten Reformen und Krisen finanziell geschwächt war. Nachdem der Ordensvikarius die schriftliche Zusage der Zahlungen nach Kirchheim kassiert hatte, nahmen mehrere Schwestern innerhalb des Konvents diese Einbuße an Klostervermögen zum Anlass, offen gegen die Reformschwester vorzugehen und leiteten ihr Insiderwissen an Eberhard den Jüngeren weiter⁵⁸.

Als Konsequenz verlangte Eberhard der Jüngere eine Rechnungslegung für die vergangenen Jahre und die Beendigung der Reform. Als die Schwestern sich weigerten, begann er, das Kloster in einer ersten Phase mithilfe der Kirchheimer Bürger zu belagern, mit dem Ziel, die Nonnen zum Abzug der Reformschwester zu zwingen. So sehr der Verzicht auf Visitationen durch Ordensobere schmerzen mochte, war der Verlust von Nahrung aus der Stadt sicherlich gravierender⁵⁹.

Nach der vorläufigen Abwendung der Aushungerung durch das Eingreifen Eberhards des Älteren mit einer Wagenladung an Nahrung kam es in einer zweiten Phase dazu, dass Eberhard der Jüngere aus Verärgerung über die Erwähnung seiner Probleme mit dem Kirchheimer Kloster auf dem Reichstag zu Nürnberg den Konvent wieder belagern ließ. Nach sieben Wochen erneuter Einschließung lenkte Eberhard der Jüngere unter der Bannandrohung des Bischofs von Konstanz ein und forderte wiederum die offene Rechnungslegung des Klosters⁶⁰. Dieser hatten die Schwestern sich bis jetzt verweigert, da nur dem Orden Einsicht in ihre Vermögenslage zustand⁶¹.

Nachdem die Rechnungslegung daran gescheitert war, dass Eberhard der Jüngere den Personenkreis der Anwesenden ohne Absprache gegen die Vereinbarung erweitert hatte und die Schwestern sich empört zurückzogen, begann die Einschließung in einer dritten Phase von Neuem. Der Konflikt eskalierte mit dem Bann des Konstanzer Bischofs am Donnerstag vor Lichtmess 1488 über Eberhard den Jüngeren und die Kirchheimer. Das gab Eberhard dem Älteren die Möglichkeit, gegen die Kirchheimer Bürger vorzugehen und das Dominikanerinnenkloster militärisch zu befreien⁶².

5. Die Handlungsfähigkeit der Schwestern

Bei der wiederholten Belagerung des Klosters kam es in der dritten Phase des Konflikts kurz vor dem Eingreifen Eberhards des Älteren zu weitgehendem Kontaktverlust des Klosters nach außen und die Schwestern drohten zu verhungern. In der Not entschloss sich die Laienschwester und Köchin Fides mit der schriftlichen Genehmigung ihres Ordensvikarius, das Tor zum Klosterhof zu öffnen:

Darnach aber über vil tag da gieng swester fydes an das tor und hett aber gern zwey swin gehebt und sy nam war wenn die hüter nit um den weg werent das si das tor uff tet. Und do sy das tor eyn wenig uff tet da giengen die hüter eyn wenig ab weg als ob sy

58 Ebd., 24f.

59 Ebd., 26ff.

60 Ebd., 89ff.

61 Ebd., 54ff.

62 Ebd., 93ff.

*es nit sehent. Da tet sy das tor uff do lieffent vil swyn hiner also do behubent wir aber zwey das wir darvon smeltzn möchten (...)*⁶³.

Während die Chronik die ersten Erfolge mit dem Hereinlassen von zwei Schweinen und zwei Jungstieren allein dem Öffnen des Tores zuschreibt, wird sie beim dritten Versuch, Tiere vom Klosterhof zu bekommen, deutlicher und weist auf die Mitwirkung der Kirchheimer Wachen hin, ohne allerdings auch an dieser Stelle deren Namen zu nennen. Das bewusste Handeln der Wachen zugunsten der Schwestern war sicher nicht im Sinne Eberhards des Jüngeren und verlängerte die Belagerung erheblich⁶⁴.

Mit der dreimaligen erfolgreichen Nahrungsbeschaffung vom klostereigenen Hof handelten die Schwestern entschlossen, aber auch risikofreudig gegen die Belagerung. Dies konnte nur mit der Kooperation der Kirchheimer Bürger und der Interaktion beider Parteien gelingen.

Durch das Gebet behielten die Schwestern ein Mittel der Handlungsfähigkeit, das besonders die Kirchheimer und die Soldaten, die das Kloster bewachten, nachhaltig beeinflusste. So schreibt die Chronistin in ihrem kürzesten Kapitel *von dem gebet und gotzdiens*⁶⁵, wie das Gebet die Schwestern trotz all ihrer Sorgen fröhlich stimmte. Die Chronik kann direkten Einfluss des Gebets auf die kritische Situation im Kloster festmachen: *und sy sagtent uns darnach das sie grosse besserung dar ab noment und ouch alle die in der statt warent hettent verwunderung und besserung von dem ablessigen gottes dienst*⁶⁶.

Eine direkte Auswirkung des Gebets und des Gesangs der Nonnen zeigt sich darin, dass die Gebete in der Belagerungszeit nach außen zu den Soldaten drangen und ein Echo im Gesang der Belagerer fanden, wodurch den Frauen im Kloster der Schreck genommen wurde⁶⁷. Die Chronistin will zeigen, dass das Gebet über allem steht und selbst gegnerische Gruppen in ihrem Glauben einigt.

Im Konflikt reichte den Schwestern das eigene Gebet aber nicht aus, um sich aus der Notlage befreien zu können. Darum berichtet die Chronistin vom Bittgebet anderer Dominikanerklöster:

*ouch so hant suß gar vil menschen gott für uns gebetten als die convent der vetter unsers ordens, als die zu ulm, zu stuckarten, zu eslingen, zu gemünde, zu pfortzen und ouch der swester clöster und in andren landen mit besudren messen und andere gesang und letaniyen*⁶⁸.

Die Chronistin betont weiterhin, dass auch die Klöster anderer Orden für das Kloster beteten, wie die Kartause Güterstein und die Benediktinerklöster Lorch und Blaubeuren. Dabei spielt es keine Rolle, dass die Chronistin erst nach der Krise von dem Einsatz der anderen Klöster hörte, für sie ist nur wichtig, dass das Bittgebet des eigenen Konvents

63 Ebd., 123. Danach viele Tage später da ging Schwester Fides an das Tor und hätte gerne zwei Schweine gehabt. Und sie wartete, dass die Hüter nicht in der Gegend waren, um das Tor auf zu tun. Und als sie das Tor ein wenig auftat, da gingen die Hüter ein wenig weg, als ob sie es nicht sehen würden. Da öffnete sie das Tor, da kamen viele Schweine ins Kloster, also behielten wir zwei, um sie zu schlachten und Schmalz zu gewinnen.

64 Ebd., 122ff.

65 Ebd., 78.

66 Ebd., 79. Die Kirchheimer Bürger sagten uns, dass sie große Verbesserung deswegen empfanden und auch alle, die in der Stadt waren hatten Besserung von dem unablässigen Gottesdienst.

67 Ebd., 79.

68 Ebd., 80. Auch haben viele Menschen Gott für die Schwestern gebeten wie die Konvente der Väter des Predigerordens Ulm, Stuttgart, Esslingen, Gmünd und Pforzheim und auch die Schwesternklöster und in anderen Ländern mit besonderen Messen, Gesängen und Litaneien.

und der anderen Klöster den Konflikt zu Gunsten des Kirchheimer Konvents entscheiden konnten.

Nicht nur durch Gebet und Gottesdienst gelang es den Schwestern, eine Veränderung zu ihren Gunsten zu bewirken, sondern auch mit Briefen an ihren Ordensvikarius Dienstlein, der mit den Schwestern, so weit es möglich war, ständig in Kontakt stand. Er erlaubte ihnen das Abholzen von Bäumen⁶⁹ und das Öffnen der Pforte nach außen für die Schweine⁷⁰, um ihre Situation im Kloster erträglicher zu machen. Mit seiner Hilfe blieben die Schwestern im Kloster immer im Gehorsam des Ordens und damit auch innerhalb der Regeln der Observanz.

Kurz vor der Verkündung des Banns gegen die Kirchheimer berichtet die Chronistin über einen Brief des Ordensvikarius Jakob Dienstlein, der sich nach der Einhelligkeit der Schwestern erkundigte. Seine Sorge konnte die Priorin in ihrem Antwortschreiben beschwichtigen: *lieber vatter wissen das der convent so vil von unser wegen lydet (...) das es kein wunder wer das sy uns selber uß trybent. So sint sy darnacht allezit gutwillyg und lydens*⁷¹. Im ständigen Kontakt mit den Ordensoberen bemühten die Schwestern sich um einen gangbaren Weg aus dem Konflikt und schreckten auch vor dem Notfallplan nicht zurück, das Kloster zu verlassen, um sich selbst zu retten⁷².

Der größten Versuchung mussten die Schwestern am Radfenster widerstehen, zu der der Augustinermönch und Gehilfe Eberhards des Jüngeren, Conrad Holzinger (vor 1484–1544), fast täglich kam, um die Schwestern mit falschen Versprechen zur Aufgabe der Observanz zu bewegen. Während die Schwestern zu Beginn des Konflikts sprachlos auf die Provokationen und Lügen Holzingers reagierten, wuchsen die Priorin und der Konvent mithilfe des Beichtvaters an den Versuchungen. Zu Ende des Konflikts gelang es einer alten Schwester, Holzinger allein mit ihren Worten in die Flucht zu schlagen:

*Da sprach die alte mutter Hina*⁷³ *wer bystu, bystu ouch eyn Cristen mensch das du also in eyn gottes huß wolltest fallen über geystliche lut die dir nye keyn leyt hant geton woltestu die nit förchten das ir der tüfel din halß abbrechen würde*⁷⁴.

Schon von Anfang an hatte Eberhard der Jüngere von den Schwestern eine Rechnungslegung gefordert, ein Anspruch, der eigentlich nur dem Orden zustand. Neben der Rückgängigmachung der Reform war es die wiederholte Forderung der Rechnungslegung, die immer wieder zu Konflikten führte. In der letzten Phase des Konflikts waren die Schwestern mit Genehmigung der Ordensoberen bereit, eine Rechnungslegung über die letzten neun Jahre abzulegen: *als wir mit flyß und vil arbeit uns schyckten zu der rechnung*⁷⁵. Als zum geplanten Termin der Rechnungslegung aber mehr Laien kamen, als abgesprochen

69 Ebd., 118.

70 Ebd., 123.

71 Ebd., 126. Lieber Vater, ihr sollt wissen, dass der Konvent wegen uns sehr viel leidet, da wäre es kein Wunder, wenn sie uns selber vertreiben würden. Aber sie sind alle Zeit gutwillig und leiden.

72 Ebd., 150.

73 Dabei handelte es sich vermutlich um Helena Wisslerin von Rotenburg, die von 1478 bis mindestens 1488 im Kloster Kirchheim lebte. Sie war eine der beiden alten Mütter, die im Siechhaus auf die Stuttgarter trafen. (Kirchheimer Chronik [wie Anm. 2], 163). – Dazu: ECKER, Geschichte (wie Anm. 3), 104.

74 Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 138. Da sprach die alte Mutter Hina, wer bist du, bist du auch ein Christenmensch, wolltest du doch in ein Gotteshaus einfallen über geistliche Menschen, die niemals einem Menschen ein Leid angetan haben. Fürchtest du nicht, dass der Teufel dir den Hals abbricht?

75 Ebd., 93.

war, *do wurdent wir unwillich*⁷⁶. Die Schwestern wollten den Forderungen Eberhards letztendlich nicht nachkommen, da sie ein dauerhaftes Recht befürchteten und die Anwesenheit so vieler weltlicher Herren nicht dulden wollten.

Die Situation der Schwestern verschlechterte sich drastisch, als am Donnerstag vor Lichtmess 1488 Bann und Interdikt über die Stadt Kirchheim verhängt wurden. Obwohl der Wachdienst verschärft und die Gesinnung der Wachen zunehmend unfreundlich wurde, machten die Schwestern einen erneuten Versuch, Schweine vom angrenzenden Klosterhof in die Klausur zu treiben⁷⁷.

Die ausgesandten beiden Novizinnen wurden bei diesem Versuch von den Wächtern gefangen genommen und dem Vogt vorgeführt, der Kirchheimer Konflikt kam zu einem dramatischen Höhepunkt.

Während die Nonnen von Kirchheim in der ersten Zeit des Konflikts mit geistlichen Waffen – wie dem Gebet – gegen den übermächtigen Gegner kämpften, gingen sie nun in die Offensive: Neben der Schweinebeschaffung wollten die Schwestern in der Öffentlichkeit auf sich aufmerksam machen und verfassten ein Rundschreiben an alle christlichen Fürsten, Ritter und Adligen über die Zumutungen Eberhards des Jüngeren. Dieses Rundschreiben endet mit den Worten:

*Ist unser begeren, (...) um hylff, trost und bystand, zu allen christlichen fürsten, ryttern, edlen und allen anderen um gottes und marie der hymlichen künigin wyllen. Das uns armen wyplichem geschleth zu hylff kumen werde, damit wir nit so unchristlich verderbt werdent, das wollent wir gegen gott mit unserem verdienst ewiglich gedenken.*⁷⁸

In dem in der Chronik enthaltenen vier Seiten langen Rundschreiben begründen die Schwestern ihren Unmut gegenüber Eberhard dem Jüngeren und seinen Helfern. Zunächst berufen sie sich auf ihre Reform von 1478 und ihr ungestörtes Leben bis ins Jahr 1483⁷⁹ und gaben die Reform in die Verantwortung Graf Ulrichs V. von Württemberg (1413–1480), dessen Gedenken sie ewig halten wollten. Nach dieser friedlichen Einleitung beginnen die heftigen Vorwürfe gegen Eberhard den Jüngeren, die der Konvent in acht Artikel unterteilt. Eberhard der Jüngere habe erstens Dienste wie die überzogene Bereitstellung von Transportmitteln und die Aufzucht von Jagdhunden für die Schwestern in einem hohen Maß von ihnen eingefordert, was das Kloster finanziell stark belastete. Er habe zweitens versucht, die Reform rückgängig zu machen und eine Rechnungslegung über die vergangenen neun Jahre gefordert, ein Recht, das nur dem Orden zustand. Er habe drittens den Besuch des Gottesdienstes erschwert, in dem er einerseits die Bürger der Stadt zu Zahlungen für das Betreten der Kirche aufforderte und andererseits die Schwestern durch Hunger und ständige Bedrohung sowie die Vertreibung ihres Beichtvaters vom Feiern der Heiligen Messe abhielt. Viertens sei Eberhard der Jüngere für den Mangel an Nahrungsmitteln verantwortlich, der durch die Belagerung der Schwestern entstanden sei. Fünftens habe Eberhard den Schwestern seinen Kanzler geschickt, der diese mit schönen Worten täuschte⁸⁰. Er selbst habe sechstens als Kastvogt sich an keinerlei Absprachen

76 Ebd., 97.

77 Ebd., 138.

78 Ebd., 273. Es ist unser Begehren, um Hilfe, Trost und Beistand zu allen christlichen Fürsten, Rittern, Edlen und allen anderen um Gottes und Maria der himmlischen Königin willen, dass uns armen weiblichen Geschlecht geholfen werde, damit wir nicht so unchristlich zugrunde gehen, das wollen wir gegenüber Gott mit unserem Verdienst ewig gedenken.

79 Am 14. Dezember 1482 wurde der Nürtinger Vertrag zwischen Eberhard im Bart und Eberhard dem Jüngeren geschlossen, der Kirchheim in den Einflussbereich Eberhards des Jüngeren brachte.

80 Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 276.

gehalten und die Schwestern nicht geschützt, sondern dafür gesorgt, dass sie sich keine Stunde ihres Lebens sicher gefühlt hätten. Der vorletzte Vorwurf beschäftigt sich mit der Anklage, dass Eberhard der Jüngere mit der Verbrennung des Klosters drohte, wenn die Reformschwestern das Kloster nicht verlassen würden⁸¹. Der siebte Anklagepunkt beschreibt die Gefangennahme von zwei Novizinnen, die Nahrung auf dem an die Klausur angrenzenden Hof suchen sollten⁸².

Anne Winston-Allen nennt diese Art der Interaktion der Schwestern mit den weltlichen Mächtigen der Umgebung eine Propagandakampagne, bei der die observanten Frauen einen sehr öffentlichen Weg wählten, um gegen ihren ungeliebten Kastvogt vorzugehen⁸³.

Das Resultat dieses Rundschreibens war, dass Ritter und Niederadelige aus der Umgebung ihren Beistand bekundeten, wie die Kirchheimer Chronik im Anhang vermerkt.

Sicherlich hält die Chronistin mit der Abschrift des Rundschreibens einen Teilsieg im Kirchheimer Konflikt fest. Mit der Abfassung von Kritikpunkten gegen Graf Eberhard den Jüngeren setzten die Schwestern sich gezielt zur Wehr und nutzten die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel der Kommunikation, ohne die strengen Regeln der Observanz zu brechen. Hierbei handelten die Schwestern eigenständig und keinesfalls passiv hinter den Klostermauern, sondern suchten sich bewusst Unterstützer in der Gegend ihres Klosters, allerdings vermutlich in Absprache mit ihren Ordensoberen.

6. Die Akteure im Kirchheimer Konflikt: Die Kirchheimer Bürger

Aus der Schilderung der Vorkommnisse um das Kloster Kirchheim lassen sich als Hauptakteure des Konflikts die Württemberger Grafen, die männlichen Vertreter des Ordens, die Kirchheimer Bürger und die Kirchheimer Nonnen selbst ausmachen, wobei die letzten beiden Parteien und ihre Interaktion miteinander nun besonders im Mittelpunkt stehen sollen. Vor allem die Interaktion der Bürger mit den Nonnen steht nun im Fokus der Betrachtung.

Die Kirchheimer Bürger lebten tagtäglich mit den Schwestern vor und nach dem Konflikt zusammen, und beide Parteien blieben auch in der Zukunft aufeinander angewiesen. Während andere Klosterchroniken allenfalls vom Rat der Stadt reden und die Bürger meist totschweigen, spielen sie hier eine wichtige und entscheidende Rolle⁸⁴. Einerseits hatte der Vogt die Macht, sie zu diesem Dienst zu zwingen, andererseits waren die Kirchheimer Bürger, je länger der Konflikt andauerte, desto unwilliger, weil manche von ihnen von Haus aus mit dem Kirchheimer Konvent verbunden waren.

Die Beziehungen der Kirchheimer zu ihrem Dominkanerinnenkloster waren gewachsen und vielfältig. Zur Zeit der Reform des Klosters nennt die Chronik sieben Schwestern⁸⁵ des alten Konvents, die aus Kirchheim selbst stammten, mit Namen, das heißt im neuen Konvent hatte nach der Reform von den 30 Schwestern ungefähr jede vierte Nonne Bekannte und Verwandte in der Stadt. Die Beziehungen aus der Klausur und in diese hinein dürften auch nach der Beschließung nicht vollständig abgebrochen sein, und das

81 Ebd., 277.

82 Ebd., 278.

83 Vgl. WINSTON-ALLEN, *Convent Chronicles* (wie Anm. 47), 126.

84 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 2), 35.

85 Ebd., 17. Anna Ketzlerin, eine alte Schwester, Margarethe Huberin, Barbara Dyschmacherin, Anna Huberin, Barbara Dylmennin, Elisabeth, Margaretha Wernherin.

Wissen der Kirchheimerinnen im Kloster kam den Reformerinnen aus Schlettstadt zugute, sodass sie mit Sicherheit einiges von Interesse über die Bevölkerung Kirchheims erfahren konnten. Die Lage knapp außerhalb der Stadtmauer verschaffte dem Kloster Unabhängigkeit und Schutz im Notfall, weil die Nonnen sich bei Kriegsgefahr in die Stadt retten konnten. Ihre Kirche stellte mit der täglichen Messe und den Gebetszeiten eine willkommene Alternative auch bei der Sakramentenspendung zur großen Stadtkirche dar und der Friedhof war ebenfalls attraktiv⁸⁶, weil er sich unmittelbar in der Nähe eines Zentrums heiligmäÙig lebender Frauen befand. Für einen Teil der Stadtbevölkerung war daher das Nonnenkloster von jeher ein Ort geistlicher Sammlung und des Gottesdienstes, und das galt nach der Einführung der Observanz ganz besonders, da das Ansehen der Nonnen mit ihrem streng geregelten Leben gestiegen war⁸⁷. In demselben Maß, in dem das Kloster in das städtische Leben integriert war, war auch die Stadt selbst im Kloster präsent.

Allein schon die Nennung der Kirchheimer weist auf besonderes Interesse der Chronistin hin. Dabei gibt sie namentlich die Kirchheimer bekannt, die den Schwestern Gutes taten: die Frauen Agnes Snyderin, Eva und die Malerin⁸⁸, der Kirchheimer Zylglin⁸⁹, die Frau Crefftin, die Essen für die Kranken und Alten ins Kloster schmuggelte⁹⁰ und der Wachmann Lienhart Butzen⁹¹, der schon immer Mitleid mit den Dominikanerinnen hatte und die Schwestern vor Übergriffen warnte.

Während der Belagerung des Klosters fühlten sich manche der Bürger nicht wohl dabei, unschuldige Frauen auszuhungern, wurden aber durch ihren Landesherren Eberhard den Jüngeren dazu gezwungen. Die Tatsache, dass ihnen die Belagerung missfiel und sie befürchteten, im Konflikt zwischen dem Kloster und Eberhard dem Älteren einerseits und Eberhard dem Jüngeren andererseits unter die Räder zu kommen, zeigt sich darin, dass in der ersten Phase des Konflikts sich der Kirchheimer Zylglin weigerte, die unschuldigen Schwestern zu bewachen und hinzufügte, wenn er genügend Gesellen hätte, würde er ein Loch in die Mauer schlagen und den Schwestern zu essen bringen⁹².

Viel Unterstützung kam den Kirchheimer Schwestern auch vonseiten der weiblichen Kirchheimer Bevölkerung entgegen. Eine Frau, genannt die Crefftin, begann schon während der ersten Phase des Konflikts, den Schwestern heimlich Brot und Fleisch zu bringen und die Chronistin setzt diese Bemerkung hinzu: *ander lut hettent uns ouch gern geben da durfte nyemant er zu gan*⁹³.

Die große Loyalität der Kirchheimer Frauen zeigt sich in einer Erzählung kurz vor der Gefangennahme der Novizinnen außerhalb des Klosters. Die Chronistin steigert mit diesem Bericht gezielt die Spannung kurz vor der Auflösung des Konflikts und zeigt, dass die Kirchheimer Bürger bereit waren, sich für die Schwestern einzusetzen. Dies taten sie, obwohl sie zu diesem Zeitpunkt schon unter dem Bann des Bischofs von Konstanz lebten und eigentlich einen Groll auf die Schwestern hätten haben müssen.

86 Ebd., 119.

87 Ebd., 20.

88 Ebd., 142.

89 Ebd., 37.

90 Ebd., 36.

91 Ebd., 172.

92 Ebd., 37.

93 Ebd. Andere Leute hätten den Schwestern auch gerne geholfen, aber es durfte niemand zu ihnen gehen.

Die kleine Episode setzt mit der Ankunft eines *erber*, also ehrbaren und vertrauenswürdigen Mannes ein, der dem Kaplan der Schwestern berichtete, viele Juden hätten sich im Land gesammelt, die im Geheimen beschlossen hätten, gegen das Kloster vorzugehen. Die Juden, die nicht unter dem Kirchenbann zu leiden hätten, wenn sie den Schwestern schaden würden, wollten durch das Chorfenster ins Kloster kommen und die reformierten Schwestern aus dem Kloster ziehen. Die Schwestern reagierten mit Furcht und Schrecken auf diese Nachricht und manche von ihnen wachten in der Nacht, um im Notfall die anderen warnen zu können. Selbst die Feier der Matutin litt unter der Bedrohung, denn die Schwestern gingen nur mit großer Angst in den Chor und befürchteten, jederzeit von den Juden überfallen zu werden⁹⁴.

Erst *nach dem als der krieg gerycht wart*⁹⁵, also nach der Beendigung des Konflikts, erfuhren die Schwestern von den Kirchheimer Frauen, die von der Bedrohung auf das Kloster hörten, sich sammelten und bereit waren, *das sy den kemen so wollten sy die juden zu tod geslagen haben*⁹⁶. Ganz deutlich macht die Chronistin die Position der Frauen, die das Kirchheimer Kloster im Allgemeinen, die reformierten Dominikanerinnen aber im Besonderen schützen wollten. Sollten die Juden die observanten Reformschwester wirklich aus dem Kloster entfernen, dann wollten die Kirchheimer Frauen die Schwestern wieder zurück ins Kloster einsetzen⁹⁷.

Mit dieser kleinen Episode, aus der die Kirchheimer Schwestern mit nur einem Schrecken unverletzt entkamen, beweist die Chronistin den starken Einsatz der Kirchheimer für die Schwestern. Obwohl sich die Kirchheimer unter dem Kirchenbann befanden, unterstützten sie die Schwestern von Anfang bis zum Ende des Konflikts.

Die Beziehung der Schwestern zu den Kirchheimern zeichnet die Chronistin freundschaftlich, wenn auch ängstlich gegenüber ihren möglichen Handlungen. Bereits in der ersten Phase des Konflikts setzten die Schwestern sich gegenüber ihrem Provinzial für die Kirchheimer ein, die sie belagerten und den Kontakt mit dem Provinzial unmöglich gemacht hatten. Die Schwestern wollten nicht, dass die Kirchheimer litten und wollten, *das de keynem menschen eyn leyd geschehe*⁹⁸.

Als der Kirchenbann drohte, fürchteten die Schwestern die Reaktion der Kirchheimer. Dennoch beschreibt die Chronistin, wie sich der Zorn der Kirchheimer nicht so sehr gegen die Schwestern, als vielmehr gegen den Berater Eberhard des Jüngeren, Conrad Holzinger, richtete. Zwei Gesellen warfen in der Nacht einen Stein an den Fensterladen des Augustinermonchs und erschreckten ihn damit so sehr, dass er Kirchheim zeitweilig verließ. Ein Kirchheimer Wächter erzählte den Schwestern die Geschichte und fügte hinzu *ich wolt dz er in eyn vaß versmydet wer und byß gan heydelberg abhin fluß dz er me lernet studieren und wenn der herr wider gedecht dz er dann C mylen ferrer wer*⁹⁹. Der Chronistin gelingt es mit ihrer Personalisierung der Kirchheimer Bürger, die sie in der Chronik mit Redeanteilen immer wieder auftreten lässt, ein positives Bild von den Kirch-

94 Ebd., 141f.

95 Ebd., 142.

96 Ebd. Wenn die Juden kämen, dann wollten die Frauen sie totschiagen.

97 Ebd., 143.

98 Ebd., 49.

99 Ebd., 141. Der Kirchheimer Soldat sagt den Schwestern, er wünsche sich, dass Conrad Holzinger in ein Fass eingeschlossen wäre, das im Fluß nach Heidelberg treiben würde und er sich dort weiter bilden könnte. Wenn Eberhard der Jüngere ihn bräuchte, wäre er dann 100 Meilen weiter weg als hier.

heimern zu zeichnen, die gegen ihren Willen gezwungen wurden, gegen die Schwestern vorzugehen.

Auch von Unsicherheiten in der Beziehung zwischen den Kirchheimern und den Schwestern berichtet die Chronik in der ersten Phase des Konflikts. Die Kremerin erzählt von zwei Novizinnen aus der Stadt Kirchheim, deren Eltern sie und ihre Pfründe bei dem anhaltenden Konflikt nicht im Kloster lassen wollten und sie in ihr Elternhaus zurückholten¹⁰⁰. Magdalena Kremerin nützt diese Bemerkung nicht, um den Kirchheimern die Schuld am Konflikt zu geben, sondern um *grosser iammer inen und uß*¹⁰¹, die Not innen im Kloster und in der Stadt zu beschreiben.

Ein negatives Bild der Kirchheimer Bürger zeichnet die Chronistin bewusst nicht, da sie nach dem Sieg des Konvents auf eine positive Beziehung zu den Kirchheimern bedacht ist.

Dennoch ist es die Interaktion zwischen Kirchheimer Bürgern und Schwestern, die den Konflikt Eberhards des Jüngeren mit dem Kloster eskalieren ließ. Nach der Verkündung des Banns änderte sich die Einstellung der Wachen zu den Schwestern und *da wurdet die hüter und die selben erst recht erzürnt über uns und sy teten uns zu leyd was sy kunden*¹⁰². Nach mehreren erfolgreichen Beutezügen von Schweinen und Jungstieren vom Klosterhof sahen die Wachen sich gezwungen, einzugreifen und es kam zur Gefangennahme von zwei jungen Novizinnen auf der Suche nach Schweinen außerhalb der eigentlichen Klausur. Die Novizinnen schrien erbärmlich, als die Kirchheimer Hüter sie fingen, erst ins Knechtshaus des Klosters brachten und dann dem Vogt von Kirchheim vorführten¹⁰³.

Dieses Vorgehen gab Eberhard dem Älteren endlich die Handhabe, seinen Cousin des Landfriedensbruchs zu bezichtigen und mit Soldaten gegen die Kirchheimer vorzugehen.

Die Chronistin dramatisiert die nachfolgenden Ereignisse um das Kloster: Als die Kirchheimer in der Nacht unruhig wurden, Lichter anzündeten und Sturm läuteten, versteckten sich die Schwestern, das Schlimmste befürchtend, im Chor des Klosters. Sie wussten nicht, dass es ihre Retter, die Soldaten Eberhards des Älteren, waren, die nun mit Gewalt ins Kloster eindringen. Während die Männer ins Kloster vorrückten, gelang es einer Schwester gerade noch, durch die Tür des Chors zu entkommen, bevor diese verschlossen und verbarrikadiert wurde. Nach dem Aufbrechen der Tür fanden die Retter schließlich die Schwestern vor dem Altar betend vor, mit Andachtsbildern in den Händen, das Ende erwartend¹⁰⁴.

Erst nach einiger Überzeugungsarbeit glaubten die Schwestern, dass die Männer aus Stuttgart als die Befreier des Klosters gekommen waren¹⁰⁵.

Magdalena Kremerin schließt mit der Ankunft Eberhards des Älteren, der im Sinne der Observanz im Sprechzimmer mit den Schwestern und der Priorin sprach, ohne die Regeln der Klausur zu brechen. Er akzeptierte die Übergabe der Stadt Kirchheim und versicherte den Schwestern, dass er der Schirmherr des Klosters von Kirchheim sein wollte, solange er lebe¹⁰⁶.

100 Ebd., 42.

101 Ebd.

102 Ebd., 143.

103 Ebd., 145.

104 Ebd., 168.

105 Ebd., 170. *Also sprache ouch unser vatter vicarius (...) sy woltent uns retten und zu hylff kumen.*

106 Ebd., 178.

7. Fazit

Werfen wir zum Abschluss noch einmal einen Blick auf den Kirchheimer Konvent und die Beziehungen zu den Kirchheimer Bürgern in der Zeit des Konflikts.

Die Kirchheimer Bürger waren bereits zu Beginn des Konflikts in einer besonders schwierigen Lage, einerseits von der Regierung des Grafen gezwungen, das Kloster zu bewachen, andererseits eng mit dem Kirchheimer Konvent verbunden. Diese Verbundenheit betont die Chronistin, um die guten Beziehungen zur Stadt zu erhalten, ohne die sie im Konflikt und auch in der Klausur nicht überleben konnten. Mit dem Bann und dem Interdikt gegen die Kirchheimer verschlechterten sich die Beziehungen zwischen Bürgern und Kloster, aber grundsätzlich zeigt die Autorin viel Verständnis für die Wachen und Dankbarkeit gegenüber den Kirchheimern.

Für den Kirchheimer Konvent bedeutete ihr Aushalten das Ende der Bedrohung von außen und etablierte die observante Lebensweise. Die Nonnen hatten gelernt, dass die Not durch ihre Art zu leben mit Gebet und Gottesdienst zu Einhelligkeit führt, sie zusammenschweißt und im Glauben festigt. Das Chorgebet, das auch während der gesamten Belagerung aufrecht erhalten wurde, war zusammen mit der Messe ihr stärkster Rückhalt und Mittel gegen die Furcht vor den übermächtigen Gegnern. So hatte der Konflikt auch sein Gutes: Mit Ende des Konflikts waren die Siloer Reformschwester im Kloster selbst fest verankert, von den Kirchheimer Bürgern akzeptiert und von Graf Eberhard für die Erhaltung der Reform als unabdingbar empfunden. Die Kirchheimer Dominikanerinnen hatten mit diesem Kampf bewiesen, dass sie innerhalb der Klostermauern keinesfalls schwach oder ohnmächtig waren: Sie begaben sich zuerst mit Gesang, Gottesdienst und Gebet und der geistlichen Hilfe anderer Klöster in den Kampf und wandten sich später sogar mit dem damals modernen Mittel eines öffentlichen Rundschreibens an die höchsten politischen Akteure, um eine Lösung in ihrem Sinne zu bewirken. Den Schwestern gelang es mit ihren bedachten, keinesfalls überstürzten Handlungen und Verweigerungen, immer im Gehorsam gegenüber den Ordensoberen, nicht nur alle Feinde von außen zu besiegen, sondern auch Zweiflerinnen und offene Gegnerinnen der Reform im Inneren in die Schranken zu verweisen. Mit dieser Quelle präsentiert sich dem heutigen Leser das Bild der hinter Klostermauern lebenden Kirchheimer Schwestern als betender, bewusst und aktiv handelnder, über die Ereignisse schreibender und siegreicher Frauen.

III. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

JAN ROHLS: Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums, Bd. I. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. XI, 1.116 S. ISBN 978-3-16-151012-0. Kart. € 59,00.

Historische Vergewisserung tut Not. In Zeiten religionskritischer Verschärfung bedarf es theologisch-philosophischer Aufklärung über die rationalen Selbstverständigungsprozesse religiöser Traditionen, des Christentums zumal. Aber auch unter veränderten Studienbedingungen, im Druck rascher Prüfungsfolgen und markanter Stoffkonzentration wird das Unzeitgemäße einer weit ausholenden »Ideengeschichte des Christentums« zu einem Zeichen des Einspruchs gegen eine schleichende kulturelle Vernachlässigung. Auf zehn Bände hat Jan Rohls sein Großprojekt angelegt, auf mehr als 1.100 Seiten hat er es mit seinen Tiefenbohrungen zu »Offenbarung, Vernunft und Religion« zum ersten Lesen freigegeben.

Ein fulminantes Buch ist entstanden, das in seiner Materialfülle fast erschreckt und dann in Lektüren verwickelt, die immer weiterführen, tiefer in das weit verzweigte Gelände der theologischen Ideen hinein. Methodologisch-historische Überlegungen zum Stellenwert dogmenhistorischer Arbeit leiten es ein (1–32). Sie gehen mit der Entscheidung für einen ideengeschichtlichen Ansatz in die Darstellung über. In den Schrittfolgen des Epochenpanoramas nimmt Rohls seine LeserInnen von antiken Konstellationen bis in die Gegenwart des auslaufenden 20. Jahrhunderts mit. Auf seiner Reise verzichtet er auf größere Sprünge und muss die Stofffülle dennoch in den Griff echter Darstellungsregie bekommen. So schlägt er Schneisen, die als knappe Einführungen in das Ideenrepertoire seiner Autoren dienen. Nie liest es sich hastig, wenn der eine auf den anderen folgt, wenn sich Konstellationen in wenigen Sätzen herausbilden: auf dem Weg von Seneca zu Marc Aurel (85–87), von Avicenna über Al-Ghazali zu Averroes (138–145). Die Beispiele sind nicht zufällig gewählt: Sie verbürgen das erkenntnistheoretische Interesse an einer historischen Auffassung des Christentums, das sich »in Auseinandersetzung mit fremden Ideen ausgebildet hat« (2). Heterotopologisch konsequenter mag man sich dann einzelne Expertisen wünschen, aber in der Not des begrenzten Raums setzt der Verfasser Positionslichter. Sie orientieren.

Das gilt zumal für die Daten, die er den eigens benannten Hauptwerken der theologischen Akteure abgewinnt und in den intellektuellen Abtausch von Ideen verwebt. Dabei macht er das konflikthafte Moment jeder Ideengeschichte namhaft, wenn es gelegentlich auch an Anschauung fehlt. Dass Anselm von Canterbury im Druck politisch-kirchlichen Streits zu seinen theologischen Lösungen findet, passt ebenso zu Rohls' ideengeschichtlicher Auffassungsform wie Lessings Entwicklung des Religionsdiskurses (467–470). Hier macht sich der Verzicht auf einen ausdrücklich *genealogischen* Analysezugang bemerkbar. Es finden sich realgeschichtliche Einträge, die dem überreichen Sachangebot Leben geben, aber ihre Produktivkraft wird nicht immer im selben Maße sichtbar.

Umso mehr muss man schätzen, nicht nur wie theoriekondensiert Rohls 2.000 Jahre Ideengeschichte ausbreitet, sondern wie er mit sicherem Strich in das jeweilige Fazit findet: sei es bei der »Auflösung der Verbindung von platonischer Philosophie und

christlichem Offenbarungsglauben« (124), die Augustinus vorbereitet, oder der späteren Synthese, die Eriugena ermöglicht (134). Hier wird auch der problemgeschichtliche Zusammenhang von Vernunft und Offenbarung als Leitmotiv des Buchs präpariert. Der »Schluss« führt es im Horizont einer Koalition von griechischer Philosophie und christlicher Theologie eng (1065). Dass sich damit die kritische Perspektivierung von Harnacks These der *Hellenisierung des Christentums* abzeichnet, die bereits das hermeneutische Repertoire des Anfangs bestimmt (17–19 et passim), legt die dichte Komposition dieses literarischen Unternehmens wie ihr Kapital frei.

Profit schlägt die Leserin bzw. der Leser allenthalben. Nicht eigens aufzuzählen sind die Einblicke, die Rohls erlaubt: hier in die Mystik der Mechthild von Magdeburg (198), da in die Problemgeschichte des Nominalismus mit seinen ideenpolitischen Folgen (215 im Kontext von Wycliff und über ihn hinaus). Vor allem die protestantischen Traditionen kommen reich zur Geltung. Hin und wieder würde man sich problemgeschichtlich Genaueres aus katholischer Sicht wünschen, etwa zur Neuscholastik (684f.) und ihren Voraussetzungen, aber auch zum Vernunftdiskurs des I. Vatikanischen Konzils (685–687), der eine ganz eigene Historisierung neuzeitlicher Rationalität betreibt.

Damit aber wird das konzeptionelle Problem scharf. Wechselwirkungen und kritische Absetzbewegungen, Konflikte und entwicklungsgeschichtliche Überlagerungen rücken eher vom Rande her ins Blickfeld dieses groß angelegten Wurfs, weil er nicht diskursanalytisch ausholt. Seltsam blass bleibt dabei das Konzept »Idee« (1f.). Die notwendige Verknappung des Darstellungsraums hat zudem eine latente Dekontextualisierung zur Folge. Die Beschränkung auf das »Wesentliche« schleppt lebensweltlich nach. Handbuchartig wird demgegenüber das ungeheure Wissen des Autors zugänglich. Die präzise Information kostet zwar den Preis additiver Verrechnung, bildet aber Panoramen. Der Dramatik diskursiver Aushandlungen lässt sich auf diese Weise nur eingeschränkt Rechnung tragen. Von daher fragt sich ins Große und Ganze hinein, ob eine »Ideengeschichte des Christentums« methodologisch in allen Konsequenzen überzeugen kann. Theologie ist mehr als Idee. Lesenswert, aufschlussreich, immens anregend bleibt Rohls' Geschichte allemal.

Gregor Maria Hoff

JAN ROHLS: Schrift, Tradition und Bekenntnis. Ideengeschichte des Christentums, Bd. II. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. XI, 1.027 S. ISBN 978-3-16-151014-4. Kart. € 59,00.

Das Tempo, in dem der Münchener Systematiker Jan Rohls seine »Ideengeschichte des Christentums« vorlegt, ist atemberaubend: Nur ein Jahr nach dem Band über »Offenbarung, Vernunft und Religion« liegt nun, wiederum gut tausend Seiten stark, der zweite über »Schrift, Tradition und Bekenntnis« vor. Wir bewegen uns also weiter in den Prolegomena oder der Fundamentaltheologie. Sieben Bände werden noch folgen und das Werk bis zur Ekklesiologie vorantreiben.

Der Grundansatz ist, das zeigt schon diese Grobgliederung, ein systematisch-theologischer, die Durchführung aber will bewusst eine historische sein, in der Ideen oder Ideenkomplexen des Christentums nachgegangen wird und immer wieder auch auf die Kulturgeschichte geschaut wird. Das jetzige Buch geht den Weg durch Antike und Mittelalter – und erreicht dann nach etwa einem Viertel des Umfangs bereits Renaissance, Reformation und Orthodoxie. Mit der Seite 417 beginnt die Aufklärung, die nicht ganz 200 Seiten erhält, die letzten 400 Seiten teilen sich dann das 19. und das 20. Jahrhundert. So einzuteilen, heißt, die Ideengeschichte auf eine Problemgeschichte der Moderne zuzuführen, und es legt sich nahe, hierin die geheime Agenda von R. zu sehen: Wer von den

Verhältnissen weiß, unter denen er an der Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät seinen wissenschaftlichen Weg eingeschlagen hat, wird es nicht ohne Schmunzeln lesen, dass die beiden letzten Unterkapitel die Überschriften »Pannenberg« einerseits und »Lehramt, Bekenntnis und Schriftprinzip« andererseits tragen, zumal sich unter letzterem sehr viel mehr verbirgt, als man zunächst erwarten sollte, etwa auch eine Vorstellung von Gerd Theißens Theorie des Urchristentums. Auch an anderen Stellen lässt die Gewichtung von Überschriften etwas von Rohls' Vorlieben ahnen: Dass zwar Treitschke und Pfeleiderer, Troeltsch und Hirsch in den Rang erhoben werden, Teil einer Unterüberschrift zu werden, Barth oder Schlatter aber nicht – das wird man nicht nur einer *sine ira et studio* verfahrenen Geschichtswissenschaft zuschreiben: Hier wird eingeteilt und ausgewählt – und dabei übrigens auch, bei allem ökumenischen Wollen, weit stärker die evangelische Seite berücksichtigt als die katholische: Das Fehlen von Rudolf Schnackenburg wird man als empfindliche Lücke vermerken müssen.

Deren gibt es aber nicht viele: Neben der deutlich erkennbaren systematisch-theologischen Interessen folgendes Selektion glänzt das Werk nämlich durch eine gewaltige Materialfülle, die den Hut vor der stupenden Gelehrsamkeit des Münchener Gelehrten ziehen lässt: Was hier alles zusammengetragen ist, könnte das Werk zu einem überaus nützlichen Handbuch machen, wozu es freilich wünschenswert wäre, dass R. unterschiedliche Forschungsansichten stärker berücksichtigen würde. Wie in anderen Werken auch, verzichtet er auf solche Diskussionen weitestgehend. Auch wo er die von Geiselman vorgetragene Deutung des Schriftdekrets von Trient fair und angemessen vorstellt (299), verzichtet er auf eine klare Benennung des hierfür maßgeblichen Autors. An anderen Stellen hätte man sich auch ein stärkeres Eingehen auf die jüngere Forschung vorstellen können, etwa bei der Kanondebatte in der Alten Kirche, die stärker als nötig auf Marcion fixiert bleibt. Bei Zwingli, um ein anderes Beispiel zu nennen, wäre es hilfreich gewesen, die jüngeren Erkenntnisse zu seiner Scotismusrezeption einzubeziehen. Wer das Werk also als Handbuch nutzt, sollte dies mit Vorsicht tun – in dem Wissen, dass in der heutigen Zeit der Gedanke, dass ein einzelner Autor das Gesamte der Theologie in ihrer historischen Dimension beherrschen könne, kaum mehr realistisch ist.

Was der Nutzer dann gewinnt, ist eine flüssig in Form gebrachte Menge an Informationen, nicht unbedingt immer mit starken Verbindungen. So wird zu Recht auf die »spätmittelalterliche Tradition der Bibelübersetzung« verwiesen (246), wenn es um Luther geht, und diese ist auch zuvor gründlich behandelt worden (225) – wer aber danach sucht, worin nun Anknüpfung und Differenz Luthers im Verhältnis zu dieser Tradition liegen, wird enttäuscht. Es bleibt bei flächigen Hinweisen statt tieferer Analyse. Gelegentlich hat man beim Lesen den Eindruck, dass R. einmal wieder ein neues Kistlein seines Wissens öffnet und den Inhalt vor den staunenden Augen des Lesers ausschüttet, ohne dass zwischen den Kapiteln mehr Zusammenhänge als die der chronologischen Reihenfolge oder manchmal auch der Assoziation bestünden.

Dieser »Ideengeschichte« liegt damit ein wenig ausgefeiltes Geschichtskonzept zugrunde: Der Stoff wird archivalisch behandelt, und die Kunst des Deuters liegt mehr in der Auswahl, vor allem der Auslassung, als in der aktiven Gestaltung. Wie begeistert R. von seinem Gegenstand ist, merkt man vor allem auf den Seitenwegen, die er beschreibt. So wird der Gang der Lehrentwicklung der Reformation so ausführlich geschildert, dass gelegentlich das eigentliche Thema, der Bezug auf die Schrift in den Hintergrund zu treten droht. Vor allem aber gewinnt das Buch interessante Noten durch R.s Interesse an der bildenden Kunst: Schon Bibelillustrationen des Mittelalters werden ausführlich gewürdigt, dann aber auch weitere Darstellungen nicht nur der Bibel, sondern auch Luthers selbst (278). Wiederum steht man beeindruckt vor dem Bildungsreichtum des Autors,

kann freilich nicht die Frage verhehlen, ob ein sich zügelnder Autor oder ein sorgfältiges, behutsames Lektorat nicht der Straffung von Material und Gedanken gut getan hätten.

So liegt nun ein Werk vor, das einzuordnen dem Rezensenten schwer fällt: Es ist zu handbuchartig, um es für die fortlaufende Lektüre zu empfehlen, zu überbordend, um es für die konkrete Stoffwahrnehmung zu nutzen, zu erratisch, um mit ihm den Einstieg in die aktuelle Forschung zu wichtigen Themen zu suchen. Und doch bleibt, jenseits aller Nutzbarkeitserwägungen eines: die Bewunderung.

Volker Leppin

JULIA OBERTREIS (HRSG.): *Oral History* (Basistexte Geschichte, Bd. 8). Stuttgart: Franz Steiner 2012. 269 S. ISBN 978-3-515-09307-1. Kart. € 24,00.

Es ist ein Buch anzuzeigen, das zu Recht in der Reihe Basis-Texte Geschichte erschienen ist. Der Professorin für Neuere und Neueste Geschichte in Erlangen, Julia Oberreis, ist zu verdanken, dass etliche bisher verstreut veröffentlichte Klassiker und Grundlagentexte zur *Oral History* nun in einem Band zur Verfügung stehen. Dass der Verlag das Buch auch damit bewirbt, dass es sich besonders an Studierende richte, zeigt, dass die vormalig als subjektiv und politisch gefärbt kritisierte *Oral History* im Wissenschaftsmainstream angekommen ist. Die Leserin bzw. den Leser erwartet eine zentrale Entwicklungen und Debatten im europäischen und US-amerikanischen Kontext prägnant zusammenfassende Einleitung. Darauf folgen zehn Beiträge, die die Entwicklung der *Oral History* dauerhaft geprägt haben, davon einer in englischer Sprache. Abgeschlossen wird der Band durch ein hilfreiches Sach- und Personenregister.

Als Potenzial der *Oral History* gilt für Lutz Niethammer, mit dessen Aufsatz der Sammelband beginnt, dass sich aus dem Gesagten neue Forschungsfragen stellen. Wie mühsam und fruchtbar zugleich dieser »Enttypisierungsschock« wirken kann, wissen alle, die sich auf ein Interviewprojekt eingelassen haben. Mit seinem Plädoyer für *Oral History* als Erfahrungsgeschichte war Alexander von Plato 1991 wohl seiner Zeit voraus. Ein weiterer Beitrag stammt von Fritz Schütze, der die *Oral History* grundlegend prägte, in dem er vor dem Hintergrund der Biografieforschung die heute geltende biografisch-narrative Interviewtechnik einführte. Mittels der objektiven Hermeneutik (Oevermann) sollten aus den subjektiven Aussagen der Interviews Strukturen und allgemeine soziale Phänomene herausgearbeitet werden. Insbesondere Gabriele Rosenthal hat sich in Anlehnung daran um die Sequenzanalyse verdient gemacht, ein anspruchsvolles Verfahren, mit dem gezeigt werden kann, in welchem Verhältnis Gelebtes und Erzähltes zueinander stehen. Eine der wenigen Arbeiten, die sich auch mit der konkreten Durchführung von Interviews befassen, liefert Roswitha Breckner, die u. a. auf die Bedeutung der Kontextbeschreibung eingeht und damit einen Bestandteil der Quellenproduktion thematisiert, der häufig vernachlässigt wird, der aber für die wissenschaftliche Folgenutzung von Interviews zunehmend wichtig wird.

In den Debatten um die Bedeutung und Nutzung von Interviews als Quellen wurde in den letzten Jahren verstärkt über das Verhältnis zwischen kollektivem und individuellem Gedächtnis nachgedacht. Fragen nach »wahren« und »falschen« Erinnerungen wurden zwar mehr oder weniger offensiv schon lange diskutiert. Als erkenntnisfördernd erwies dabei sich nicht der Nachweis, dass ein Ereignis nicht korrekt erinnert wurde, sondern warum und vor allem was daraus u. a. für ein Verständnis von Gedächtnis (Portelli) zu schließen ist. Daran schließt sich der Beitrag von Jan Assmann über »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität« an, mit dem der Band einen notwendigen Ausflug in die Gedächtnistheorie unternimmt. Zwei Artikel aus geschichtswissenschaftlicher Perspekti-

ve, von Reinhard Sieder und Ulrike Jureit, gehen aus unterschiedlichen Blickwinkeln auf den Zwang bzw. das Bedürfnis und die Hindernisse ein, eine kohärente Biografie zu präsentieren. Mit Harald Welzers Aufsatz, der den Band abschließt, kommen, rückblickend sehr zeittypisch, die Einflüsse der Hirnforschung ins Spiel. Aufgegriffen werden erneut die vermeintlich falschen Erinnerungen, die zwar Befragte für authentisch halten, es aber im Verständnis des Autors nicht sind. Zugleich verweist der Autor auf die Notwendigkeit, ein Interview als Dialog zu interpretieren.

Die nach Disziplinen und Diskussionskontexten geordnete Auswahl der Beiträge, die zwischen 1983 und 2000 erstveröffentlicht wurden, ist überzeugend. Die Erscheinungsdaten verweisen auf die Hochzeit der theoretischen und praktischen Auseinandersetzung mit der Oral History. Damit kann sich der interessierte Leser bzw. die Leserin in kurzer Zeit einen guten Einblick über die zentralen Thesen, Debatten und methodischen Herangehensweisen verschaffen.

Linde Apel

HANNS PETER NEUHEUSER: Das Liturgische Buch. Zur Theologie und Kulturgeschichte liturgischer Handschriften und Drucke (Bild – Raum – Feier. Studien zur Kirche und Kunst, Bd. 12). Regensburg: Schnell & Steiner 2013. 336 S. m. Abb. ISBN 978-3-7954-2688-0. Kart. € 34,95.

Im interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Kulturwissenschaften ist solides liturgiewissenschaftliches Wissen unerlässlich, will man die Dokumente der Christentumsgeschichte wie Kirchenbauten, kirchliches Gerät und Gewandung oder liturgische Bücher adäquat lesen und verstehen können. Das vorliegende Werk über »Das liturgische Buch« will vor diesem Hintergrund über einzelne Sparten liturgischer Bücher im Laufe der Geschichte die zugrunde liegende Theologie sowie die damit zusammenhängenden rituellen Handlungsabläufe informieren.

Nach einem Geleitwort von Albert Gerhards, einem der Reihenherausgeber, sowie einem Vorwort gliedert sich das Buch in neun große Abschnitte. In einem I. Abschnitt »Zugänge zur Welt liturgischer Bücher« (13–78) wird das gesamte Feld des liturgischen Buches ausgelotet, so unter anderem die Spannung zwischen universaler Liturgie und Ortsgemeinde, Rubrizistik und Festfreude. Abschnitt II. trägt den Titel »Zugänge zur Geschichte liturgischer Bücher« (79–134). Hier geht es um schwierige Entwicklungsphasen, wie etwa das Mittelalter mit der Ausfaltung stiftischer oder monastischer Eigenheiten und vieles mehr. Der III. Abschnitt ist überschrieben mit »Zugänge zur Gestalt liturgischer Bücher« (135–192) und beschreibt etwa die Entwicklung von der Rolle zum Kodex, buchkünstlerische Fragen, solche der Einbandgestaltung. Ein IV. Abschnitt gilt dem Thema »Das Liturgische Buch und die liturgische Wortverkündigung« (193–227) mit Fragen nach der Volkssprache im Kontext der Liturgiereform bis hin zu einer Theologie des Wortes. Der V. Abschnitt ist den Liturgischen Büchern der Ortsgemeinde gewidmet (229–260), wobei die Spannung zwischen Orts- und Universalkirche, liturgiegeschichtliche Anmerkungen samt allerhand Forschungsfragen zur Sprache kommen. Der VI. Abschnitt ist überschrieben mit »Kulturhistorische Zugänge zum Liturgischen Buch« (261–290), wobei es um eine nähere Darstellung eben jenes kulturhistorischen Ansatzes geht, der als Grundlage der Arbeit postuliert wird. An die Abschnitte sind jeweils die Anmerkungen sowie Abbildungen angehängt. Es folgen ein Glossar (VII., 291–296), eine in Monographien und Aufsätze unterteilte Bibliographie (VIII., 297–316) sowie (IX.) ein »Katalog der Liturgischen Bücher der Pfarre Kempen ab 1900« (317–332). Abschließend findet sich ein »Index der Personen- und Ortsnamen« (333–336). Ein Sachregister fehlt.

Das Vorhaben, eine Monographie zu liturgischen Büchern bereitzustellen, ist zwar begrüßenswert, doch hat sich Vf. an dem ambitionierten Vorhaben gründlich verschluckt. Denn erstens gibt Vf. sich keinerlei Rechenschaft über das methodische Vorgehen. Zwar heißt es im Vorwort (!): »Unsere Studie verfolgt vielmehr einen dezidiert kulturgeschichtlichen Ansatz ...« (11), doch worin dieser besteht, bleibt zunächst offen. Erst im VI. Abschnitt erhält man hierzu nähere Angaben. Doch Rez. stolperte hier über den plötzlich äußerst konzisen Sprachstil und stellte bei seinen Internetrecherchen fest, dass Vf. von S. 264–281 in gekürzter Form einen bereits im Jahre 2010 publizierten Aufsatz eingebracht hat (Hanns Peter NEUHEUSER: Liturgische Bücher als Gegenstände der kulturhistorischen Betrachtung. Tendenzen neuerer Publikationsformen, in: Bibliothek. Forschung und Praxis 34, 2010, 238–254, hier: 239–245; 250–253). Der entscheidende Fehler liegt darin, die dort getätigten Hinweise gar nicht mehr auf das vorliegende Buch und seinen Aufbau hin durchbuchstabiert zu haben. Die einzelnen Abschnitte bringen ein kunterbuntes Vielerlei und entbehren einer systematisch durchdachten und wissenschaftlich verantworteten Anlage. Die Leserin bzw. der Leser wird in der Regel im Unklaren gelassen, wo man sich nun gerade befindet. Vf. wechselt nicht nur zwischen den Weltreligionen, sondern auch zwischen Jahrhunderten und liturgischen Sparten. So wird man etwa auf S. 83 einmal eben vom Buch Nehemia zu Hugo von St. Viktor geführt, um zwei Seiten später bei der »Kirchenordnung Hippolyts« zu landen, wobei als Beleg gerade nicht auf die Problematik dieser Quelle angespielt wird, sondern eine Augustinus-Stelle angezeigt wird (121, Anm. 40).

Zweitens vermag Vf. nicht die Waage zu halten zwischen Überblick und Spezialinformationen, die zum Teil liturgiewissenschaftlich zu hinterfragen oder zu präzisieren wären und sogar im Einzelfall zu prüfen sind. Ein Beispiel bilden die Aussagen über die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Zunächst stellt sich die Frage, warum Vf. in Identifikation mit der Theologie Benedikts XVI. die Kirchen der Reformation als »Gemeinschaften« anspricht (so etwa 176, mit einer Ausnahme 174). Das wäre, da kein Ekklesiologie-Traktat geschrieben wurde, überhaupt nicht nötig. Eine Kapitelüberschrift lautet dann: »Von der Übersetzung liturgischer Texte zum Messbuch der Reformatoren« (32). Was ist denn das Messbuch der Reformatoren, wobei im Text dann nur Thomas Müntzer erwähnt wird? Von Luther handelt das Buch erst auf den Seiten 110–111, aber sehr verknüpft mit dem versteckten Hinweis auf das die lutherische Liturgie bestimmende Prinzip christlicher Freiheit. Von hierher hätte gezeigt werden können, warum es gerade kein »Messbuch der Reformatoren« gibt. Wenig bis nichts erfährt man von den neu entstehenden Buchgattungen des Zeitalters der Konfessionalisierung, als da sind: Gesangbücher verschiedenster Art für die Gemeinde, »Cantica sacra choralia« und verschiedene Ausgaben einer »Psalmodia ecclesiastica« für evangelische Kapitel und Domschulen. Daneben würde gerade die Epoche der Konfessionalisierung Zeugnisse für Weiternutzungen und Überarbeitungen mittelalterlicher Liturgica durch das Luthertum bieten können.

Drittens fehlt diesem Buch die Hauptsache, auf die Rez. eigentlich gehofft hatte: Nämlich eine konsistente Zusammenfassung der vielen Arten liturgischer Bücher, geordnet nach liturgischen Sparten und nach Jahrhunderten. Das Glossar ist unvollständig, wenn etwa kein Eintrag zu »Liber Ordinarius«, »Ordo Romanus« oder »Sacramentar« zu finden ist. Unklar bleibt, was die eigene Wortschöpfung Breviar statt Brevier (291) soll. Völlig unübersichtlich ist die Bibliographie, die nach Jahreszahlen und nicht alphabetisch nach Autorennamen geordnet ist und so wissenschaftlich kaum brauchbar ist. Die Auswahl der zurate gezogenen Bücher und Aufsätze ist dabei willkürlich. So fehlen, um nur ein Beispiel zu bringen, neuere Arbeiten von Arnold Angenendt, der nur mit einem Aufsatz (123, Anm. 76) zitiert wird, und das noch nicht einmal nach dem Neudruck die-

ses Artikels. Angesichts dessen wundern die großen Töne, die sich selbst als wegweisend verstehen und weitere wissenschaftliche Forschungsfelder und Vorgehensweisen (etwa die abzuarbeitenden Listen 270–273) aufzeigen. Wenn Vf. dann der Liturgiewissenschaft vorwirft, durch ihre Zuordnung zur praktisch-theologischen Fächergruppe ginge »die einschlägige historische Kompetenz (einstweilen) verloren« (274), so sei ihm angeraten, sich doch genauer über das Selbstverständnis praktisch-theologischer Theoriebildung zu informieren, die eben auch eine historische Perspektive vorhält.

Viele Anfragen an das Buch wären noch zu nennen, doch als Fazit steht fest, dass methodisch und inhaltlich ein höchst fragwürdiges Buch vorliegt, das wissenschaftlich kaum brauchbar, ja in seinem zur Qualität in deutlichem Gegensatz stehenden Anspruch geradezu ärgerlich ist. Man fragt sich, wie dieses Buch die Hürden einer renommierten Reihe in einem hoch angesehenen Verlag nehmen konnte. *Andreas Odenthal*

HEIDRUN ALZHEIMER, FRED G. RAUSCH, KLAUS REDER, CLAUDIA SELHEIM (HRSG.): Bilder – Sachen – Mentalitäten. Arbeitsfelder historischer Kulturwissenschaften. Wolfgang Brückner zum 80. Geburtstag. Regensburg: Schnell & Steiner 2010. 772 S. ISBN 978-3-7954-2323-0. Geb. € 49,90.

Die Aufgabe, einer Festschrift für Wolfgang Brückner, den Würzburger Emeritus der Volkskunde, mit einer Rezension gerecht werden zu wollen, muss angesichts der Zahl und der inhaltlichen Bandbreite der präsentierten Beiträge zwangsläufig Stückwerk bleiben. Das liegt nicht nur am Textformat »Festschrift«, das eigenen Regeln der Aufbereitung und Repräsentation wissenschaftlicher Erkenntnisse folgt und dabei als ein wichtiger Resonanzraum für die Beitragenden wie auch für den Geehrten fungiert. Vielmehr liegt es auch am Jubilar selbst, einem ebenso vielseitigen wie produktiven Forscher, Lehrer und Berater, dessen vielfältige Arbeitsschwerpunkte in der Breite sichtbar werden und dessen produktiver Einfluss auf ganze Generationen von ForscherInnen damit eindrücklich belegt wird. Entsprechend gehaltvoll, facettenreich und empirisch ertragreich sind die 65 Beiträge von SchülerInnen sowie KollegInnen, die auf beeindruckende Art und Weise das wissenschaftliche Wirken und Lebenswerk Brückners umrunden, indem sie sein Diktum von der Volkskunde als »Sozialgeschichte regionaler Kultur« durchdeklinieren und mit praktischen Beispielen zeigen, wie dieses Fach als eine quellenbasiert argumentierende historische Kulturwissenschaft arbeitet.

Bei aller Heterogenität macht die Bündelung der Texte in sieben Bereiche Sinn, die sämtlich Schwerpunkte in Brückners Forschungsarbeiten darstellen und deren AutorInnen in Dialog mit ihm treten lässt: Frömmigkeit und Konfession; Erzählforschung; Aufklärung als kulturelle Konstante; Materialien und Realien; Visuelle Kultur; Kulturelles Gedächtnis und Erinnerungsorte; Ritual und Zeichen. So ist den HerausgeberInnen für die kluge Zusammenstellung zu danken, die wichtige Forschungsgebiete des Faches Volkskunde, die Interessen des Jubilars (mit einem Schwerpunkt auf dem bayerisch-fränkischen Raum) und eine große Zahl von spannenden Beiträgen zueinander in Beziehung setzt. Dabei wird die zentrale Idee des Bandes deutlich, nämlich mit der Präsentation von Inhalten zugleich exemplarisch dem gemeinsamen Selbstverständnis eines methodischen Ansatzes Ausdruck zu geben – in dem Fall geht es um eine objektzentrierte sozialhistorische Rekonstruktion volkskundlich relevanter Realien mit jeweils detaillierter Quelldokumentation – und dabei gedankliche Beziehungsnetze in der Wissenschaft und gemeinsame Bezugspunkte in der volkskundlichen Arbeit offen zu legen.

Stellvertretend für das Gesamttabelleau kann nur der Themenbereich »Frömmigkeit und Konfession« herausgegriffen werden, dem mit 15 Beiträgen das größte Kapitel gewidmet ist. Hier werden zentrale Fragen bearbeitet, um den Zusammenhang zwischen religiösen oder religiös konnotierten Objekten als historisch, regional und sozial verorteten Realien und deren Wirkmächtigkeit, konkret also die mentalen Wirkweisen der Dinge wie auch den Wandel kultureller Prägungen von und durch Konfession in historischer Perspektive sichtbar zu machen. Die Dinge in ihrem sozialen Kontext, wie z. B. private Heiliggrabminiaturen als religionspädagogische Medien für Kinder, die lokale Aneignung und Übernahme von Christusfiguren zum Aufbau einer eigenen Wallfahrtstradition, die Rezeption und religiöse Bedeutung von lutherischen Wunderbrunnen, der Einsatz von Gnadenbildern in Kriegszeiten als Teil einer religiösen Tradition mit einer ideologisch-politischen Komponente oder die Interpretation von Mirakelbüchern als Belege für die religiöse Bewältigung eines gefährdeten Alltags spielen dabei sowohl in ihrer Funktion für eine konkrete Frömmigkeitspraxis eine Rolle als auch in ihrer Zeichenhaftigkeit und damit als Symbole einer konfessionell überformten Mentalität. Die Tatsache, dass gerade dieses Kapitel das Panorama der Beiträge eröffnet, ist sicher auch darin begründet, dass damit ein markanter Punkt in der Brücknerschen Biographie repräsentiert wird. Erhellend ist hier Rainer Alshaimers Beitrag über die Beschäftigung des Jubilars mit Walldürn-Wallfahrten als Ausgangspunkt für ein seit der Dissertation immer wieder aufgegriffenes und neu durchdachtes Forschungsthema. Diese biographische Kontextualisierung macht noch einmal nachvollziehbar, was Martin Scharfe in seinem Beitrag über den »Brennwert des Heiligen« mit dem Stichwort vom spezifischen »Brücknersche(n) Gestus« meint, wie nämlich wissenschaftliches »Erkennenwollen« sich an der konkreten Person als ein »lebensgeschichtlicher und lebenslanger Prozess« darstellt. *Sabine Kienitz*

SILVIA HELL, ANDREAS VONACH (HRSG.): Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen (Synagoge und Kirchen, Bd. 2). Münster: LIT Verlag 2012. 296 S. ISBN 978-3-825-80943-0. Geb. € 34,90.

Der Sammelband ist das Ergebnis eines Symposions an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Neun von elf Autoren sind bzw. waren aktuelle oder emeritierte Mitglieder dieser Fakultät. Hinzu kommen mit Johann Maier (Köln) und Günter Stemberger (Wien) zwei prominente Judaisten, deren Beiträge zu den Priestern in den Qumrantexten (Maier) und den jüdischen Priestern nach 70 n. Chr. zweifellos zu den Highlights des Bandes gerechnet werden können.

Der Band umfasst eine große Breite von Themen und Aspekten, wobei das Frühjudentum und Neue Testament auf der einen und die römisch-katholische Priestertheologie auf der anderen Seite die beiden thematischen Schwerpunkte bilden. Ein Rätsel bleibt die Anordnung der Beiträge, die sich dem Leser bzw. der Leserin nicht erschließt und die ihm bzw. ihr auch nirgendwo von den HerausgeberInnen erschlossen wird. Während M. Hartschkas Studie zur Bedeutung des Priestertums und seiner Entwicklung in der frühen Kirche einen sinnvollen Anfang bildet, unterbricht der dritte Beitrag von K. Breitsching zur rechtlichen Stellung des Priesters im kanonischen Recht die Beiträge zum Priestertum in der antiken Welt. Umgekehrt würde man G. Stembergers Beitrag zum jüdischen Priestertum nicht am Ende des Bandes, sondern im vorderen Drittel erwarten. Überraschend ist ferner, dass das Alte Testament und die pagane Umwelt des Alten und Neuen Testaments unberücksichtigt geblieben sind.

In seiner Analyse des Priestertums im NT und der weiteren Entwicklung in der Alten Kirche vertritt M. Hasitschka die *opinio communis* der neueren Forschung: Die Ämterbegriffe im NT sind unkultisch und durchgängig metaphorisch zu verstehen und dienen häufig zur Beschreibung christlicher Ethik. Ein kultisches Verständnis des Priesterbegriffs kann erst gegen Ende des 2. Jhs. n. Chr. belegt werden. Hasitschka bietet darüber hinaus einen zwar knappen, aber instruktiven Überblick über die Entwicklung des Priesterbegriffs im 2.–4. Jh., wobei sehr deutlich wird, dass die Ansatzpunkte für die Renaissance eines kultisch konnotierten Priesteramtes außerhalb des NT zu suchen sind (26).

Den mit Abstand umfangreichsten und im Blick auf die Forschung weiterführendsten Beitrag des Sammelbandes liefert der Kölner Judaist J. Maier, der sich mit der Bedeutung, Rolle und Funktion der Priester in den Qumrantexten befasst. Dabei scheut sich Maier nicht, einige zentrale Thesen sowohl der atl. Forschung wie der Qumranforschung in Frage zu stellen. So warnt er beispielsweise davor, den Konflikt zwischen Priestern und Leviten, der nicht selten als ein Grundkonflikt Israels und Judas in der vor- und nachexilischen Epoche betrachtet wird, überzubewerten. Stattdessen sollten mehr die gemeinsamen Interessen des Kultpersonals gesehen werden (79–82f.). Weiter hält Maier die Geringschätzung der levitischen Dienste und Aufgaben für nicht gerechtfertigt. Vielmehr hätten die Leviten eine durchaus sehr bedeutende kultische Rolle und einen gewichtigen Einfluss auf breite Volksschichten ausgeübt (85). Maier zieht auch in Zweifel, dass die hasmonäische Ämterkumulation ein schwerwiegendes Problem im Judentum des 2. Jh. v. Chr. dargestellt habe. Auch für die Qumranschriften sei der vermutlich hasmonäische »Frevelpriester« nicht das Hauptproblem gewesen. Der Protest des *yachad* richte sich nicht gegen dessen (vermeintlich illegitime) Amtsübernahme, sondern gegen sein gesetzeswidriges Verhalten (89). Es sind solche und noch weitere widerständige Anmerkungen, welche die Lektüre zu einem für die Fachwelt interessanten und anregenden Ereignis werden lassen.

In einem weiteren judaistischen Beitrag zur Bedeutung der Priester nach 70 n. Chr. zeigt der Wiener Judaist G. Stemberger, dass der weitgehende Bedeutungsverlust, den die jüdische Priesterschaft nach der Tempelzerstörung hinnehmen musste, in den folgenden Jahrhunderten wieder kompensiert werden konnte. Die genealogisch ausgewiesenen Priester erfreuten sich ab dem 2. Jh. wieder eines wachsenden Ansehens. Über die Gründe für diese überraschende Entwicklung kann jedoch auch Stemberger nur spekulieren.

In R. Meßners Beitrag zur »priesterlichen Dimension des Bischofsamtes« weist der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler nach, dass die Begründung des Amtspriestertums in den frühesten Ordinationsgebeten der Alten Kirche nicht von dem später bestimmend gewordenen Gedanken der Anteilhabe am Hohepriestertum Christi her erfolgte, sondern direkt aus dem atl.-levitischen Hohepriestertum Israels (240). Nach Meßner findet sich in den ersten drei Jahrhunderten nirgendwo ein Hinweis, dass ein Bischof Hohepriester ist, weil er am Hohepriestertum Christi teilhat. Dieses Argument tauche zum ersten Mal bei Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia auf (250).

Der Kirchenrechtler K. Breitsching befasst sich in seinem Beitrag mit der römisch-katholischen Lehre über das Priestertum des Amtes im Verhältnis zum gemeinsamen Priestertum der Glaubenden im Vatikanum II und im kanonischen Recht. Breitsching bleibt dabei in den bekannten Bahnen der römisch-katholischen Amtstheologie und plädiert für die klare Unterscheidung beider Priestertümer. Die Leitung der Gemeinde könne nur durch einen geweihten Bischof oder Priester geschehen, nicht durch Diakone oder gar Laien, da die Vergegenwärtigung Christi nur im sakramentalen Dienst des Bischofs bzw. Priesters stattfinde. Eine Diskussion dieser kanonischen und dogmatischen Festlegung

z. B. im Horizont des Priestermangels oder der ökumenischen Verständigung findet in dem Beitrag nicht statt, weshalb der *status quo* nach Breitsching auch alternativlos ist.

Schließlich soll noch der sehr anregende und übersichtliche Beitrag von S. Hell Erwähnung finden. Die emeritierte Professorin für Dogmatische und Ökumenische Theologie befasst sich mit dem Amtsverständnis der lutherischen Reformation und des zweiten Vatikanum vor dem Hintergrund des jeweils zugrunde liegenden Priesterbildes. Sie diskutiert die beiden reformatorischen Amtsverständnisse, die zum einen von der Delegations- bzw. Übertragungstheorie (Ämter haben rein menschlich-funktionalen Charakter) und zum anderen von der Stiftungstheorie (Ämter verdanken sich einer göttlichen Einsetzung) geprägt sind und sich beide aus der Geschichte der reformatorischen Bewegung und der häufig aspektbezogenen Argumentation Luthers ableiten lassen. Instruktiv ist auch die knappe aber prägnante Einführung in das Amtsverständnis des Vatikanum II, bei dem die Verfasserin besonders auf die Entwicklungen gegenüber dem Tridentinum abhebt. Gegenüber dessen ausschließlich kultisch-sacerdotaler Perspektive werde im Vatikanum II v. a. der Aspekt der Verkündigung im Rahmen des priesterlichen Dienstes betont. Erfrischend an Hells Beitrag ist zum einen die offene Thematisierung der nach dem Vatikanum II immer noch ungelösten innerkatholischen Fragen sowie der weiterhin offenen ökumenischen Fragestellungen, die Hell im Horizont der brennenden Gegenwartsfragen entfaltet. Man spürt der Verfasserin das persönliche Ringen mit der Thematik ab, das sich auch in ihrer abschließenden Erörterung der Chancen einer ökumenischen Annäherung äußert.

Insgesamt besticht der Sammelband weniger in seiner etwas unklaren Gesamtkonzeption, sondern v. a. durch einzelne herausragende Beiträge, in denen weiterführende Einsichten und Fragestellungen geboten werden.

Volker Gäckle

ELKE PAHUD DE MORTANGES: *Unheilige Paare. Liebesgeschichten, die keine sein durften.* München: Kösel Verlag 2011. 272 S. m. Abb. ISBN 978-3-466-37006-1. Geb. € 17,99.

Es gibt Bücher, die unbedingt einen besseren Titel verdient hätten als der aufgedruckte; so das vorliegende. Denn Titel samt Untertitel locken hier zu leicht auf eine falsche Fährte, wecken Erwartungen auf Enthüllungen (oder weiß was), die von der Autorin wahrscheinlich nicht geweckt werden woll(t)en, weil ihr Text dahin nicht führt. Und warum sollen ausgerechnet solche Paare »unheilig« sein, deren – erfüllte wie unerfüllte – Leidenschaft für- und Beziehungen zueinander allermeist von derartiger Dramatik gezeichnet sind, dass sie eher an den nächtlichen Kampf Jakobs mit dem Engel gemahnen, der erst mit der Morgenröte – nicht für alle »Paare« hier! – endete? Gewiss, hier ist kein Narrativ von »heiligen Paaren« insofern, als ihre »Liebesgeschichten« glatt oder gar glorios mit ihren religiösen und/oder ethischen Bindungen vereinbar gewesen wären. Die reine, sozusagen heilige Agape ist in diesen Biografien oft verletzt, weil die sich aufeinander beziehenden Subjekte in und durch ihre Beziehungen sich in Tragiken verstricken, die der Steuerbarkeit durch Willen und Verstand ebenso oft entgleiten. Hier ist oft genug von der Nachtseite der Liebe und ihrer Glut die Rede: wenn sie sich an den Zäunen der Verbote, der Konventionen, von Gelübden und Versprechen wund, ja fast tot scheuert.

Acht Paare bzw. Paarungen sind hier vorgestellt: Heloïse und Abaelard / Klara und Franz von Assisi / Katharina von Bora und Martin Luther / Johanna Franziska von Chantal und Franz von Sales / Clemens Brentano und Anna Katharina Emmerick [nebst Luise Hensel] / Karl Barth, Nelly Hoffmann und Charlotte von Kirschbaum / Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar / Luise Rinser und Karl Rahner [nebst »M. A.«].

Einfühlsam und mit wohlthuender Empathie vorgestellt – nicht vorgeführt! Vorführen hätte man können: Typen von Beziehungen, Typiken ihres Beginns oder ihres Endes (resp. Scheiterns), Zeit-Typisches in ihren Selbst- und Fremdwahrnehmungen, Urteils-Typen darüber usw. Aber genau diese Versuchung hat die Autorin glücklich umschifft, trotz Benützung und Dokumentation verfügbarer Literatur, trotz Einfügung »objektiver« Notizen im Durchschuss des Textflusses, hilfreich gerade für den mit den einzelnen Personen weniger bekannten Leser, trotz zu vermutender Verlockung (etwa zu Rekonstruktionen) im Falle von Quellenverlust (oder gar -verweigerung wie im Fall Karl Rahners).

Und doch findet in dieser höchst sensiblen Vorstellung höchst individueller – und insofern höchst verletzbarer, teilweise schlimm verletzter oder grausam zerstörter – Beziehungen jenseits des Individuellen auch eine Vorstellung statt: die Vorstellung von im Horizont religiöser Unbedingtheit sich auslebender menschlicher Passion, glück- und gnadenhafter ebenso wie schmerzvoller und schuldbewusster (oder aus beidem zusammengefügt).

Sollte der Blick der Leserin bzw. des Lesers trotzdem auf »Typen« ausgehen, fällt einzig die »Liebesgeschichte« (?) des Clemens Brentano aus dem Rahmen des Diskreten (hier: diskret Nacherzählt) heraus. Denn Brentano war es, der aus romantisch verworrenere Religiosität heraus darstellen wollte, ans helle Licht bringen wollte, in laute Botschaft jenseits der Verschwiegenheit übersetzte, »instrumentalisierte«, was in letzter Konsequenz etwa Mel Gibson (»Die Passion Christi«, 2004) unserer bilderhungrigen Welt – für Viele unerträglich – vorsetzte. Seine, Brentanos, »Liebesgeschichte« provozierte (neben kirchlichen) eine kontraproduktive staatliche Untersuchung, die für sein »liebes Herz« (nicht für ihn selbst!) schlimm ausging.

Wenn die Autorin ihr Buch »mehr als journalistisch-literarischen denn als theologisch-wissenschaftlichen Beitrag versteht« (10), wird man ihr zwar nicht direkt widersprechen, aber das eine auch nicht geringer als das andere wiegen wollen. Gut erzählte Biographie in genauer Absicht führt durchaus die »theologische Hintertreppe« (7) hinauf! Und dass das Buch auch oder gerade auch jenseits des Fachpublikums seine LeserInnen finden möge, sei freundlich gewünscht.

Abraham Peter Kustermann

FRANZ BRENDLE, ANTON SCHINDLING (HRSG.): Geistliche im Krieg. Münster: Aschendorff Verlag 2009. 442 S. ISBN 978-3-402-12790-2. Kart. € 29,80.

Insgesamt 19 Aufsätze zum Thema bietet der vorliegende Sammelband als Bilanz aus einer im Jahre 2008 veranstalteten Tagung des Sonderforschungsbereichs 437 *Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit* an der Universität Tübingen. An frühe Publikationen des SFB anknüpfend, gibt der Band einen facettenreichen Überblick über die Kriegserfahrungen von Geistlichen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Die stets schwierig zu bewerkstellende Kohärenz zumal bei interdisziplinären Tagungen und deren literarischem Endprodukt, dem Tagungsband, sollen zehn den BeiträgerInnen vorgegebene Leitfragen gewährleisten, die u. a. auf spezifische Kriegserfahrungen von Geistlichen, die mit dem geistlichen Amt verbundenen Deutungsmuster des Krieges, Rolle und Funktion der Geistlichen im Krieg, die Unterschiede im konfessionellen Selbstbild u. a. abstellen (16). Um der Leserin bzw. dem Leser die Orientierung zu erleichtern, wurden zudem die Beiträge in insgesamt fünf Abschnitte gegliedert: I. Die »Religionsdiener« und der Krieg (13–85); II. Katholiken und Protestanten im Religionskrieg (17. Jahrhundert) (89–160); III. Geistliche im Dienst des Vaterlandes (18.–19. Jahrhundert) (161–248);

IV. Geistliche in den beiden Weltkriegen (20. Jahrhundert) (249–342); V. Kriegserfahrungen am Rande der Christenheit (16.–18. Jahrhundert) (343–425). Orts- und Personenregister beschließen den Band.

Die Beiträge, vielfach von NachwuchswissenschaftlerInnen des Historischen Seminars sowie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen verfasst, sind in erster Linie als fundiert aus den Quellen erarbeitete Fallbeispiele konzipiert. Beispielfhaft erwähnt, weil sie das innovative Potential des Tagungsbandes vorzüglich illustrieren, seien folgende Beiträge: Indem sie sich auf Heidelberger, Tübinger und Freiburger Universitätstheologen zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges fokussiert, gelingt es *Susanne Häcker* in ihrem anregenden Beitrag, konfessionsübergreifend die intellektuelle Elite der Geistlichkeit in den Blick zu nehmen und auf ihren Beitrag bei der Verteidigung des Glaubens in einem durchweg als »Religionskrieg« verstandenen Geschehen zu befragen. Eine bislang von der Forschung nicht herangezogene Quellengattung, die Handbücher für preußische Feldprediger, stellt *Angela Strauß* ins Zentrum ihrer Untersuchung. Überzeugend gelingt ihr der Nachweis, dass – im Unterschied zu bisherigen Annahmen der Forschung – die preußischen Feldgeistlichen sich zwar als Gemeinschaft verstanden, die sich von der Zivilgeistlichkeit deutlich unterschied, sie aber keineswegs auf »Vaterlandsbezug« festgelegt waren. »Nicht automatisch entwickelte sich aus den Kriegserlebnissen, der kollektiven Kriegserfahrung und dem Gruppenbewusstsein der Impuls der geistlichen Kriegsteilnehmer, die Interessen des Königs durchzusetzen, zur Sicherung des Territoriums beizutragen oder protonationalistische Strömungen befördern zu wollen« (179). Insofern muss der bislang vielfach unterstellte bzw. angenommene Beitrag der preußischen Geistlichkeit zur Herausbildung national geprägter Denk- und Deutungsmuster zumindest kritisch hinterfragt werden. Wie orthodoxe Juden den Ersten Weltkrieg wahrnahmen und deuteten, untersucht *Margit Schad* anhand von Feldbriefen des in Frankfurt am Main beheimateten Selig Schachnowitz. Sie geben zu erkennen, wie dicht die jüdische Sicht auf den Krieg, die den Tod auf dem Schlachtfeld als »Letztbeweis für religiöse und nationale Treue der Juden« wertete, dem Patriotismus der sich umgebenden Mehrheitsgesellschaft kam. Der wohl größte Unterschied lag im erwarteten »Dank«, konkret: der vollständigen bürgerlichen Gleichberechtigung (280) als Gegengabe für ihren im Krieg unter Beweis gestellten Patriotismus.

Der Band mit seinem ausgesprochen weiten, mit dem Beitrag von *Fabian Fechter* sogar außereuropäischen Themenspektrum bietet mithin im Detail zahlreiche neue Einsichten und Erkenntnisse. Bei der – von der Leserin bzw. dem Leser zu leistenden – Zusammenschau der einzelnen Fallstudien kommen dann auch die Deutungs- und Verhaltensmuster in den Blick, die sich – offenkundig – über die Jahrhunderte wenig veränderten. Zu verweisen wäre vor allem auf das Theologumena vom Krieg als Strafe Gottes, das – man vergleiche den Beitrag von *Anette Jantzen* – trotz »einer völlig neuen Form der Kriegsführung« – auch die Deutung des Ersten Weltkrieges dominierte. Ebenso lässt sich die ambivalente Rolle der Geistlichen, entweder als »den Kampfgeist aufstachelnde Kriegsprediger« oder als »trostspendende Helfer« (18), über den gesamten Untersuchungszeitraum vom 16. bis zum 20. Jahrhundert nachweisen – sowie die offenkundige, von den Geistlichen als gleichsam »selbstverständlich« hingenommene Tatsache, sich in der Ausnahmesituation des Krieges (nahezu) exklusiv für die jeweils eigene Seite zu engagieren. Insofern haben sich die Geistlichen aller Konfessionen dem Krieg nicht verweigert – weder im Religionskrieg der Frühen Neuzeit noch in den säkularen Kriegen des 20. Jahrhunderts.

Gleichwohl – und dies ist das Thema des programmatischen Beitrags von *Andreas Holzem* – wäre es mehr als verkürzt, die Rolle der Geistlichen im Krieg auf ihre kriegsför-

dernde oder tröstende Funktion für diejenigen, deren nacktes Leben oder deren materielle Existenz er bedrohte, zu beschränken. Stattdessen betont Holzem die ambivalente und daher stets neu auszutarierende Rolle der Geistlichen im Krieg, einerseits im Deutungshorizont der herrschaftskritischen Traditionselemente des Alten Testaments und des frühen Christentums (und eines daran anschließenden moraltheologischen Diskurses) den Krieg domestizierende und als ethisches Problem thematisierende Positionen entfalten zu können, andererseits aber über den Traditionsstrang einer praktischen Teilhabe am spätantiken römischen Kaiserkult und theologischer Weichenstellungen des frühen Mittelalters mit einer zumindest potentiell kriegsfördernden kultischen Teilhabe am Krieg konfrontiert zu sein. Mit diesen Thesen, ihrerseits Ergebnis eines in die vorchristliche Religionsgeschichte des alten Orients ausgreifenden religionsgeschichtlichen Vergleichs, liefert Holzem die Matrix, in der die nachfolgenden Beiträge verortet werden können. Entstanden ist so ein vielschichtiger Band, der grundsätzliche Ausführungen mit nuancierten Einzeluntersuchungen in bester Weise verbindet.

Norbert Haag

THOMAS BREMER, HACIK RAFI GAZER, CHRISTIAN LANGE (HRSG.): Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition. Darmstadt: WBG 2013. 203 S. m. Abb. ISBN 978-3-534-23816-3. Geb. € 29,90.

Wenn man den Band öffnet, bekommt man einen Schrecken: »Einbandabbildung: ›Virgin and The Child Flanked« (V). Auf diese Weise wird in einem »wissenschaftlichen« Werk der Ausschnitt aus dem Mosaik auf der Süd-Empore der Hg. Sophia in Istanbul beschrieben, das die Theotokos mit Kind zwischen Kaiser Johannes Komnenos (1118–1143) und seiner Frau Eirene zeigt und um 1118 entstanden ist. Ein Kommentar dürfte sich erübrigen! – Die Orthodoxen bilden unter den Christen eine große Anzahl, sie sind auf der Erde weit verstreut. Die Besonderheiten ihrer Kirchen, die für sich den Anspruch erheben, in byzantinischer Tradition zu stehen, sind bei uns – selbst bei Absolventen eines Theologie-Studiums – wenig bekannt. Die Herausgeber möchten in 20 Beiträgen in den Glauben, die Geschichte und die Gegenwart der orthodoxen Kirchen einführen sowie aktuelle Strömungen in der orthodoxen Theologie und die Rolle der orthodoxen Kirchen im heutigen ökumenischen Dialog beleuchten. Nach einer Einleitung werden sehr anschaulich Grundzüge der Theologie- und Kirchengeschichte geschildert. Es folgen Kapitel zu den verschiedenen Regionen, vom Osmanischen Reich über den Vorderen Orient, Russland, Georgien, Griechenland und andere Länder bis Japan und Nordamerika, schließlich die Ukraine. Den Schluss bilden Beiträge zu »Liturgie und Spiritualität«, »Orthodoxe Theologie der Gegenwart und moderne Fragen«, »Kirche und Staat/Kirche und Nation ...« sowie »Die orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog«. Das Literaturverzeichnis (183–191) ist alphabetisch und nicht nach sachlichen Gesichtspunkten sortiert; es ist also aufwendig, Literatur zu einem bestimmten Thema herauszusuchen. Die Verf. setzen offensichtlich voraus, dass die deutschen LeserInnen Werke nicht nur in griechischer, lateinischer, englischer und französischer, sondern auch in türkischer, russischer, rumänischer, serbischer, tschechischer, neugriechischer u. a. Sprache benutzen können. Manchmal könnte man durchaus die Akzente etwas anders setzen, als die Verf. das getan haben. So wird z. B. auf S. 52 beklagt, dass serbische Kirchen in Kroatien zerstört worden seien; der Rez. hat in mehreren Dörfern im Hinterland von Zadar bis Split gesehen, dass systematisch alle katholischen Kirchen zerstört und an ihrer Stelle Parks mit Bäumen angelegt worden waren, offensichtlich durch Serben, als sie diese Teile Kroatiens erobert hatten. Die serbischen Kirchen in den Dörfern standen hingegen noch, obwohl die Kroa-

ten die Region zurückgewinnen konnten. Die Verdienste von Erzbischof Athanasios von Albanien werden – zu Recht! – gerühmt. Aber auch Athanasios verhindert nicht, dass die Orthodoxen protzige Bauten errichten, z. B. in Korça, Lezhe oder Tirana, die in krassem Gegensatz zur Armut des Landes stehen und völlig überdimensioniert sind. In Georgien beträgt die Rente durchschnittlich 15–30 € je Monat; für die neue, der Trinität geweihten Kathedrale in Tbilisi, ein Monster an Kirche, mit vergoldetem Dach der Kuppel, sind aber –zig Millionen (oder mehr) ausgegeben worden, und Priester rasen in dicken Luxuswagen durch die Stadt. Der Fundamentalismus treibt im Lande seltsame Blüten: so darf man z. B. um die Kirche in Alawerdi nicht einmal mehr außen herumgehen, und selbst georgischen Studierenden der Kunstgeschichte wurde es verboten, die Ostseite der Kirche zu fotografieren.

Nach Eindruck des Rez. hätten zumindest drei Themen berücksichtigt oder etwas erweitert werden können, um den Zugang zum Verständnis der orthodoxen Welt zu erleichtern. So wird zwar davon gesprochen, dass die Liturgie in allen orthodoxen Kirchen derselben Ordnung folgt, unabhängig von der jeweiligen Liturgiesprache; für deutsche LeserInnen wäre es aber sicher willkommen, ganz kurz einen Überblick über diese Ordnung zu erhalten. Ungewohnt sind die liturgische Gewandung und einige der Geräte, die erläutert und mit Strichzeichnungen hätten anschaulich gemacht werden können. Die ganz knappen Hinweise zum Kirchenbau, seiner Einrichtung und vor allem den Ikonen und ihrer Bedeutung (132–135) geben keineswegs Einführungen in diese wichtigen Aspekte der Orthodoxie, die auch durch einige Abbildungen erläutert werden müssten. Man möchte sich wünschen, dass bei jedem Land – und nicht nur z. B. bei Japan (110) – ungefähre Angaben zur Zahl der orthodoxen Gläubigen sowie vielleicht auch der Priester, Bistümer usw. gemacht werden. – Trotz dieser Anmerkungen darf festgestellt werden, dass der Band sicher, wie beabsichtigt, zu einer »erweiterten Kenntnis der orthodoxen Kirchen« (VII) beitragen wird. *Guntram Koch*

2. Quellen und Hilfsmittel

STIFTSBIBLIOTHEK ST. GALLEN (HRSG.): *Vita Sancti Galli Vetustissima*. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Gallus. St. Gallen: Verlag am Klosterhof 2012. 63 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-905906-03-5. Geb. CHF 38,00.

Die *Vita Vetustissima* ist erst seit Ende des 19. Jahrhunderts bekannt. Die Fragmente wurden 1895 vom Zürcher Staatsarchivar Paul Schweizer in Bucheinbänden entdeckt und herausgelöst. Entstanden ist sie vermutlich um 680, also etwa 40 Jahre nach Gallus' Tod.

Dieses älteste schriftliche Zeugnis über das Leben des St. Galler Gründerheiligen ist einzig in einem größeren Bruchstück auf zwei Pergamentblättern überliefert und stellt deshalb eine besondere Kostbarkeit dar. Glücklicherweise für St. Gallen befindet sie sich seit April 2006 an dem ihr angemessenen Ort: in der Stiftsbibliothek St. Gallen, unter der Signatur Codex Sangallensis 2106. Das Staatsarchiv Zürich hat sie nach langjährigen Verhandlungen als Schenkung der Stiftsbibliothek übereignet.

Diese *Vita* liegt nun als bibliophile Faksimile-Ausgabe vor, die man als sehr gelungen bezeichnen darf. Entfernt man vom Buch den Schutzumschlag, so hat man die beiden Pergamentblätter der *Vetustissima* vor sich: das zweite und dritte Doppelblatt eines Quaternios (einer aus vier Doppelblättern bestehenden Lage). Der Text umfasst elf Kapitel und macht umfangmäßig etwa ein Viertel der gesamten *Vita* von 42 Kapiteln aus. Dies weiß man vom Vergleich mit den anderen beiden Gallusviten, jenen der Reichenauer Mönche

Wetti von 816/824 und Walahfrid Strabo von 833/834. Die Textanalyse zeigt, dass sich die späteren Bearbeiter getreulich an Aufbau und Inhalt der alten Vita gehalten haben.

Wer der Verfasser der *Vetustissima* war, ist unbekannt. Vielleicht ein wandernder Mönch des kolumbanischen Kreises? Doch wer immer er war und woher er auch gekommen sein mag – er dürfte der erste lateinische Schriftsteller in der alemannischen Frühzeit gewesen sein; die *Vita* gilt als eines der besten Literaturwerke der Merowingerzeit.

Dank der Initiative des Freundeskreises der Stiftsbibliothek St. Gallen ist dieses kostbare Dokument als Festgabe zum Gallusjubiläum 2012 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Der Text wurde erstmals mit einer deutschen Übersetzung versehen und durch einen Kommentar erschlossen. An diesem Gemeinschaftswerk gearbeitet haben u. a. der scheidende Stiftsbibliothekar Ernst Treppe sowie der zukünftige, Cornel Dora sowie Franziska Schnoor und Clemens Müller.

Christian Schmid

JUTTA KRIMM-BEUMANN (BEARB.): Die ältesten Güterverzeichnisse des Klosters St. Peter im Schwarzwald. Der Rotulus Sanpetrinus und Fragmente eines Liber monasterii sancti Petri. Edition, Übersetzung, Abbildung (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A, Quellen, Bd. 54). Stuttgart: Kohlhammer 2011. XCVIII, 179 S. m. Abb. u. CD-ROM. ISBN 978-3-17-021794-2. Geb. € 38,00.

Wegen seiner Bedeutung für die Klostergeschichte wurde er von den Mönchen von St. Peter auf dem Schwarzwald als besonderer Schatz gehütet und 1767 faksimileartig abgeschrieben, wegen seiner Bedeutung für die Zähringer-Geschichte dem Kloster bereits frühzeitig von den Markgrafen von Baden abgefordert, wegen seiner Bedeutung für die Landesgeschichte gleich mehrfach – 1831 von Julius Lechtlen, 1882 von Friedrich von Weech bzw. Peter Paul Albert in dem noch jungen »Freiburger Diözesan-Archiv« und noch einmal 1908 von Eduard Fleig in einem Gymnasialprogramm – abgedruckt: Der Rotulus Sanpetrinus, ein insgesamt 6,3 m langer Rodel, zusammengesetzt aus 16 Pergamentblättern mit Maßen von etwa 21–67 x 20–21 cm, der einen Grundbestand an Informationen aus der Frühzeit des Klosters St. Peter vereint. In seinem Kern handelt es sich um ein Güterverzeichnis, das die Besitzzuwächse der Schwarzwaldabtei vom Beginn des 12. bis in das erste Viertel des 13. Jahrhunderts in merkwürdig verkürzten, aber offenkundig dennoch rechtsgültigen Schenkungsnotizen dokumentiert; hinzu kommen die Abschrift einer Papsturkunde und Notizen über einzelne wichtige Vorgänge. Unter den Schenkern tritt ein Gutteil der zähringischen Gefolgschaft im Breisgau entgegen. Die Edition von Jutta Krimm-Beumann, in deren dienstlicher Obhut sich die Handschrift viele Jahre lang befand, bietet einen kritischen Abdruck des Textes und eine deutsche Übersetzung im Paralleldruck. Mit der Kennerschaft der Archivarin und im Falle eines Palimpsests – sprichwörtlich – kriminalistischem Spürsinn geht sie der Anlage, Beschriftung und Veränderung des Rodels nach. Beim Textvergleich stellte sich heraus, dass die Vorgänger bei ihren Abdrucken gar nicht bzw. nicht konsequent auf das Original, sondern auf die handlichere Abschrift von 1767 zurückgingen, alleine deshalb setzt die Edition Maßstäbe. Der in der Einleitung vorgenommene Parforceritt durch die Textüberlieferung ist allerdings für den, der in der sanpetriner Überlieferung weniger sattelfest ist, verwirrend; und Verwirrung stellt sich auch bei den verschiedenen Handschriften-Siglen (XXXVIII ff.) ein, weil eine Zusammenstellung fehlt, die Orientierung schafft.

Die Schwierigkeit der Quelle liegt vor allem in der Zuordnung der einzelnen Einträge, denn die Schreiber des Rotulus setzten nur einzelne datierte Trittsteine und reihten die

Eintragungen sonst nach sachlich-assoziativen Gesichtspunkten aneinander. Fleig rekonstruierte eine Chronologie und richtete, reichlich kühn, seine Edition danach ein. Bei einer kritischen Revision von Fleigs Zuordnungen kommt Krimm-Beumann auf etwa 100 Abweichungen – ein Befund mit Konsequenzen: »Der Klostergründer selbst und seine Gefolgsleute haben St. Peter mehr gefördert, als Fleig annahm« (LXIX). Diese Erkenntnisse werden in der Einleitung begründet und fließen in den Anmerkungsapparat ein. Die Edition bleibt aber der Komposition des Originals verpflichtet. Bei der Nummerierung der Einträge kommt es deshalb zu Verschiebungen gegenüber der bisher üblichen von Fleig. Krimm-Beumanns Neuzuweisungen, auch diese, wie sie betont, nur »hypothetisch« (XLIV), werden die Fachdiskussion befruchten, zumal sich in Freiburg derzeit ein eigenes Forschungsprojekt mit dem personalen Beziehungsgefüge im hochmittelalterlichen Breisgau befasst.

Flankierend werden Notizen behandelt, die Hermann Flamm 1913 in Freiburg auf fand und für ein Bruchstück des Rotulus Sanpetrinus hielt. Krimm-Beumann weist sie stattdessen einem frühen Traditionsbuch des Klosters zu, jenem *liber monasterii S. Petri*, den ein Besitzvermerk auf der Rückseite des Pergamentblattes nennt. Die Editorin führt sie mit weiteren kopiaal überlieferten Fragmenten zusammen, die, sich teilweise überschneidend, ebenfalls auf dieses heute verlorene Buch zurückgehen. Auch hier kommt sie zu einer neuen Lesung – drei Buchstaben mit Auswirkungen auf die Diskussion um die Vogtei des Klosters (138, vgl. XXXVIII). Ergänzen lässt sich, dass dieses Traditionsbuch zu Beginn des 16. Jahrhunderts offenbar nicht nur von Abt Peter Gremmelsbach, sondern auch von dem Freiburger Chronisten Johannes Sattler benutzt wurde (dazu künftig die Dissertation des Rezensenten).

Die Edition ergänzen zwei Karten mit den Schenkungsorten, die sich um das Kloster und seine beiden Propsteien Herzogenbuchsee und Weilheim an der Teck sowie in einem weiten Umkreis um Villingen gruppieren, sowie eine CD mit einzoombaren Abbildungen der beiden Quellen, diejenigen des Rotulus allerdings aus nicht ganz nachvollziehbaren Gründen nur in schwarzweiß. Sie lassen weitere Auswertungsmöglichkeiten zu, beispielsweise zu den in der Edition aus gutem Grund fortgelassenen Pausenzeichen. Mit Krimm-Beumanns sorgfältiger Ausgabe des Rotulus ist die älteste Überlieferung des Klosters St. Peter und eine zentrale Quelle zur hochmittelalterlichen Geschichte Südwestdeutschlands endlich in einer soliden und gut benutzbaren Edition zugänglich geworden.

Clemens Joos

HUBERT HÄFELE (BEARB.): Das älteste Urbar der Abtei des gotzhuses zu Ellwangen von 1337 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen, Bd. 52). Stuttgart: Kohlhammer 2008. LXXXII, 352 S. ISBN 978-3-17-020510-9. Geb. € 34,00.

Mit dem Band 52 der Reihe A (Quellen) legt die Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg das älteste Urbar der Abtei Ellwangen, das am 6. Dezember 1337 vollendet wurde, als Edition vor. Bearbeitet wurde das Lagerbuch durch Hubert Häfele, der mit zahlreichen Arbeiten zur Ellwanger Geschichte und den Biographien der Ellwanger Äbte des 13. und 14. Jahrhunderts hervorgetreten ist.

Das älteste von vier dem 14. Jahrhundert angehörenden Ellwanger Urbaren, die im Lagerbuchselekt im Hauptstaatsarchiv Stuttgart aufbewahrt werden, umfasst die der Abtei unmittelbar nutzbaren Güter und Rechte in den Ämtern Ellwangen-Rotenbach, Tannenburg und Kochenburg. Angelegt wurde das Urbar auf Veranlassung des Abtes

Kuno II. von Gundelfingen. Es markiert einen Neubeginn in der Geschichte der 764 gegründeten Abtei, die im 13. Jahrhundert Gefahr lief, in die Landsässigkeit herabzusinken. Die feierliche Bestätigung aller bisherigen Privilegien der Virngrundabtei und die Belehnung ihres Abtes mit den Regalien durch Kaiser Ludwig den Bayern im Jahr 1335 waren offenbar der Anlass dafür, auch die der Abtei verbliebenen und wieder gewonnenen Güter und Rechte schriftlich zu fixieren. Der mit Schmuckinitialen und Rubrizierungen versehene Pergamentband stellt ein herausragendes Beispiel pragmatischer Schriftlichkeit dar, dessen aufwändige Gestaltung auch repräsentativen Zwecken gedient haben mag. Als dauerhaftes und prächtiges Zeugnis sollte es auch künftigen Generationen den Besitz und die Rechte des Klosters in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts vor Augen führen.

Für ca. 40 Jahre stellte das Urbar die Grundlage für die Verwaltung der darin verzeichneten Güter dar. Dass es ständig in Gebrauch war, dokumentieren zahlreiche Nachträge und eingeklebte oder nachträglich eingebundene Summenzettel auf Pergament oder auch Papier. Es ist ein besonderes Verdienst der Edition, trotz der komplizierten Entstehungsgeschichte, die Häfele ausführlich erläutert, einen übersichtlich gestalteten Text zu bieten, in dem die eingebundenen und eingeklebten Nachträge durch graue Unterlegung bzw. durch Einrahmungen gekennzeichnet sind.

Nach einer ausführlichen Darstellung der Ellwanger Besitzgeschichte, für die Häfele noch weitere Ellwanger Quellen heranzieht, beschreibt er die Vorlage, ihre Entstehung und die verschiedenen Schreiberhände und liefert eine Übersicht über Lagen, Blätter, Bogenbezeichnungen und die Folierung des Codex.

Auch unternimmt Häfele den Versuch, den namentlich genannten Hauptschreiber (Hand A) *Sifridus scriptor* mit einem in einer Urkunde Abt Kunos von Gundelfingen 1344 (Staatsarchiv Ludwigsburg B 389 U 1312) als Zeuge genannten Schreiber *Sifridus Birkenzeller* zu identifizieren. In einer 1353 im Urbar der Heiligenpflege der Pfarrei Ellwangen genannten Birkenzellerin vermutet er dessen Witwe. Dadurch ließen sich die Lebenszeiten des Schreibers eingrenzen. Es stellt sich jedoch hier die Frage, ob in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts nicht eher mit einem Schreiber aus dem Konvent für die Anlage dieses herausragenden Dokumentes pragmatischer Schriftlichkeit zu rechnen wäre. Für die Erforschung dieser und weiterer Fragen zur Geschichte Ellwangens im Spätmittelalter bietet die vorliegende Edition, die durch farbige Abbildungen und eine Besitzkarte abgerundet wird, eine hervorragende Ausgangslage.

Maria Magdalena Rückert

GISELA VOLLMANN-PROFE (HRSG.): Mechthild von Magdeburg. »Das fließende Licht der Gottheit«. Zweisprachige Ausgabe, aus dem Mittelhochdeutschen. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. 830 S. ISBN 978-3-458-70025-8. Geb. € 39,00.

Über Mechthild von Magdeburg ist nicht mehr bekannt, als ihrem Werk und einer Vorrede zur lateinischen Übersetzung desselben zu entnehmen ist. Demnach erfuhr sie als Kind eine Offenbarung, nach der sie um 1230 ihr Elternhaus verließ, um in Magdeburg, wohl im Kreise von Beginen, ein Leben freiwilliger Erniedrigung zu führen. Ab etwa 1250 schrieb Mechthild, ermuntert von ihrem Beichtvater Heinrich von Halle, das *Fließende Licht der Gottheit* nieder, in dem sie, orientiert am Hohelied der Bibel, den Weg einer Seele nachzeichnet, die ergriffen ist von der Sehnsucht nach Gott. Gegen Ende ihres Lebens zog sie sich in das Kloster Helfta zurück, wo sie um 1282 auch gestorben sein soll.

Trotz seiner Bedeutung für die Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte des 13. Jahrhunderts war der Text lange nahezu unbekannt. Dazu trug sicherlich bei, dass er, auch als

das Interesse an mittelalterlicher Frauenmystik bereits eingesetzt hatte, nur in einer unzulänglichen Ausgabe von 1869 zugänglich war. Auch die neue wissenschaftliche Edition, die Hans Neumann 1990 vorlegte, fand einen zunächst begrenzten Leserkreis. Schon für diese erste moderne Edition richtete Gisela Vollmann-Profe, die nicht zuletzt deshalb zu den ausgewiesenen Experten des Werkes Mechthild von Magdeburgs gehört, 1993 einen zweiten Band mit Stellenkommentar und Untersuchungen zum Druck ein, nachdem dies Neumann selbst nicht mehr vergönnt war.

2003 legte Gisela Vollmann-Profe dann im Deutschen Klassiker-Verlag Frankfurt am Main eine eigene Edition des *Fließenden Lichts der Gottheit* vor, die seinerzeit ausgiebig und sehr positiv besprochen wurde. Sie unterscheidet sich von Neumanns Ausgabe zum einen durch den synoptischen Abdruck einer vorzüglichen Übersetzung, zum anderen durch eine andere Schwerpunktsetzung hinsichtlich des Umgangs mit dem zentralen Textzeugen: Die einzige vollständige Handschrift stammt aus dem 14. Jahrhundert und wurde in Basel niedergeschrieben. Der ursprünglich mittelniederdeutsche Text liegt damit in einer mittelhochdeutschen Fassung vor, die Vollmann-Profe als Textzeugen dokumentiert, während Neumann noch versuchte, das verlorene Original zu rekonstruieren. Die Wahrnehmung des Textes in seinem überlieferungs- und rezeptionsgeschichtlichen Kontext spielt bei Vollmann-Profe demnach eine stärkere Rolle.

Vereinzelt richtete sich 2003 Kritik gegen das editorische Verfahren Vollmann-Profes, Fragen der Textästhetik weitgehend ausgeblendet und die Gelegenheit zu einer formalanalytischen Edition verpasst zu haben. Dies berührt so grundlegende Verfahrensweisen, dass nicht verwundern kann, dass die vorliegende Ausgabe des *Fließenden Lichts der Gottheit* des Berliner Verlags der Weltreligionen die Kritik nicht aufgreift. Der Band fußt ganz wesentlich auf der Ausgabe von 2003. Text und Übersetzung sind Stichproben zufolge unverändert übernommen; wie schon 2003, so sind auch hier der mittelhochdeutsche Text und seine Übersetzung synoptisch angeordnet. In den ausführlichen Stellenkommentar wurde behutsam eingegriffen, einige wenige Fehler korrigiert, einige wenige Erläuterungen vereinfacht. Der Lesartenapparat ist für diese »breitenwirksamere« Ausgabe entfallen, die Bibliographie wurde geringfügig erweitert, das Nachwort neu formuliert und für den interessierten Laien lesbarer gemacht, allerdings im Großen und Ganzen auf Grundlage des Nachwortes von 2003. Das *Fließende Licht der Gottheit* liegt damit nun in einer etwas schlankeren, wohlfeileren, aber nicht minder schönen Dünndruck-Ausgabe vor.

Frank Poble

CHRISTINE MUNDHENK (HRSG.): Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Bd. T 13, Texte 3421–3779 (1544). Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2012. 631 S. ISBN 978-3-7728-2574-3. Geb. € 284,00.

Das Warten auf den neuen Band von Melanchthons Briefwechsel (MBW) hat sich wieder einmal gelohnt. Seit dem Erscheinen des ersten Bandes der Regesten im Jahr 1977 setzt der MBW hohe Maßstäbe für sorgfältige Quellenedition und stellt damit der reformati-onshistorischen Forschung eine solide Grundlage und ein unersetzliches Hilfsmittel zur Verfügung.

Der aktuelle Textband 13 (MBW.T 13) bietet für das Jahr 1544 369 Briefe, Empfehlungsschreiben, Widmungsvorreden und Gutachten. Nicht alle Stücke haben Melanchthon zum Verfasser, sondern zahlreiche Briefe sind an ihn gerichtet. Dies erlaubt einen Einblick in aktuell verhandelte Themen und die Genese der Diskussionen. Von diesen edierten Quellen werden 41 erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Ne-

ben Themen, die die Ausbreitung und Durchsetzung der Wittenberger Reformation betreffen, vermitteln die mitgeteilten Quellen zugleich einen Eindruck von Melanchthons freundschaftlichen Kontakten z. B. mit Veit Dietrich in Nürnberg (20 Briefe an ihn; 6 von ihm) oder Nikolaus Medler in Naumburg (16 Briefe an ihn; 1 Brief von ihm). Selbst die Stücke, die schon einmal ediert worden waren, sind in dieser Gestalt deutlich leichter zu benutzen: So enthält der Band etwa 60 Briefe, die in der bisher gültigen Ausgabe, dem *Corpus Reformatorum*, nicht enthalten waren, sondern an anderen Orten (z. B. in Zeitschriftenbeiträgen) gesucht werden mussten.

Eine Reihe von Quellen sollen kurz exemplarisch herausgestellt werden: Fast das ganze Jahr hindurch korrespondiert Melanchthon mit Albrecht von Preußen (10 Briefe an ihn; 10 Briefe von ihm), weil dieser 1544 seine Universität in Königsberg eröffnete. Melanchthon berät den Herzog umfassend. Manche Briefe spiegeln seine Emotionen wider, weil Georg Sabinus, Melanchthons Schwiegersohn, nach Königsberg berufen wurde. Mit ihm verlässt Melanchthons Tochter Anna Wittenberg, was ihn sehr betrübt. – MBW 3470 bietet ein Empfehlungsschreiben Franz von Waldecks (1491–1553), Bischofs von Münster und Osnabrück, an Luther und Melanchthon für zwei adelige Studenten, das seine offene Haltung gegenüber der Wittenberger Reformation zeigt. – Melanchthons Kontakte zu geistlichen Reichsfürsten dokumentiert auch sein Gutachten für den Kölner Erzbischof Hermann von Wied (MBW 3775), in dem er seine Reformation zu fördern sucht. – Die europäische Dimension des Melanchthon-Briefwechsels kommt in MBW 3473 und 3602 zum Ausdruck. Melanchthon wendet sich an den Humanisten und Reformator Siebenbürgens, Johannes Honterus in Kronstadt. Leider sind insgesamt nur diese beiden Briefe an Honterus überliefert, die allein keine Auskunft über ihren Kontakt erlauben. – Bereits 2011 erschien der 14. Band des Bullinger-Briefwechsels, der die Briefe des Jahres 1544 enthält. Reizvoll ist der Vergleich der vier Stücke MBW 3487 (an Bullinger), 3596 (an Melanchthon), 3671 (an Bullinger) und 3748 (an Melanchthon) mit der Edition im Bullinger-Briefwechsel: Aus keinem Jahr sind die Briefe der beiden Reformatoren so gut überliefert wie 1544, so dass tatsächlich von einem Briefwechsel gesprochen werden kann. MBW druckt alle Briefe vollständig ab, während der Bullinger-Briefwechsel aufgrund seiner Editionsprinzipien nur einen Brief ediert, der bisher nur unzureichend zugänglich war (MBW 3487). Inhaltlich geben diese vier Briefe einerseits Einblick in Melanchthons Friedenswillen mit den Schweizer Theologen. So äußert er sich kritisch über Luther, weil er das Thema Abendmahl wieder zur Diskussion stellt und so der Abendmahlsstreit erneut aufzubrechen droht. Andererseits versicherten sich beide Briefschreiber ihrer gegenseitigen Wertschätzung in Bezug auf ihre exegetischen Arbeiten. Auch in Wittenberg wurde z. B. Bullingers Kommentar zum Johannesevangelium hochgeschätzt. – Melanchthons Rolle als Reformator des Schulwesens ist für Nürnberg gut untersucht. Hingegen ermöglicht der erstmals hier vollständig edierte Briefwechsel mit der Stadt Soest Einblicke in seine Beziehungen nach Westfalen und seine beratende Tätigkeit für die Soester Lateinschule (MBW 3509; 3527). – Dass es unter den Wittenberger Theologen eine Aufgabenverteilung gegeben hat, lässt MBW 3756 erahnen. Das Bittgesuch an Landgraf Philipp von Hessen, sich für die Freilassung Hieronymus Baumgartners einzusetzen, wurde von Melanchthon verfasst (Autograph heute im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg). Ritter Albrecht von Rosenberg hatte Baumgartner nach dem Reichstag in Speyer gefangen gesetzt. Die Ausfertigung des Bittgesuchs, die heute im Staatsarchiv Marburg mit den Unterschriften Luthers, Bugenhagens, Crucigers, Camerarius' und Melanchthons liegt, wurde allerdings von Paul Eber aufgesetzt. Eber, ein Schüler Melanchthons, sollte später zum führenden Theologen Wittenbergs aufsteigen.

MBW.T 13 besticht durch seine akkurate Erarbeitung. Selbst neueste Literatur wurde berücksichtigt. Es ist zu hoffen, dass die Korrekturen und Präzisierungen der Regesten (z. B. MBW 3433) bald den Nutzern des MBW auch online zur Verfügung stehen. Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften hält diese Datenbank seit 2010 vor (<http://www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/mbw-online.de.html> [Stand: 24.04.2014]). Gewohnt präzise erstellte Register (Absender, Adressanten, Fremdstücke; Bibelstellen; Autoren und Werke bis ca. 1500; Autoren und Werke ab ca. 1500) erleichtern die Benutzung.

Stefan Michel

JOHANNES MERZ, NIKOLA WILLMER (HRSG.): Kirchliche Buchbestände als Quelle der Kulturgeschichte (Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft Kath.-Theolog. Bibliotheken, Bd. 5). Würzburg: Echter Verlag 2010. 232 S. ISBN 978-3-429-03238-8. Kart. € 16,00.

Nicht nur durch die Säkularisation wurden in vergangenen Jahrhunderten eine Vielzahl von Büchern aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen und historische Bibliotheken als Wissensspeicher ihrer Zeit zerstört. Schon seit einigen Jahrzehnten bemüht sich die Forschung daher um die Rekonstruktion und Erforschung von Büchersammlungen und Bibliotheken. Der vorliegende Sammelband einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholisch-Theologischer Bibliotheken und des (evangelischen) Verbandes Kirchlich-Wissenschaftlicher Bibliotheken, die vom 13. bis 17. Juli 2009 in Würzburg stattfand, möchte einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der einschlägigen Forschung geben. Der Band weist mit seinen acht Beiträgen einen regionalen Schwerpunkt auf dem fränkisch-bayerischen Raum auf, doch werden auch kirchliche Bibliotheken Westfalens und Hessens thematisiert. *Helmut Flachenecker* gibt zunächst einen Überblick über die mittelalterliche Bibliotheksgeschichte Frankens, wobei neben den Würzburger, Eichstätter und Bamberger Dombibliotheken auch die fränkischen Klosterbibliotheken sowie Adels- und Ratsbibliotheken zur Sprache kommen (13–25, 153–159). *Bettina Wagner* beleuchtet den Umgang der Bayerischen Staatsbibliothek mit dem Säkularisationsgut, indem sie am Beispiel der Handschriften des Benediktinerklosters St. Emmeram in Regensburg und der Wiegendrucke des Prämonstratenserstifts Windberg die Vorteile, Probleme und Perspektiven des Langzeitprojekts der Handschriftenkatalogisierung und der Erschließung der Inkunabeln aufzeigt (27–39, 159–166). *Hermann-Josef Schmalor* wendet sich der mittelalterlichen und neuzeitlichen Geschichte der Dombibliotheken als dem vermutlich ältesten kirchlichen Bibliothekstyp zu, wobei das Augenmerk (neben Köln und Hildesheim) mit Münster, Paderborn und Minden vor allem auf den westfälischen Raum gerichtet wird (41–56, 166–171). *Berthold Jäger* zeichnet die Entwicklung der Fuldaer Bibliothekslandschaft in der frühen Neuzeit von der benediktinischen Klosterbibliothek und der jesuitischen Seminarbibliothek zur Landesbibliothek nach, wobei im Zentrum der Aufbau und das Sammelspektrum der Bibliothek des Priesterseminars stehen (57–76, 171–194; Materialien zum Beitrag finden sich auf S. 136–152). *Johannes Merz* nimmt die fränkischen Bettelordensbibliotheken Altstadt bei Hammelburg und Dettelbach (sowie implizit diejenigen von Kreuzberg und Miltenberg) in den Blick, die zwar die Säkularisation überstanden haben, aber aufgrund von Schrumpfung der Konvente, Priestermangel und Schließung bedroht sind (77–83, 194–198). *Nikola Willner* stellt neben den fränkischen Pfarrbibliotheken die als Spezifikum des Bistums Würzburg ab 1812 aus säkularisiertem Bibliotheksgut erwachsenen Dekanatsbibliotheken in Haßfurt, Karlstadt, Ochsenfurt und insbesondere in Neustadt an der Saale vor, denen ab 1821 zehn weitere derartige Zentralbibliotheken folgen sollten (85–93, 199–203). *Werner Jürgensen* wiederum beschreibt

vier Gelehrtenbibliotheken, die sich im Landeskirchlichen Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Nürnberg erhalten haben (95–108, 203–207). Den Abschluss bilden schließlich Überlegungen von *Klaus Walter Littger* zu eigentumsrechtlichen Fragen in Bezug auf Internet-Digitalisierungen und Open-access unter besonderem Augenmerk auf Musikalien und indizierte Bücher (109–126, 207–218).

Abgerundet wird dieser lesenswerte und durch ein Register erschlossene Sammelband zu zentralen Aspekten der Bibliotheksgeschichte im kirchlichen Bereich durch den Abdruck der »Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz zur Bewahrung von gefährdeten kirchlichen Bibliotheksbeständen« (128–131) sowie durch den Abdruck der Ansprache des Würzburger Bischofs Friedhelm Hoffmann zum Thema »Kirche und Kultur in Zeiten der Krise« (132–134).

Stefan Petersen

IRMGARD SYRÉ, LUDGER SYRÉ (HRSG.): Eingebildete Bauern – gelehrte Mönche. Reisebeobachtungen im 18. Jahrhundert zwischen Schwarzwald und Bodensee. Karlsruhe: G. Braun Buchverlag 2009. 264 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-7650-8537-6. Geb. € 19,90.

Reisebeschreibungen sind eine geradezu klassische literarische Gattung der Aufklärungszeit. Das anzuzeigende, sehr handliche und bis hin zur Fadenheftung ausgesprochen liebevoll gestaltete Bändchen bietet eine Auswahl von derartigen, leicht gekürzten Texten aus den Federn des Basler Mathematikers und Astronomen Johann Bernoulli (1744–1807), des Karlsruher Naturforschers und Lehrers Heinrich Sander (1754–1782), des Augsburger Juristen und Privatgelehrten Georg Wilhelm Zapf (1747–1810) sowie eines anonymen Schwarzwaldreisenden, alle entstanden in den Jahren um 1780. Berücksichtigung findet darin der ganze Schwarzwald von seinen nördlichen Ausläufern bei Karlsruhe bis an den Hochrhein und an den Bodensee, darüber hinaus Teile der Schwäbischen Alb und sogar Oberschwabens. Typisch aufklärerisch gilt die Aufmerksamkeit der Betrachter dem Land und seinen Leuten, allen Sparten der Wirtschaft, den natürlichen Ressourcen, dem Handwerk, der Kunst, klösterlichen und sonstigen Bibliotheken, botanischen Gärten, spielenden und trinkenden Bauern, dazu vielerlei anderen Dingen, die den zu Pferd oder per Kutsche Reisenden da und dort begegneten und ihnen in ihrem aufklärerischen Eifer bemerkens- und mitteilenswert erschienen. So entstand eine wahre Fundgrube für Liebhaber der historischen Landeskultur in einem umfassenden Sinn. Von besonderem Interesse erscheint nicht zuletzt eine eingehende Beschreibung der Burgruine Hohenzollern (75–80), viele Jahrzehnte vor deren historisierendem Wiederaufbau (1850/67); freilich will dazu die auf S. 75 reproduzierte Ansicht der wiedererstandenen Burg (1866) nicht so recht passen. Die orthographischen und drucktechnischen Eigenheiten des 18. Jahrhunderts haben die Herausgeber behutsam geglättet, ohne dabei die stilistischen und sonstigen Vorlieben der einzelnen Autoren und das besondere Colorit der jeweiligen Beschreibungen über Gebühr zu beeinträchtigen. Im Anhang werden alte Maße erläutert, und ein Ortsregister erlaubt einen gezielten Zugriff auf die Inhalte.

Kurt Andermann

BERNHARD THEIL (BEARB.): Eugen von Schneider (1854–1937). Archivar und Historiker zwischen Königreich und Republik. Blätter aus meinem Leben (Lebendige Vergangenheit. Zeugnisse und Erinnerungen, Bd. 24). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 170 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-022056-0. Geb. € 19,90.

Es ist ein gutes Stück weit eine typische altwürttembergische Biographie, die Bernhard Theil hier sensibel und fundiert nachzeichnet, indem er die Memoiren des Archivars Eugen von Schneider für den Druck aufbereitet hat. 1854 in Stuttgart geboren, wird Schneider in Tübingen »Stiftler«, bleibt aber nicht lange Pfarrer, sondern wechselt in den Schuldienst. Die Netzwerke, die er sich in der Tübinger »Kaderschmiede« erschließt, sind ihm ein Leben lang von Nutzen – die von Schneider kurz vor seinem Tod 1937 niedergeschriebenen »Blätter aus meinem Leben« und die rund 60 Briefe aus seinem Nachlass, die Bernhard Theil zusätzlich für die Edition ausgesucht hat, belegen es. 1905 wird der Quereinsteiger zum Leiter des Stuttgarter Staatsarchivs bestellt – der erste Nichtjurist auf diesem Posten. Im selben Jahr wird er in den württembergischen Personaladel erhoben, der eine württembergische und bayerische Besonderheit ist und bereits 1913, also noch vor dem Ersten Weltkrieg, abgeschafft wird.

Schneider ist Altwürttemberger, Protestant und Bildungsbürger – kein Wunder also, dass er sich politisch auf der Seite der Deutschen Partei sieht, jenen württembergischen Nationalliberalen, die Bismarck unterstützen, aber eben keine Konservativen preußischer Provenienz sind. Nach dem Untergang der Monarchie spalten sich die württembergischen Nationalliberalen auf: Der eine Teil wechselt zur protestantisch-konservativen Deutschnationalen Volkspartei, die hierzulande Württembergische Bürgerpartei hieß, der andere Teil folgte dem späteren Staatspräsidenten Johannes Hieber zur linksliberalen Deutschen Demokratischen Partei – so auch Schneider. Auch er stellt sich »vorbehaltlos auf den Boden der Republik«, wie die oft benutzte zeitgenössische Formel lautet. Und das, obwohl Schneider eine ganz besondere Beziehung zum letzten württembergischen König und zu seiner Gemahlin Charlotte hatte. Beide besucht er nach der Abdankung des Königs in Bebenhausen. Dem NS-Staat stand der inzwischen 79-Jährige kritisch bis ablehnend gegenüber. Leider äußert sich Schneider nicht mehr ausführlich zur »Machtergreifung« und zu den folgenden Jahren bis 1937, die er noch miterlebt.

Wie ist die Edition nun insgesamt einzuordnen? Zuerst: Sie hat einen besonderen Wert als Quelle zur württembergischen Archivgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, denn Schneider scheint der einzige der württembergischen Archivare dieser Zeit zu sein, der eine Autobiographie verfasst hat. Das ist auch deshalb besonders interessant, weil Schneider »den Umbruch vom Verwaltungsarchiv zur wissenschaftlichen und kulturellen Einrichtung« sichtbar macht, so der Bearbeiter Bernhard Theil. Darüber hinaus belegt die Edition aber auch das breite Netzwerk, innerhalb dessen sich Schneider bewegte. Das ist ein durchaus interessant zu lesendes Kapitel württembergischer Universitäts-, Bildungs- und Kulturgeschichte, die immer wieder auch weit über das Land hinausweist.

Reinhold Weber

MARTIN NIEMÖLLER: Dahlemer Predigten. Kritische Ausgabe. Herausgegeben von MICHAEL HEYMEL im Auftrag des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011. 736 S. ISBN 978-3-579-08128-1. Geb. € 78,00.

Es ist sehr zu begrüßen, dass mit dieser durch den Heidelberger Theologen Michael Heymel besorgten Textedition ein Großteil der Predigten Martin Niemöllers aus der Kirchenkampfzeit allgemein zugänglich gemacht wird. Genau genommen handelt es sich um 128 Predigten und drei predigtähnliche Texte Niemöllers aus der Zeit um 1931 (Beginn seiner Dahlemer Pfarramtszeit) bis zu seiner Verhaftung am 1. Juli 1937. Das Buch wird ergänzt um einen »Editorischen Vorbericht« des Herausgebers (15–74) und durch die Dokumentation der zahlreichen Vor- und Nachworte von vorausgehenden Predigtsammlungen Niemöllers aus den Jahren 1937 bis 1981 (657–699). Mehr als alle bisherigen Sammlungen erlaubt diese zwar nicht vollständige, jedoch inzwischen sehr umfassende Zusammenstellung, Niemöllers theologische und kirchenpolitische Positionen sowie seine Wandlungen während der Kirchenkampfsjahre im Spiegel seiner Predigten quellennah nachzuvollziehen.

Deutlich zeichnet sich beispielsweise Niemöllers überwiegend positive Grundstimmung im politischen Umbruchsjahr 1933 ab, das er in erster Linie als begrüßenswerte Abkehr von der so ungeliebten »Gottlosenrepublik« von Weimar und zugleich auch als eine große Hoffnungen weckende Intensivierung des religiösen Lebens wahrnahm. 1934, das eigentliche Gründungsjahr der Bekennenden Kirche, erscheint im Spiegel seiner Predigten als ein Jahr der enttäuschten Erwartungen und der scharfen Zurückweisung der häretischen Ansprüche der Deutschen Christen in der Kirche. Das Jahr 1935 zeigt ihn nicht nur als entschiedenen Kämpfer gegen die Deutschen Christen, sondern zunehmend auch in tiefer Sorge über den konkurrierenden Totalanspruch durch die »neue Religion« in Gestalt der NS-Weltanschauung. Den allgemein verbreiteten theologischen Antijudaismus der Epoche teilte er mit fast allen Pfarrern, auch mit der Majorität jener Amtskollegen, die im Lager der Bekennenden Kirche standen. Das zeigen mehrere Predigten dieser Jahre, besonders anschaulich beispielsweise einige vom August und September 1935, als die »Nürnberger Gesetze« vorbereitet und schließlich verabschiedet wurden. Eine deutliche Zuspitzung seiner apokalyptischen Kampfrhetorik weisen die Predigten der Jahre 1936 und besonders des ersten Halbjahrs 1937 auf, die damit überaus deutlich die verschärfte Verfolgungssituation der Kirchenopposition aufgrund forcierter kirchenfeindlicher Maßnahmen des Regimes zum Ausdruck bringen.

Die umfassende Einführung des Herausgebers sowie dessen durchgängige Kommentare und Erläuterungen zu den Predigten erweisen sich größtenteils als hilfreiche Zugabe. Auf Niemöllers antijudaistische Theologiepositionen – die seinerzeit zum Normalfall gehörten, nach dem Krieg zunächst jedoch für lange Zeit ein offenbar schwieriges Thema waren – wird in angemessener Weise (54–69) eingegangen. Der scharfe Riss indessen, der seit Mitte der 1930er-Jahre durch die Dahlemer Gemeinde ging, hätte in der Skizze zur »Gemeinde Dahlem in den 1930er Jahren« (30–33) schärfer herausgearbeitet werden können. Spätestens seit Niemöllers Verhaftung 1937 handelte es sich um eine gespaltene Gemeinde – gespalten nicht zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche, sondern zwischen der »Partei Pfarrer Niemöller«, die Helmut Gollwitzer weiter betreute, und der »Partei Pfarrer Röhricht«, die längst vom »Ende des Kirchenkampfes« sprach, eine Gemeindefraktion, die Anpassung, Ruhe und Ordnung in dem religiös und politisch so tief beunruhigten Villenbezirk im Südwesten Berlins wünschte. An dieser Stelle herrscht offenbar, auch bis heute, noch immer ein verklärender »Mythos Dahlem«, der dringend der historisch-kritischen Aufklärung bedarf.

Manfred Gailus

LIVIU STAN: Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt (Orthodoxie, Orient und Europa, Bd. 4). Würzburg: Ergon Verlag 2011. 633 S. ISBN 978-3-89913-873-3. Geb. € 85,00.

Die Erforschung der Kirchengeschichte lebt stets von neuen und interessanten Quellen. Die deutsche Ausgabe von Liviu Stans 1939 veröffentlichter Studie »Die Laien in der Kirche« kann als aufschlussreiches Zeitzeugnis der Rumänisch-Orthodoxen Kirche und ihres Ringens um ein einheitsbegründendes kirchliches Selbstverständnis im frühen 20. Jahrhundert gelten. Allerdings sieht Herausgeber Stefan Tobler auch Gegenwartsbezüge. Da die Laien seit einigen Jahren sukzessiv aus ihrer Verantwortung in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche zurückgedrängt werden, hält es der Professor für systematische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung in Sibiu (früher: Hermannstadt) für geboten, sich jener von Liviu Stan erforschten Formen partizipativer Verfassungstraditionen zu erinnern, die besonders mit der orthodoxen Kirche Siebenbürgens verknüpft waren (13).

Es sind die zeithistorischen Kontexte, die solche geschichtlichen Rückbezüge nahelegen. Das zeigen die von Paul Brusanowski der Studie Stans vorangestellten Einblicke in die Kontroversen, die in den 1920er- und 30er-Jahren in der Rumänischen Orthodoxen Kirche über die Rolle der Laien geführt wurden (19–52). In der seit 1885 autokephalen Orthodoxie Rumäniens kam es nach 1918 zu einem heftigen Ringen um eine neue Kirchenverfassung, deren Statut die zuvor eigenständigen vier Provinzialkirchen der Bukowina, des rumänischen Altreiches, Bessarabiens und Siebenbürgens zusammenführen sollte. Mit der Erhebung zum Patriarchat 1925 erhielten die bislang kirchlich verschieden organisierten Landesteile eine einheitliche Verfassung; die seit 1869 selbstständige Rumänisch-Orthodoxe Kirche Siebenbürgens behielt allerdings bestimmte Sonderrechte bei. Die fortdauernden Divergenzen drehten sich im Kern um den Einfluss der Hierarchie, dem vor allem in Siebenbürgen die seit dem 19. Jahrhundert festgeschriebenen Vorrechte der Laien bei der Mitwirkung der Kirchenleitung entgegenstanden. Stans Studie entstand vor dem Hintergrund der 1935 vom Nationalen Kirchenkongress vorangetriebenen Statutenrevision und der damit verbundenen Absicht, den Einfluss der Laien zu beschneiden. 1938 setzte König Carol II. auch diesen innerkirchlichen Debatten durch die Errichtung einer vom Bukarester Patriarchen und designierten Regierungschef Miron Cristea gestützten autoritären Diktatur ein Ende. Im selben Jahr wurde Stan zum Professor für Kirchenrecht an die Theologische Akademie in Hermannstadt berufen, wo er bis zu seinem Wechsel an das Theologische Institut in Bukarest 1948 wirkte.

Seine monumentale Promotionsschrift über »Die Laien in der Kirche« hatte der 1910 geborene Stan nach ungewöhnlich intensiven Studienaufenthalten in Athen (1932–1934), Warschau (1934–1935), an der Gregoriana in Rom (1935–1936) und München bereits 1936 eingereicht und verteidigt; sie erschien 1939. Dank der sprachlich gelungenen Übersetzung aus dem Rumänischen durch Hermann Pitters ist sie nun auch für die deutschsprachige Forschung zugänglich. Auf der Grundlage eines breiten Quellenfundaments geht Stan der Frage nach, welche Rolle den Laien in der Ausübung der Kirchengewalt seit den Anfängen der Kirche bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts in der orthodoxen Kirche zuerkannt wurde. Sein Interesse richtet sich auf die Mitwirkung der Laien am Lehramt, insbesondere aber auf die Leitungsgewalt der Kirche (97–578).

Die Ausführungen und Argumente, die Stan aus der Tradition der orthodoxen Kirche mit knappen Seitenblicken auf die katholische und die protestantischen Kirchen anführt, lassen eine nicht nur für die damaligen zeitgenössischen Verhältnisse ungewöhnlich weitreichende Mitwirkung von Laien in der kirchlichen Leitungsgewalt erkennen. Abgesehen

von der sakramentalen Gewalt, die den Klerikern vorbehalten ist, findet Stan in den für seine Fragestellungen konsultierten Kirchenquellen keine Hinweise, die einer verantwortlichen Beteiligung der Laien an der kirchlichen Lehr- und Leitungsgewalt entgegenstehen würde – im Gegenteil: »sie ist Pflicht« (81).

Hinsichtlich der Lehrgewalt zeichnet Stan an zahlreichen Beispielen die Rolle der Laien 1. bei der Bewahrung, Präzisierung und Dogmatisierung der kirchlichen Lehre, 2. der Ausbreitung der Lehre und 3. bei deren Verteidigung nach (97–130); bemerkenswerterweise ist in diesem Zusammenhang von »der äußeren Mission« (99) bzw. der »inneren Mission« (105) die Rede. Die Lehrgewalt – so das Fazit – werde von den sie »notwendigerweise und ordnungsgemäß« ausübenden Bischöfen und Priestern nachweislich »nicht so ausschließlich und absolut verwaltet, dass nicht auch den Diakonen und Laien das Recht eingeräumt würde, daran teilzunehmen.« Bei der Verkündigung bestehe »kein Unterschied hinsichtlich der Gnade, sondern nur ein solcher der Rechtsordnung« (127), so dass Laien mit Erlaubnis der kirchlichen Autorität predigen und am Lehramt der Kirche teilhaben dürften (128).

Mehr noch als bei der Predigt und im »geistigen Kampf« mit kirchenfeindlichen Kräften ist nach Stans Auffassung die Mitwirkung der Laien in der kirchlichen Leitung »erwünscht« (132), trügen sie doch mit »an der allen zugeteilten Verantwortung für das Geschick der Kirche« (131). Die Beachtung dieses Rechtes der Laien verwirklichte sich in einem den Absolutismus ausschaltenden kirchlichen Konstitutionalismus, der den Laien »eine weitgehende Teilnahme am Regierungsgeschäft einräumt« (132). Seinen sichtbaren Ausdruck fand das »Repräsentationsprinzip« 1. in der Teilnahme der Laien an den Synoden (131–235), 2. der Wahl des Klerus (235–578) und 3. ihrer Mitverantwortung für die Verwaltung des Kirchenvermögens (578–608).

Seine These belegt Stan mit einem ausführlichen und tiefen Einblick in Entstehung und kanonistische Entwicklung der unterschiedlichen Synodalverfassungen der osteuropäischen Orthodoxie bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, einschließlich Russlands und Polens. Dabei räumt er der gemischten Synodalverfassung der orthodoxen Kirche Siebenbürgens, in der die gemeinsame Leitung durch Bischöfe, Kleriker und Laien nicht nur pastoral, sondern auch institutionell und juridisch festgeschrieben war, eine Vorbildfunktion ein (133, 194ff.). In dem auf den Hermannstädter Metropolit Andrei Şaguna zurückgehenden Statut von 1864, das den Laien größere Vorrechte einräumte, sieht Stan nicht nur den »Prototyp der neuen Kirchengesetze und Kirchenordnungen der orthodoxen Kirchen«, sondern auch »ein Ans-Licht-Bringen einer alten orthodoxen Einrichtung, die Teil der Tradition ist.« (230, 231) Deutlicher noch als bei der Begründung der kirchlichen *Lehr*autorität des Laien dringt dabei ein systematisches Verständnis von Kirche durch, das zugleich die zeitgenössische kirchenpolitische Projektionsfläche der 1930er-Jahre erkennen lässt: Stets hätten die gemischten Synoden dem Anliegen der ganzen Kirche gedient, »feindlichen Übergriffen nationalen oder kirchlich-religiösen-Widerstand« entgegenzusetzen, »wobei alle Glieder des mystischen Leibes Christi füreinander einstehen.« (231) Deshalb stelle das Kirchenvolk eben »nicht ein passives Element« dar, seien die Laien »nicht einfache Untergebene oder unbeteiligte Zuschauer bei dem, was sich in der Kirche ereignet«, sondern würden zu »Mitarbeitern und zu Mitstreitern, wenn es Widersacher abzuwehren« gelte (232).

Zu diesem Ergebnis passt die ausführlich belegte Erkenntnis über die Beteiligung der Laien an der Wahl des Bischofs und des Klerus. Sie sei keine protestantische Neuerung, sondern füge sich unbeschadet verschiedener Ausformungen des Kirchenverständnisses in einen breiten Traditionsstrom des Christentums der Ost-, aber auch der Westkirchen (236, 247f., 277, 504f.). Insbesondere aber die orthodoxe Kirche habe in ihrer Ekklesiolo-

gie und Auffassung von der Kirchenleitung die Laien stets »als aktives Element« angesehen. Wahlen der Hierarchie seien zwar stets auch ohne Beteiligung von Laien rechtmäßig, denn es sei die Hierarchie, der Gott die Leitung der Kirche anvertraut habe. Dennoch belege die stete Mitwirkung der Laien die Einsicht, dass die Wahlen in der Kirche ihren Zweck nur erreichten, wenn sie weder »demokratisch« wie im Protestantismus oder »absolutistisch« wie im römischen Katholizismus, sondern vielmehr das »Ergebnis der Zusammenarbeit der ganzen Kirche, also der Gläubigen und der Hierarchen« seien (237). Es überrascht nicht, dass Stan auch aus diesem breiten Strom orthodoxer Kirchentradition das von Metropolit Şaguna verantwortete »Organische Statut« der Kirche Siebenbürgens in besonderer Weise heraushebt (575).

Von den orthodoxen Traditionen der synodalen Kirchenverfassung und des komplementär ausgeübten Wahlprinzips ist es schließlich nur noch ein kleiner Sprung zur Beteiligung der Laien an der Verwaltung des Kirchenvermögens. Sie ergibt sich gleichsam mit logischer Konsequenz aus dem kirchlichen Selbstverständnis (607).

Stans Studie behauptet die besondere Kirchenverfassung Siebenbürgens gegen eine national aufgeladene Synthese von rumänischem Staat und einheitlich geschlossener Orthodoxie. Seine nach innen gerichtete Argumentation stützt er ab, indem er die Mitwirkung der Laien in den orthodoxen Kirchen gegen die Verhältnisse in der römisch-katholischen bzw. protestantischen Kirche abgrenzt. Indes sind seine Bewertungen interessant: Anders als etwa im deutschen Laienkatholizismus deutet er die »Katholische Aktion« nicht als päpstliche Vereinnahmung der *neben* statt *in* der Kirche agierenden Laienverbände, sondern umgekehrt als Rückkehr zur eigentlichen Kirchentradition, als Erfordernis im geistigen Kampf der Kirche, letztlich also als notwendiges Zugeständnis der römischen Hierarchie an die sich wandelnde Gesellschaft: »Der Cäsar aus dem Vatikan ist zu etwas väterlicheren Gefühlen seinen Untergebenen gegenüber zurückgekehrt. Das Zeichen dieser Umkehr und Neuorientierung ist die so genannte ›Katholische Aktion‹ bzw. die ›Aktion für das Laienapostolat‹« (63) Und: Die Actio catholica werde wohl bewirken, dass den Gläubigen noch genauer umrissene und zusätzliche Rechte bei der Wahl des Klerus zuerkannt würden (578).

Der Rezensent ist weder Kanonist noch Experte des ökumenischen Dialogs mit den orthodoxen Kirchen, sondern lediglich ein »kurz-sichtiger« Zeithistoriker. Für ihn sind die zeitgenössischen Bezüge, Kontexte und Deutungen besonders aufschlussreich. Insbesondere eröffnet Stans vergleichende Sicht auf die katholische und protestantische Kirche die Perspektive auf übergreifende, seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Geschichte des europäischen Christentums ablaufende Anpassungsprozesse kirchlicher Strukturen und Selbstverständigungsdiskurse an die »Moderne«. Insofern darf Stans erstes und bedeutendstes Buch jenseits aktueller systematischer Fragen nach der Rolle der Laien auch als Baustein zu einer politischen, religiösen und kulturellen Geschichte des europäischen Christentums gelten.

Christoph Kösters

3. Antike

WERNER DAHLHEIM: Die Römische Kaiserzeit. München (Oldenbourg Verlag) 2013. 191 S. ISBN: 978-3-486-71716-7. Kart. € 24,80.

Man kann nur darüber spekulieren, was der Verlag sich bei diesem Produkt gedacht hat: Das Buch enthält den Darstellungsteil der »Geschichte der römischen Kaiserzeit«, die 2003 in dritter, überarbeiteter Auflage im »Oldenbourg Grundriss der Geschichte« er-

schienen ist. Die bewährte Aufteilung aller Teilbände dieser Reihe in (1) Darstellung, (2) Grundprobleme und Tendenzen der Forschung sowie (3) Quellen und Literatur wurde also aufgegeben, um kurzerhand eine weitere Monographie auf den Markt zu werfen. Die Tatsache, dass Darstellungs- und Diskussionsteil ursprünglich eng miteinander korrespondierten, scheint bei dieser Entscheidung keine Rolle gespielt zu haben.

Der Autor sieht sein Buch von drei »Leitmotiven« durchzogen, wie er im Vorwort festhält: der Erklärung der außergewöhnlichen zeitlichen Dauer des römischen Weltreichs, der Diskussion der Städte als jener Einheiten, »die den Raum der Politik und das Leben der Menschen bestimmten«, und schließlich der Einbettung des Aufstiegs des Christentums.

Dahlheims Buch bietet keine Politik- oder Ereignisgeschichte der römischen Kaiserzeit, sondern den Versuch, den Aufbau und die Funktionsfähigkeit des *Imperium Romanum* zu erklären. Der zeitliche Rahmen wird zwar nicht exakt bestimmt, ergibt sich aber aus den Schwerpunkten der Darstellung: Die Transformation der moribunden republikanischen Ordnung in eine Monarchie bildet den Ausgangs- und wiederholten Referenzpunkt für die Argumentation, die im Wesentlichen auf die beiden ersten Jahrhunderte konzentriert bleibt und nur im abschließenden Kapitel über den Aufstieg des Christentums substanziell bis in das 3. Jahrhundert ausgreift. Dahlheim macht keinen Hehl daraus, dass er den Prinzipat vornehmlich für eine Schöpfung des Augustus hält, der bereits zentrale Strukturmerkmale festgelegt habe, die in den nachfolgenden Dekaden lediglich noch ausgestaltet, aber nicht mehr grundlegend verändert worden seien. Dazu zählt die Übernahme des magistratischen *imperium*, um das Übergleiten von der Republik in eine Monarchie für die aristokratischen Zeitgenossen zu erleichtern (16); dazu gehören auch die umsichtige Einbindung der senatorischen Eliten in die Administration des Weltreiches und die Aufgabenverteilung zwischen Senatoren einerseits und den erst durch Augustus als politische Größe konstituierten Rittern andererseits (47ff.), ferner wegweisende außenpolitische Entscheidungen (vgl. 119) und die Befriedung und Romanisierung der Provinzen, etwa durch die Einrichtung des Kaiserkultes (38), die Einbindung indigener Eliten (133) oder auch das demonstrative Eingehen auf die Bedürfnisse der Provinzialen (136) und ein kluges Vorgehen bei der Vergabe des Bürgerrechtes.

Weitsichtig habe Augustus auch das Problem des Umgangs mit den bürgerkriegserprobten Truppenmassen gelöst, indem ein ganzes Maßnahmenbündel die Transformation der römischen Armee in ein stehendes Heer begleitet habe: Demobilisierung, Versorgung der Veteranen mit Land, die Auflösung der Einheit von Soldaten und Offizieren, eine fortwährende Beschäftigung des Heeres oder die Vergabe wichtiger Kommandopositionen nur noch an Vertrauensleute aus dem engsten Umfeld des Kaisers (98). Unter anderem diese Neuformierung und ideologische Neuausrichtung der Armee habe eine wesentliche Grundlage für den außergewöhnlich langen Bestand des Römischen Reiches dargestellt.

Eine weitere Basis des Erfolgs sieht der Autor in der von Augustus eingeleiteten Provinzialpolitik, die die Bewohner des Imperium Romanum ernst nahm und insbesondere auf die Städte setzte. »Das Bündnis von Römertum und Griechentum sowie die Verstärkung und Romanisierung der West- und Nordprovinzen haben die Völker des Reiches in ihren äußeren Lebensformen angeglichen« (150).

Immer wieder gelingt es Dahlheim, komplexe Sachverhalte präzise auf den Punkt zu bringen und zu beschreiben, so z. B. das komplizierte Konstrukt des augusteischen Prinzipats oder auch das schwierige Verhältnis zwischen Kaiser und senatorischen Eliten; der Autor sieht in den Senatoren zwar eine permanente Gefahr für den Herrscher, betont andererseits aber zu Recht ihre weiterhin andauernde Bedeutung für das Funktionieren der Ordnung; Kaiser und Senat, so die Schlussfolgerung, blieben aufeinander angewiesen.

Im Aufstieg der Vereine sieht Dahlheim einen »Ausweis für die Suche nach Ersatzformen des politischen Lebens«, das im Prinzipat verloren gegangen sei (89). In diesem Kontext verortet er auch einen der Gründe für den Erfolg des Christentums, das in einer depolitisierten Welt neue Perspektiven aufgewiesen habe: »Die Welt der Polis mit ihren Ruhm und Ehre gewährenden politischen Aufgaben trat gegenüber dem Dienst an einem Gott zurück, der eine eigene Form des Ruhms und der Unsterblichkeit verhiess« (89).

Dahlheim ist ein glänzender Stilist, der seine Inhalte in ausdrucksstarker Sprache vermittelt. Gleichwohl bleibt es dabei, dass das vorliegende Büchlein als Torso daherkommt. Wer eine Einbettung des Gesagten in die Forschungslandschaft sucht, wird nicht umhinkommen, am Ende doch wieder auf das Original – die »Geschichte der römischen Kaiserzeit« – zurückzugreifen. Die welthistorisch bedeutende Rolle des Augustus, die Dahlheim immer wieder aus unterschiedlichen Perspektiven akzentuiert, lässt sich inzwischen über die Augustus-Monographie desselben Autors eingehend studieren (W. DAHLHEIM: Augustus. Aufrührer – Herrscher – Heiland, München 2010). Zuletzt hat Dahlheim seinen Blick auf die frühe Kaiserzeit in einer groß angelegten Narratio noch einmal weitaus farbenprächtiger entfaltet (W. DAHLHEIM: Die Welt zur Zeit Jesu, München 2013). Auch angesichts dieser beiden glänzenden Würfe bleibt die Frage, warum der Darstellungsteil aus dem Kaiserzeit-Band herausgeschnitten und in den Rang einer eigenständigen Monographie erhoben werden musste.

Mischa Meier

4. Mittelalter

ARNOLD ANGENENDT: Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 101). Münster: Aschendorff 2013. XV., 562 S. ISBN 978-3-402-11264-9. Kart. € 74,00.

Das Thema »Opfer« wird seit vielen Jahren interdisziplinär diskutiert. *Veronika Hoffmann* hat kürzlich eine umfassende Studie aus systematisch-theologischer Sicht vorgelegt (*Veronika HOFFMANN: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe.* Freiburg i. Br. 2013), indes ohne den rituellen Gang von der Gabenbereitung über das Eucharistiegebet bis zum Mahl symboltheoretisch eigens zu thematisieren. Diese Blickrichtung wird nun durch das zu besprechende Werk von *Arnold Angenendt* eingeholt. Um es gleich vorweg zu sagen: Auf eine solch umsichtige Gesamtdarstellung mittelalterlicher Liturgie samt ihren geistes- und religionsgeschichtlichen Wurzeln hat Rez. seit Jahren gewartet. Er kann sagen, schon lange kein so spannendes theologisches Buch mehr gelesen zu haben, bei dessen Lektüre zwischen den Zeilen übrigens manche der Problematiken der Kirche unserer Tage verstehbar werden. Der Titel ist bescheiden, denn eigentlich handelt es sich um eine umfassende Darstellung der Liturgiegeschichte des Mittelalters, die alle liturgischen Sparten (z. B. Stundengebet [138–147], Taufe und Initiation [94 und 97], Buße und Beichte [218–219; 229–244], Totenkult [245–279; 453–468]) mit einbezieht.

Nach einer Einleitung (1–5) geht Vf. seine Untersuchung in fünf Teilen an, die zugleich in die Epochen des untersuchten Zeitraumes führen. Ein erster Teil ist überschrieben mit »In der Antike: Vom materiellen zum geistigen Opfer« (7–90). Der zweite Teil behandelt das »Frühmittelalter: Von der Eucharistie zur Messe« (91–294). Der dritte Teil thematisiert das »Hochmittelalter: Neubeginnung und scholastische Theologie« (295–400). Der vierte Teil widmet sich dem »Spätmittelalter: Zwischen Anzahl und Andacht« (401–468). Der fünfte Teil hat einen »Rückblick und Ausblick« (469–488) zum Inhalt. Ein Abkür-

zungsverzeichnis (489–491), eine Auflistung der Quellen (492–500) und Sekundärliteratur (501–554) sowie ein Sachwortregister (555–562) schließen das Werk ab. Als wichtigste Gedankengänge lassen sich Überlegungen zu folgenden Fragepunkten ausmachen, die Vf. quer durch die mittels der Großabschnitte markierten Epochen verfolgt:

a) Gibt es liturgiegeschichtlich aufweisbare Brüche in der Entwicklung, die zugleich Brüche im spezifisch Christlichen aufgrund der Überformung durch das religionsgeschichtliche Erbe markieren?

b) Welche Veränderungen zeitigt das eucharistische Beten der Kirche, hier vor allem das römische Hochgebet (*Canon Romanus*) samt dem damit verbundenen Eucharistieverständnis?

c) Welche Auswirkungen haben solche Veränderungen auf die Priester- und Laienrolle, das Opferverhalten der Gläubigen sowie die Totenfürsorge?

Spannend ist, wie Vf. die einzelnen Motive immer wieder aufgreift und durch die einzelnen Epochen des Mittelalters nachverfolgt. Es ist unmöglich, hier die Fülle der Details und Informationen, aber auch der geknüpften Verbindungen wiederzugeben, weshalb anhand der referierten Fragen nur einige Gedanken des Vf. nachgezeichnet werden.

Zu a) Vf. gibt einen spannenden Überblick über den Stand der Diskussion um Opfer und Gabe anhand der Klassiker der Religionswissenschaft und Philosophie, antiker wie alttestamentlicher Zeugnisse (8–32). Vor diesem Hintergrund hebt sich die »Singularität des christlichen Opfers« ab, dessen Ergebnis Angenendt »welthistorisch« nennt: »Auf keinem Marktplatz, vor keinem Regierungsgebäude, in keinem Religionsheiligtum werden heute noch – wie ehemals in der Antike – Großopfer dargebracht; keine Tiere werden mehr geschlachtet oder verbrannt und erst recht keine Menschen mehr geopfert« (88). Der neutestamentliche Befund kulminiert im »geistigen Opfer« (Röm 12,1), das sich nicht nur in den Hochgebeten der Liturgietradition dokumentiert, sondern vor allem in den Sozialgaben zeitigt. Bruchstellen weist Vf. etwa in den Etappen auf dem Weg zur westlichen Einheitsliturgie auf (97–103), die er mit dem Stichwort »Petrifizierung der Liturgie« (102) benennt. Dabei bleibt neben allen Fortschritten des Frühmittelalters (etwa in den Bemühungen um die Klerikerbildung) festzuhalten: »Es verbleibt gleichzeitig eine durchgehende Schicht religionsgeschichtlichen Urmaterials, das die Alte Kirche durchstoßen hatte, nun aber neu wieder hochkam und sich verfestigte« (293).

Zu b) Vf. begreift wesentliche Veränderungen im Sakramentenverständnis unter der Entwicklung vom Symbolismus zum Metabolismus (64–70; 196–198, unter Bezug auf Henri de Lubac), wobei vor allem die bei Ambrosius angedachte Bindung einer Konsekration an die Herrenworte des Hochgebetes einen epochalen Schritt markiert: »Im Ganzen zeichnet sich eine theologische Richtungsänderung ab: Gemäß dem symbolischen Verständnis vergegenwärtigt die liturgische Feier Göttliches, aber in Verhüllung und bewirkt so das Heil; gemäß dem metabolischen Verständnis wirkt die Gottesgnade als Verwandlung der Materie und macht dadurch das Heil gewissermaßen dingfest« (69). Es ist genau diese Tendenz, die sich im Weiteren ausprägen wird, gepaart mit dem »Hyperrealismus« mittelalterlicher Eucharistieauffassung (358–363), demgegenüber das Diktum der Transsubstantiation das geistige Opfer zu retten versucht (363–367). Vf. sieht hier eine epochale Veränderung des Messopfers, indem sich nämlich eine Materialisierung gegen die Vergeistigung des Opfers durchsetzt: »Durch die Verwandlung in das tatsächliche Fleisch und Blut Jesu Christi wird Gott nach gängiger Opferlogik das höchstmögliche Opfer dargebracht, was dann umgekehrt auch die höchstmögliche Gnadengewährung erhoffen läßt. Denn niemals kann sich Gott dem leibhaftigen Opfer des eigenen Sohnes versagen; um dieses Opfers willen erfüllt er nicht nur Bitten, sondern läßt sich deswegen immer auch versöhnen« (197f.). Den Umschwung in das »Messsystem Cluny« (286–292), ausgewiesen

durch eine tägliche doppelte Konventsmesse samt den vielen Einzelmessen, sieht Vf. in folgender Akzentverschiebung begründet: »Nicht mehr das Selbstopfer des Durchgangs mit Jesus Christus durch den Tod zur Auferstehung, wie es im Hochgebet geschieht, öffnet den Himmel, sondern die materielle Gabe« (175), die nun etwa von Laien für die Zelebration der Messe bereitgestellt wird. Spannend sind in diesem Kontext die Überlegungen des Vf. zu einer Liturgiereform im Hochmittelalter (297–300), auch in der Kanonikerbewegung und bei den Reformorden (319–327), die gegen die Beharrlichkeit des Systems Cluny letztlich nicht ankommen (336–344).

Zu c) Die Veränderungen im Rollenbild des Priesters sind in der Sicht des Vf. mannigfaltig: Der Priester ist der, der nunmehr »konsekriert« und zum alleinig umfassenden Opfernden wird (202–211). Vf. macht hierfür das wieder in Erscheinung tretende Motiv der kultischen Reinheit für den Priester stark (75–78; 122–128; 165–169; 328–332). Solcher Klerikalisierung des Opferhandelns entspricht der zunehmende Ausschluss der Laien, und zwar als kultisch unrein. So wird der Canon Romanus erweitert um den Zusatz »für die wir opfern – pro quibus tibi offerimus«, der das stellvertretende Handeln des Priesters markiert: Es »wurde der in den alten Hochgebeten von allen Mitfeiernden durchschrittene Heilsweg aufgegeben, nämlich der gemeinsame Vollzug des Dankes an Gottvater für Jesus Christus, die Anrufung zu dessen Vergegenwärtigung, die Berufung auf das Abendmahl samt dem Auftrag zur Wiederholung, die Bitte um Verwandlung und die Teilhabe an Jesu Christi Leib und Blut, verstanden als Durchgang durch dessen Tod zur Auferstehung. Dieses von allen mitvollzogene Durchschreiten des Heilswegs ist jetzt zerstört und stattdessen eine Konzentration auf die vom Priester in Stille vollzogene Wandlung und Opferung herbeigeführt« (473). Dies wird nach Auffassung des Vf. durch den Gedanken der priesterlichen oder monastischen Stellvertretung kompensiert, auch anhand der Gebetsbünde (280–285). Immer wieder macht Vf. das Tarifsysteem der Messe stark (151–158) und weist auf die damit verbundenen nicht-eucharistischen Messoblationen (170–175) wie die Gaben der Laien außerhalb der Messe (183–190) hin. In gesegneten Broten (Eulogien) und Ablutionswein wird den Laien ein Ersatz der Kommunion geschaffen (219–222; 385–387), die man nunmehr selten empfängt, und dann nur unter Brotsgestalt (215–218; 381–385): »Festzuhalten ist, daß nun zwei Liturgien parallel nebeneinander herliefen: für die Kleriker die Vollform der Opferdarbringung wie auch der Kommunion und für die Laien die Nebenformen der Eulogie und des Spülkelches« (222). Vf. konstatiert für das Spätmittelalter die Betonung der subjektiven Betrachtung des Messopfers im Unterschied zur im Frühmittelalter stark gemachten objektiven Dimension der Liturgie: Man schafft Messandachten (408–417), baut die eucharistische Anbetung aus (377–380) und bildet so jenes System aus, das das Zeitalter der Konfessionalisierung prägen und als katholisches Konfessionsmerkmal gelten wird.

Die Ergebnisse seien anhand des Vf. eigener Zusammenfassung (470–477) gebündelt: »Ursprünglich muß auch das in seiner jetzigen Form stark erweiterte »Römische Hochgebet« von einer genial zu nennenden Einfachheit gewesen sein: wiederum der Dank an Gottvater, die Bitte um die Gegenwart Jesu Christi, dann die Abendmahlsworte und anschließend die Bitte, der »Engel des himmlischen Altares« (vgl. Offb 7,11f.) trage die Gabe empor« (470). Dies ist für den Vf. der Ausgangspunkt eucharistischen Betens. Als einen ersten Veränderungsschritt konstatiert er, dass die priesterliche Konsekration zum Wesenskern der Eucharistie erklärt wird, festgemacht an den Herrenworten. Eine zweite Veränderung schreibt nun auch das eigentliche Opfern immer mehr dem priesterlichen Handeln zu und bezieht es schließlich auf die Opferung des sakramentalen Leibes und Blutes Christi. Die hyperrealistische Ineinsetzung des sakramentalen mit dem irdischen und verklärten Leibe Christi geht nach Auffassung des Vf. Hand in Hand mit dem Mo-

tiv kultischer Reinheit, welche nur zölibatär lebende Kleriker, nicht aber mehr die Laien garantieren können. Die Spaltung der die Liturgie tragenden Gemeinde in Kleriker und Laien dürfte wohl einen der größten Brüche in der Liturgiegeschichte markieren. Aber dies führt paradoxerweise zu einem Aufblühen von Formen wie Messfrömmigkeit, Opfer- und Stiftungswesen, Eucharistieverehrung sowie der damit verbundenen Fülle an Bildlichkeiten. Immer neu aber stellt sich die Spannung zwischen objektiv und subjektiv als Problem, gerade auch spätmittelalterlicher Mystik.

Von der Sache her scheinen Rez. folgende Fragepunkte und Ergänzungen geboten:

a) Vf. spricht im Gefolge von Jungmann vom *Quam oblationem* des *Canon Romanus* als der Wandlungsbitte, freilich »ohne den Gottes-Geist dafür anzuführen« (83). Weiterhelfen kann hier der Beitrag von Reinhard MESSNER: Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebetes, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie, hrsg. v. DEMS, Eduard NAGEL u. Rudolf PACIK (Innsbrucker theologische Studien 42). Innsbruck/Wien 1995, 174–201. Die von Angenendt zu Recht in Frage gestellte Bindung der Konsekration an die Herrenworte wird hier nochmals deutlich liturgiegeschichtlich problematisiert, auch im Hinblick auf die Darbringungsaussagen nach dem Einsetzungsbericht. Messner macht insgesamt auf die sich nach der Jahrtausendwende durchsetzende neue Hermeneutik des *Canon Romanus* aufmerksam und liefert Ergebnisse, die weitere Mosaiksteine für den Angenendt'schen Gedankenduktus liefern. In diesem Kontext zeigt Messner auch die Problematik der Deutung des *Quam oblationem* als Wandlungsepiklese durch Jungmann auf, die insofern folgenschwer war, als sie bis heute die Hermeneutik des *Canon Romanus* prägt.

b) Nicht zustimmen kann Rez. der These des Vf., das durch Benedikt von Aniane erweiterte Gregorianum sei »maßgeblich für die lateinische Meßzelebration bis zur Liturgie-Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils« geworden (101). Ganz im Sinne der Angenendt'schen These möchte Rez. aus eigenen Forschungen die Überformung der Eucharistiefeyer durch den Rheinischen Messordo mit seinen Apologien stark machen, einen Sachverhalt, den Vf. wohl erwähnt (etwa 125f.), der nach Ansicht des Rez. aber unterbewertet wird.

c) Widersprechen muss Rez. der Äußerung, die »Neubewertung des Spätmittelalters« sei an »der Liturgie-Forschung (...) nahezu vorübergegangen« (404), da er selber kürzlich einen anderen Zugang vorgelegt hat (Andreas ODENTHAL, Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 61], Tübingen 2011).

d) Zugunsten einer multidimensionalen Sicht auf das Mittelalter möchte Rez., mehr als bei Angenendt geschehen, das Phänomen der »Kirchenfamilie« stark machen, also die seit der Karolingerzeit übliche Häufung von Kirchenräumen und Altarstellen (132f.). Die Häufung der Messen hängt sicher vorrangig mit der vom Vf. herausgestellten Bedeutung des Opfers zusammen, doch ist es Rez. wichtig, auch die andere Linie zu ergänzen, nämlich den Abbildcharakter der Liturgie und ihrer Orte. Da geht es (Stichwort: Petrifizierung) um die Nachbildung der Sakraltopographie Roms bzw. Jerusalems. Die These bei Angelus Albert HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (LQF 58), Münster 1973, 215–225, der Altar verlange aufgrund seiner Heiligkeit qua Reliquiengrab nach der Mess-Zelebration, würde den Gedankengang Angenendts abrunden.

Als weitere Forschungsaufgaben stellen sie nach Ansicht des Rez. aufgrund der Ergebnisse Angenendts folgende:

a) In das System einer in Kleriker und Laien geteilten (eucharistischen) Liturgie wäre der

spätmittelalterliche oberdeutsche Prädikantengottesdienst einzutragen, ein Gottesdienstmodell, das später in der Württembergischen und Zürcher Reformation für den sonntäglichen Hauptgottesdienst Pate stand. Eine solche Weiterführung der durch den Vf. aufgezeigten Linien in das Zeitalter der Konfessionalisierung hinein wäre äußerst spannend.

b) Einer näheren Untersuchung wert sind ebenfalls die das Offertorium begleitenden Gesänge. Es ist ein wenig beachtetes Phänomen, welche Länge die Offertoriumsgesänge mit ihren Zwischenstrophen vor der Jahrtausendwende erreichten, bis dann der Opfergang immer mehr verschwand und dementsprechend vom Offertoriumsgesang nur der Rahmensever übrig blieb, bis ins heutige Graduale Romanum (die Zwischenverse sind auf der Grundlage der Ausgabe von Carl Ott von 1935 ediert bei: *Offertoires neumés avec leurs versets d'après les manuscrits Laon 239 & Einsiedeln 121* par Rupert Fischer. Solesmes 1978).

c) Weiter auszuloten ist auch die Ambivalenz der Liturgiereform im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils. Denn bei allen Neuerungen, etwa im Hinblick auf die Rolle der Laien, blieb man damals doch bei der mittelalterlichen Kanonhermeneutik, die man auf die neugeschaffenen Hochgebete übertrug. Von Angenendts Gedanken her zu hinterfragen wären neue Derivatformen, etwa Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionausteilung. Dass sie von Laien geleitet werden, macht sie »modern«, zu fragen wäre aber, ob eine Kommunionausteilung ohne Eucharistiegebet nicht mittelalterlicher Messauffassung verhaftet bleibt.

d) Vf. hat auch in anderen Publikationen die vergeistigende Bedeutung des Christentums hervorgehoben (zur Kritik vgl. Mathias MOOSBRUGGER, *Die Revolution des geistigen Opfers. Eine Erwiderung auf Arnold Angenendt – und eine Einladung zur Disputation*, in: *ZKTh* 135, 2013, 91–104). Für weiterführende Diskussionen wäre die Zuordnung des spezifisch Christlichen zum archaischen Erbe im Christentum umfassend zu bedenken, vor allem im Hinblick auf die Frage, wie viel an »unaufgeklärtem« religionsgeschichtlichem Material bis heute in der katholischen Tradition prägend ist.

All dies einzulösen, wird weitere Forschungsarbeit bedeuten, wofür nun die Voraussetzungen geschaffen sind. Insgesamt bleibt, dass Vf. eine bahnbrechende Darstellung der Liturgiegeschichte des Mittelalters vorgelegt hat, durch die die Messlatte für künftige Arbeiten zur Liturgie des Mittelalters sehr hoch gelegt ist.

Andreas Odenthal

ORSOLYA HEINRICH-TAMÁSKA, NIKLOT KROHN, SEBASTIAN RISTOW (HRSG.): *Christianisierung Europas. Entstehung, Entwicklung und Konsolidierung im archäologischen Befund. Internationale Tagung im Dezember 2010 in Bergisch-Gladbach*. Regensburg: Schnell & Steiner 2012. 518 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2652-1. Geb. € 59,00.

Der vorliegende Band veröffentlicht die Ergebnisse der im Dezember 2010 in Bergisch Gladbach bei Köln stattgefundenen Tagung, die ein internationales Projekt anregen sollte, um die erörterten Forschungsfragen jeweils regional weiter zu untersuchen. Der von West nach Ost bzw. von Süd nach Nord verlaufende Prozess der Christianisierung Europas nahm über ein Jahrtausend in Anspruch. In insgesamt 27 Beiträgen stellt der vorliegende Band die Forschungsproblematik dar. Ausgehend von der Christianisierung in Irland (*Raghnall Ó Floinn*) werden die weiteren Zeugnisse des Christentums auf der iberischen Halbinsel gezeigt (*Achim Arbeiter*). Mit der Entwicklung des Christentums in Belgien (*Laurent Verslype*) wird der Raum des späteren Merowingerreichs betreten, wobei die frühen Bistümer Tournai, Arras-Cambrai und Tongeren-Maastricht-Lüttich eine

besondere Rolle spielen. Überblickartig wird das Gebiet von Gallien und Germanien betrachtet (*Sebastian Ristow*). Bedauerlicherweise wird der vom Mitherausgeber *Krohn* gehaltene Beitrag zum Gebiet der Alemannen, Bajuwaren und Thüringer im vorliegenden Band nur in einer einseitigen Zusammenfassung fast aussagenlos abgedruckt, da er an anderer Stelle erscheinen wird. Dagegen wird das Gebiet der heutigen Schweiz (*Guido Faccani*) und der Ostalpenraum (*Franz Glaser*) eingehend mit der Entwicklung des Christentums gewürdigt. Die Zeugnisse der Christianisierung in Rom (*Sible de Blaauw*) und in der Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert in den Städten Oberitaliens (*Yuri A. Marano*) schließen sich in zwei materialreichen Beiträgen an. Die folgenden Beiträge wenden sich Dalmatien (*Branka Migotti*), der Entwicklung im pannonischen Gebiet zwischen dem 4. bis 9. Jahrhundert (*Orsolya Heinrich-Tamáska*), der Slowakei (*Hana Chorvatova*), Böhmen (*Petr Sommer*), dem Balkanraum (*Mihailo Milinković*) bis zum 11. Jahrhundert und zuletzt mit einer kurzen Zusammenfassung über den archäologischen Niederschlag der Christianisierung des donaubulgarischen Reiches (864/865) (*Uwe Fiedler*) zu, der leider ebenfalls nicht im vorliegenden Band veröffentlicht wurde. Ferner werden die frühchristlichen Funde im postromanischen Dakien untersucht (*Alexandru Madgearu*). Die Entwicklung der christlichen Gesellschaft in der spätantiken Diözese Makedonien wird aufgeführt (*Efthymios Rizos*). Auch die Krim am Rande des Imperium Romanum wurde christianisiert (*Annegret Plontke-Lüning*). Das frühe Christentum in Zypern zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert mit einer Chronologie der Kirchenbauten wird auf der Grundlage der Kapitelpplastik untersucht (*Marko Kiessel*). Über die Christianisierung des nordwestslawischen Raums im heutigen Holstein, Mecklenburg und Brandenburg (*Axel Pollex*) führt der Band in den skandinavischen Raum. Nach der christlichen Institutionalisierung Dänemarks aufgrund der archäologischen Belege (*Sunhild Kleingärtner*) werden die Probleme der Christianisierung in Schweden mit Birka, Sigtuna und Uppsala im Bereich des Mälartals (*Bertil Nilsson*) und ebenso mit Vreta Kloster (*Göran Tagesson*) näher betrachtet. Die Christianisierung Polens (*Aneta Bukowska*) wird über das Phänomen (Grabhügel) in der Christianisierung der Ostslawen (*Przemysław Sikora*) ausgedehnt und mit der Darstellung der westlichen Einflüsse auf den Verlauf der Christianisierung in Livland (*Marcus Wüst*) zu einer abschließenden Darstellung der Christianisierung im östlichen Europa in der archäologischen Perspektive geführt (*Alexander Murin*). Der Band aus der Feder internationaler Fachleute geht der Frage nach den Prozessen der Christianisierung Europas überwiegend aufgrund der archäologischen Untersuchung nach. Es hätte dem Band sicherlich gut getan, den archäologischen Darstellungen die Ansichten der Historiker an die Seite zu stellen. Die Beurteilung der archäologischen Artefakte ist die eine Sache, die der geistigen Entwicklung nun einmal die der historischen Disziplin, das sollten die Archäologen trotz der zunehmenden Quellenbasis archäologischer Funde nicht aus den Augen verlieren. Der vorliegende Band bietet eine hervorragende Gesamtchau der Christianisierung Europas und erfüllt damit seine Titelvorgabe. Ein wertvoller Band, dessen Anschaffung nur empfohlen werden kann.

Immo Eberl

STEFFEN PATZOLD, ANJA RATHMANN-LUTZ, VOLKER SCIOR (HRSG.): *Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2012. 574 S. ISBN 978-3-412-20898-1. Geb. € 54,90.

Auf die »Vorstellungsgeschichte« folgen nun die »Geschichtsvorstellungen«: *Hans-Werner Goetz*, dem der vorliegende Band zum 65. Geburtstag gewidmet ist, prägte mit seinen Studien die Untersuchung früh- und hochmittelalterlicher Geschichtswerke maßgeblich,

und auch die Lektüre der thematisch vielfältigen Beiträge macht dies immer wieder deutlich – zumal in der ersten Sektion zur »Historiographie«. Die Bandbreite reicht hier von der Darstellung des Alemannen Vadomarius bei Ammianus Marcellinus (*D. Geuenich*) und dem Verhältnis von Volkssprache und Latein in der »Historia persecutionis« Victors von Vita (*W. Haubrichs*) über Fallstudien zu Aspekten der Historiographie in der Karolinger- und Ottonenzeit (*J. Jarnut, D. von der Nahmer, M. Becher, M. Springer*) bis zur »Historia Constantinopolitana« des Gunther von Pairis (*V. Epp*) und der frühen Chronistik des Deutschen Ordens (*J. Sarnowsky*). Gleich zwei Texte gelten dem Werk Ottos von Freising: *T. Zotz* unterstreicht den Einfluss Barbarossas auf die »Gesta Friderici«, während *P. Segl* nach Ottos Vorstellungen von weltgeschichtlichen Gesetzmäßigkeiten fragt.

Die zwei folgenden Sektionen weiten den Fokus in einer Weise, die einem Jubilar nur angemessen ist, der jüngst über »Gott und die Welt« publiziert: Unter den Stichworten »Begriffe – Bilder – Vorstellungen« kommen zunächst so vielfältige Themen zur Sprache wie das Bild des Abtes in der Merowingerzeit (*A.-M. Helvétius* arbeitet einen dreistufigen Wandlungsprozess mit einer Epochenscheide um 600 heraus), die Figur der »Matrona« im frühen Mittelalter (*H. Röckelein*) oder Überlegungen zum Quellenwert, den Metallobjekte unterschiedlicher Natur besitzen (*J. Nelson* über Pferdegeschirr, Münzen und *æstels* – elaborierte Schmuckstücke, die sie als repräsentative Zeigestäbe erklärt – des 9. und 10. Jhs.).

Gleich mehrere Beiträge dieser Sektion dürften dabei für zukünftige Forschungen von besonderer Bedeutung sein, so etwa die Untersuchung *Ph. Depreux*’ zum Einsatz des Petrusstabs als Medium der politischen Legitimationstiftung, oder die Ausführungen von *I. Baumgärtner* zum Bericht Burchards von Monte Sion über seine Reise in das Heilige Land, der in einer Kurz- und einer Langfassung überliefert ist. *A. Plassmann* fragt nach dem Umgang mit »schwarzen Schafen« in hochmittelalterlichen Familien und eröffnet damit einen vielversprechenden Zugriff. Dabei wecken manche ihrer Beispiele aber auch Zweifel, ob sie wirklich fruchtbar unter der gewählten Kategorie zu deuten sind – und wie diese sinnvoll heuristisch zuzuspitzen wäre.

Weitere Beiträge behandeln den Zugang zum Herrscher in der Karolingerzeit (*V. Scior*), die Handschriftenproduktion und -bestände des Klosters Werden (*R. McKitterick*, mit einer Aufstellung der Werden zugeschriebenen Handschriften), die symbolisch verdichtete, bildliche Darstellung der durch den Sündenfall gestörten Ordnung durch die »deformierte[n] Körper« des ersten Menschenpaares (*B. Reudenbach*) und die Rolle von Emotionen (oder vielmehr Emotionsbegriffen) im Wandel von der Merowinger- zur Karolingerzeit (*R. Le Jan*).

Die letzte Sektion versammelt schließlich drei Studien zu »Vorstellungen vom Mittelalter in der Neuzeit«: *M. Bojcov* diskutiert eine angebliche Schenkung Alexanders des Großen an »die Slaven«, deren Datierung seit langer Zeit kontrovers erörtert wird (jüngst vor allem gerne in Festschriften, s. S. 513, Anm. 22, und S. 515, Anm. 28); *I. Wood* verortet vergleichend *Felix Dahms* »Ein Kampf um Rom« und *Alessandro Manzonis* »Adelchi« im politischen Horizont ihrer jeweiligen Entstehungszeit, und schließlich spürt *B. Effros* dem Erfolg und Vergessen des autodidaktischen Archäologen Casimir Barrière-Flavy nach, der die Präsenz der Westgoten im französischen Südwesten zu belegen suchte.

Das inhaltliche Band ist sichtlich locker gestrickt, aber die Beiträge bieten insgesamt eine Fülle an Fallstudien und Beispielen zu mittelalterlichen (und neuzeitlichen) Vorstellungswelten und dem argumentativ-narrativen Einsatz von Geschichte – ein dem Anlass angemessener bunter Strauß, dessen Arrangement durch die Beigabe eines Registers allerdings an Formsicherheit hätte gewinnen können.

Klaus Oschema

DANIEL CARLO PANGERL: Die Metropolitanverfassung des karolingischen Frankenreiches (Monumenta Germaniae Historica Schriften, Bd. 64). Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2011. XLVI, 345 S. ISBN 978-3-7752-5763-3. Geb. € 48,00.

Die Arbeit wurde als Dissertation im Wintersemester 2010/2011 an der Ludwig-Maximilians-Universität München abgeschlossen. Die Metropolitanverfassung entstand als Folge der Verwaltungsreformen von Kaiser Diokletian und Konstantin I. zu Beginn des 4. Jahrhunderts. Die Bischöfe hatten sich dabei analog zur staatlichen Verwaltungsgliederung in den Provinzen zu Provinzialverbänden zusammengeschlossen, an deren Spitze der Bischof mit Sitz in der Provinzhauptstadt stand. Das Konzil von Nicaea 325 schuf die Grundlagen der Metropolitanverfassung, die das Konzil von Antiochia 341 ergänzte. Die zuerst im östlichen Reichsteil des Imperiums durchgesetzte Verfassung setzte sich mit zeitlicher Verzögerung auch im westlichen Reichsteil durch. In Gallien wird dafür die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert angenommen. Noch vor Beginn des Merowingerreiches bestanden in Gallien mit Arles, Bordeaux, Eauze, Lyon, Narbonne, Reims, Rouen, Sens, Tours, Trier und Vienne zwölf Metropolitanbistümer, die in der Merowingerzeit zwischen 581/583 und 614 noch durch Besançon ergänzt wurden. Die Rechte der Metropolitanverfassung wurden im Laufe des 6. Jahrhunderts wiederholt bestätigt. Im 7. Jahrhundert verloren sich zuerst die Provinzialsynoden, die zuletzt nachweisbare tagte um 644, und bis zum Ende des Jahrhunderts kam auch die Metropolitanverfassung völlig außer Geltung. Bonifatius bemühte sich im Zuge seiner Reformbemühungen, diese Verfassung wieder herzustellen. Das Concilium Germanicum 742 oder 743 beschloss, die austrasische Kirche in einen Metropolitanverband zusammenzufassen. Der Plan in gleicher Form, auch die neustrische Kirche mit dem Bistum Rouen an der Spitze zu ordnen, misslang. Auf der Synode von Soissons 744 wurden die Bistümer Reims und Sens Rouen an die Seite gestellt. Bonifatius konnte aber seine Pläne wegen der reformfeindlichen Kräfte im fränkischen Episkopat nicht durchsetzen. Der ihm als Metropolit folgende Chrodegang setzte die Bemühungen um die Neuordnung fest. Dort blieb auch er als Metropolit ohne einen festgeschriebenen Sitz. Erst der auf Chrodegang 766 folgende Wilchar von Sens († 785/786) konnte mit dem 779 in Herstal erlassenen Kapitular Karls d. Gr. eine Wende erreichen. Im Unterschied zur Spätantike waren jedoch die Suffraganbischöfe jetzt den Metropolitane klar unterstellt. In einem Exkurs zeigt der Verfasser die Entwicklung des Titels *archiepiscopus* zwischen Spätantike und Karolingerzeit, um dann die Errichtung des Metropolitansystems im Karolingerreich weiter zu untersuchen. Dabei wurden die alten Metropolitansitze Reims, Trier, Bourges, Rouen, Arles, Vienne, Sens, Lyon, Tours, Besançon, Bordeaux und Eauze-Auch restituiert, deren Entwicklung der Verfasser im einzelnen nachvollzieht, um dann die neu eingerichteten Metropolitansitze Mainz, Salzburg, Köln, Aix-en-Provence, Embrun, Tarentaise und Hamburg-Bremen in gleicher Weise zu untersuchen. Nach der Chronologie der Einrichtung der Metropolitansitze war Karl d. Gr. der Initiator dieser Entwicklung. Die *notitia Galliarum* bildete dabei die konzeptionelle Grundlage, wobei entscheidend gewesen zu sein scheint, ob das Bistum in einer civitas lag, die nach der *notitia Galliarum* in der Spätantike Provinzhauptstadt gewesen war. Das Beispiel des Bistums Eauze-Auch, das zwischen 877 und 879 zum Metropolitanbistum erhoben wurde, beweist, dass noch ein Jahrhundert nach Beginn des Karolingischen Metropolitansystems das Konzept Gültigkeit besaß. Eine umfassende Darstellung der Provinzialsynoden des Karolingerreichs in einzelnen Kirchenprovinzen schließt sich an, dabei werden die Aspekte der synodalen Praxis auf der Ebene der Kirchenprovinzen in räumlicher und zeitlicher Vertiefung behandelt. Die Bischofsweihe in der Karolingerzeit wird ebenso näher betrachtet wie die Rolle der Metropolitane in der

kirchenpolitischen Praxis der Karolingerzeit. Abschließend weist der Verfasser nochmals darauf hin, dass Karl d. Gr. die Errichtung der Metropolitansitze angestoßen hat, was im Unterschied zum Frankenreich jedoch im *Regnum Italiae* nicht notwendig war, da die Metropolitansitze Aquileja, Grado, Mailand, Ravenna und Rom seit der Spätantike keinen Wandel erlebt hatten. Die Metropolen und ihre Einbindung in die Kirchenpolitik, aber auch als Erzkanzler in die Politik der Karolingerzeit wird ebenso wie die Provinzialsynoden aufgezeigt, wobei bis 911 31 Provinzialsynoden bekannt sind; es ist jedoch ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass aus elf Kirchenprovinzen überhaupt keine Überlieferung zu Provinzialsynoden vorliegt. Der Band ist eine wertvolle Erweiterung des Kenntnisstandes der Entwicklung in der Kirchenpolitik zwischen Spätantike und Karolingerzeit, wobei deutlich gezeigt wird, wie zwar die Traditionen der Spätantike wieder aufgenommen, aber dennoch auf die Anforderungen der eigenen Zeit umgeformt werden.

Immo Eberl

WINFRIED WILHELMY (HRSG.): Glanz der späten Karolinger. Hatto I. Erzbischof von Mainz (891–913). Von der Reichenau in den Mäuseturm (Publikationen des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Mainz, Bd. 3). Regensburg: Schnell & Steiner 2013. 215 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2714-6. Geb. € 25,95.

Die letzte monographische Biographie zu Hatto I. erschien bereits im 19. Jahrhundert. Angesichts dieser Forschungslage ist der Begleitband zu der im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Mainz im Sommer 2013 gezeigten Ausstellung »Glanz der späten Karolinger. Hatto I. – Erzbischof von Mainz (891–913). Von der Reichenau in den Mäuseturm« als Meilenstein in der Beschäftigung mit Hatto I. zu bewerten.

Der Katalog enthält neun Aufsätze, welche nicht nur die in der Ausstellung zentralen Themengebiete der historischen Person Hattos I. und seines Wirkens sowie der breiten Rezeptionsgeschichte dieser Figur aufgreifen, sondern auch beispielsweise mit dem Beitrag zur Münzprägung ein Panorama der Zeit um 900 sowohl aus europäischer als auch aus Mainzer Perspektive zu zeichnen verstehen. Lobenswert zu erwähnen ist die den Aufsätzen vorangestellte Übersicht mit Daten zur Biographie (14f.).

Entsprechend der Gesamtkonzeption, das Hatto-Bild von seinem Ist-Zustand aus entblättern zu wollen, beschäftigt sich der erste Aufsatz von *Christian Klein* (18–33) mit der neuzeitlichen Rezeption Hattos in Kunst, Literatur und Wissenschaft. Es folgen zwei Beiträge von *Stephanie Haarländer*, wobei ersterer (34–41) eine den aktuellen Forschungsstand konzis zusammenfassende Einführung in die Zeit um 900 bietet. In ihrem zweiten Aufsatz (42–61) geht *Haarländer* der Frage nach der historischen Gestalt Hattos I. nach. Ergänzt wird diese Darstellung durch den knappen Beitrag von *Sebastian Scholz* (62–65) zu Papst Formosus. Einen anderen Blick auf das Wirken Hattos I. wirft *Christoph Winterer* (66–83), indem er die Rolle des Bischofs und Abtes als Stifter von Kunstwerken untersucht; außerdem gibt *Winterer* einen kurzen allgemeinen Einblick in die Entwicklung der europäischen Kunst zur Zeit Hattos I. Die folgenden Aufsätze widmen sich der Mainzer Stadtgeschichte: *Christian Stoess* (84–87) behandelt die Münzprägung in Mainz und *Mechthild Schulze-Dörrlamm* (88–107) die allgemeine Stadtentwicklung im 9. und beginnenden 10. Jahrhundert. Die beiden letzten Aufsätze des Bandes beschäftigen sich wiederum mit Hattos I. Stiftertätigkeit, nämlich mit den von ihm gestifteten Kirchen: *Wilfried E. Keil* (108–113) geht auf die Baugeschichte von St. Mauritius in Mainz, St. Georg auf der Reichenau und St. Johannis in Mainz ein. Diesem Bau ist auch der Beitrag von *Aquilante De Filippo* und *Wilfried E. Keil* (114–119) gewidmet (hingee-

wiesen sei an dieser Stelle auf die in der Reihe »Forschungsbeiträge des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums« erschienene Begleitpublikation zur Johanniskirche von Dethard von Winterfeld).

Auf die Aufsätze folgt der eigentliche Katalogteil, dessen Kennzeichnung im Inhaltsverzeichnis wohl vergessen wurde. Die Beschreibung der Objekte ist in der Regel gehaltvoll und auch für den interessierten Laien verständlich gehalten, ohne dass jedoch deswegen auf wissenschaftliche Standards verzichtet werden würde. Der inhaltlichen Vermittlung ebenfalls keinen Abbruch tut der Verzicht auf eigenständige Beiträge bei den Katalognummern 16, 19, 20, 38 und 49; stattdessen wird auf die entsprechenden Seiten im Aufsatzteil verwiesen. Man würde sich lediglich wünschen, dass, wenn auch der Umfang mit insgesamt 52 Katalognummern überschaubar ist, dennoch Zwischenüberschriften wie etwa »Mainz in der Zeit um 900« eine bessere und schnellere Zuordnung der Objekte erlauben würden. Beigefügt sind dem Werk ein gut benutzbares Literaturverzeichnis und der Bildnachweis.

Am Ende ist das Verdienst der Ausstellung und des dazu erschienenen Katalogs zu würdigen, dass mit der späten Karolingerzeit eine in der Wissenschaft immer noch marginale und allgemein wenig bekannte Epoche vorgestellt und so auch der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Hatto I. bleibt zu hoffen, dass mit dieser überaus anregenden Publikation nur der Anfang gemacht wurde und neue Arbeiten zu Hatto I. und den mit seiner Person verbundenen Fragestellungen folgen werden.

Andrea Hauff

FERDINAND OPLL: Zwang und Willkür. Leben unter städtischer Herrschaft in der Lombardei der frühen Stauferzeit. Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2010. 276 S. m. 25 Abb. ISBN 978-3-205-78499-9. Geb. € 35,00.

Ferdinand Opll baut seine Studie auf einer faszinierenden Quelle auf, die auf den ersten Blick vielleicht langweilig und trocken erscheinen mag, aber eben nur auf den ersten Blick. Es handelt sich um 14 ungewöhnlich reiche Notariatsprotokolle, die das Ergebnis von 80 Zeugenverhören darstellen. Die Zeugen, die aus Pavia, Piacenza und einigen Orten im Oltrepò Pavese stammten, wurden am 14. und 15. November des Jahres 1184 in Pavia vernommen. Man befragte sie im Zusammenhang eines Streits der lombardischen Städte Pavia und Piacenza um konkurrierende Herrschaftsansprüche in fünf kleinen Orten im Oltrepò Pavese, um in dem leidigen Konflikt zu einem Schiedsurteil zu gelangen. Überraschenderweise – und dies macht die Quelle so faszinierend – geben die Notariatsprotokolle aber nicht nur über die Herrschaftsverhältnisse im Oltrepò Pavese, sondern eben auch über das ländliche Leben im Raum, die städtische Herrschaft insgesamt und sogar über die Reichsgeschichte Auskunft. Obwohl sich Opll der quellenkritischen Probleme bewusst ist und diese auch ausführlich reflektiert, gelingt es ihm, aufbauend auf den Protokollen ein ebenso detailreiches wie unerwartet eindringliches Bild des Lebens in der Lombardei am Ende des 12. Jahrhunderts zu zeichnen.

In einem ersten großen Kapitel spricht Opll alle Probleme der Überlieferung an und thematisiert auch den in jüngerer Zeit vielfach geäußerten Zweifel an der Genauigkeit menschlicher Gedächtnisleistung. Hierbei bezieht Opll deutliche Position gegen Johannes Fried und misst den Zeugenaussagen eine hohe Zuverlässigkeit zu. Gleichzeitig gelingt es ihm, das Bild von der Stimme des einfachen Volkes zu zerstören, die vermeintlich in den Zeugenaussagen zu Wort kommt. Die Befragten waren nämlich keinesfalls samt

und sonders einfache Menschen, sondern sie gehörten überwiegend zu den urbanen und regionalen Eliten.

In einem weiteren Kapitel wendet sich Oppl den Streitgegenständen zu, nämlich den fünf Orten Mondonico, Monticelli (Pavese), Olmo, Parpanese und S. Marzano. So unscheinbar die Ortschaften, deren Herrschaftswechsel genau untersucht werden, scheinen, so geostrategisch wichtig war ihre Lage an Flussläufen und vielbegangenen Landwegen. Sodann wendet sich Oppl dem Leben unter städtischer Herrschaft zu, den lokalen Verwaltungsstrukturen, der Jurisdiktion, den vielfältigen Belastungen der Beherrschten durch Abgaben und Dienste, wirtschaftlichen Normierungen und den verschiedenen Vorkehrungen zur persönlichen Sicherheit. Gleichsam als Fazit dieses Überblicks zeichnet er einige individuelle Schicksale nach, um an ihnen das Gesagte gleichsam zu exemplifizieren. Sein Ergebnis ist eher betäublich, denn das Leben in den fünf Orten im Oltrepò Pavese war nach Aussagen der Zeugen geprägt von »Zwang und Willkür« und offenbar völlig frei von Festen, festlichen Zeremonien und freudigen Ereignissen. Allerdings könnte diese einseitige Sicht auf das Leben, in dem höchstens die Kirche angenehme Zerstreuung zu bieten vermochte, möglicherweise den Fragen der Verhörenden geschuldet sein.

Ein letztes Kapitel widmet sich dem »großen politischen Rahmen« und seiner Bedeutung für das tägliche Leben im Contado, also den Auswirkungen der politischen Haltung Pavijs und Piacenzas zu Friedrich Barbarossa in dessen Streit mit Mailand, Alexander III. und der Lega Lombarda. Nachhaltig haben sich kriegerische Ereignisse in das kollektive Gedächtnis eingebrannt, allen voran die Belagerung Alessandrias und die Zerstörung Mailands; allerdings werden in diesem Zusammenhang auch an überregionale politische Bündnisse wie den Zusammenschluss der Lega Lombarda erinnert.

Umfangreiche Anhänge zur Quelle beschließen die eindrucksvolle Studie, die durch ihre Lebendigkeit und Detailfülle fasziniert.

Elke Goetz

SÖNKE LORENZ, PETER RÜCKERT (HRSG.): Wirtschaft, Handel und Verkehr im Mittelalter. 1000 Jahre Markt- und Münzrecht in Marbach am Neckar (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte, Bd. 19). Ostfildern: Thorbecke 2012. X, 198 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-5519-7. Geb. € 28,00.

Die Stadt Marbach am Neckar hat mit einer wissenschaftlichen Tagung am 14./15. März 2009 das 1000-jährige Jubiläum der Urkunde Heinrichs II. begangen, mit dem dieser dem Bischof von Speyer das Marktrecht in Marbach verlieh. Das vorliegende Werk legt die auf dieser Tagung gehaltenen Vorträge im Druck vor. *Steffen Patzold* behandelt die politische Person Kaiser Heinrichs II. (1002–1024) in seinem Verhältnis zu Südwestdeutschland. Der bis zu seiner Erhebung zum König dem deutschen Südwesten fernstehende Heinrich II. blieb diesem Raum auch weiterhin wenig verbunden. Nur 11 Urkunden von den von ihm insgesamt ausgestellten 509 Urkunden als König und Kaiser sind Schwaben gewidmet. Patzold macht deutlich, dass das Ausfallen der Personen des Herzogs von Schwaben in diesem Zeitraum aus verschiedenen Gründen dem Herzogtum Schwaben im König einen einflussreichen Fürsprecher schuf. *Stephan Molitor* sieht Marbach im frühen Mittelalter an der Schnittstelle kirchlicher und weltlicher Einflussbereiche. Er sieht dabei die *potestas* und *utilitas* im Mittelpunkt der entstehenden Grundherrschaft in Marbach. *Thomas Zotz* untersucht Marbach im Kontext der königlichen Privilegien der Ottonenzeit, wobei er in Marbach einen Außenmarkt von Speyer sieht. *Peter Rückert* betrachtet Wirtschaft und Verkehr am mittleren Neckar im Hochmittelalter mit den Städten Esslingen, Heilbronn, Wimpfen, Cannstatt und Marbach selbst. Dabei sieht er Verbindungen

von Marbach mit seinem Alexanderpatrozinium zur Vitaliskapelle in Esslingen. *Söhnke Lorenz* beschreibt die Stadt Marbach auf dem Weg in die württembergische Herrschaft im 13. Jahrhundert. Er unterstreicht hier die bedeutende Stellung Marbachs. *Michael Matzke* beschreibt den Markt zwischen Speyer und Worms und untersucht dabei die Münzprägung und den Münzumlaf im schwäbisch-fränkischen Grenzgebiet. Ihm zur Seite steht die Untersuchung von *Ulrich Klein* »Marbach im Spiegel der südwestdeutschen Münz- und Geldpolitik« mit den zahlreichen Tabellen. *Ulrich Knapp*, Die Alexanderkirche in Marbach im Kontext politischer Umbrüche des späten Mittelalters im 14./15. Jahrhundert wird von *Hartmut Schäfer* mit den archäologischen Untersuchungen in Marbach mit der Stadtburg, der Wendelinskapelle und den anderen Gegebenheiten am Ort untersucht. Die vorliegende Untersuchung ist eine wertvolle Sammlung von Veröffentlichungen über eine Stadtgeschichte, die immer wieder für die südwestdeutsche Geschichte bedeutsam war. Ein Werk, dessen Kauf empfohlen werden kann. *Immo Eberl*

PATRICK HERSPERGER: Kirche, Magie und ›Aberglaube‹. *Superstitio* in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 31). Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2010. 533 S. ISBN 978-3-412-20397-9. Kart. € 64,90.

Patrick Hersperger untersucht im vorliegenden Werk die Anwendung und Rezeption der C. 26 des *Decretum Gratiani* in den Glossen und Summen der Dekretisten und Dekretalisten bis zum *Liber Extra*. Hierzu wählt er einen für die kirchliche Rechtsgeschichte innovativen Ansatz. Ausgehend von Jean Gaudemets These, dass Canonessammlungen Spiegel der kontemporären sozialen Verhältnisse und Umstände seien, setzt H. diese in einer Mischform der Sozialgeschichte Hans-Ulrich Wehlers und der »microhistoire« Carlo Ginzburgs um. Die seriellen Quellen aus dem Ansatz der Sozialgeschichte sind hier die Glossen und Summen der Dekretisten. Die »großen« Fragen im »Kleinen« werden durch den Charakter des kanonischen Rechts der klassischen Epoche als Case Law – wie u. a. Stephan Kuttner postuliert – fundiert.

Die Arbeit beginnt in den Kapiteln 2 und 3, mit einer detaillierten Darstellung der Wissenschaftsgeschichte der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts. Zunächst werden allgemeine Bemerkungen zur Methodik und Genese der Kanonistik als (Rechts-)Wissenschaft ausgehend vom *Decretum Gratiani* dargelegt. Diesem folgt eine Einordnung der unterschiedlichen wissenschaftlichen Prägungen gemäß den damaligen Zentren der Kanonistik in Bologna, Frankreich, Deutschland und dem anglo-normannischen Raum. Abschließend werden die Quellengattungen der Dekretalistik und der Bußsummen charakterisiert. Im 4. Kapitel kontextualisiert H. den Begriff der *superstitio* und bettet ihn in den geistesgeschichtlichen bzw. ideengeschichtlichen Kontext der Spätantike und des Frühmittelalters ein. Hier wird die Interpendenz des Hoch- und Spätmittelalters von den Schriften der Kirchenväter deutlich, deren Definitionen – freilich exkontextualisiert – in dieser Zeit in die klassische Kanonistik übertragen wurden. Im Hauptteil der Arbeit (Kap. 5 und 6) wird zunächst eine serielle Auswertung der benannten Quellen, gegliedert nach den wissenschaftlichen Zentren der Kanonistik (5), vorgenommen, daran anschließend erfolgt eine systematisch-inhaltliche Auswertung vor dem Horizont der These Gaudemets (6). In der systematisch-inhaltlichen Analyse differenziert H. die Unterbegriffe Dämonologie, Lose, Astrologie und Observationen, Inkantationen und Phylakterien, und das für den Kanonisten des 21. Jahrhunderts immer noch relevante Malefizium. Im

abschließenden Kapitel wird das Ergebnis formuliert, dass Gaudemets These besonders für die Dekretisten und die frühe Dekretalistik zutreffend sei.

Die vorliegende Studie hat einen mehrfachen Wert für Kanonisten, Rechtshistoriker und Historiker allgemein. Die ausführlich gestalteten Kapitel 3 und 4 bieten Kanonisten und Historikern eine detaillierte Übersicht und Einführung in die Geschichte der Wissenschaft des kanonischen Rechts in einer ihrer virulentesten und produktivsten Phasen. Auf dem aktuellen Stand der Forschung gibt es keine vergleichbare Abhandlung, was die lehrbuchartige Darstellung in dieser Studie rechtfertigt. Der gewählte innovative Ansatz Gaudemets schafft es, den wichtigsten Beitrag der Rechtsgeschichte zur Historiographie über die Geschichte der Quellen und Institutionen hinaus hervorzuheben. Ausgehend vom Case Law ist es nachvollziehbar, einen Spiegel von Teilen der Gesellschaft in den behandelten Quellen auszumachen. Inwieweit dies analog im Umfang wie z. B. bei den frühmittelalterlichen Gesetzeswerken der *lex salica* oder der *lex francorum* zutrifft, wäre in einer gesonderten rechtstheoretischen Studie zu untersuchen. Für den Kanonisten ist diese Studie zusätzlich eine wirkliche Bereicherung unter dem Aspekt der *traditio canonica*, da die Genese bestimmter Rechtsfiguren im Eherecht – wie der *impotentia coeundi* – erläutert werden, was somit auch für die aktuelle Rechtsanwendung fruchtbar gemacht werden kann. Letztendlich bietet die Studie einen auf breiter Quellenbasis rekonstruierten Einblick in die Superstitionen-Praxis der Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts in den untersuchten Regionen.

Das Buch ist elementarer Beitrag für die Entwicklung der kirchlichen Rechtsgeschichte in ihrer Spannung zwischen Kanonistik und profaner Geschichtswissenschaft; es wird daher zur Lektüre empfohlen.

Thomas Neumann

MICHAEL SEEWALD: Verisimilitudo. Die epistemischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 54). Berlin: Akademie Verlag 2012. 271 S. ISBN 978-3-050-05660-9. Geb. € 79,80.

Wären Theologie und Philosophie zwei sich gegenüberliegende Ufer, dann wäre Peter Abaelard ein meisterhafter Brückenbauer gewesen; so charakterisiert Michael Seewald das theologische Denken des Frühscholastikers und deklariert es als Brückenbau zwischen christlicher Theologie und sprachlogisch akzentuierter Philosophie, zwischen Ontologie und Epistemologie, zwischen platonischer Metaphysik und aristotelischer Logik, ja sogar zwischen Glauben und Erkennen. Derartige Verbindungslinien aufzuzeigen, stellt ein Desiderat der Abaelardforschung dar und bietet zugleich die Möglichkeit, einen kreativen und innovativen Einblick in das methodische Vorgehen des *Peripateticus palatinus* zu erlangen.

Vor dem Hintergrund der Frage, welcher epistemischen Voraussetzungen es bedarf, um zu einer wahren Gotteserkenntnis zu gelangen, erörtert Seewald das abaelardische Verhältnis von Glauben und Erkennen. Zunächst bestimmt er den abaelardischen Glaubensbegriff als eine subjektive Einschätzung propositionalen Wissens, der sich als mentaler, kognitiver Akt auf nicht-sinnliche, jedoch für wahr gehaltene Objekte richte. Damit übersteige der Glaube jegliche philosophische Erkenntnis und eine natürliche Gotteserkenntnis läge entsprechend nicht vor. Dass eine Erkenntnis Gottes dennoch möglich ist, sichert einzig die recht strittige These Seewalds, Abaelard sei Vertreter einer auf Augustinus zurückgehenden pneumatologisch abgewandelten Illuminationstheorie (76), nach

welcher sich Gott intermediatorisch durch Christus und den Heiligen Geist als innerer Lehrer des Menschen offenbare.

Das Zustandekommen von »Fehlerkenntnissen« erörtert Seewald in einem mit dem eher irritierenden Titel »Phänomenologie des Irrtums« überschriebenen Kapitel, in dem er aus den Texten Abaelards die Quelle für Irrtümer und Fehlerkenntnisse deduziert und selbige in der Intention (*intentio*), genauer in der schlechten moralischen Verfasstheit, des Menschen verortet, denn bei moralisch schlechten Handlungen läge immer ein Erkenntnisdefizit vor (111). Damit nimmt die auf dem Glauben basierende Gotteserkenntnis ihren Ausgangspunkt sowohl in der theoretischen als auch praktischen Vernunft.

Eigentliches Kernstück der Dissertation Seewalds bildet die Analyse des *similitudo*-Begriffs. Unter Rückgriff auf die abaelardische Universalienlehre wird hier die *similitudo* als eine (logische) Methode des Schließens von Bekanntem auf Unbekanntes bestimmt (133). Angewandt auf die Gotteserkenntnis bedeute dies, dass der menschliche Geist in der Lage sei, »den deiktischen Charakter der materiellen Gegenstände zu erfassen und auf Gott als den Urgrund aller Dinge zu schließen« (S140). Im weiteren Verlauf der Arbeit wird die *similitudo*-Methode gegen die *translatio*- und die *involucrum*-Theorie abgegrenzt, um hervorzuheben, dass Gotteserkenntnis als eine Wahrheitsähnlichkeit (*verisimilitudo*) gedacht werden müsse (188). Diesbezüglich konstatiert Seewald, dass in Beziehung zu Gott lediglich von Ähnlichkeiten die Rede sein könne und somit zwar nicht das gesamte Wesen Gottes erfasst, zumindest aber gültige Aussagen über ihn getroffen werden könnten (192).

Entsprechend bildet die Frage, was der Mensch nun tatsächlich rational vom Wesen Gottes erfassen kann, den Abschluss der Untersuchung. Neben der Diskussion aktueller Forschungsliteratur werden die abaelardische Deutung Gottes als dem höchsten Guten (*summum bonum*), dessen Vollkommenheit sowie die von Abaelard erläuterte Unterscheidung zwischen der dreigliedrigen Struktur einer Triade und der Trinität Gottes, deren Gliedern eine eigene *proprietas* zugewiesen wird, thematisiert. Unter dem Terminus des »theologisch gebrochenen Kompatibilismus« (239) fasst Seewald schließlich seine Lesart der abaelardischen Willenstheorie zusammen und betont, dass auch der göttliche Wille in der Lage sei, sich mit Hilfe des *liberum arbitrium* frei zu seinen Willensobjekten zu positionieren. Kontrastiv hierzu wird die göttliche Handlungsfreiheit angeführt, denn das Handeln Gottes sei, so Seewald, an dessen trinitarische Struktur gebunden und somit determiniert.

Nach der Lektüre der gesamten Arbeit hat man den Eindruck, dass de facto mehr Fragen aufgeworfen, als beantwortet werden. Die Gründe hierfür sind zahlreich, genannt sei als Beispiel die unkritische und kaum hinterfragte Über- bzw. Inanspruchnahme der augustinischen Illuminationslehre, deren textimmanente Begründung einige Mängel aufweist. Auch die Schlussbemerkung Seewalds, in der Abaelard als Synthetiker gedeutet wird, bleibt mehr oder weniger unbegründet.

Die Darstellung Abaelards als meisterhaften Brückenbauer ist letztlich durchweg ambitioniert und einer Reflexion würdig, aber bleibt an zahlreichen Stellen ein Versuch, so dass die von Seewald gebaute Brücke aufgrund mangelhafter Begründungen wenig vertrauenerweckend scheint. Zurück bleiben Theologie und Philosophie, lediglich durch ein dünnes Band von Ähnlichkeiten verbunden, weiterhin an sich gegenüberliegenden Ufern angesiedelt.

Susann Markert

ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (HRSG.): Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch-Deutsch. Münster: Aschendorff 2011. 539 S. ISBN 978-3-402-12930-2. Kart. € 29,80.

Das Denken von Albertus Magnus (1200–1280) ist dem breiteren philosophischen Publikum in den vergangenen Jahren durch eine Reihe von deutschen Übersetzungen aus einzelnen Werken erschlossen worden, die als Studienausgaben teils in der Philosophischen Bibliothek des Meiner-Verlags (Über den Menschen, Über Logik und Universalienlehre, Buch über die Ursachen), teils in Herders Philosophischer Bibliothek des Mittelalters (Über die Natur und den Ursprung der Seele, Über die fünfzehn Streitfragen) erschienen sind. Der vorliegende, 539 Seiten starke Band fügt diesem bereits veritablen Spektrum eine höchst beachtliche Dimension hinzu, insofern er Schlüsseltexte aus nahezu allen Bereichen des albertinischen Œuvres vereint, die jeweils in einer lateinisch-deutschen Fassung geboten werden. Dabei handelt es sich um eine kooperative Unternehmung verschiedener Mitarbeiter des Bonner Albertus-Magnus-Instituts, an dem seit 1931 die kritische Edition des Gesamtwerks von Albert (die *Editio Coloniensis*) besorgt wird.

Nach einer kurzen bio-bibliographischen Hinführung zu Albert (9–31) werden einzelne Kapitel und Traktate aus der Logik (33–91; Übers. R. Meyer), der Physik (93–163; H. Anzulewicz), der Psychologie (165–227; H. Anzulewicz), der Biologie (229–285; H. Möhle), der Metaphysik (279–307; S. Donati), der Ethik (309–361; H. Möhle), der wissenschaftlichen Theologie (363–409; M. Burger), der Ästhetik (411–443; M. Bredenbeck), der mystischen Theologie (445–493; M. Burger) sowie der Weisheitslehre (495–527; R. Meyer) präsentiert. Die durchgängig äußerst gelungenen Übersetzungen werden von instruktiven Einleitungen (mit Auswahlbibliographie) zum jeweiligen Themenbereich präludiert und sind mit Quellenverweisen sowie einigen knapp gehaltenen Sacherläuterungen versehen. Lateinische Textbasis ist meist der kritisch gesicherte Text der *Editio Coloniensis*, in einzelnen Fällen (z. B. beim zweiten Ethikkommentar Alberts) eine mit Handschriften abgeglichene und korrigierte Version der älteren Pariser Werkausgabe von A. Borgnet. Der Band ist von S. Bullido del Barrio sorgfältig redigiert worden.

Das sachliche Verdienst dieses Projekts wird am besten im Vergleich zu zwei anderen, prima facie ähnlich gelagerten Publikationen deutlich:

(1) Im Unterschied zu dem oft benutzten Kompendium mit Übersetzungen von A. Fries (Darmstadt 2012, 5. Aufl.), das meist kürzere Auszüge aus ausgewählten Werken bietet, werden hier wesentlich größere und v. a. zusammenhängende Texteinheiten geboten. Dadurch entsteht an keiner Stelle der Eindruck eines reinen ›Zitatenschatzes‹; vielmehr wird der systematische Charakter des albertinischen Denkens klar konturiert, der ja schon im Titel der Publikation postuliert wird. Auf diese Weise wird besonders deutlich, dass Albert eben kein bloß enzyklopädischer Sammler war – als der er in der Forschung lange gesehen wurde –, sondern ein in den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen methodisch und inhaltlich hochgradig bewusst prozedierender Denker eigenständigen Ranges und Gepräges, der trotz seiner Detailkenntnisse stets einen Blick für das große Ganze bewahrte.

(2) Während R. Imbach und F. Cheneval für Alberts Lehrer Thomas von Aquin eine viel beachtete Übersetzung zu Prologen verschiedener Aristoteles-Kommentare vorgelegt haben (Frankfurt a. M. 1993), wird in diesem Band das literarische und inhaltliche Panorama wesentlich weiter gefasst: Natürlich kommen zentrale Texte aus Alberts Epoche machendem Projekt der Kommentierung des *Corpus Aristotelicum* zu Wort, aber daneben eben auch Werke zu den Schriften von Ps.-Dionysios Areopagita sowie die Sentenzen- und Bibelkommentare. Damit wird neben der wissenschaftlichen Systematik zugleich der

breite geistige Horizont Alberts deutlich, der eben nur als Philosoph *und* Theologe, als Aristoteliker *und* Neuplatoniker angemessen einzuschätzen ist.

Die kluge, wohl ausgewogene Textauswahl wird dieser Breite und Tiefe der wissenschaftlichen Leistungen Alberts in vollem Umfang gerecht und ist auch auf die bereits andernorts erschienenen deutschen Übersetzungen gut abgestimmt; es gibt hier also kaum inhaltliche Dubletten und auch keine Wiederabdrucke. Der Band eignet sich gerade deshalb hervorragend dazu, um in Kombination mit den existenten Studienausgaben das Bild Alberts als systematischem Denker weiter zu vertiefen. Aber ebenso wird dem mit Albert noch gänzlich unbekanntem Leser sein umfassender wissenschaftlicher Ansatz im besten Sinne des Wortes zugänglich gemacht. Und auch für Albert-Forscher bietet der Band eine kleine Trouvaille, nämlich eine aus dem Pariser Albertisten-Kreis des 15. Jahrhunderts (wohl von Girardus Martelli) stammende Übersicht über die naturphilosophischen Werke Alberts – inklusive eines Verzeichnisses seiner Meinungsdivergenzen zu Aristoteles –, die von *H. Anzulewicz* hier erstmalig ediert und übersetzt werden (155–163, auf der Basis des Kodex Paris, BNF lat. 14 709).

Jörn Müller

ANDREAS MEYER (HRSG.): Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter. Akten der internationalen Tagung in Weingarten, 4.–7. Oktober 2007 (Schriften zur Südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 69). Ostfildern: Thorbecke Verlag 2010. 276 S. ISBN 978-3-7995-5263-1. Geb. € 34,90.

Der vorliegende Band vereinigt 16 Beiträge, die auf eine internationale Tagung in Weingarten im Jahr 2007 zurückgehen und von Andreas Meyer herausgegeben wurden, der auch in das Thema einführt und Forschungsdesiderate formuliert.

Gegenstand der Tagung waren die Aktivitäten und die Überlieferung der päpstlichen Pönitentiarie, an die sich im Spätmittelalter Bittsteller aus ganz Europa wendeten, um bei Verstößen gegen das geltende Kirchenrecht eine Dispens zu erlangen. Die Kurie konnte etwa von Eehindernissen bei zu naher Verwandtschaft oder unehelicher Geburt dispensieren, Fastendispense erteilen oder erzwungene Professgelübde von Klosterangehörigen aufheben. Eine zentrale Frage, die sich durch alle Beiträge zieht, die im Folgenden nur kurz skizziert werden können, ist die Frage nach den Zuständigkeiten bzw. dem Wissen der Betroffenen um die Zuständigkeit der päpstlichen Stellen bei bestimmten Vergehen, die den religiösen Alltag der Menschen prägten. So geht *Andreas Meyer*, Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter. Einführung in das Thema (1–16), dieser Frage vor dem Hintergrund der Ausbreitung des Notariatswesens, der Promulgation des *Liber Extra* 1234 und der neuen kirchlichen Gesetzgebung des Vierten Laterankonzils anhand dreier Beispiele aus Lucca nach. Er fragt nicht nur danach, wie das Wissen um die neuen Normen zu den Menschen gelangte, sondern auch wie sie darauf reagierten und im Alltag damit umgingen. Wie Meyer kommt auch *Heike Johanna Mierau*, Über den Umgang mit Normkonflikten im 15. Jahrhundert. Zu den Synodalentscheiden der deutschen Diözesen über die Reservatrechte von Papst und Bischof (17–32), zu dem Ergebnis, dass sich das Wissen um die Normen und die Abgrenzung von bischöflich-synodaler und päpstlicher Jurisdiktion je nach Region sehr unterschiedlich entwickelte.

Herbert Schneider, Der »lange Arm« des Vatikan. Anmerkungen zur Legationsreise des Cusanus nach Deutschland 1451 (33–46), untersucht die Reise des Kardinalpriesters von San Pietro in Vinculis im Jahr 1450, auf der der Legat die Kirche des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation nach dem Konzil von Basel wieder näher an den Papst binden wollte, jedoch durchaus Widerständen, z. B. aus den Reihen der Bettelorden

begegnete. *Rita Voltmer*, Klerikaler Antiklerikalismus? Die Kritik am geistlichen Stand bei Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) (47–75), geht es um eine neue Einschätzung der Kritik des Straßburger Münster-Predigers an bischöflicher Amtsführung und mangelnder Observanz der Orden vor dem Hintergrund seines bislang übersehenen *reformatio*-Entwurfs und Geilers Kampf für die *libertas ecclesiae*.

Werner Williams-Krapp, Konturen einer religiösen Bildungsoffensive. Zur literarischen Laienpastorisation im 15. und frühen 16. Jahrhundert (77–88), kann anhand von Beispielen wie Heinrich von Langenstein oder Johannes Nider zeigen, dass es das Ziel der katechetischen Predigt- und Traktatliteratur war, mit einer über die Schriftlichkeit laufenden Bildungsoffensive, die durch die Ausbreitung des Papiers noch gefördert wurde, die christliche Botschaft unmissverständlich zu formulieren und auf das zu beschränken, was für das Seelenheil größerer Leserkreise erforderlich war. *Anne-Kristin Lenk*, Spätmittelalterliche Bußbücher als Quellen zum religiösen Alltag. Bußsummen als Kenntnisquellen für Supplikanten der Poenitentiarie und als Rezeptionsvehikel des römischen Rechts (89–110), gibt, wie der Titel des Beitrags schon besagt, Einblick in die Quellenqualität der Bußsummen und deren Beitrag zur Rezeption des römischen Rechts, wobei sie sich auf die Rechtssumme des Bruders Berthold von Freiburg und die *Summa confessorum* des Johannes von Erfurt konzentriert.

Wolfgang P. Müller, Vergessene Sozialgeschichte des Spätmittelalters. Das kanonische Denuntiationsverfahren (111–122), verfolgt das öffentliche Bußverfahren (*denuntiatio quoad poenitentiam*), das in der Niedergerichtsbarkeit des Spätmittelalters neben der Privatbuße und dem Akkusationsprozess existierte und im alltäglichen Zusammenleben das wichtigste geistliche Disziplinierungsmittel darstellte, bisher aber kaum erforscht wurde. *Friederike Neumann*, Öffentliche Kirchenbußen und kirchliche Verfahren für öffentliche Sünder im Bistum Konstanz des 15. Jahrhunderts (123–135), geht der Frage nach, wie die Konstanzer Kirche auf öffentliche Sünder, also Laien reagierte, deren Taten nicht geheim blieben. Dabei werden öffentliche Kirchenbußen als ein Sanktionierungsinstrument sichtbar, das bis zum letzten Drittel des 15. Jahrhunderts noch sehr lebendig war.

Enno Bünz, Probleme der Pfarrgeistlichkeit im Erzbistum Mainz. Auskünfte der Pönitentiarierregister des 15. Jahrhunderts (137–155), stellt eine Auswahl von Delikten und Dispensen vor, die in den kurialen Quellen dokumentiert sind und sich auf das Erzbistum Mainz beziehen, wo um 1500 mehr als 2.700 Pfarreien existierten. Belegt sind vor allem Gewaltdelikte gegen und von Geistlichen sowie Dispense für unehelich Geborene, deren ausgewogene Einordnung in eine Geschichte der spätmittelalterlichen Pfarrgeistlichkeit – so Bünz (155) – aber »nur in der Verknüpfung kurialer und regionaler Quellen« möglich sein wird. *Bernhard Schimmelpfennig*, Zucht und Ordnung oder Sex and Crime bei Augsburgs Geistlichen (157–163), zeigt an einem drastischen Fall des Jahres 1409, bei dem vier sodomitische Kleriker nach Übergabe an den weltlichen Arm zum Tod durch Verhungern verurteilt und ein Laie enthauptet wurde, das Verfahren der Degradation von Geistlichen auf.

Eva Schlottheuber, *Per vim et metum*. Die bitteren Klagen der Mädchen und Frauen an der römischen Kurie über ein erzwungenes Professgelübde (165–176), wertet die kurialen Supplikenregister im Hinblick auf erzwungene Klosterintritte junger Frauen aus, die durch das Erbrecht, die jeweilige Familienpolitik oder auch den Mangel an sonstigen Bildungseinrichtungen für Frauen motiviert sein konnten. *Andreas Beriger*, Entfernung aus dem Kloster: Ein gefährliches Spiel mit der *curiositas* (177–188) zeigt anhand des Beispiels des Windesheimers Ruotger Sycamber (1456–1516[?]), dessen Autobiographie und dreier in deren Zusammenhang im Historischen Archiv der Stadt Köln überlieferter Gedichte (HASTK 7010340), die er auch ediert (186–188), verschiedene Formen der Verletzung der

stabilitas loci und der damit verbundenen Gefahren für die vagabundierenden Konventualen auf.

Ludwig Schmugge, Warum wenden sich 6387 deutsche Paare an den Papst und welche Gnaden erbitten sie? (189–203), wertet eine beeindruckende Anzahl von Bitten um Gnadenerteilung in Ehesachen aus den Jahren 1455 bis 1495 in den Registern der päpstlichen Pönitentiare statistisch aus und hält seine Ergebnisse anschaulich in einer Vielzahl von Tabellen und Grafiken fest: Die große Anzahl der *litterae*, die von der Kurie ausgingen, trugen zur Popularisierung des kanonischen Eherechts im Deutschen Reich bei, seine Durchsetzung ging mit einer Verschärfung der Sozialdisziplinierung einher.

Paolo Ostinelli, Wege zur richtigen Ehe. Suppliken in Ehesachen aus dem lombardischen Raum (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts) (205–219), kann für die Erzdiözese Mailand aufzeigen, dass das Wissen um kanonische Ehedispense und die Einholung päpstlicher Dispense hier an der Tagesordnung war.

Matthias Klipsch, Butter statt Olivenöl. Päpstliche Dispense zur Lockerung des kirchlichen Fastengebots am Beispiel der Diözesen Konstanz und Mainz (221–243), untersucht die Pönitentiare-Register im Hinblick auf Suppliken zu Fastenerleichterungen, die nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Personengruppen, etwa Adelsfamilien oder ganze Gemeinden wie z. B. Rottweil oder Meßkirch in Rom einreichten.

Kirsi Salonen, Vom Nutzen päpstlicher Dispense vor lokalen Gerichten. Beispiele aus der päpstlichen Pönitentiare (245–254), interessiert vor allem die Frage nach der Verwendung von in Rom erlangten Dispensen vor den örtlichen Diözesangerichten. Damit ist der Bogen wieder zum Ausgangspunkt der Tagung geschlagen, nämlich der von *Andreas Meyer* gestellten Frage danach, wer im Konfliktfall überhaupt die Zuständigkeiten kannte und folglich die Dispens- und Absolutionsgewalt des Papstes für sich in Anspruch nahm und wer eben nicht. Alle Beiträge zeigen, dass die Suppliken der Pönitentiare einen Fundus an Quellen zur Sozialgeschichte der Bewohner des spätmittelalterlichen Reiches aufweisen, die sonst nirgends überliefert sind. Es wird aber auch deutlich, dass sich die »außerordentliche Fruchtbarkeit der römisch-kurialen Überlieferung« (14) erst in der Konfrontation mit regionalen und lokalen Quellen, also an konkreten Beispielen erweist. Als besonderes Verdienst des Bandes kann daher festgehalten werden, den Wert dieser noch wenig bekannten Überlieferung auch für die Landesgeschichte aufzuzeigen.

Maria Magdalena Rückert

HERIBERT MÜLLER: Die kirchliche Krise des Spätmittelalters (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 90). München: Oldenbourg 2012. XII, 168 S. ISBN 978-3-486-55864-7. Kart. € 19,80.

Die »Enzyklopädie deutscher Geschichte« setzt sich das Ziel, für »Fachhistoriker, Studenten, Geschichtslehrer, Vertreter benachbarter Disziplinen und interessierte Laien« ein Arbeitsinstrument zu sein, »mit dessen Hilfe sie sich rasch und zuverlässig über den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse und der Forschung in den verschiedenen Bereichen der deutschen Geschichte informieren können.« (Vorwort). Das von keinem geringeren als *Lothar Gall* herausgegebene Gesamtwerk ist auf 110 Bände konzipiert, von denen bis Anfang 2012 bereits 90 erschienen waren, und zwar 18 aus dem Bereich des Mittelalters, 31 aus dem Bereich der Frühneuzeit und 42 aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Jeder einzelne Band ist konsequent nach einem dreigliedrigen Schema aufgebaut, nämlich mit einem enzyklopädischen Überblick, gefolgt von einer Darlegung der Grundprobleme

und Tendenzen der Forschung, um mit einer systematisch geordneten Bibliographie zu enden.

Wie die Verkaufszahlen zeigen, ist der »Enzyklopädie« Erfolg beschieden: Mehrere Bände haben bereits eine zweite Auflage erfahren, und einige sogar schon eine dritte. Kein Wunder, denn die Autoren sind durchweg ausgewiesene Fachleute, so auch der Autor des vorliegenden Bandes. Vf., bis zu seiner Emeritierung 2011 Ordinarius für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Frankfurt, gilt spätestens seit Erscheinen seiner Habilitationsschrift »Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)« als Kenner der spätmittelalterlichen Konzilien.

Ein feinmaschiges Inhaltsverzeichnis erleichtert die Handhabung des Bandes beträchtlich. Die im ersten Teil nachgezeichnete Abfolge der Ereignisse dient auch dem zweiten (Forschung) wie auch dem dritten Teil (Bibliographie) als Richtschnur, wodurch ein hohes Maß an Übersichtlichkeit erreicht wird.

Der vorliegende Band steht den übrigen Veröffentlichungen der Reihe in seinem wissenschaftlichen Anspruch in nichts nach. Es bleibt zu wünschen, dass er von der Leserschaft ebenso gut aufgenommen wird wie die Spitzenreiter der »Enzyklopädie«.

Peter Thaddäus Lang

HARALD MÜLLER, BRIGITTE HOTZ (HRSG.): Gegenpäpste (Papsttum im mittelalterlichen Europa, Bd. 1). Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2012. 468 S. m. Abb. ISBN 978-3-412-20953-7. Geb. € 69,90.

Der Band dokumentiert eine Aachener Tagung im Herbst 2011, die vom DFG-Projekt »Gegenpäpste – Prüfsteine universaler Autorität im Mittelalter« veranstaltet wurde. Er versteht sich als erste systematische Bestandsaufnahme des Themas, in der vor allem Handlungsmuster und kommunikative Strategien der Papstkonkurrenten und ihrer Unterstützer anhand von fünf »Betrachtungsfeldern« (Exempla/Einzelfallstudien, Instrumente, Argumente der Konkurrenten, Wahrnehmung durch die Zeitgenossen, Wirkungen) in den Blick genommen werden sollen.

Den Anfang macht Harald Müller, der das Grundproblem auf den Punkt bringt: Die Petrusnachfolger schöpfen ihre Autorität aus der ununterbrochenen Sukzession Petri und diese werde durch einen Konkurrenten, der genau den gleichen Anspruch erhebt, massiv in Frage gestellt. Die Erforschung des Phänomens werde durch die problematische Vergleichbarkeit der Fälle und die Unschärfe des Begriffs »Gegenpapst« erschwert. Eine genauere Erfassung des Phänomens verspräche hingegen die mittelalterlichen Begrifflichkeiten *invasor*, *pseudopapa* und das erst im 12. Jahrhundert belegte *antipapa*. Diese ließen unterschiedliche zeitgenössische Wahrnehmungen der Schismen erkennen und verwiesen gleichzeitig auf verschiedene »Behauptungsstrategien« der Konkurrenten, darunter der Häresievorwurf, legitimierende Rituale oder Festigung der Obödienzen.

Den chronologischen Überblick beginnt *Klaus Herbers* mit den umstrittenen Sukzessionen Pauls I., Leos IV. und des Formosus im frühmittelalterlichen Rom. Nach einer »dichten Beschreibung« der einzelnen Fälle vergleicht er diese und kommt zum Schluss, dass von Gegenpäpsten in dieser frühen Zeit keine Rede sein könne, da die Konkurrenzen in der Regel nur zu Beginn eines Pontifikats greifbar seien.

Anders stellt sich die Situation im von Gegenpäpsten geprägten Zeitalter des Reformpapsttums dar, wie der Beitrag von *Rudolf Schieffer* zeigt. Die letztliche Behauptung der Reformpäpste sei ein Ergebnis dieser Auseinandersetzungen, die die Herausbildung des Kardinalwahlrechts und die gesamteuropäische Ausrichtung des Papsttums hervorbrach-

ten. Der damit einhergehende Bedeutungsverlust Roms wird im Innozentianischen Schisma greifbar, dem sich *Jochen Jobrend* widmet. Während Innozenz II. fast die gesamte Christenheit hinter sich vereinigen konnte, gewann Anaklet II. die Stadt Rom für sich. Vor diesem Hintergrund geht der Aufsatz den Legitimationsstrategien der beiden Kontrahenten, deren Wahrnehmungen und Folgen nach, sowie den Verfahren zur Obödienzfestigung und den dadurch bedingten kirchlichen Entwicklungen. Ähnliche Aspekte untersucht *Werner Maleczek* für das Schisma von 1159 bis 1177 in Hinblick auf die Gründe für den Erfolg Alexanders III., unter denen er den Zufall als nicht zu unterschätzendes Moment ausmacht. *Otfried Krafft* verweist in seinem Beitrag auf Kanonisationen als besonderes Mittel, sich Obödienzen zu sichern.

Ein grundlegendes Problem bei der Erforschung von Gegenpäpsten ist die Quellenbasis, denn die Zeugnisse der unterlegenen Gegenpäpste hatten eine geringere Überlieferungschance, wie *Nicolangelo d'Acunto* am Beispiel der Quellen des Wibertinischen Schismas im *Regnum Italiae* deutlich macht. Mit dem Überlieferungsproblem hängt die Frage nach der *damnatio memoriae* der Gegenpäpste eng zusammen: Sie wird von *Kai-Michael Sprenger* mit besonderem Blick auf antik-römische Traditionen und von *Gerald Schwedler* behandelt. Letzterer verweist darauf, dass nicht nur eine Erinnerung ausgelöscht, sondern zeitgleich eine »Gegen-Erinnerung« etabliert worden sei. Erwartungsgemäß nimmt das Große Abendländische Schisma einen prominenten Platz ein. *Andreas Rehberg* analysiert die Zeugenaussagen zur Wahl Urbans VI. (1378) und erkennt eine Mischung aus »Fakten und Fiktionen«, bei der vor allem Rombilder und Stereotype über die Bewohner der Stadt wirksam geworden seien.

Auch der Beitrag von *Armand Jamme* befasst sich mit Diskursen zu Beginn des Großen Schismas und zeichnet die Argumentationsstrategien Urbans VI. und Clemens' VII. in den Jahren 1378 und 1379 nach. Um Kommunikation geht es auch im Beitrag von *Óscar Villarroel González*, der mit dem Königreich Kastilien die »Empfängerseite« der kurialen Propaganda in den Blick nimmt. Die Bedeutung der Kanzlei für die Behauptung eines Papstes, die der Beitrag von *Patrick Zutschi* über die Kanzleien Urbans VI. und Clemens' VII. unterstreicht, wird im Band immer wieder hervorgehoben. Die Papstschismen wurden sogar in der Geschichtsschreibung produktiv genutzt und brachten eine eigene Traktatliteratur hervor, unter der das Werk des Telesphorus de Cosenza besonders erfolgreich war, wie *Hélène Millet* zeigt.

Mit dem Aufsatz von *Ursula Gießmann* über die *renuntiatio* des letzten Gegenpapstes Felix V. (1449), der die Bedingungen für diesen Schritt und die weitere Biographie des Zurückgetretenen beleuchtet, endet das Panorama zum Phänomen mittelalterlicher Gegenpäpste. Beschlossen wird der Band durch eine gelungene systematische Zusammenfassung der Tagung von *Heribert Müller*. Ihr folgen vier farbige Abbildungen in guter Qualität mit Erläuterungen, die Resümees der Aufsätze, ein Autorenverzeichnis, eine Liste der im Band genannten Päpste (deren Funktion auch durch das Register übernommen werden könnte) sowie ein Orts- und Personenregister, das den Anspruch des Bandes praktisch einlöst und nur Päpste, aber keine Gegenpäpste identifiziert.

Cornelia Scherer

5. Reformation und Frühe Neuzeit

ERIC VOEGELIN: Luther und Calvin. Die große Verwirrung. München: Wilhelm Fink 2011. 114 S. ISBN 978-3-7705-5159-0. Kart. € 16,90.

Bei der erstmals auf Deutsch erschienenen Studie des 1985 verstorbenen Politologen Eric Voegelin handelt es sich um einen Ausschnitt der *History of Political Ideas (The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 19–26)*, an der er von 1939 bis Mitte der 1950er-Jahre arbeitete.

Das Vorwort bietet eine Erklärung des Autors zur gewählten Bezeichnung des Reformationszeitalters als einer großen Verwirrung. Eine positive Beschreibung der durch Luther ausgelösten Ereignisse sei nicht möglich, da sich die einzelnen vorherrschenden Ideen »nicht in Systemen des politischen Denkens« kristallisierten und die Reformation »nicht mit dem Namen eines einzelnen großen politischen Denkers« verbunden werden könne (7).

Die eigentliche Untersuchung wird eingeleitet mit einer knappen Abhandlung über die äußeren Umstände, die den Nährboden der Reformation lieferten (§ 1). Anschließend belegt Voegelin anhand mehrerer Beispiele seine These, dass die Reformation nicht mit einer konkreten Theorie einsetzte, sondern in ihr Kräfte freigesetzt und Streitfragen ausgearbeitet wurden, die bereits vor 1517 erkennbar waren. Dazu wird zunächst die Leipziger Disputation analysiert (§ 2), daran anknüpfend das Symbol der Kirche sowie das Mysterium der Transsubstantiation (§ 3), bevor ein erster Höhepunkt mit dem Missbrauch des Ablasshandels und Luthers – für Voegelin durchaus berechtigte – Reaktion darauf erreicht ist (§ 4).

Die beiden folgenden Paragraphen bilden gewissermaßen den Kern des Werks und zugleich die auffälligste Kritik an Luther. In § 5 betrachtet Voegelin die Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*, da es sich bei ihr um die umfassendste Darstellung von Soziallehre und Reformprogramm Luthers handle. Voegelins Kritik gipfelt hier im Vorwurf des »Anti-Intellektualismus« Luthers, mit dem er nicht voraussah, welcher »Alptraum an Unfug« sich daraus ergeben werde, jeden Christen zu »seinem eigenen unfehlbaren Papst« zu machen (25f.).

Luthers Lehre der *Rechtfertigung durch den Glauben* ist schließlich Thema von § 6. Zusammengefasst werden ihm zwei Punkte vorgeworfen: Sein Prinzip des *sola fide* greife die Lehre der Rechtfertigung durch gute Werke sowie die Lehre der *fides caritate formata* an. Mit letzterem Angriff zerstöre Luther nichts weniger als »den Kern der christlichen spirituellen Kultur« (57). Der Glaube sei zu einem einseitigen Akt des Vertrauens geworden und verlöre den Moment der Erfahrbarkeit.

In seinen *Nachbetrachtungen* (§ 7) analysiert Voegelin kurz Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* und fasst seine in den vorherigen Paragraphen angebrachte Luther-Kritik zusammen.

Den letzten Paragraphen (§ 8) nutzt er, um einen Lösungsvorschlag Calvins aus der durch Luthers Rechtfertigungslehre vermeintlich verursachten Sackgasse aufzuzeigen: Die lutherische *civitas Dei* sei durch den Zerfall der Ordnung zerstreut worden. Diesen Gedanken habe Calvin aufgegriffen und mit Hilfe der Prädestinationslehre den Plan für eine herrschende Klasse in einer universalen Kirche entworfen. Voegelins Untersuchungsgegenstand ist die *Institutio*, welcher er insgesamt ein vernichtendes Urteil zuteil werden lässt: Es sei beängstigend, einen Geistestypus zu erkennen, der »fähig ist, mehr als 1.000 Seiten solchen Unfugs aus Überzeugung zu produzieren« (66).

Die Anmerkungen des Herausgebers bieten dem verwirrten Leser, der sich über die zum Teil scharfe Kritik – Voegelin war immerhin Lutheraner – wundert, neben umfassenden Erläuterungen zur Entstehung der *History* und der vorliegenden Studie auch und gerade inhaltliche Hintergründe zu Voegelins Werk. Die Beantwortung der Frage, inwieweit dessen Thesen vor der heutigen kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung Bestand haben, kann ein Nachwort nicht leisten. Trotzdem könnten vor allem die inhaltlichen Erläuterungen durchaus umfangreicher sein, zumal sie sich lediglich auf den Luther-Teil beschränken und der Calvin-Teil mit Blick auf dessen Kürze vom Herausgeber ausgeblendet wurde.

Susanne Drees

ULRICH HORST: Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Bd. 19). Berlin: Akademie Verlag 2012. VII, 195 S. ISBN 978-3-05-005902-0. Geb. € 69,80.

Der Untertitel bezeichnet präzise den Gesichtspunkt, unter dem Ulrich Horst OP das Werk zweier Mitbrüder im Dominikanerorden untersucht.

Einer Einleitung, die den ideengeschichtlichen Vorlauf zu diesem Thema im Orden, beginnend mit Thomas von Aquin, skizziert, folgt in zwei Teilen die Besprechung der zum Thema einschlägigen Hauptwerke, zunächst für Torquemada, dann für Cajetan. Der Schwerpunkt liegt, in strenger Beschränkung, auf den einzelnen von den beiden Autoren verwendeten Argumenten. Biographische Informationen werden auf für den Gegenstand einschlägige Ereignisse, wie etwa Präsenz auf oder Verhältnis zu einem Konzil (Torquemada in Konstanz und Basel und Cajetan auf dem V. Laterankonzil) und Zeitgenossen, die als mit dem Thema befasste Gegenüber und Gesprächspartner eine Rolle spielen (etwa für Cajetan an der Pariser Universität), reduziert. Ein kurzer Ausblick auf die Nachgeschichte im Orden und eine Zusammenfassung beschließen die Darstellung. Sie wird eingerahmt von einer reichen Bibliographie und einem Namensregister.

Torquemada und Cajetan sind für H. nicht zwei beliebige Autoren in einer Reihe von vielen mit dem Thema befassten Ordensangehörigen, sondern er identifiziert zwischen diesen beiden einen ideengeschichtlichen »Kurswechsel« (113) von hohem Rang: eine Wegscheide zwischen zwei Epochen (190), die an der Wahl der Argumente festzumachen ist. Während Torquemada noch in größerer Breite nicht ausschließlich auf die Theologie, sondern auch als gut ausgebildeter Kanonist auf das Recht rekurriert und die Mitwirkung von Kardinälen, Konzilien und weltlichen Instanzen mit Blick auf ältere Traditionen differenziert sieht, ordnet Cajetan die Verhandlung dieser Frage fast ganz der Theologie zu und »befreit« argumentativ den Papst von vielen seiner Machtfülle riskant erscheinenden Bindungen. Hier sieht H. den ersten Schritt in diejenige Richtung getan, die nachtridentinisch populär wurde und den Gang dieser Diskussion durch die Neuzeit bis hin zum Ersten Vatikanischen Konzil prägte. Obwohl diese Wegscheide retrospektiv mehrfach ideologisch besetzt ist, gelingt es H., beide Seiten in ihrer je eigenen Sicht darzustellen, ohne zu präferieren. Gelobt werden allerdings die guten kanonistischen Kenntnisse Torquemadas (24, 83 u. v. m.) und auch eine erfolgreiche Häresienabwehr (111f., 141) evozieren für den Ton der Beschreibung eine gewisse Achtung. Hier schreibt nicht ein unbeteiligter Betrachter, sondern ein an der »Schule des Dominikanerordens« (27) vital Interessierter.

Eine große Vielfalt der Argumente mit Blick auf die päpstliche Gewaltenfülle wird sichtbar, besonders interessant auch die Überlegungen zur Möglichkeit eines freiwilligen Papstrücktritts bei Torquemada, die durchgängig präsenten Überlegungen zum Umgang

mit einem häretischen Papst, oder auch, was zu tun ist, falls während einer Sedisvakanz alle Kardinäle versterben (147), und nicht zuletzt Torquemadas theologische Diskussion der (von ihm als historisch erachteten) *papissa Johanna* (104–106). Eindrücklich von H. beschrieben ist Thomas de Vio Cajetans Hinwendung zur Exegese nach seiner Begegnung mit Martin Luther und mit dessen Betonung des Schriftprinzips.

H. stellt seinen Figuren Fragen und erwartet immer wieder mit Neugier ihre Antwort auf die sich ihnen stellenden argumentativen Probleme; gelegentlich ergänzt er in Form der Vermutung, was im Text bei ihnen nicht ausgeführt wurde (etwa 99), wie ein Gespräch zwischen Generationen. In der bekannten Gründlichkeit und Quellentreue des Autors ist hiermit eine Studie entstanden, deren erklärtes Ziel es ist, eine Lücke der eigenen Forschungen zu schließen (VII). Die Auseinandersetzung konzentriert sich auf die Quellen und verzichtet auf eine sehr weit ausholende Auseinandersetzung mit anderer Forschung. Dies drückt sich auch aus im Bestand des Anmerkungssteiles, der sich weitgehend auf Belege beschränkt und dabei zum allergrößten Teil aus Quellenbelegen besteht, im Falle Torquemadas auch aus bislang unedierte Texten. Gelegentlich vermisst man eine kritische Kommentierung der referierten Texte: Ein Beispiel hierfür ist, wenn unkommentiert stehen bleibt, dass Benedikt XIII. sich mit seinen Abgesandten dem Konstanzer Konzil angeschlossen habe, wie Torquemada erklärt (69).

Thomas de Vio Cajetan bezeichnetet seine Position als *via media*. Dies ist eine Einordnung, die wohl selten für die Ideen- und Rezeptionsgeschichte des Ersten Vatikanischen Konzils erfolgt, das mehr extreme und emotionale Bewertungen erfahren hat. Die vorliegende Untersuchung bietet einen, wenn man so will, mittelaltergeschichtlichen Verstehenszugang zum Infallibilitätsdogma an. Nicht nur dies, aber auch dies macht sie zu einem theologiegeschichtlich wertvollen Beitrag der dominikanischen Ordensgeschichtsschreibung.

Britta Müller-Schauenburg

HERMANN EHMER: Die Reformation in Schwaben (Bibliothek Schwäbischer Geschichte, Bd. 2). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag Weinbrenner 2010. 242 S. ISBN 978-3-87181-770-0. Kart. € 14,90.

Aus Anlass des 450-jährigen Jubiläums der Reformation in Württemberg veröffentlichten Martin Brecht und Hermann Ehmer 1984 die »Südwestdeutsche Reformationsgeschichte«. Diese Monographie wurde von der Fachwelt sehr positiv aufgenommen und entwickelte sich binnen Kurzem zu einem Standardwerk, ist allerdings mittlerweile längst vergriffen.

Jüngsthin befasste sich Hermann Ehmer, weiland Leiter des Landeskirchlichen Archivs in Stuttgart und nunmehr im Ruhestand, wieder mit diesem Thema. Diesmal ging die Initiative vom Schwäbischen Heimatbund aus, der die »Bibliothek Schwäbischer Geschichte« ins Leben rief. Der Schwäbische Heimatbund stellt diese neue Reihe im Internet mit folgenden Worten vor: »Eine neue Buchreihe – preisgünstige Bände, in denen Fachleute kompetent und allgemeinverständlich die Epochen der Landesgeschichte vorstellen – ist ... der wechselvollen Geschichte Schwabens gewidmet und in allgemein verständlichem Ton verfasst. Sie sind auf dem aktuellen Stand der Wissenschaft und umfassen zudem 12 bis 15 Ausflugsziele, um die Geschichte der entsprechenden Epoche ganz im Stil des Heimatbundes auch vor Ort erfahren zu können.« Ganz offensichtlich nahm Vf. die »Südwestdeutsche Reformationsgeschichte« als Grundlage: Man sieht das an der Systematik, die weitgehend übernommen wurde, und an zahlreichen Formulierungen, die sich auch in dem älteren Werk finden. Freilich sah sich Vf. zu drastischen Einschnitten

gezwungen: Das ältere Werk umfasste 469 Seiten, das neue nur 191. Außerdem ist Vf. mit Quellen- und Literaturangaben äußerst zurückhaltend.

Zumindest in einem Fall verzichtet Vf. auf die Wissenschaftlichkeit: In seiner Einleitung (7) redet Vf. von »Luthers Thesenanschlag in Wittenberg am 31. Oktober 1517«. Nun stellte der Kirchenhistoriker Erwin Iserloh 1961 das Faktum des Thesenanschlags in Frage: Luther selbst habe nie davon geredet, die Thesen an dem Portal der Schlosskirche angeheftet zu haben, er spricht vielmehr davon, sie seien an hochgestellte Kirchenleute verschickt worden. Iserlohs Veröffentlichung wirbelte seinerzeit viel Staub auf, was u. a. dazu führte, dass der Text auf der Hinweistafel vor der Schlosskirche in Wittenberg äußerst vorsichtig formuliert ist: »Einer Überlieferung zu Folge soll Martin Luther seine 95 Thesen hier ...« (freundlicher Hinweis der dortigen Küsterei).

Nun werden sich die Mitglieder des Schwäbischen Heimatbundes gewiss nicht an diesem Detail aufhalten. Wer sehr genaue Auskünfte sucht, der wird eben zu dem älteren Werk greifen. Wer es hingegen mehr kursorisch will, der greift eher zu dem neu erschienenen Büchlein.

Auf den Seiten 204 bis 242 werden verschiedene schwäbische Städte und Klöster touristisch beschrieben – wie oben angekündigt, mit jeweils zwei Seiten, oder auch deren drei – Kommunen und Einrichtungen, die in dem Text eine größere Rolle spielen und vermutlich bereit waren, eine bestimmte Summe an den Verlag locker zu machen. – Man könnte dieses kleine Werk also durchaus als »historisch erweiterten Reiseführer« bezeichnen, und diesen Zweck wird es zweifelsohne erfüllen.

Peter Thaddäus Lang

OTTO SCHEIB: Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), Bd. 1–3 (Wolfenbütteler Forschung, Bd. 122). Wiesbaden: Verlag Harrassowitz 2009. 1.005 S. ISBN 978-3-447-06133-9. Geb. € 198,00.

In drei voluminösen Bänden, auf mehr als 1.000 Seiten präsentiert der Vf. seine imposante Studie zu den innerchristlichen Religionsgesprächen des Abendlandes zwischen 1517 und 1689 – mit dem ausdrücklichen Ziel, eine umfassende Überblicksdarstellung vorzulegen. Nicht weniger imposant als das Werk selbst ist seine Entstehungsgeschichte, hatte der Vf. das Manuskript doch bereits im Jahre 1979 abgeschlossen, als er die Arbeiten unterbrechen bzw. neben seiner beruflichen Tätigkeit als Pfarrer fertigstellen musste. Dafür, dass er diese Mühen auf sich nahm, gebühren dem Vf. Respekt und Anerkennung.

Auf Anraten der (damaligen) Nestoren der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Joseph Lortz und Hubert Jedin, hat der Vf. sein Werk »entwicklungsgeschichtlich angelegt und die institutionelle Entwicklung in den Mittelpunkt« gestellt« (Vorwort). Diese Grundsatzentscheidung prägt den Aufbau der Arbeit, die ihren Schwerpunkt eindeutig im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation setzt: Ihr erster Teil gilt einem kursorischen Überblick über die Entwicklung der Religionsgespräche im Altertum und im Mittelalter bis zum Vorabend der Reformation (23–52). Der »Entstehung der neuzeitlichen Religionsgespräche 1517–1528«, evoziert durch den Glaubenszwiespalt, gilt der zweite Hauptteil (53–143). Naheliegender Weise gilt die besondere Aufmerksamkeit des Vfs. dabei den Versuchen, den Dissens im Glauben auf dem Forum des Reichstags beizulegen bzw. zu kanalisieren und der Verlagerung der Diskussion auf die Ebene der Territorien und Städte, nachdem sich der Kaiser dem ständischen Verfahrensvorschlag

des Speyrer Reichstags von 1524 verweigert hatte, eine »gemeine Versammlung deutscher Nation« zur Lösung des Religionszwiespalts einberufen zu wollen. Dabei macht die systematische Erfassung der Vielzahl der regional oder lokal geprägten »Gespräche« den besonderen Reiz des Kapitels aus.

Der dritte Teil der Arbeit – »Die Religionsgespräche im Zeitalter des Konfessionalismus und unter dem Einfluss des Humanismus 1529–1570« – zerfällt in drei unterschiedlich gewichtete Unterkapitel, deren erstes, besonders breit angelegtes (A.) den Religionsgesprächen im Reich gilt (147–249). Das zweite Unterkapitel (B.) beinhaltet die erste Welle der Religionsgespräche außerhalb des Reiches im selben Zeitraum (250–295), beginnend mit Dänemark und Schweden (deren starke Monarchien nach ihrer Entscheidung zugunsten der Reformation Kommunikationsbedarf abzuweisen vermochten) über die Situation in den westlichen Mittelmeerländern, Frankreichs, Englands, Schottlands und Irlands sowie der Niederlande bis zu den durch die religiösen Verwerfungen im östlichen Europa evozierten Gesprächen bzw. Gesprächsversuchen in Böhmen, Polen, Ungarn und Russland. Der dritte Teil (C.) »Das Religionsgespräch in der Ära der Reunionsgespräche 1529–1590« (296–309) versucht eine Bilanz. Dabei sieht der Vf. gemeinsame Strukturen und Kennzeichen vor allem in den Gesprächstypen, die sich seines Erachtens idealtypisch in das – auf Konsensfindung zielende – Expertengespräch und die von politischen Interessenslagen überlagerten, wenn nicht dominierten Religionsverhandlungen zwischen von weltlichen Machthabern dominierten religiösen Parteien scheiden lassen.

Zum Auftakt des zweiten Bandes untersucht der vierte Teil »Die Religionsgespräche während des Kampfes der Konfessionen um die Vorherrschaft und das Aufkommen der politisch motivierten Gespräche 1570–1630« (319–506), wobei der Vf. nun, motiviert durch den von ihm konstatierten »Übergang der Initiative« zunächst (A.) die Entwicklung in West- und Osteuropa thematisiert (321–446). Besonders hervorgehoben werden die Entwicklung in Frankreich sowie jene Gespräche, die sich an den Bedeutungszuwachs des (Genfer) Calvinismus anlagerten, der bekanntlich in die Niederlande sowie Skandinavien, den Mittelmeerraum sowie das östliche Europa auszustrahlen vermochte. Relativ knapp wird hingegen (B.) unter der eher problematischen Überschrift »Stagnation« das Reich der Jahre 1570–1648 abgehandelt (447–497), ehe der abschließende Teil C. »Das Religionsgespräch als Instrument der Konfessionspolitik« bilanzierend in den Blick nimmt (498–506).

Den »Gesprächen im Zeitalter der absolutistischen Konfessionspolitik 1630–1740« gilt der fünfte Teil der Arbeit. Abgehandelt werden »I. Die Gespräche unter dem Einfluss von Absolutismus und Gegenreformation außerhalb des Reiches« (Frankreich, Großbritannien, Skandinavien, Russland, Niederlande, Polen und Ungarn) (507–557) sowie »II. Theologenhader und Religionsgespräche im Reich 1618–1690«, und zwar sowohl in der interkonfessionellen wie intrakonfessionellen Dimension (zu verweisen wäre insbesondere auf den aufkommenden Pietismus). Den »letzten Reunionsgesprächen im alten Europa« gilt das dritte, dem »Ende der Religionsgespräche« das vierte Kapitel (583–593 bzw. 594–598). Mit dem Syntheserversuch (V.) »Das Religionsgespräch als Instrument absolutistischer Konfessionspolitik« (599–605) schließen das fünfte Kapitel und der fünfte Teil.

Der sechste Teil »Reunionsprojekte und Diskussionen während der Herrschaft der Aufklärung und des aufgeklärten Staatskirchentums 1740–1830« umfasst nur 13 Seiten (607–620) und ist erkennbar darauf angelegt, der Leserin bzw. dem Leser wenigstens noch einen Ausblick bis in das 19. Jahrhundert zu bieten. Umfassender gehalten ist der Schlussteil der Arbeit (621–648), der gewissermaßen die Quintessenz von 600 Seiten Text bieten soll – mit Blick auf die Ergebnisse der Religionsgespräche, ihre Struktur und Funktion, der Frage nach den Ursachen des vielfältigen Scheiterns und der gleichwohl zu

konstatierenden Bedeutung, die ihnen zukam, weiteren Aufgaben für die Forschung und schließlich: Den einem Nachwort vorbehaltenen »Lehren der Religionsgespräche für das heute ökumenische Gespräch«.

Dass der lange Entstehungsprozess der Arbeit seine Spuren hinterlassen hat, davon zeugt nicht nur ein Blick in die Fußnoten, die – verständlicherweise – von jenen Arbeiten geprägt sind, die ihrer ersten (Manuskript)Fassung den Tenor der (damaligen) Forschung bestimmten (allerdings wurden, und dies ist dem Autor hoch anzurechnen, unmittelbar einschlägige neuere Literatur im Rahmen des Möglichen nachträglich eingearbeitet). Ihnen und den ihnen verpflichteten damaligen Vorstellungen sind auch die Leitbegriffe verpflichtet, entlang derer der Vf. seine Arbeit strukturiert – etwa der Begriff »Zeitalter des Konfessionalismus« oder »Zeitalter absolutistischer Konfessionspolitik«. Auch ließe sich die Gliederung als solche vielfach hinterfragen: Liegen etwa die innerprotestantischen Versuche der Konsensbildung (wie das Marburger Religionsgespräch) auf derselben Ebene wie der kaiserlich initiierte Versuch, die Zwiespalt in der strittigen Religion durch inhaltliche Konsensfindung zu überwinden und damit den Reichsfrieden zu gewährleisten? Macht es also Sinn, das große Kapitel »Die Religionsgespräche im Reich« mit dem Marburger Religionsgespräch (1529) und dem Augsburger Reichstag (1530) einzuleiten und für das Scheitern der Reunionsbemühungen den Zeitraum 1548–1570 anzusetzen, wo doch die kaiserlichen Reunionsversuche wesentlich früher endeten (wie wir zwischenzeitlich wissen mit dem Wormser Religionsgespräch und dem Scheitern der Bemühungen Kaiser Ferdinands, seinen religionspolitischen Vorstellungen Gehör auf dem Konzil von Trient zu verschaffen)? Denn die innerprotestantischen Versuche einer Konsensfindung, die zwischen 1548 und 1570 stattfanden, weisen in Intention und Reichweite doch wohl einen völlig anderen Zuschnitt auf als die kaiserliche Reichsreligionspolitik der 1540er-Jahre. Wie ist es eigentlich um die kontrafaktische Wirkung von Religionsgesprächen bestellt? Man denke – beispielsweise – an die Schriften Luthers oder Melanchthons der 1540er-Jahre, die im Kontext der kaiserlichen Reunionspolitik entstanden, aber deren Intentionen zuwiderliefen und Tendenzen der Abgrenzung beförderten. Ist die kaiserliche Religionspolitik tatsächlich so eindimensional zu denken, wie der Vf. sie vorstellt, oder war sie eher mehrdimensional konzipiert, diente der Nachweis des Scheiterns der Verständigung der Rechtfertigung des Krieges, weil eben alles, auch die inhaltliche Verständigung, versucht worden war? In der Sache – dies ließe sich auch für andere Kapitel zeigen – sind also viele Fragen offen. Redlicherweise wird man aber von einem Werk, das einen Überblick liefern will, nicht erwarten können, dass Fragen relativ speziellen Zuschnitts adäquat beantwortet werden können. Denn einen eher ereignisgeschichtlich ausgerichteten Überblick mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Problemstellungen liefert die Arbeit zuverlässig. Und dafür ist dem Vf. Dank zu zollen und Respekt abzustatten.

Norbert Haag

CHRISTIAN VOLKMAR WITT: *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit* (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 163). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. XI, 313 S. ISBN 978-3-16-150951-3. Geb. € 84,00.

Begriffe prägen Vorstellungen und vereinigen in sich unterschiedliche Bedeutungsgehalte. Sie haben ihre eigene Geschichte und sind stets interpretationsbedürftig. Die vorliegende theologiehistorische Studie – 2010 als Dissertation an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel angenommen – rückt den für die konfessionelle Zuschreibung bedeutenden Begriff »Protestanten« (Protestierende, *Protestantes*) in den Mittelpunkt und

sucht dessen Entstehung als Verbindungsbegriff für die bekenntnisdifferenten Kirchen der Reformation zu ergründen. Christian Volkmar Witt hinterfragt in ihr zurecht die seit Wilhelm Maurer verbreitete Forschungsmeinung, die ursprünglich auf die »*protestatio*« der evangelischen Reichsstände auf dem 2. Speyrer Reichstag 1529 zurückgehende Fremdbezeichnung habe sich als Selbstbezeichnung nicht im Reich, sondern in England entwickelt und sei von dort erst mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts als Integrationsbegriff in den deutschen Sprachgebrauch eingeführt worden. An Siegfried Bräuer und Martin Ohst anknüpfend, die den durch Johannes Sleidanus (1555) tradierten selbstbezeichnenden Gebrauch der »protestierenden Stände« anders als Maurer bereits seit den 1530er-Jahren bei den Schmalkaldischen Bundesgenossen und Augsburger Konfessionsverwandten nachweisen, untersucht W. die Entwicklung vom selbstbezeichnend-exklusiven hin zum integrativen Bedeutungsgehalt des Begriffs »Protestantes/Protestierende« für den deutschsprachigen Bereich des Heiligen Römischen Reichs. Hierfür analysiert W. in fünf Kapiteln einen beeindruckenden Textbestand reformierter und lutherischer Theologen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts mit dem erhellenden Ergebnis, dass die Bezeichnung »Protestanten« als Integrationsbegriff sehr wohl im Reich geprägt wurde.

Bereits das erste Kapitel »Integration durch Bekenntnisverwandtschaft: Die Terminologie der Reformierten bis 1648« (19–90) veranschaulicht, dass und wie die integrierende Funktion des Begriffs im Umfeld der sogenannten Pfälzischen Irenik und der von ihr beeinflussten reformierten Publizistik aufkam. Durch die offizielle Hinwendung des pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. zum reformierten Glauben geriet für die Kurpfalz der durch den Augsburger Religionsfrieden 1555 den Augsburger Konfessionsverwandten gewährte Schutz in Gefahr. Umstritten war die Frage, welche Fassung der *Confessio Augustana* reichsrechtlich in Geltung war: Sollte die *Invariata* von 1530/31 zugrunde gelegt werden, so die 1577 erfolgte Festschreibung in der lutherischen *Konkordienformel*, oder sollte die von Melanchthon 1540 überarbeitete und von Calvin unterzeichnete *Variata* gelten? 1581 verteidigt der Melanchthonschüler Zacharias Ursinus in seiner *Christlichen Erinnerung* gegen das lutherische *Konkordienbuch* die Zugehörigkeit der Reformierten zu den Augsburger Konfessionsverwandten auf Grundlage der *Variata* und zählt sie zu den »Protestierenden«. Dieser von Ursinus angestoßenen integrativen Linie folgen weitere reformierte Theologen wie David Pareus in seinem *Irenicum* (1614), Wilhelm Zepper in seinem Werk *Christlich Bedencken* (1594) oder Christoph Pezels in der Schrift *Wahrhaffter Bericht* (1591). Auf Pareus aufbauend verwendet Christian Beckmann (1621) den Terminus »Protestierende« sowohl exklusiv zur Bezeichnung der lutherischen Reichsstände und Theologen als auch integrativ zur Benennung der reformierten Reichsstände, vornehmlich der Kurpfalz (74). Nach W. eröffnen Heinrich Altling (1647) und Johann Crocius (1647) »neue terminologiehistorische Qualitäten« (90), indem sie den Integrationsbegriff »Protestantes« auf Glieder reformierter Kirchentümer außerhalb des Reiches ausweiten und diese gegenüber der lutherischen Kontroverstheologie als Augsburger Konfessionsverwandte profilierten.

Anders als der irenisch-integrierende Gebrauch der hier vorgestellten reformierten Protagonisten charakterisiert W. im zweiten Kapitel den lutherischen Umgang mit dem Begriff bis 1648 plakativ als »Verweigerung durch Verharren« (91–120). In kontroverstheologischer Zuspitzung wiesen Johann Georg Sigwart (1616/1618) und Leonard Hutter (1616) Pareus' reformiert-irenische Interpretation zurück und akzentuierten auf Grundlage der *Invariata* allein die Lutheraner als »protestierende Stände«. Im Zuge der Auseinandersetzungen mit den gegenreformatorisch erfolgreichen Jesuiten verteidigte der kursächsische Oberhofprediger Matthias Hoe von Hoeneegg (1628/1635) die *Invariata* als reichsrechtlich gültiges Bekenntnis und schränkte den Terminus »Evangelische« bzw.

›Protestanten‹ in polemischer Absicht auf die lutherischen Reichsstände ein. Abraham Calov (1646) lehnte zudem jegliche Konfessionsverwandtschaft mit den »reformierten Ketzern« ab. Obgleich W.s um weitere lutherische Autoren problemlos erweiterbare terminologische Beobachtungen treffend sind, wären eine differenziertere Darstellung und historische Kontextualisierung auf dem Hintergrund römisch-katholischer Positionen und rekatholisierender Aktionen im Zuge des Dreißigjährigen Krieges der Studie dienlich gewesen und hätten manches zweifelhafte Werturteil des Verfassers zu verhindern geholfen. Bedauerlich ist, dass der von W. als Integrationsbegriff seitens der Lutheraner identifizierte Terminus ›Evangelische‹ (106) zwar mehrfach angedeutet (u. a. 108, 114f.), aber nicht zum Gegenstand einer vergleichenden Untersuchung erhoben wird (W.s Begründung: S. 17, Anm. 80). Zumindest seine Notierung im immerhin vorhandenen Sachregister hätte das wissenschaftliche Selbststudium erleichtert.

Der zentrale Wendepunkt wird mit der reichsrechtlichen Anerkennung der Reformierten im Osnabrücker Friedensvertrag 1648 (Art. 7, § 1) erreicht, deren Auswirkungen im dritten Kapitel unter dem Titel »Verhärtete Fronten trotz reichsrechtlicher Zäsur« (121–158) beschrieben werden. Während die lutherische (Spät-)Orthodoxie (Calov, Johann Botsack, Johann Conrad Dannhauer, Antonius Reiser) den terminologischen Exklusivanspruch gegenüber den Reformierten weiterhin behauptete, hielt die reformierte Publizistik (Samuel Strimesius, Crocius, Christoph Barthut) an der integrativen Selbstbezeichnung fest, rekurrierte aber nicht mehr auf den Beweis der Zugehörigkeit zur *Confessio Augustana*. Stattdessen zielte Strimesius (1687/1689) auf die Vereinigung der »zwey Theile der Protestirenden« (143) aufgrund der biblischen Fundamentalartikel und Barthut (1689) auf die »Vereinigung der Evangelischen Protestanten« (153) unter Umgehung der Bekenntnisschriften.

In dem umfangreichen vierten Kapitel beschreibt W. schließlich die »Integrative Begrifflichkeit als nicht nur terminologiegeschichtlicher Dammbbruch im Luthertum der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts« (159–256) und zeichnet die interkonfessionellen Vermittlungs- und Unionsversuche zwischen Lutheranern und Reformierten beginnend mit dem Kasseler Religionsgespräch 1661 nach. In der irenischen Schule des Helmstedter Theologen Georg Calixt kann im späteren 17. Jahrhundert nun auch auf lutherischer Seite der Begriff ›Protestanten‹ integrativ verwendet werden. Bei Philipp Jakob Spener lässt sich der übergreifende Gebrauch immerhin noch in lutherischer Konfessionalität belegen, während er bei Gottfried Arnold (1699/1700) seine radikale Entschränkung erfährt. Der Autor der *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie* beschreibt die »innerevangelische Spaltung als gotteslästerlichen Mangel« (212), indem er einen überparteilichen Standpunkt einzunehmen meint. Ursache für Spaltung und Verfall des Christentums sei die Bindung der Wahrheits- an die Bekenntnisfrage. Hinsichtlich des Begriffs ›Protestanten‹ bleiben Arnolds Ausführungen, die er in der Darstellung der Reformationsgeschichte vornimmt (233–256), doppeldeutig: einerseits in Anlehnung an Veit Ludwig von Seckendorff nur auf die Lutheraner bezogen, andererseits in Anknüpfung an Friedrich Seyler auf alle reformatorischen Gruppierungen.

Mit dem fünften Kapitel »Abschließende Betrachtungen: Zum Werden eines Integrationsbegriffes« (257–277) rundet W. seine materialhaltige und sprachlich ansprechende Begriffsstudie ab. Ein wertvolles Quellenverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister, dem ein Ortsregister hätte beigefügt werden dürfen, beenden eine Untersuchung, die trotz Anfragen an die eine oder andere Bewertung einen fulminanten Gewinn für die Forschung darstellt.

Christopher Spehr

KARLA APPERLOO-BOERSMA, HERMAN J. SELDERHUIS (HRSG.): Macht des Glaubens – 450 Jahre Heidelberger Katechismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 460 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-525-55048-9. Geb. € 39,99.

Es ist bemerkenswert, in welcher Vielfalt heute der erstmaligen Veröffentlichung des Heidelberger Katechismus vor 450 Jahren gedacht wird – nicht nur die historischen Rahmenbedingungen, auch die Relevanz des Heidelberger Katechismus sind Gegenstand einer ganzen Reihe von Ausstellungen, Publikationen und Tagungen. Eine besondere Stellung innerhalb dieses Veranstaltungsreignisses nimmt hierbei jene Ausstellung ein, die 2013 in Heidelberg selbst und im Palais Het Loo, Apeldoorn, zu sehen war. Doch was bleibt von einer Ausstellung, wenn diese beendet wurde? Ein gelungener Katalog zur Ausstellung kann dem Vergessen entgegentreten und der Ertragssicherung dienen. Dabei ist diese Gattung mit Blick auf ihren Adressatenkreis außerordentlich schwierig zu handhaben – die interessierten BesucherInnen sollen ebenso historisch angeregt wie auch unterhalten und die fachwissenschaftliche Zunft informiert werden.

Um es vorneweg zu sagen: Dies ist glänzend gelungen. Interdisziplinär angelegt, haben zahlreiche ausgewiesene WissenschaftlerInnen sich dem Thema »Macht und Glauben«, der Frage also nach der gesellschaftlichen und politischen Relevanz des Heidelberger Katechismus in der Kurpfalz, im Reich und in den Niederlanden, gestellt. Die Illustrationen sind ebenso kundig kommentiert wie die großen Sachthemen in den Aufsätzen umrissen und dargestellt.

Der umfangreiche und reich bebilderte Ausstellungskatalog wird mit einer Reihe von Aufsätzen zur Geschichte und Theologie des Katechismus, den politischen Rahmenbedingungen innerhalb der Kurpfalz sowie der Bedeutung des Heidelberger Katechismus in den Niederlanden eröffnet. Die weiteren Abschnitte widmen sich den in Heidelberg, hier liegt der Schwerpunkt auf »Pfälzer Innen- und Reichspolitik« sowie der Rezeption des Heidelberger Katechismus, und in Apeldoorn mit dem Schwerpunkt »Oranien und Religion« gezeigten Exponaten.

Diese Schwerpunktsetzung bringt es mit sich, dass manches in den Hintergrund trat, was der Rezensent gerne ausführlicher dargestellt gesehen hätte. Die kirchenpolitische Bedeutung Caspar Olevians bei der Einführung des Heidelberger Katechismus in der Kurpfalz beispielsweise wie auch bei der weiteren Rezeption im Reich tritt doch ebenso stark in den Hintergrund wie die großen Widerstände einiger reformierter Obrigkeiten gegenüber dem Heidelberger Katechismus. Es hat auch seine politischen Gründe, dass niederländische Flüchtlingsgemeinden den Heidelberger Katechismus bereits im Weseler Konvent 1568 übernahmen und die reformierten Minderheitsgemeinden im Doppelherzogtum Jülich-Berg anlässlich der ersten reformierten Generalsynode in Duisburg diesen 1610 zum Symbol erklärten. Die reformierten Obrigkeiten im Reich hingegen agierten aber viel vorsichtiger, hielten sich oftmals bei der Einführung des Heidelberger Katechismus in ihren Territorien zurück oder suchten nach kirchenpolitischen Erfolg versprechenden Alternativen wie beispielsweise dem Zweibrücker Katechismus.

Aber diese Monita sind Kleinigkeiten. Das Werk informiert in Wort und Bild umfassend und zuverlässig über die prägende Kraft, die der Heidelberger Katechismus in Glauben, Politik und Gesellschaft bis in die Gegenwart hinein ausstrahlt. Ein instruktives Literaturverzeichnis wie auch ein Register erleichtern die Orientierung im Ausstellungskatalog. Es bleibt zu hoffen, dass dieser Katalog zahlreiche LeserInnen finden wird. Der für solch ein umfassendes Werk moderate Buchhandelspreis von knapp 40,00 € steht diesem Wunsch übrigens ebenfalls nicht entgegen.

Andreas Mühlbing

BARBARA KRUG-RICHTER, RUTH-E. MOHRMANN (HRSG.): Frühneuzeitliche Universitätskulturen. Kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 65). Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2009. VI, 315 S. ISBN 978-3-412-22906-1. Geb. € 44,90.

Universitäten haben sich seit ihren Anfängen darum bemüht, *universitas* nicht nur im Hinblick auf das Wissen, sondern auch im Hinblick auf die »Gemeinschaft« – *universitas* als in sich geordnete Personengruppe – zu verkörpern. Diese *universitas* spiegelt sich nicht nur in den Bemühungen, Rechtssicherheit in den Rechtsräumen, in welchen der Rektor, in jedem Fall die Universität als Korporation, Rechtshoheit besitzt, zu erreichen, sondern auch zu erhalten.

Die Lebensordnung der Mitglieder der Universität wird durch mannigfache Einflüsse bestimmt. Der vorliegende Band zeigt, dass diese Lebensordnung im 13., 14. und mancherorts auch noch im 15. Jahrhundert den monastischen Lebensordnungen nahe verwandt ist, sich im ausgehenden 15. Jahrhundert jedoch in vielerlei Hinsicht emanzipiert. Dennoch aber bleibt die »Distinktion« gegenüber anderen Gruppen der Gesellschaft aufrecht. Die *societas universitatis* bildet – dem Ideal nach – den Rahmen dafür, sich als Lehrender und Lernender der *universitas scientiae* zu widmen.

Die Beiträge im vorliegenden Band zeichnen aus verschiedensten Perspektiven, wie dieser Anspruch in der Frühneuzeit realisiert werden konnte bzw. respektive realisiert werden sollte, dabei aber auch an Grenzen stieß. Akzeptanz und Ablehnung der *societas academica* zeigte sich in vielen Facetten.

Die Einleitung von *Barbara Krug-Richter* stellt die kulturhistorischen Perspektiven vor, wobei sie ausdrücklich darauf hinweist, dass alltagsgeschichtlich verankerte Untersuchungen insbesondere seit den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts zwar durchaus an der Zahl zugenommen haben, dennoch in den Themen traditionell verankert blieben (2). Nun wird vor allem im Hinblick auf die zunehmende Zahl anstehender »Universitätsjubiläen« weiterhin die institutionsgeschichtliche Untersuchung im Vordergrund stehen, nicht zuletzt, weil viele Universitäten angesichts der Jubiläen sich ihrer Vergangenheit (hoffentlich) bewusst werden. Die zunehmende Bereitschaft, das im Jahrbuch für Universitätsgeschichte (9/2006) aufgezeigte »Potenzial ... einer kulturgeschichtlichen Erweiterung der Fragestellungen« (S. 4) aufzunehmen, zeigt sich im vorliegenden Band.

Hier steht der studentische Alltag sowohl im inneren Gefüge der Universität, als auch im Spannungsfeld zwischen der Universität, den *societas academica* und den *societates* des Lebensumfeldes (Stadt) im Vordergrund verschiedener Untersuchungen.

Hermann Roodenburg, zeigt in seinem Beitrag »What are Early Modern Universities for?«, welchen Stellenwert Ausbildung im Reiten, Fechten und Tanzen sowie vor allem die »Grand Tour« neben akademischer Bildung hatte; es handelt sich um seit dem 16. Jahrhundert zunehmend gesellschaftlich akzeptierte und deshalb auch von den Vätern eingeforderte Fähigkeiten, die letztlich die Positionierung der Absolventen in der Gesellschaft erleichtern sollte, weil diese den »codes of civility« entsprachen. Damit übernahm die *societas academica* eine Kultur der Eliten und schuf ihrerseits Erfordernisse für die Eliten.

Die mitunter sehr viel weniger schillernde Welt des durch besondere Normen und Riten gekennzeichneten studentischen Alltags schildern die Beiträge von *Ingrid Matschigne*: »Aspekte der Alltagsorganisation in studentischen Lebensumgebungen am Beginn der frühen Neuzeit«, *Carla Penuti*: »Feindschaft und Zusammenleben zwischen ›town« und ›gown«. Deutsche Studenten an der Universität Bologna«, *Tina Braun*: »Musik und Tanz in der studentischen Freizeitkultur der frühen Neuzeit. Die Universität Freiburg im 16. und frühen 17. Jahrhundert«, *Holger Zaunstöck*: »Die arkane Kultur der

Studenten und die Emergenz der Denunziation: Halle 1765–1768« und *Ulrich Rasche*: »*Cornelius relegatus* und die Disziplinierung der deutschen Studenten (16. bis frühes 19. Jahrhundert). Zugleich ein Beitrag zur Ikonologie studentischer Memoria«. Der rote Faden ist hier die Behauptung der Studenten den jeweils geltenden Normen ihrer Umgebung gegenüber, wobei hier positive und negative Aspekte vom jeweils formulierten und ausgelebten Anspruch den jeweiligen Rechtsvorstellungen gegenüber geprägt ist. Besonders deutlich wird dies im Beitrag von *Carla Penuti*, in dem in der Überlegung der *Natio Germanica* und das *Collegio Ungaro-Illirico*, »sich wegen der übermäßigen Härte, auf die sie stoßen, gezwungen sähen, abzuwandern und ihren Sitz nach Pavia zu verlegen« (95) sich eher ein »provokativer als realistische[r] Charakter des Vorhabens« (95) widerspiegeln. Die *Natio Germanica* lotete ihre »Möglichkeiten« aus und blieb überdies bis 1798 in Bologna.

Die Beiträge von *Ingrid Matschinegg* und *Tina Braun* skizzieren einerseits den Tagesablauf, und vor allem auch die durchaus vom städtischen Umfeld weniger gern gesehene Präsenz der Studenten, insbesondere dann, wenn diese den ihnen zugemessenen (Rechts-)Raum überschritten. In diesen Untersuchungen, vor allem im Beitrag von *Holger Zaunstöck*, wird deutlich, welcher Stellenwert dabei der Selbstregulierung durch Denunziation zukommt, ein Phänomen, das auch davor, wenn auch nicht so benannt, immer wieder in der Interaktion zwischen Universität und Obrigkeit zu beachten ist.

Die Frage nach dem Geschlecht wurde in der Universitätsgeschichte unter diesem »Schlagwort« selten behandelt, ist aber auch die Tatsache begründet, dass die vormoderne Universität durch den Ausschluss von Frauen gekennzeichnet ist. *Alexandra Shepard*: »Student Masculinity in Early Modern Cambridge« behandelt das Spannungsfeld zwischen »male exclusivity« und »marginalisation of women« (57). Dennoch zeigt sich im »clash of courtly and scholarly cultures« (67) die mitunter nötige Akzeptanz der gesellschaftlichen Codes der jeweils anderen Gruppe. Die Frage der Lebens-Karriere spielt hier, wie auch im schon skizzierten Beitrag von *Hermann Roodenburg*, eine erhebliche Rolle. Diese Rolle wird im Professorengrabmal, *Stefanie Knöll*: »Vom Ruhm des Geistesadels. Professorengrabmäler in Oxford, Leiden und Tübingen« für die Nachwelt deutlich. Die Leichenpredigt verankert den Verstorbenen nicht zuletzt durch die Aufzählung seiner Verdienste nicht nur in und an der Universität, sondern in der Regel auch im gesellschaftlichen Umfeld. Die Positionierung des Grabmals spiegelt letztlich abermals den korporativen Charakter, sehr viel seltener wird in den besprochenen Beispielen die Position des Verstorbenen in der Gelehrtenengesellschaft aufgrund seiner Darstellung mit Buch oder als Lehrender deutlich. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied etwa zu frühen Gelehrtengrabmälern, wie etwa Bologna etc., vor (277f.).

Der Frage nach der Kleidung im akademischen Alltag geht *Marian Füssel*: »Die gelehrte Kleiderordnung als Medium sozialer Distinktion« nach. Die schon im Titel zum Ausdruck gebrachte Unterscheidung und Abgrenzung spielte eine enorme Rolle, die die Aufklärung zu überwinden trachtete, die aber durch die Einführung einer »Amtstracht« seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (268) eine Renaissance erfuhr. Dass man auch hier über die Stränge schlug, belegt die Diskussion um die Positionierung in der Prozession (1862), die zunächst vorsah, die katholisch-theologische Fakultät »nicht unter die geistlichen, sondern unter die bürgerlichen Korporationen einzureihen«. (270).

Simone Giese: »Johannes Messenius, ein schwedischer Gelehrter im Konflikt mit überkommenen Traditionen« stellt ein von Messenius privat geführtes Kollegium für den Adel vor, das diesem von seinen Kollegen und der Universität abgelehnt wurde. Es war aber weniger die Idee des privaten Kollegiums allein, die bekämpft wurde, denn auch sein Gegenspieler Rudbeckius führte ein solches, sondern der Gegensatz der Anforderun-

gen, den man bemerken wollte. Messenius bot vor allem höfisch-weltliche Inhalte, sein Gegenspieler religiös-humanistischen Unterricht. Letztlich steigerte sich der Zwiespalt, was sogar zu Unruhen in Uppsala führte; das Konfliktpotential animierte die Studenten zu bewaffneten Auseinandersetzungen (241f.). Die Professoren wurden versetzt; Rudbeckius wurde Hofprediger, Messenius Leiter des Reichsarchivs.

Die Realität der Waffen an den Universitäten stellte ein erhebliches Konfliktpotential auch zwischen Universitäten und städtischen Obrigkeiten dar. Mantel und Degen dienten aber auch der Identität und als Mittel der Selbstdarstellung, wie im Beitrag von *Elke Liermann*: »Mit Mantel und Degen. Studentisches Fechten im frühneuzeitlichen Freiburg/Breisgau« deutlich wird. Das gelehrte Fechten nach der deutschen oder der italienischen Schule wurde innerhalb der Gruppen trainiert. Die gesellschaftliche Ordnung der Universität mit allen Fragen von Vorrang und Nachrang, die durch die Stände in die universitäre Gemeinschaft Eingang gefunden hatten, führten zum »Duell« und letztlich zur Frage nach Satisfaktionsfähigkeit, die aber nicht vor Ende des 18. Jahrhunderts thematisiert wurde.

Die Beiträge behandeln aus verschiedensten kulturhistorischen Fragestellungen die Interaktion der Universität mit ihrem Umfeld und wurden damit der in der Einleitung formulierten Absicht gerecht. Der sorgfältig redigierte Band, der zwar bedauerlicherweise kein Register aufweist, leistet einen wesentlichen Beitrag für das Forschungsfeld Universitätsgeschichte von 1500–1800.

Meta Niederkorn-Bruck

DANIEL JÜTTE: Das Zeitalter des Geheimnisses. Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 420 S. ISBN 978-3-525-30027-5. Geb. € 54,95.

Der ganz außerordentliche Wert dieser mehrfach preisgekrönten Arbeit (Dissertation an der Universität Heidelberg) ist schon dadurch unterstrichen, dass sie kurz nach Erscheinen eine zweite Auflage erlebte und der Verfasser sofort zum Senior Fellow an die renommierte Harvard University berufen wurde, nach Lehrtätigkeit zuvor an der Universität Heidelberg.

Ziel war der Nachweis, dass »sich im Falle des frühneuzeitlichen Judentums [zeigt], daß die Ökonomie des Geheimen nicht nur bemerkenswerte Zwischenräume zwischen Minderheit und Mehrheitsgesellschaft zu generieren vermochte, sondern auch ein ausgeprägtes ökonomisches Potential aufwies. Die Ökonomie des Geheimen [...] bot Chancen für beträchtliche Handlungsspielräume.« (369) Damit kündigt sich für die Strategie der Arbeit eine innovative, außerordentlich produktive Methodik an: die durchgängige Perichorese von Kultur-, Wissens- und Wissenschaftsgeschichte mit dem, was man gemeinhin Jüdische Studien nennt. Der Preis dafür war eine ab ovo auf umfangreiche Archivrecherchen angelegte Forschungsstrategie von geradezu überwältigender Kompetenz, nicht zuletzt in sprachlicher Hinsicht. Dass gleichwohl eine gut, in vielen Partien glänzend geschriebene Darstellung dabei herausgekommen ist, bestätigt man dem Autor gerne.

Die Kap. I bis III kann man ebenso lesen als minutiöse Rechenschaft des Autors über sein Methoden- und Gegenstandsbewusstsein wie als hochdifferenzierte Hinführung auf die (Haupt-)Kap. IV, in dem das Stichwort »Ökonomie« quasi systematisch plausibilisiert, und V, in dem es mit der Illustration am »Fallbeispiel« (16, 306) des geborenen Mantuaners (?) Abramo Colorni (ca. 1544–1599) stringent belegt wird.

Ökonomie des Geheimen meint: »der in seiner wirtschaftlichen Bedeutung nicht zu unterschätzende Handel mit Geheimnissen bzw. [...] die Bedeutung von Juden für

die vormoderne Ökonomie des Geheimen« (10), vor allem, weil »vermutlich keiner gesellschaftlichen Gruppe mehr Fähigkeiten in der Ökonomie der Geheimnisse zugetraut wurde als den Juden« (54), ein wegen der von der Mehrheitsgesellschaft offen oder unterschwellig unterstellten besonderen »Arkankompetenz« der Juden (41–59) natürlich immer zweischneidiges Schwert. »Insgesamt aber dürften für die Juden die beträchtlichen Chancen, die sich in der Ökonomie des Geheimen boten, überwogen haben.« (57) Auch dies: ein verblüffendes Arbeitsergebnis!

Zwar weiß auch der Autor die Kategorien des Geheimen im Verständnis der Frühen Neuzeit – *arcantum, secretum, mysterium* – »kaum [...] exakt einzugrenzen« (13), doch findet die Studie ihren Gegenstand klar in Geheimnissen von realem Handelswert, d. h. in solchen »naturwissenschaftlicher, alchemischer, magischer, militärischer oder politischer Natur. Weitgehend ausgespart bleibt lediglich die Beschäftigung mit und der Austausch von theologisch-spirituellen Geheimnissen.« (13)

Was sind nun die Ebenen, die realen Handels-Gegenstände, des ökonomisch relevanten Austausches (Kap. II)? Alchemie, medizinische Arkana, Kryptographie, Spionage, zivile und militärische Technologie (Ingenieurskunst), geheimes Wissen über Natur-Phänomene, sowie – als Sonderfall (Kap. III) – magische Praktiken. Hierzu breitet der Autor sein stupendes Wissen über alle europäischen Landstriche und ein buntes Kaleidoskop schillernder Gestalten (christlicher wie jüdischer) aus – wie in einem Feuerwerk, und doch immer konzis auf seine These konzentriert.

Dass dieses Phänomen eine »eminente ökonomisch-merkantile Dimension« (141) in sich schloss, die »oftmals auf komplexe und enge Weise mit den merkantilen und finanzwirtschaftlichen Aktivitäten frühneuzeitlicher Juden verwoben war« (143), ist im IV. Kap. anhand konkreter Beispiele belegt, nicht ohne die damit verbundenen Risiken zu verschweigen, wie sie sich in Württemberg krass etwa am Schicksal von Joseph Süß Oppenheimer (1698–1738) zeigen (158–164).

Wie in einem Brennglas bündeln sich alle präludivierten Aspekte in dem Abramo Colorni gewidmeten V. Kap. (»Ein jüdischer *professore de' secreti*«). »Professor...« – gewissermaßen eine Camouflage, mit der Könner in ihrem intendierten und höchst klüglich inszenierten »self fashioning« (211–233) sich von reinen Scharlatanen abzusetzen bemüht waren. Seinetwegen die eingehenden und minutiösen Archivstudien hauptsächlich in Ferrara, Mantua, Stuttgart, Venedig und Wien, an deren Fürsten-, Herzogs-, und Kaiserhöfen (Prag) und Signoria Colorni im Lauf einer bewegten und aufregenden europäischen Biografie seine Künste in Belangen militärischer Ingenieurskunst, der Chiromantie, der Kryptographie (Verschlüsselung) und der Salpeter- resp. Pulverherstellung ins Geschäft (Ökonomie!) brachte. Aus der unglaublichen Fülle der Ereignisse und Abläufe seien hier lediglich die zwei Jahre Colornis in Württemberg (1597–1599) im Dienst Friedrichs I. wegen seiner vermuteten Kunst in der Salpeterherstellung erwähnt, worin Colorni diesfalls aber mitnichten reüssierte und seinen Kopf nur durch das »Hasardstück« des – hinsichtlich seines Wie ungeklärten – Entkommens aus dem Herzogtum retten konnte (304). Wiederum grundlegend dafür waren Archivstudien des Autors in London und Wolfenbüttel, wo die ungedruckten Schriften Colornis selbst oder von ihm benützte Quellen lagern.

Das resümierende Kap. VI. nennt noch drei weitere analoge Beispiele (»Karrieren«), die im Fortgang der Zeit die Ergebnisse des Autors – *mutatis mutandis* – zu (unter-)stützen vermögen: Jakob Philadelphia (ca. 1734–1797), Samuel Jacob Chayyim Falk (ca. 1708–1782), Mordechai Gumbel Schnaber (1741–1797) – alle drei Beispiele dafür, »daß insbesondere für gesellschaftliche Außenseiter in der Vormoderne die Ökonomie des Ge-

heimen keineswegs weniger attraktiv war als ein System, das offenes Wissen propagierte« (358) wie dann die folgende Aufklärung.

Ein beeindruckendes Quellen- und Literaturverzeichnis von 37 Seiten sowie ein genaues Personenregister beschließen den Band, den man im besten Sinne belehrt und mit überraschend neuen Erkenntnissen aus der Hand legt. Vor allem unter methodologischen Rücksichten und europäischen Aspekten sind ihm reichlich Nachfolger zu wünschen.

Abraham Peter Kustermann

DENNIS DE LUCCA: Jesuits and Fortifications. The Contribution of the Jesuits to Military Architecture in the Baroque Age (History of Warfare, Vol. 73). Leiden – Boston: Brill 2012. XXIII, 389 S. m. Abb. ISBN 978-90-04-21651-8. Geb. € 128,00.

Forschungsdesiderate sind bisweilen einfach zu beschreiben. In der Literatur, die sich mit den wissenschaftlichen Aktivitäten der Jesuiten befasst hat, scheint das den Festungsbau betreffende Engagement des Ordens weitgehend übersehen worden zu sein. Die hier zu besprechende Studie von Denis De Lucca, Professor für *Architecture and Urban Design* an der *University of Malta*, sucht diesem Desiderat Abhilfe zu schaffen. Ihre Entstehung verdankt sie, so De Lucca (xviii f.), der Überraschung, die es für ihn bedeutet habe, in der Bibliothek von Catania auf das Manuskript eines *Trattato dell'Architettura militare defensiva et offensiva* gestoßen zu sein, das ein aus Syrakus stammender und auf Malta lehrender Jesuit mit Namen Giacomo Masò (1626–1674) hinterlassen hat. De Luccas Studie stellt den Versuch dar, auf Basis bibliographischer und archivalischer Recherchen den systematischen Ort dieses Funds in der Geschichte des Ordens zu ermitteln. Es sei vorweggenommen, dass dieser Anspruch nur bedingt eingelöst wird.

De Luccas Studie ist in vier Hauptkapitel untergliedert. Zunächst sucht er zu plausibilisieren, dass die Mathematik, die spätestens mit der *Ratio studiorum* (1599) zum Kanon der an den Kollegien gelehrten Fächer zu zählen begann, ihre Relevanz von Anfang an auch aus der Bedeutung bezogen habe, die sich mit der Militärarchitektur als eine ihrer praktischen Unterdisziplinen assoziierte (Kap. 1). Diese – keineswegs zwingende – Diagnose verknüpft De Lucca mit dem sich aus seiner Sicht in konkrete Ordensstrukturen übersetzenden »Military Mind« (1) des ehemaligen Ritters Ignatius, mit dem Kontext der Gegenreformation, den konfessionell und religiös bedingten kriegerischen Auseinandersetzungen der Zeit und der daraus resultierenden Notwendigkeit, den adeligen Nachwuchs mit anwendungsorientierten mathematischen Kenntnissen auszustatten.

Vor diesem Hintergrund setzt sich das zweite – und stärkste – Kapitel des Buches damit auseinander, wie seit den 1630er-/40er-Jahren vor allem im süd- und westeuropäischen Raum an einer ganzen Reihe mathematischer Lehrstühle militärisches Wissen systematisiert und in der Lehre – teils in speziellen *Seminaria nobilium*, teils im Einzelunterricht – vermittelt wurde. In Madrid wurde 1625, ähnlich wie einige Jahrzehnte später in Portugal, auf Drängen Philipps IV. mit den *Reales Estudios* ein dem Kolleg angegliedertes, elitäres Studienprogramm initiiert, das mit einer Professur *De re militari* ausgestattet war. In Frankreich profilierten sich Mathematiker wie Pierre Bourdin (1595–1653), Georges Fournier (1595–1652) oder Claude François Milliet de Chales (1621–1678) auch publizistisch als Festungstheoretiker. De Lucca kann an den einschlägigen Professuren Italiens, Frankreichs und Spaniens eine Vielzahl von Manuskripten zur *Architectura militaris* und einige studentische Dissertationen ausfindig machen. Einzelne Gutachten verweisen auf Ratgebertätigkeiten bei Hof. Bisweilen lassen sich die Beteiligung an konkreten Baumaßnahmen und einschlägige Bibliotheksbestände nachweisen.

Innerhalb und außerhalb des Ordens waren diese Aktivitäten keineswegs unumstritten. In der Oberdeutschen Provinz wurden sie durch Vincenzo Carafa (1585–1649) am 24. Oktober 1648 gesamtheitlich untersagt. De Lucca, der die lokalen Implikationen dieses Verbots allerdings übersieht – das Reich wird von ihm ohnehin nur cursorisch angesprochen (161f.) –, konstatiert, dass es faktisch wirkungslos geblieben sei (207–209). Im Rückgriff auf die Bestände des *Archivum Romanum Societatis Iesu* kann er zeigen, dass sich seit den 1630er-Jahren ein dezidiert technischer Diskurs auf der Höhe der Zeit entwickelte, der bis zur Aufhebung des Ordens mehrere Dutzend jesuitischer Abhandlungen und Kompilationen zu Militärtheorie und Festungsbau hervorbrachte. Als bedeutende Synthese dieser Entwicklungen gilt ihm die 1693 anonym in Mailand in zwei Bänden publizierte *Escuela de Palas*, in der die entsprechenden Leistungen der Jesuiten zusammengeführt worden seien. De Lucca schreibt sie dem damaligen spanischen Statthalter von Mailand, Don Diego Felípez de Guzmán, zu, der sie ausgehend von seinem Unterricht am *Colegio Imperial* niedergelegt habe.

Im vierten Kapitel schließlich folgt De Lucca den Spuren Giacomo Masòs. Er zeichnet nach, wie Masò vor dem Hintergrund der osmanischen Belagerung von Candia auf Initiative des Großmeisters des Malteserordens, Jean de Lascaris-Castellar (1560–1657), nach Malta berufen wurde. Masò, der damals seine Ordensgelübde noch nicht abgelegt hatte, unterrichtete zwischen 1653 und 1658 am *Collegium Melitense* Mathematik, beriet den Großmeister vermutlich in militärischen Fragen und leitete, offenbar ohne Kenntnis der Ordensoberen, eine Akademie, mit der der Großmeister militärisches Wissen auf Malta zu verstetigen suchte. Masòs späterer Versuch, seinen in dieser Zeit entstandenen *Trattato* zu publizieren, scheiterte am Einspruch der Ordensleitung. Gedruckt wurden 1661 nur die die Zeitrechnung betreffenden Abschnitte. Das reich illustrierte Buch wird durch ein Resümee (Kap. 5) und ein sorgfältig gearbeitetes Register beschlossen.

Bei *Jesuits and Fortifications* handelt es sich um eine Grundlagenstudie, die zur Vertiefung anregt, sowohl was die Geschichte des Festungsbaus anbelangt (vgl. B. Marten u. a. [Hg.], *Festungsbau*, Berlin 2012; demnächst S. Bürger, *Architectura militaris*, Berlin/München 2013) als auch im Hinblick auf den Zusammenhang von Krieg und Klerus in der Frühen Neuzeit (vgl. F. Brendle u. a. [Hg.], *Geistliche im Krieg*, Münster 2009; A. Holzem [Hg.], *Krieg und Christentum*, Paderborn u. a. 2009). Dies gilt unbenommen der Tatsache, dass De Lucca seine Befunde keineswegs auf Höhe der Forschung diskutiert, auf chronologische Differenzierungen – etwa bezüglich verschiedener Phasen der Ordensgeschichte – weitgehend verzichtet und seine Interpretationen daher in vielen Fällen recht holzschnittartig ausgefallen sind; Ignatius ersetzte gewiss nicht einfach »daily military exercises [...] with the Spiritual Exercises« (7). Der frühneuzeitliche Adel war gewiss nicht »intrinsically violent and armed« und der Hauptzweck des Staatswesens kein in erster Linie militärisch definierter (72). Dennoch lassen De Luccas Befunde einige klare Konturen erkennen. Auf der einen Seite verweisen sie auf die schrittweise Professionalisierung des Kriegswesens seit um 1600, der sich die *Societas Iesu* keineswegs verschloss. Dabei reagierte man nicht nur mit dem Festungsbau, sondern auch mit ihrerseits genuin säkularen Fächern wie der Hydrographie oder Geographie auf konkrete Bedarfslagen und/oder den Fortgang der mathematischen Wissenschaften (vgl. A. Romano, *La Contre-Réforme mathématique*, Rom 1999, 343, 427, 455). Im Gesamtgefüge des Ordens und seiner Studien scheint der Festungsbau allerdings eine vergleichsweise randständige und politisch heikle Disziplin geblieben zu sein. Denn auf der anderen Seite überschritt er das, was sich, wie De Lucca aufzeigt, selbst angesichts der sich im fortschreitenden 16. Jahrhundert aufweichenden Grenzen zwischen *militia spiritualis* und *militia saecularis* noch mit theologischen Argumenten hätte rechtfertigen lassen.

Jan Marco Sawilla

SIEGRID WESTPHAL, INKEN SCHMIDT-VOGES, ANETTE BAUMANN: *Venus und Vulcanus. Ehen und ihre Konflikte in der Frühen Neuzeit* (bibliothek altes Reich, Bd. 6). München: Oldenbourg 2011. 304 S. ISBN 978-3-486-57912-3. Geb. € 49,80.

Die Ehe war in der Frühen Neuzeit der maßgebliche Rahmen für die Paarbeziehung, die Basis der Familie und des Gemeinwesens. Nicht nur für den sächsischen Pfarrer Paul Rebhun führte der Frieden im Haus unmittelbar zum Landfrieden und sogar zum göttlichen Frieden. Gleichwohl waren sich die Zeitgenossen des möglichen wie tatsächlichen Unfriedens in vielen Ehen bewusst. Frühneuzeitliche Ehen waren durch die »tagtägliche Nähe und Intimität« des Ehe- und meist Elternpaares geprägt, die Arbeitsgemeinschaft der Partner, sie dienten dem sozialen und ökonomischen Statuserhalt, wurden einer »zunehmende[n] rechtliche[n] Normierung und Kontrolle« unterworfen und »sittlich-moralisch und religiös« aufgeladen (89, 17, 10). Der vorliegende Band widmet sich Konfliktpunkten in verschiedenen Phasen einer Paarbeziehung. Dabei stehen die rechtlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen der Ehe(-Zwistigkeiten) im Mittelpunkt. Die Grundlage bilden normative Texte und Gerichtsakten, die das »Verhältnis von Diskurs und sozialer Praxis« ausloten (21). Sozial-, mentalitäts- und alltagsgeschichtliche Aspekte kommen hinzu; konzise Literaturüberblicke ermöglichen die Einordnung in die vielfach widersprüchliche und unklare Forschungslage. Die Beispiele stammen aus dem gesamten Reich, womit konfessionelle Unterschiede und Gemeinsamkeiten fassbar werden. Ausführungen zur Ehe im Judentum eröffnen Vergleichsmöglichkeiten.

Anette Baumann zeigt in ihrem Beitrag zur »Eheanbahnung und Partnerwahl« in verschiedenen Ständen, wie sehr eine geplante Ehe stets Angelegenheit der gesamten Familie war. Sie stellt ökonomische und rechtliche Heiratsschranken dar und die strategische Nutzung von Eheverboten durch die Obrigkeit. Sehr informativ sind die Ausführungen über Eheverträge, Mitgiften, das weibliche Erbrecht, Regelungen für die Heirat von Witwen oder morganatische Ehen. Vieles kann so nur kurz angerissen werden, beispielsweise die Konsequenzen unstandesgemäßer Liebesbeziehungen wie zwischen Prinzessin Sophie Elisabeth von Waldeck und Friedrich August von Vogelsang, die zu einem Prozess um Erbensprüche am Reichskammergericht führen sollte. Eher angehängt erscheinen allerdings die Aussagen zur nonverbalen Kommunikation in Paarbeziehungen.

Inken Schmidt-Voges betont das Konfliktpotential in bestehenden Ehen, das gerade in den Gerichtsakten zutage tritt. Die Auseinandersetzungen drehten sich um Fragen der Rollen- und Machtverteilung, um die Kindererziehung, persönliches Fehlverhalten und Gewalt, sie wurden vielfach durch ökonomische Gefährdungen des Haushalts hervorgerufen oder verschärft, und manches Mal kamen Konflikte von außen in eine Ehe hinein. Schmidt-Voges bietet sprechende und überzeugend gedeutete Quellen. Dazu zählt der Brief eines Mannes, in dem er sich über eine Gerichtsentscheidung zugunsten seiner alkoholkranken Frau empört und der die Belastungen der Familie, der häuslichen Finanzen und der Ehre des Hauses sichtbar werden lässt (145ff.). Am Spott der Nachbarn, die die Betrunkene falsch bekleiden, offenbart sich auch der Stellenwert von Verletzungen der Kleidungsnormen in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Vor allem gelingt es Schmidt-Voges, die in der Forschung seit geraumer Zeit beliebten Emotionen fassbar zu machen, gerade wenn Eifersucht und mögliche Untreue in den Quellen artikuliert werden. Sie belegt zudem, welche Bedeutung dem ehelichen »Konfliktmanagement« beigemessen wurde (91). Und trotz der heute vielfach anzutreffenden Idealisierung von Patchworkfamilien werden auch deren spezifische Schwierigkeiten angesprochen.

Die Obrigkeiten waren bei Ehestreitigkeiten meist hilflos. Sie bemühten sich jedoch um den Erhalt von Ehen. Scheidungen, so macht *Siegrid Westphal* in ihrem Beitrag über

»Die Auflösung ehelicher Beziehungen« deutlich, bedrohten die gesellschaftliche Stabilität. Westphal behandelt Scheidungen und die Verwitwung gemeinsam. Das ist plausibel, weil nicht nur das Problem der Versorgung geschiedener Frauen und Witwen eine Parallelität darstellt. Von der unschuldig geschiedenen Frau und der Witwe wurde auch ein vergleichbares Verhalten erwartet. Beiden, der Verwitwung und der Scheidung, eignete eine individuelle wie gesellschaftliche und ökonomische Dimension. Das illustriert u. a. der Streit, in den eine Nürnberger Tuchmacherwitwe verwickelt war. Dabei ging es um die Frage, ob sie im Betrieb ihres verstorbenen ersten Mannes weiterhin eine Garnfärberei betreiben durfte, obgleich ihr getrennt lebender zweiter Ehemann inzwischen eine gesonderte Werkstatt unterhielt. Westphal lässt die Interessen und Prozessstrategien der beteiligten Parteien offenbar werden, der Handwerkerin, der Zunft wie des Stadtrates (217ff.). Sie stellt des Weiteren instruktiv Grundlagen des Eherechts, dessen politische und theologische Rahmenbedingungen und die Entwicklung des Scheidungsrechts bis zum *Code civil* dar. Politische Brisanz wohnte besonders den sogenannten Selbstscheidungen protestantischer Reichsstände inne. Der Versuch einiger Fürsten, in ihrer Funktion als oberste Kirchenherren selbst über die eigene Scheidung zu entscheiden, führte zum Eingreifen des Kaisers und der höchsten Reichsgerichte und warf die Frage nach den kaiserlichen Befugnissen auf.

Es ist der Struktur des Bandes geschuldet, dass es hin und wieder zu Überschneidungen kommt, so bei Luthers Eheverständnis. Zu Manchem hätte die Rezensentin gerne mehr erfahren. Leider lässt sich bspw. kaum fassen, inwieweit die Zahl »wilder Ehen« tatsächlich unterschätzt ist (10, 129). Manchmal irritieren unglückliche Formulierungen, so wenn es von einem Ehevertrag aus den späten 1770er-Jahren heißt, er habe »das eheliche Zusammenleben am Vorabend der Französischen Revolution« geregelt, ohne dass ein Zusammenhang zu jenem Ereignis erkennbar wird (61), oder zu lesen ist, die katholische Kirche habe in Trient ein »Eherecht [geschaffen], das im Wesentlichen am Zölibat festhielt« (18). Dem ein so weites Feld absteckenden Band kommt aber das große Verdienst zu, die oft disparaten Beobachtungen der Literatur zu Ehe und Familie um aufschlussreiche Beobachtungen zu bereichern, neu zu durchdenken und offene Fragen deutlich zu benennen.

Astrid Ackermann

SÖNKE LORENZ, ANTON SCHINDLING, WILFRIED SETZLER (HRSG.): Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg. Stuttgart: Kohlhammer 2011. 452 S. ISBN 978-3-17-021273-2. Geb. € 48,00.

Die einzelnen Lebensabschnitte und Wirkungsorte, die reformatorisch-theologischen Impulse und kulturellen Leistungen von Primus Truber, der unter seinem slawischen Namen Primož Trubar in Slowenien nicht nur eine zentrale religiöse Erinnerungsfigur darstellt, sondern darüber hinaus auch im säkularen Gedächtnis der Nation fest verankert ist, fanden im deutschsprachigen Raum auch jenseits des habsburgischen Länderkomplexes schon oft das Interesse von Allgemein- und Kirchenhistorikern. Die Gründe hierfür sind naheliegend, wirkte der 1508 nahe Laibach im innerösterreichischen Herzogtum Krain geborene und 1586 in Derendingen bei Tübingen als Pfarrer der örtlichen St. Gallus-Kirche gestorbene Truber doch beinahe vier Jahrzehnte, die Hälfte seines Lebens, als evangelischer Geistlicher, Übersetzer und Schriftsteller in Württemberg. Der 500. Geburtstag des Reformators im Jahr 2008 war für die Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, das Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen sowie die Stadt Tübingen

selbst Anlass, ein wissenschaftliches Symposium unter dem Titel »500 Jahre Primus Truber. Reformator zwischen Slowenien und Württemberg« durchzuführen. Die Ergebnisse jenes Symposiums liegen nun, unter einem leicht geänderten Titel, auch im Druck vor.

Der mit großer Sorgfalt erarbeitete, durch Register erschlossene Sammelband, der der Leserin bzw. dem Leser im Anhang eine nützliche, weil vielsprachige und damit den aktuellen Forschungsstand abbildende Auswahlbibliographie an die Hand gibt, überzeugt nicht nur durch das hohe Niveau der rund zwei Dutzend von HistorikerInnen, TheologInnen, Sprach-, Literatur-, Kunst- sowie BuchwissenschaftlerInnen verfassten Beiträge. Er besticht auch durch die reiche, gleichermaßen erhellende und erklärende Bebilderung von Vergangenheit und Gegenwart, Real- und Erinnerungsgeschichte. Inhaltlich werden, auch wenn verständlicherweise viele Abhandlungen eher zusammenfassenden und Überblickscharakter haben und die in den großen Linien bekannten Zusammenhänge über Leben, Werk und Wirkung Trubers nachzeichnen, durchaus eigene, auch kritische Akzente gesetzt. Dies gilt unter anderem für die erinnerungsgeschichtlich angelegten Beiträge, in denen Truber etwa als »Nationalsymbol des weitgehend katholischen Sloweniens« hinterfragt oder die »Truber-Memoria im 20. und 21. Jahrhundert« am Beispiel der entsprechenden Gedächtnisorte in Slowenien und Deutschland aufgezeigt wird. Dass manche Ausführungen, etwa die mitunter in einen Plauderton abdriftenden »Betrachtungen zum Thema literarische Originalität« über das Ziel hinausschießen, vermag den Wert der ansonsten sehr dichten und argumentativ konzentrierten Darstellung nicht zu mindern.

Die Lektüre des Sammelbandes macht an vielen Stellen deutlich, dass die massiven Umbrüche in Politik und Gesellschaft seit 1989/90 nicht nur den Blick auf den slowenischen, in Württemberg wirkenden Primus Truber in mehrfacher Hinsicht verändert haben. Auch die Religions- und Kirchengeschichte Südosteuropas, und zwar namentlich die evangelische, hat seither neue Bewertungen erfahren. Es wäre vielversprechend, einmal die hier präsentierten Befunde mit den Ergebnissen des letzten großen Truber-Kongresses zu vergleichen, der nur wenige Jahre vor dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Ostdeutschland, Ostmittel- und Osteuropa anlässlich des 400. Todestages von Truber in Tübingen organisiert worden war; die einzelnen Beiträge wurden seinerzeit erst mit erheblicher Verzögerung, 1995, in einem von Rolf-Dieter Kluge herausgegebenen Sammelband (»Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich«) veröffentlicht.

Joachim Bahlcke

ROLF GÖTZ: Wege und Irrwege frühneuzeitlicher Historiographie. Genealogisches Sammeln zu einer Stammfolge der Herzöge von Teck im 16. und 17. Jahrhundert (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte, Bd. 8). Ostfildern: Jan Thorbecke 2007. 293 S. m. Abb. ISBN 978-3-7995- 5508-1 Geb. € 24,90.

Ungeachtet der geringen politischen Bedeutung, die die Herzöge von Teck im Hochmittelalter besaßen, und des sukzessiven wirtschaftlichen Niedergangs, den sie als »Adelspensionäre« (Hans Patze) im Spätmittelalter erlebten, weckten ihr Herzogstitel und das damit verbundene Ehrkapital das Interesse der Nachwelt. Seit der Wende zum 16. Jahrhundert sammelten Gelehrte Zeugnisse zur Genealogie der Tecker, ergänzten sie aber auch kreativ. Viele dieser Sammlungen gelangten nicht zum Druck, wurden aber weitergereicht und weiterverwendet; manches ging verloren. Das macht die Situation sehr unübersichtlich.

Mit diesen frühneuzeitlichen Überlieferungen zur Genealogie der Tecker befasst sich die Tübinger Dissertation von Rolf Götz, der im Mai diesen Jahres allzu früh verstorben ist. Die Untersuchung knüpft an Irene Gründers »Studien zur Geschichte der Herrschaft Teck« (1963) an, die sich auf die mittelalterliche Überlieferung konzentriert hatten. Das Anliegen ist ein zweifaches: »auf der einen Seite der Einblick in eine für die frühe Neuzeit typische Art des historischen Arbeitens und auf der anderen Seite eine Zusammenstellung der Ergebnisse dieser Forschungstätigkeit, die auch heute noch von Wert sind« (14). Dementsprechend verfolgt Götz die Historiographie zu den Teckern in langen Entwicklungslinien vom 16. bis ins 19. Jahrhundert und klopft sie zugleich auf solche Informationen hin ab, die auf ältere, heute verlorene Quellen zurückgehen könnten. Die Funktion der jeweiligen Entwürfe als Mittel der Identitätsbildung interessiert ihn dagegen nicht oder nur am Rande, die Aufzählung der Schreibmotive (189) bleibt jedenfalls etwas blass.

Götz entwirrt den gordischen Knoten mit dem Seziermesser, er stellt die verschiedenen, zum Teil weit verstreuten Texte zusammen, ordnet sie ein, deckt die Herkunft der einzelnen Nachrichten und ihre Abhängigkeiten auf und kann so ganze »Fehlergenealogien« (16, 191) nachzeichnen. Möglich ist das aufgrund intensiver Archivstudien, verbunden mit einem besonderen Gespür für das häufig spröde Material, das Götz bereits bei seinen früheren Aufsätzen über den *Rex electus* Konrad von Teck (ZWL 1994 und 2001) bewiesen hat.

Am Anfang der Beschäftigung mit den Teckern stehen die Nachforschungen der Hofhistoriographen Kaiser Maximilians I., Jakob Mennel und Ladislaus Sunthaym und eine erst von Götz entdeckte, anonyme *Genealogia ducum de Teck*, die er mit einleuchtenden Gründen Jakob Mennel zuschreibt. Von hier aus verfolgt er das Fortwirken dieser Texte bei Matthäus Marschalk von Pappenheim, dem einflussreichen, weil gedruckten Wolfgang Lazius und Gabriel Bucelin. Als Berichtigung sei angemerkt, dass Mennels Freiburger Drucker Johannes Wörlin und nicht »Märlein« hieß (40). Auch für den Freiburger Chronisten Johannes Sattler verschiebt sich das Bild nochmals ein wenig; unter anderem gehen die aufgezeigten Fehler (63) nicht auf den Originaltext zurück (dazu künftig die Dissertation des Rezensenten). Einen zweiten Ausgangspunkt bildet eine Teck-Genealogie, die von der Hand Andreas Rüttels unter den Papieren von Johann Ulrich Pregizer überliefert ist und von Götz als Teil des ansonsten verschollenen »Heiratenbuchs« des Grafen Wilhelm Werner von Zimmern identifiziert wird. Ein dritter Untersuchungsstrang befasst sich schließlich mit der württembergischen Teck-Historiographie von Sebastian Künig über Rüttel, Wolleber, Crusius und Gabelkover bis hin zu Pregizer, mit dem die Schwelle zur kritischen Geschichtsschreibung erreicht ist. Was Götz über die historiographische Methode von Andreas Rüttel schreibt, kann für die frühneuzeitlichen Kompilatoren verallgemeinert werden: »Die im »Heiratenbuch« vorgefundenen Heiraten ordnete er willkürlich in den Stammbaum ein, viele Abstammungslinien sind frei erfunden; vielen nur mit der Familienzugehörigkeit bekannten Personen gab er willkürlich Vornamen; ebenso frei erfunden sind viele der in die Schrifttafeln eingefügten Jahreszahlen« (114).

Zu den Gewinnen aus der Beschäftigung mit den frühneuzeitlichen Sammlungen gehören Ergänzungen in der Genealogie wie die Namen der Gemahlinnen Adalberts I. von Teck, Adelheit (197), Hermanns I., Beatrix von Grüningen (204) und Hermanns II., Willibrig von Tübingen (208). Andere Fragen, wie jene nach der Historizität einer Irmgard von Baden bleiben dagegen offen (115–117, 193, 200) und verdeutlichen die Grenzen einer genealogischen Methode, »die nicht nur auf Urkunden beruht« (193). Zwei Anhänge mit den von den einzelnen Autoren aufgestellten Ahnenlisten und – sehr umfangreich – mit Biogrammen zum Haus Teck, in denen noch einmal alle verfügbaren Nachrichten zusammengestellt sind, schließen den Band ab und legen eine Basis sowohl für eine weite-

re Beschäftigung mit der Genealogie der Tecker als auch mit den historischen Entwürfen dazu.

Götz' Untersuchung ist ein grundlegender Beitrag zur Geschichte der Herzöge von Teck und ihrem Fortleben. Mit dem Kalender eines verschollenen Messbuchs aus der Kapelle der Burg Teck, der *Genealogia ducum de Teck* und den Auszügen aus dem »Heiratenbuch« Graf Wilhelm Werner von Zimmerns revidiert sie verlorene Quellen für die Landesgeschichte und liefert darüber hinaus einen Schlüssel zum Verständnis der vor-modernen Historiographen im Umkreis Württembergs, ihren Arbeitsweisen und Abhängigkeiten und damit auch eine Anleitung zum Umgang damit.

Clemens Joos

RONALD G. ASCH, VÁCLAV BŮŽEK, VOLKER TRUGENBERGER (HRSG.): Adel in Südwestdeutschland und Böhmen 1450–1850 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 191). Stuttgart: Kohlhammer 2013. XXVII. 318 S. ISBN 978-3-17-023030-9. Geb. € 32,00.

Dem Sammelband liegt eine Tagung der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg im Jahre 2010 zugrunde, die verschiedene Facetten der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Adelsgeschichte in Südwestdeutschland und, vor dem Hintergrund der ergiebigen archivalischen Überlieferungssituation, vor allem in Südböhmen präsentierte. Der komparatistische Ansatz basiert dabei auf der die Regionen übergreifenden Heiratspolitik des Adels und dem transregionalen Erwerb von Grundbesitz.

Nach einer Einleitung von *Ronald G. Asch* befasst sich der erste Schwerpunkt des Bandes mit der Beziehung von Adel und dem Hof als politisches und administratives Zentrum, deren Interaktion einleitend *Kurt Andermann* am Beispiel Württemberg, Kurpfalz und Baden beschreibt. In einer Fallstudie untersucht *Pavel Marek* die Klientelbeziehung zwischen dem die Gegenreformation in Böhmen protegierenden Oberstkanzler des böhmischen Königreichs Zdenko, Adalbert Popel von Lobkowitz (1568–1628), und dem spanischen Hof Philipps III. und Philipps IV. Eine politische und genealogische Erfolgsgeschichte in Südwestdeutschland, Böhmen und Wien schreiben die Fürstenberger durch ihre enge Anbindung an den habsburgischen Kaiser, wie *Esteban Maurer* in seinem Beitrag darlegt.

Am Beispiel der böhmischen Länder macht *Josef Hrdlička* das Patronatsrecht, die Unterstützung von Missionaren, den Erlass von Kirchenordnungen, das religiöse Mäzenatentum, die Gewährung von Privilegien oder auch die schlichte Gewaltausübung als zentrale einflussnehmende Faktoren des Adels in den frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsprozessen aus, denen sich der zweite Schwerpunkt der Publikation widmet. Eine (chronologische) Differenzierung und – zumindest für eine Frühphase – Neubewertung der regional umfassenden Verankerung des Katholizismus im südwestdeutschen Adel fordert *Dietmar Schiersner*.

Von den ursprünglichen Vorträgen zum Thema Adelskultur und Repräsentation fanden lediglich drei Eingang in den vorliegenden Band. Einem Fokus auf die Genealogie bzw. Heiratspolitik – mit Beiträgen von *Sylvia Schraut* zu Ehe und Geschlechterbeziehungen im Adel sowie von *Rostislav Smíšek* zu den Heiratsstrategien der Fürsten zu Schwarzenberg im 17. und 18. Jahrhundert – steht der Aufsatz von *Ivo Cerman* zu dem von der Literaturwissenschaft bisher wenig berücksichtigten Werk des Joseph Graf von Lamberg (geb. 1729) in Böhmen gegenüber.

Der Abschnitt zur Wirtschafts- und Verwaltungsgeschichte beginnt mit einer Studie von *Marie Ryantová* zur Wirtschafts- und Sozialpolitik der Herren von Lobkowitz im 17. und frühen 18. Jahrhundert im böhmischen Hoch Chlumetz/Vysoký Chlumec. Die Quellen belegen dabei ein in Abhängigkeit von den politischen Rahmenbedingungen schwankendes, jedoch kontinuierliches Wirtschaftswachstum. *Gert Kollmer-von-Oheimb-Loup* nennt als zentrales Forschungsdesiderat in der Adelforschung die Anwendung moderner sozial- und wirtschaftshistorischer Methoden zur Erforschung adeligen Unternehmertums und führt als Fallstudie den bis zur Nobilitierung führenden sozialen Aufstieg der Familie Palm aus Esslingen an. Eng mit dieser Perspektive bzw. Forderung verbunden ist auch der Beitrag von *Ewald Frie*, der sich den wirtschaftlichen Strategien des armen Adels in der nachständischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts widmet. *Michael Strauß* schließlich plädiert für eine differenzierte Untersuchung der Stände und stellt die weitgehende Kooperation des breisgauischen Adels mit dem Hause Habsburg während der thesesianischen Verwaltungs- und Steuerreform im 18. Jahrhundert heraus.

Forschungsdesiderate zur Adelforschung formulieren die beiden Beiträge von *Václav Bůžek* mit jeweils historiografischem Fokus auf die frühneuzeitliche Adelsgeschichte aus tschechischer Perspektive: Befasste sich die Forschung vor der Wende 1989 überwiegend mit der Vorgeschichte zur Schlacht am Weißen Berg im Jahre 1620 vor allem aus spezifisch wirtschaftshistorischer Perspektive und stellte die Rolle des Adels bei der habsburgischen Vereinnahmung Böhmens in den Vordergrund, so seien seit den 1990er-Jahren verstärkt sozial- und kulturhistorische Fragestellungen berücksichtigt worden. Der Beitrag zur Schlussdiskussion von *Anton Schindling* fasst die Adelsgeschichte in Südwestdeutschland und Böhmen zusammen und weist im kurzen Ausblick auf wichtige Forschungsdesiderate hin. Der Band enthält ein Personen- und Ortregister.

Marco Bogade

UWE ISRAEL, MICHAEL MATHEUS (HRSG.): Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit (Schriftenreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig, Neue Folge, Bd. VIII). Berlin: Akademie Verlag 2013. 310 S. m. Abb. ISBN 978-3-05-005410-0. Geb. € 79,80.

»Probebohrungen« nennen die Herausgeber *Uwe Israel* und *Michael Matheus* im Vorwort die Beiträge dieses Sammelbandes zur Existenz und zum Wirken von Protestanten in Norditalien in der Frühen Neuzeit. Tatsächlich fehlen bisher entsprechende Überblicksdarstellungen. Insofern liest man in diesem Buch wirklich Neues: Das Bild eines vermeintlich genuin römisch-katholischen Landes nach der Reformation und Gegenreformation wird korrigiert. Die einzelnen Beiträge bringen einerseits eine Fülle von Klärungen zu Begriffen und Sachverhalten und andererseits sehr eindrückliche, an Einzelbiografien abgearbeitete, spannend zu lesende historische Studien. Es handelt sich im Wesentlichen um die Beiträge einer gleichnamigen Tagung, die als gemeinsame Unternehmung des Deutschen Studienzentrums Venedig, des Deutschen Historischen Instituts in Rom, des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz und der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde in Venedig im Juni 2010 stattfand (Tagungsbericht: <http://hsoz-kult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3169>). Die AutorInnen sind italienische und deutsche Forscher (leider werden keine näheren Angaben zu ihnen gemacht). Elf Aufsätze sind in Deutsch geschrieben bzw. ins Deutsche übersetzt, drei wurden in der italienischen Fassung abgedruckt.

(1) Als Einstimmung in die Thematik bietet der Tagungs-Festvortrag von *Wolfgang Frühwald* eine Reflexion über Goethes Wahrnehmung Italiens als Land der Sinnlichkeit – von Kaffee bis Erotik – und über den Einfluss dieses Landes auf sein literarisches Werk. »Der Augenmensch, der Goethe immer gewesen ist, wurde in Italien zu einem Künstler, der die Berührung des Marmors ebenso wie die des menschlichen Körpers, dem Sehen gleichgestellt hat« (8f.). Hintergründig wird damit das Thema protestantischer Einflüsse berührt – etwa als Frage, wie das sinnliche Italien einen als eher spröde geltenden Protestanten (für die Goethe allerdings kein typischer Vertreter war) verändern kann.

(2) Im Italien des 16. Jahrhunderts werden Protestanten (»luterani« – auch wenn sie Reformierte aus der Schweiz sind) zusammen mit vorreformatorischen Waldensern undifferenziert als Häretiker bezeichnet und behandelt. *Silvana Seidel Menchi* zeigt in ihrem Beitrag zunächst geografische Schwerpunkte des Auftretens von Häretikern anhand von Inquisitionsprozessen auf. Die Autorin demonstriert dann an außergewöhnlichen Quellen, nämlich an Testamenten, was einen »Häretiker« bzw. »luterano« charakterisiert. Abweichend vom notariellen katholischen Testament sind evangelische Vermächtnisse an der inhaltlichen Neuausrichtung der drei Hauptteile erkennbar: Die Formel der *commendatio animae* wird sozusagen evangelisch-theologisch auf die Barmherzigkeit Gottes im Namen der Passion Christi ausgerichtet, die Bestattung wird bescheiden statt prunkvoll verfügt und als Empfänger von Vermächtnissen treten die »*pauperes Christi*« anstelle des Klerus (36).

Im Schlussabschnitt (39) beklagt die Autorin sozusagen in eigener Sache die mangelnde Kommunikation zwischen italienischen und deutschen Reformationshistorikern – möge ihr Appell gehört werden.

(3) *Martin Krumbiegel* beschäftigt sich mit protestantischen Musikern zwischen Venedig und Rom. Das wird bei Musikhistorikern und -interessierten auf besonderes Interesse stoßen. Beginnend mit Felix Mendelssohn Bartholdy wird eine ganze Reihe von Musikern vorgestellt, die als Grenzgänger zwischen Deutschland und Italien wirkten bzw. in Italien wesentliche Inspirationen für ihr Schaffen in Deutschland empfangen. Der Titel verweist auf Heinrich Schütz, Venedig-Reisender und Hofkapellmeister in Dresden, der in dem Aufsatz am ausführlichsten – mit Notenbeispielen – behandelt wird. Daran zeigt der Autor die Verarbeitung von Vorlagen Monteverdis durch Schütz für sein geistliches Konzert »Es steh' Gott auf«. Zum Thema Konversion zum Katholizismus wird Johann Christian Bach angeführt, der nach dem Tode des berühmten protestantischen Vaters in Italien den katholischen Glauben annahm. Hätte sich Johann Sebastian Bach deswegen wirklich im Grabe herumdrehen müssen? – fragt der Verfasser und diskutiert eine Antwort. Insgesamt werden 15 Künstler porträtiert, wobei sechs am Schluss eher summarisch genannt werden.

(4) Den Spuren des Kunsthistorikers Johann Joachim Winckelmann folgt *Adolf H. Borbein* im vierten Beitrag des Sammelwerkes. Winckelmann, 1717 in der preußischen Altmark als Sohn eines Schusters geboren, brachte es aufgrund seiner geistigen Fähigkeiten und durch freundliche Förderer zu einer erstaunlichen Karriere. Nach seinem ersten bedeutenden kunstgeschichtlichen Werk wurde er vom Dresdener päpstlichen Nuntius nach Rom eingeladen, ausgestattet mit einem königlich-sächsischen Stipendium. Voraussetzung war allerdings die Konversion zum katholischen Glauben – ein weiteres Beispiel für karrierefördernde Konfessionswechsel. 1755 verlagerte Winckelmann sein Leben und Schaffen in die Tiberstadt. Nach einer abgebrochenen Deutschlandreise fiel er 1768 unterwegs in Triest einem Raubmord zum Opfer. Der Mörder habe in ihm einen Spion vermutet, einen Juden oder »Lutheraner«. Ein wenig Krimi ist also auch dabei. Der Autor beschäftigt sich sowohl mit Deutungen bezüglich der Konversion (Winckelmann habe

trotzdem die Freiheit eines Christenmenschen gelebt oder habe er – so Goethe – einen »heidnischen Sinn« gehabt?) als auch mit der Bedeutung seines Schaffens für die Kunstgeschichte und Archäologie, die in Deutschland und Italien von ihm geprägt wurde.

(5) Soziale Ausgrenzungen sind nicht nur ein Thema der Gegenwart. *Wolfgang Krogel* zeigt am Beispiel des Cimitero Acattolico in Rom, wie sich Unterschiede in Stand, Religion und Nation in den Bestattungen widerspiegeln. Allein die Symbolik ist aufschlussreich, dass sich der Friedhof für »Nichtkatholiken«, also im Wesentlichen für Protestanten, im Umfeld der Cestius-Pyramide, einer antiken Grabstätte befindet. Der Autor rekonstruiert die wechselhafte Geschichte dieses Friedhofs im Zusammenhang der politischen Bemühungen vor allem Preußens, aber auch Englands und anderer europäischer Staaten, eine würdige Grabstätte für Protestanten zu finden und vertraglich abzusichern, die in Rom starben und dort auch bestattet werden wollten. Selbst Goethe projizierte seine zukünftige Grabstätte auf einer Zeichnung in das Gräberfeld zu Füßen der Cestius-Pyramide (99). In den Verhandlungen spiegeln sich sowohl konfessionelle als auch nationale Interessen wider, die durch eine internationale Verwaltung vertreten und gesichert wurden. Der Beitrag ist mit vielen historischen Zeichnungen eindrücklich illustriert. Die mit dem Titel geweckten Erwartungen nach theologischen und kultursoziologischen Interpretationen (Stichwort Sepulkralkultur, 89) werden nicht immer erfüllt. Es ist ein anschaulich geschriebener solider historischer Aufsatz.

(6) Protestantische Auslandsgemeinden gibt es heute in allen großen italienischen Städten. Die evangelisch-lutherische Gemeinde (»Augsburger Konfession«) von Venedig ist jedoch etwas Besonderes: Sie gilt als deren älteste, deren Anfang nicht genau zu datieren ist. *Stephan Oswald* geht in seinem Beitrag der Geschichte dieser Gemeinde nach, die sich heute nicht mehr als Auslandsgemeinde sieht, sondern Teil der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien ist. Luthers Brief an die Evangelischen in Venedig von 1543 ist ein bekanntes Dokument, das allerdings an italienische, nicht an deutsche Protestanten gerichtet ist. Dennoch werden in Venedig schon 1520 Schriften Luthers verbreitet, 1548 auch öffentlich verbrannt. Das Schicksal deutscher Protestanten wird anhand von Kaufleuten – insbesondere an der Person des Kölner Kaufmanns Abraham Spillieur – nachgezeichnet. Die Gemeinde hatte sich mit der Rückendeckung des Fondaco dei Tedeschi, der deutschen Handelsvertretung, etabliert und ein beachtliches Leben entwickelt. Anhand von Einzelheiten (Bestattungsfragen, Totenregister, Taufpaten) wird das unter Beobachtung des päpstlichen Nuntius' stehende und durch die Behörden und Gemeindeordnung reglementierte Gemeindeleben dargestellt. Der Vf. gibt zu bedenken, dass die Akten wohl nicht den Normalfall, sondern den Konfliktfall widerspiegeln (125), daher ist es für den Historiker nicht einfach, ein stimmiges Bild zu zeichnen. Aber auch die Konfliktgeschichte lässt durchaus Schlüsse auf das »normale« Leben zu. – Am Ende wird noch ein Ausblick auf wichtige Punkte der Entwicklung der Gemeinde im 19. und 20. Jahrhundert gegeben.

(7) Ein weiteres Beispiel für eine lokale Präsenz von Protestanten liefert *Stefano Villani* mit seinem Beitrag über Livorno. Am Anfang erfährt man etwas über die rasante wirtschaftliche Entwicklung des Ortes vom kleinen Dorf zur Stadt, die im Wesentlichen mit der Blüte des Hafens ab 1577 einhergeht (bis 1606 war die Einwohnerzahl von 500 auf 30.000 angewachsen), der bis heute einer der wichtigsten Häfen Italiens ist. Durch die Präsenz jüdischer und ausländischer Kaufleute war die Hafenstadt herausgefordert, mit dieser Pluralität umzugehen. Schon 1593 gab es einen Toleranzerlass für Juden hinsichtlich religiöser und politischer Freiheit. Protestanten waren in Gestalt englischer, holländischer und deutscher Kaufleute anwesend. Insbesondere die Engländer, die durch die British Factory etabliert waren, prägten das Bild der Nichtkatholiken. Vereinzelt gibt es

Spuren von Deutschen, wie z. B. die des sächsischen Musikers Johann Paul Schulthesius, der als Kaplan die evangelische Kapelle betreute. Die Inquisition befürchtete »scandali« in Form von Mischehen, Wertpluralität, Gleichwertigkeit von Gottesdiensten und Beistandungen. Daraus schließt der Vf. wohl zu Recht, »...dass die Geschichte der Präsenz von Protestanten in Livorno nicht nur eine interne Geschichte des Protestantismus ist, sondern zugleich auf eine allgemeinere Geschichte der Toleranz verweist« (138, Übers. R. B.)

(8) Mit deutschen Studenten und heterodoxem Ambiente zwischen Bologna und Padua befasst sich *Silvia Ferretto*. Insbesondere folgt sie den Spuren des Wirkens von Bassiano Lando, einer Schlüsselfigur der Vermittlung zwischen Humanismus, Philosophie und Medizin im 16. Jahrhundert – das Dissertationsthema der Verfasserin. Lando wirkte in Bologna, Venedig und schließlich an der Universität Padua und prägte eine Reihe von deutschen Studenten, die er mit humanistischem Gedankengut vertraut machte und die dieses in ihre Heimatländer mitnahmen. In einem zusammenfassenden Satz, der sich über 14 Zeilen (153) erstreckt, würdigt Ferretto die Leistung Landos an der Schwelle zum 17. Jahrhundert sozusagen als Wegbereiter der wissenschaftlichen Revolution, für die der Name Galileo Galilei steht. In Lando sieht sie eine Schlüsselfigur für die wissenschaftliche Erschließung der Beziehungen zwischen philosophischer Erneuerung und reformatorischem Gedankengut im 16. Jahrhundert und zum Verstehen dessen, was sich dann im 17. Jahrhundert ereignet.

(9) Mischehen zwischen Katholiken und Protestanten sind geradezu ein exemplarisches Thema für den Umgang der Konfessionen miteinander, das sich durch die Geschichte hindurchzieht. Diesen Aspekt untersucht *Cecilia Cristellon* in ihrem Beitrag mit Blick auf die Politik des Heiligen Offiziums gegenüber Ehen mit »Häretikern« in Venedig im 18. Jahrhundert. Ausgehend von einem konkreten Fall, der Ehe einer Katholikin mit einem Calvinisten, die 1788 von höchster Stelle die Dispens erhielt, werden verschiedene Fälle beleuchtet. Dabei wird die Strategie des Hl. Offiziums herausgearbeitet, Mischehen mit Protestanten möglichst im Vorfeld zu verhindern, denn sind sie einmal vollzogen, werden sie aufgrund der theologisch als gültig erachteten Taufe nachträglich anerkannt. Hinsichtlich von Mischehen mit Juden und »Heiden« verfährt man toleranter, weil man vor allem den Protestanten eine gewisse »Verführungskraft« unterstellt. Interessant auch der Hinweis (171), dass sich die Situation im recht homogen katholischen Venedig anders, nämlich strenger darstellt als z. B. im heterogenen Livorno (vgl. Beitrag 7).

(10) Nicht nur die Protestanten übten einen »verführerischen« Einfluss auf Katholiken aus, sondern auch unter ihnen gab es Konversionen zum Katholizismus, wenn sie in Italien waren. Solche »konfessionellen Grenzgänger« in Venedig und Rom nimmt der Beitrag von *Ricarda Mathews* ins Visier. In mehreren großen Städten existierten schon seit der Mitte des 16. Jhs. sog. »Case dei Catechumeni« zur Vorbereitung von Juden und Muslimen auf die Taufe. Während in Rom später eine solche Einrichtung auch für protestantische Konvertiten geschaffen wurde, wurden in Venedig die übertrittswilligen Evangelischen zunächst an die Beichtväter verwiesen und später (Ende 17. bis Mitte 18. Jh.) in der Casa dei Catechumeni beherbergt. Anhand von Einzelbeispielen demonstriert die Vfn., dass dieses Verfahren aufgrund von standardisierten Formularen des Heiligen Offiziums sehr professionalisiert war. Viele Konversionen kamen im Zusammenhang mit Inquisitionsverfahren vor, indem die »Delinquenten« ihrem früheren Glauben abschworen. In mehreren Tabellen und Grafiken werden anschaulich Statistiken gezeigt, die über Zahlen und Hintergründe Aufschluss geben. Wirtschaftliche Gründe, die zu einer Konversion von Protestanten führten, lassen sich vermuten, wurden aber bisher noch nicht verifiziert (195).

(11) Die in den großen Handels- und Hafenstädten Europas ansässigen Kaufmannsfamilien bildeten regelrechte Netzwerke. Einige davon sind Untersuchungsgegenstand des Beitrags von *Margit Schulte Beerbühl*. Bevor die deutschen protestantischen Kaufleute in Venedig und Livorno genauer ins Blickfeld rücken, vermittelt die Autorin einen interessanten Einblick in deutsch-englische, anglo-italienische und deutsch-italienische Handelsbeziehungen. Das eröffnet eine interessante europäische Perspektive insbesondere auf das 18. Jh. Einzelne Kaufmannsfamilien werden porträtiert – auch im wörtlichen Sinn, indem Porträtbilder abgedruckt sind. Protestantische Kaufleute waren im katholischen Italien aus wirtschaftlichen Gründen geduldet, so dass sie eigene Gemeinden bilden konnten. Sie förderten nicht nur den wirtschaftlichen Austausch, sondern auch den Bildungs- und Know-how-Transfer. Anhand der einzelnen Familienporträts gewinnt man auch einen aufschlussreichen Einblick in deren Umgang mit der Konfession: Ob Bremer Reformierter oder Hamburger Lutheraner – in der Fremde schloss man sich eher aus pragmatischen oder prestigebestimmten Gründen einer Gemeinde an.

(12) Den protestantischen Diplomaten in Italien (17. bis Anfang 18. Jh.) widmet sich der hier abgedruckte Vortrag von *Sven Externbrink*. Mit dem Thema werden sowohl die frühneuzeitliche Diplomatie als auch die internationalen Konsequenzen der Reformation berührt. Bis ins 18. Jh. gab es Unsicherheiten und Berührungszwänge, wie die diplomatischen Beziehungen zwischen protestantischen Herrscherhäusern und dem Heiligen Stuhl bzw. Italien zu regeln seien. Die konkreten Beispiele beziehen sich vor allem auf Rom und Venedig und im Wesentlichen – aber nicht ausschließlich – auf die preußische Vertretung (prominenter Diplomat: Wilhelm von Humboldt). Der Autor wertet das »Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder seit dem Westfälischen Frieden (1648–1815)« aus, füllt dort vorhandene Lücken und gibt im Anhang eine tabellarische Übersicht sowie eine Landkarte bei. Interessant ist die Beobachtung, dass für die protestantischen Diplomaten oft Kulturgeschichte und Bildungsinteressen im Vordergrund standen und die eigentlichen diplomatischen Geschäfte sowie die Konfession eine sekundäre Rolle spielten. So gab es auch keinen Konversionsdrang oder -zwang (240).

(13) Italienreisen sind nicht nur damals und heute beliebt (gewesen), sondern bildeten in der Zeit vor dem Telefon und Internet ein wichtiges Kommunikationsmittel, das an der Herausbildung eines europäischen Bewusstseins im zersplitterten Halbkontinent einen nicht unwesentlichen Anteil hatte. Das ist die Eingangsthese des Beitrags von *Michael Maurer*. Anhand von Reiseliteratur vorwiegend aus dem 17. und 18. Jh. fragt er unter systematischem Aspekt nach der protestantischen Identität der Reisenden, die sich dort widerspiegelt. Sieben Aspekte der Abgrenzung von katholischem Leben, Glauben und Brauchtum trägt der Autor zusammen, u. a. Heiligenverehrung, Prachtentfaltung und Armut der Gläubigen, Riten und Zeremonien, Zölibat und Klosterleben. Die Systematik ist nicht immer ganz einleuchtend, denn einige Aspekte überschneiden sich. Vor allem englische Reisende seien »harscher« in ihrer Kritik gewesen als deutsche, weil sich bei ihnen ein stärkerer Nationalismus zur Konfession gesellte. Im Zeitalter der Aufklärung musste man als Protestant nicht mehr inkognito reisen, sondern konnte offen mit der eigenen Identität und der Kritik an der anderen Konfession umgehen. Dabei blieb man erstaunlicherweise unbehelligt. Die Reisenden schärfen also angesichts der Reiseerfahrungen im katholischen Italien – interpretiert als Reise in die Vergangenheit – ihre anerzogene protestantische Identität. Tolerantere Orte wie Livorno (vgl. Beitrag 7) bemerkten sie als Ausnahmen, die ihre grundsätzliche Ablehnung des päpstlichen Katholizismus verstärkten.

(14) Auch der Beitrag von *Stephan Waldhoff* widmet sich dem Thema Reisende, allerdings anhand des Einzelbeispiels von Gottfried Wilhelm Leibnitz, der von November

1687 bis Juni 1690 auf großer Reise in Italien war. Der Anlass war eine Forschungsreise im Auftrag des Landesherrn, die ihn in verschiedene Bibliotheken Österreichs und Italiens führte. Anhand von Aufzeichnungen der Reisekorrespondenz rekonstruiert der Vf. Voraussetzungen und Vorkenntnisse, Charakter der Reise, Leibnitz' Rezeption des katholischen Italien und seine Erfahrungen als protestantischer Reisender sowie Nachwirkungen der Italienreise. Leibnitz sah als Protestant das katholische Italien eher als rückschrittlich an, führte jedoch auf wissenschaftlicher Ebene den Gelehrten Diskurs auf Augenhöhe. Interessant, dass er versuchte, über Gelehrtenkollegen den neu gewählten Papst Alexander VIII. zu einer Aufhebung der Zensur gegen Kopernikus und Galilei zu bewegen. Das misslang allerdings wegen des Zögerns der betreffenden Personen und des frühen Todes des Papstes. Einmal geriet Leibnitz als Protestant sogar in Lebensgefahr, aus der ihn ein Rosenkranz rettete (Einzelheiten möge man im Buch S. 281 lesen). Einem ehemaligen Franziskaner, Fardella, der im Herzen Calvinist war, bot Leibnitz eine Professur in Wolfenbüttel an. Das erwies sich aber nicht als nötig, denn Fardella machte auch in Italien eine Gelehrtenkarriere, freilich nicht offiziell als Protestant. Dem Vf. gelingt es, in eindrücklicher Weise die Italienreise Leibnitz' zu rekonstruieren und zu interpretieren. Am Schluss steht ein ambivalent anmutendes Zitat, in dem Leibnitz einem verstärkten kulturellen Austausch zutraut, dass »jene Völker leichter das Licht empfangen, als dass unsere Völker in die Finsternis zurückkehren«. Ist das nun protestantischer Hochmut oder protestantische Nüchternheit?

Mit diesem Sammelband liegt ein sehr interessantes und in weiten Teilen spannend zu lesendes Buch vor, das einen vielfältigen Einblick in die teilweise komplizierten, dann aber doch pragmatisch gelebten Beziehungen zwischen dem protestantischen Norden Europas und dem katholischen Italien ermöglicht.

Der Titel könnte die Erwartung wecken, auch etwas über Protestanten zu erfahren, die in Italien zu Hause sind, also im Wesentlichen die Waldenser. Das ist jedoch nicht der Fall. Ganz vereinzelt gibt es einen Hinweis darauf (z. B. im zweiten Beitrag). Auch in den Bibliografien und im Stichwortverzeichnis wird man nicht fündig. Es ist einfach dem Thema der zugrundeliegenden Tagung geschuldet, dass es hier um nach Italien reisende oder zugereiste Protestanten geht. Immerhin wäre ein Beitrag, der sich auf die Beziehungen zwischen den zugereisten und den einheimischen Protestanten bezieht, eine wünschenswerte Ergänzung. Freilich ist das Schicksal der vor allem in den Alpentälern behimateten Waldenser zu dieser Zeit ein ganz anderes, vielleicht kontrastierendes. Aber auch hier gab es nachhaltige Einflüsse von schweizerischen, deutschen und englischen Protestanten. Offene Fragen sind der Motor der Wissenschaft, und den hält dieses überaus lesenswerte Buch in Gang; es schließt Forschungslücken und lädt zum weiteren Diskurs ein. Für wissenschaftlich Forschende liefert es Einstiege in unterschiedliche Themen der Kultur- und Geistesgeschichte und dank der umfangreichen Bibliografien viele Anregungen zur Weiterarbeit. Für an Geschichte interessierte LeserInnen findet sich in der Vielfalt der Themen garantiert das eine oder andere, das spezielle Interessen berührt. Durch die lebendige und anschauliche Darstellungsweise ist das Buch für einen breiten Leserkreis geeignet (abgesehen von notwendigen Italienischkenntnissen für drei Beiträge).

Roland Biewald

WOLFGANG SCHMALE: Das 18. Jahrhundert (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, Bd. 15). Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2012. 425 S. m. Abb. ISBN 978-3-205-78841-6. Geb. € 39,00.

Mit dem Gedankenreichtum der Monographie kontrastiert ihre eigenartige Aussagearmut. Der Titel entbehrt einer Pointe, der wohlinformierte Text führt Kontroversen vor, ohne sie indes aufzulösen. Darin schlägt sich ein Dilemma der weit aufgefächerten Aufklärungsforschung nieder: Die »Beobachtung kultureller Transfers und kultureller Referenzen« (15) lässt eben kein Wesensmerkmal erkennen. Werden »Kulturtransfers« (351) zum Signum des *Saeculum* ausgerufen, löst sich das 18. letztlich im 19. Jahrhundert auf.

Selbst ein enthusiastisches, sehr persönlich gehaltenes Vorwort und ein interessanter Blick auf die Aufklärung »von unten« vermögen ein konzeptionelles Problem nicht zu beheben: Der Verfasser folgt bei der Untersuchung des Zeitraumes zwischen 1680 und 1820 einer unhinterfragten »Art Konvention« (17). Dass »Absolutismus«, »Grundrechtskulturen«, »Wissenskulturen«, »Geschlechteranthropologie«, »Die Suche nach dem anderen Gott« und schließlich die »Kultur Europas« das 18. Jahrhundert ausmachten, wird weniger erörtert als postuliert – in sechs Kapiteln, an die sich bezeichnenderweise kein Fazit anschließt, sondern lediglich eine kursorische Rezeptionsgeschichte zum »Unbehagen an der Aufklärung«. Diese attestiert »Uneinigkeit bezüglich der Definition der Aufklärung« (369), statt einen eigenen Entwurf zu wagen.

Immer wieder kulminiert das weitgehend sozial- und begriffsgeschichtlich gehaltene Buch in Aporien, wo es nicht mit gewagten Durchbrüchen überrascht. Das beginnt mit dem Absolutismus, über den allerhand Definitionen referiert werden, ehe Kaiser Joseph II. seiner Reformambition wegen als einziger aufgeklärter Herrscher schlechthin auftritt (30); in der Folge schildert der Verfasser unter anderem, wie der Absolutismus in Frankreich attackiert wurde. Wesentlich Frankreich wendet sich ebenso der Untersuchung der »Grundrechtskulturen« zu; die neuerliche Analyse dörflicher Gerichtsprozesse hat ihren Reiz, bewirkt aber eine teleologische Unwucht. Das 18. Jahrhundert erscheint als Vorgriff auf 1789 – warum eigentlich nicht als Reprise von 1688/89? Die *Bill of Rights* in diesem Kontext gänzlich zu ignorieren, bedürfte schon der Begründung; exemplarischer Zugriff bringt eine Rechenschaftspflicht mit sich.

Instruktiver ist die Untersuchung der »Wissenskulturen« geraten. Sie holt weit aus und wendet sich der Bildungspraxis der breiten Bevölkerung zu; nur gestreift werden elitäre Organisationsformen wie Klubs und Akademien, obschon diese dem Jahrhundert das Gepräge gegeben haben dürften. Wiederum der Französischen Revolution verdanke die Moderne ihre Geschlechterrollen, indem jene den »neuen Menschen« als Mann konstruiert habe (235). Hinter der »Suche nach dem anderen Gott« verbirgt sich das Denken in Verfassungen, das mit der »Marginalisierung Gottes« (247) einhergegangen sei – belegt etwa anhand der *Cabiers* der Revolutionszeit. Erweckungsbewegungen wie Pietismus und *Great Awakening* bleiben hingegen außer Betracht. Hätten diese nun als Mit- oder als Gegenläufer zu gelten, wenn schließlich eine »völlige« Theologisierung der Politik« diagnostizierbar wäre (286)? Dass trotz der Konzentration auf Frankreich das 18. Jahrhundert schließlich zum habsburgischen erklärt wird (292), frappiert ebenso wie die weitgehende Ausblendung Großbritanniens und der Vereinigten Staaten; auch Ökonomie und Großmachtspolitik streift der Verfasser allenfalls.

Solche Lücken sind legitim, aber reflexionsbedürftig, wenn eine Kernthese oder eine Perspektive zur Diskussion gestellt werden soll. Farbige, quellennahe Ausführungen verlieren sich in einer bisweilen überaus kleinteiligen Argumentationsführung. Das Wesen des 18. Jahrhunderts bleibt hier blass. Was erklärtermaßen nicht Einführung oder Über-

blick, sondern »Auseinandersetzung« sein will (17), müsste schärfere Konturen zeichnen. Über wirklich Neues wird sich der kundige Aufklärungsforscher also andernorts zu orientieren wissen, während auch dem Laien mit dem vorliegenden Titel wenig gedient ist – umso mehr, als der Verlag auf Bibliographie und Sachregister verzichtet hat. Ein gelungenes Unterfangen kann man dieses Buch leider nicht nennen.

Georg Eckert

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

GUY-MARIE OURY: *Dom Prosper Guéranger 1805–1875. Ein Mönch im Dienst für die Erneuerung der Kirche. Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be 2013. 670 S. ISBN 978-3-902-69454-6. Geb. € 29,90.*

Die Restauration des benediktinischen Mönchtums im 19. Jahrhundert nach den Klösteraufhebungen infolge der Französischen Revolution und der europäischen Säkularisationen ist untrennbar mit dem Namen des Abtes Prosper Guéranger verbunden. In seiner Lebensgeschichte bündeln sich die Wege eines katholischen Intellektuellen und eines Kämpfers für die Freiheit der Kirche mit denen eines Priesters, der in engem Anschluss an das Papsttum die gallikanische durch die römische Liturgie ersetzen wollte und als Gründer geistlicher Leiter einer Kongregation von Benediktinerklöstern geworden ist.

Guéranger, geboren 1805 im westfranzösischen Sablé-sur-Sarthe in der Nähe von Le Mans, wurde nach weitgehend privat betriebenen Theologiestudium 1827 zum Priester geweiht. 1832 erwarb er das ehemalige Priorat der Mauriner in Solesmes, das er unter großen finanziellen Schwierigkeiten vor dem Verfall bewahrte. Am 11. Juli 1833 begann er in Solesmes mit neun Personen das Klosterleben. Auf einer ersten Romreise konnte er 1837 seine Profess ablegen und wurde von Papst Gregor XVI., dessen theologisch-kirchenpolitischer Richtung sich der ursprünglich mit dem in der Enzyklika »Mirari vos« verurteilten La Mennais verbundene Guéranger zugewandte hatte, zum Abt und Generalobern einer künftigen Französischen Benediktinerkongregation ernannt. Mehrere Versuche zur Gründung von Prioraten des Mutterklosters scheiterten an mangelnden finanziellen oder personellen Ressourcen. Lediglich Ligugé und Marseille sowie Sainte-Cécile bei Solesmes wurden zu Lebzeiten Guérangers gegründet. Einflüsse übte die Gründung von Solesmes auch auf die englische und die Beuroner Kongregation aus, die sich allerdings eigenständig entwickelten.

Mit den Anfängen in Solesmes war auch die Hinwendung zur Liturgie verbunden. Guéranger verfasste ein 15 Bände umfassendes Werk über das Kirchenjahr; er schrieb über die liturgischen Institutionen ebenso wie über Mystik und das Leben der heiligen Cäcilia. Im Dienst der Wiedereinführung der römischen Liturgie stand auch die Wiederbelebung des gregorianischen Gesangs in Solesmes. Pius IX. bezog den französischen Abt mehrfach in Beratungsprozesse mit ein, so im Vorfeld der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Marias (1854) und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Am Ersten Vatikanum nahm er allerdings nicht teil. Guéranger starb 1875.

Zum 200. Geburtstag Dom Guérangers wurde im Jahr 2005 der Seligsprechungsprozess eröffnet. Im Vorfeld unternahm es der Mönch aus Solesmes, Guy-Marie Oury, eine umfangreiche Biographie zu publizieren (2001), die von der österreichischen Zisterzienseraltei Heiligenkreuz in deutscher Übersetzung vorgelegt wird. Oury wertet akribisch die bislang über Guéranger erschienene Literatur aus und stützt sich weitgehend auf Originaltexte. Besonders die Autobiographie des Solesmer Abtes sowie seine um-

fangreiche Korrespondenz werden extensiv zitiert. Oury hat eine Biographie aus der Binnenperspektive geschrieben, ohne freilich den wichtigen Blick auf die politischen und geistigen Verhältnisse Frankreichs zu vernachlässigen. Die Leserin bzw. der Leser wird in die Atmosphäre der Zeit Guérangers hinein genommen. Er muss allerdings selbst den komplementären Blick ergänzen. Die Perspektive ist benediktinisch, nimmt also die parallelen Aufbrüche in der französischen Kirche ebenso wenig zur Kenntnis wie den Laizismus. Die Revolution von 1848 und der deutsch-französische Krieg sind nach Oury für Guéranger nach der Verurteilung La Mennais Randereignisse, die nur insofern interessant sind, als sie das Kloster Solesmes direkt betreffen.

Insgesamt ist Oury eine anschauliche Biographie seines Gründerabtes gelungen. Er legt eine fundierte Lebensbeschreibung vor, deren bei 670 Seiten unvermeidliche Längen durch die Fülle an Details bedingt sind. Neben einer tabellarischen Übersicht über das Leben Guérangers vermisst der deutsche Leser allerdings illustrierendes Karten- und Bildmaterial, um die Geographie der kleineren Orte Frankreichs besser einordnen zu können.

Joachim Schmiedl

OBERRAT DER ISRAELITEN BADENS (HRSG.): Jüdisches Leben in Baden 1809 bis 2009. 200 Jahre Oberrat der Israeliten Badens, Festschrift. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag 2009. 291 S. m. zahlr. s/w-Abb. ISBN 978-3-7995-0827-8. Geb. € 29,90.

LANDESARCHIV BADEN-WÜRTTEMBERG (HRSG.): Gleiche Rechte für alle? Zweihundert Jahre jüdische Religionsgemeinschaft in Baden 1809–2009, bearb. von URI R. KAUFMANN ZUS. MIT RAINER BRÜNING. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag 2009. 184 S. m. zahlr. Farbabb. ISBN 978-3-7995-0826-1. Kart. € 19,90.

Das Großherzoglich Badische Judenedikt vom 13. Januar 1809 mit der gleichzeitigen Institutionalisierung des Israelitischen Oberrats war Veranlassung für beide Schriften. Das Edikt stellt zwar nur eine erste Etappe auf dem (keineswegs linearen) Weg zur rechtlichen Gleichstellung der Juden in Baden 1862 dar. Der 1809 per Dekret geschaffene Oberrat überstand indes als einzige aller analogen Institutionen in deutschen Ländern die nach-napoleonische Kassation von 1814. Fragen der Kontinuität stellten sich hier erst im Blick auf die Jahre 1940 bis 1953, also die (illegale) Aufhebung einerseits und die Re-Institutionalisierung unter neuen Voraussetzungen andererseits.

In der Festschrift des Oberrats stellen 28 AutorInnen in zumeist kürzeren Aufsätzen, recht verschiedene Sujets aufgreifend, den bisher etwas hinkenden Anschluss Badens an die jüngere Forschungslage und -intensität der deutsch-jüdischen Historik her. Finden sich unter ihren Namen, neben Repräsentanten des Oberrats selbst, doch nicht wenige, die sich in anderen Feldern schon bestens dafür bekannt gemacht haben. Gewissermaßen als Klammer des Bandes wirkt der Aufsatz von *Uri R. Kaufmann*, »Der Oberrat der Israeliten in Baden« (145–157); wohl nicht nur zufällig in der Mitte des Bandes platziert. An einzelnen Epochen werden berührt: Vom Spätmittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (4 Aufsätze) – Die Epoche der Emanzipation, Akkulturation und Verstädterung (5) – Die Zeit der Verfolgung 1933–1945 (2) – Die Nachkriegszeit (7). Überwiegen im letztgenannten Kapitel Berichte voll lokalen Kolorits (Mannheim, Lampertsheim, Kraichgau, Heidelberg), teils auch mit der Vorstellung von interessanten Synagogen-Neubauten, bietet hier der württembergische Landesrabbiner em. *Joel Berger* eine in ihrer analytischen Pointierung äußerst lesenswerte Klammer: »Einwanderung jüdischer Migranten und jü-

dische Kultur in Baden-Württemberg nach 1945« (175–182). Als anschauliches Beispiel für die Schilderung des »juste-milieu« sei die Darstellung »Geschichte einer badischen Familie« (109–128) von *David Seldner* (selbst Mitglied des Oberrats) genannt. Diese Beispiele müssen (leider) genügen.

In einem Schlussteil (223ff.) werden einige trotz ihrer Knappheit rundum gelungene »Jüdische Lebensgeschichten« aus Baden nachgezeichnet: acht von Persönlichkeiten des religiösen Lebens, darunter Jakob Ettlinger (»der einflussreichste Rabbiner, den Baden im 19. Jahrhundert hervorbrachte«, 225) und Moses Präger (»der wichtigste Vertreter des klassischen Reformjudentums in Baden«, 226); 15 von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, darunter der Chemie-Nobelpreisträger Fritz Haber, zu denen das Lebensbild des ermordeten sozialdemokratischen Politikers Ludwig Marum (1882–1934) hinzuzuzählen ist (129–139, von *Monika Pohl*).

Ein Anhang mit den fünf wichtigsten institutionsbezogenen Quellen von 1809 bis 2007 beschließt den Band, dem leider kein Personen- und Ortsverzeichnis beigegeben ist. Aus Letzterem würde beispielsweise sofort ersichtlich, dass die 2002 neu gegründete Rottweiler Gemeinde sich verblüffender Weise dem badischen Oberrat unterstellt hat.

Der vom Landesarchiv Baden-Württemberg herausgegebene Band versteht sich originär als Begleitband (Katalog) zur gleichnamigen Ausstellung in Karlsruhe und Stuttgart, die dann zu Teilen als Wanderausstellung auch an anderen Orten zu sehen war. Sein Wert reicht aber weit darüber hinaus und bietet auch dem reinen Leser, zeitlich und räumlich von der Ausstellung unabhängig, eine Perlenkette an dosierter historischer Information, denkt man sich die Texte als Kette und die überaus gelungene bildlich-optische Ausstattung als die Perlen daran. Wie die Konzeption der Ausstellung selbst (14–19; von ihm detailliert dargestellt), verdanken sich auch Idee und Gestaltung des Katalogs in erster Linie Uri R. Kaufmann und seiner fast unerschöpflichen Findigkeit und Sicherheit in der (notgedrungen exemplarischen) Auswahl, dafür prädestiniert und bestens ausgewiesen durch seine »Kleine Geschichte der Juden in Baden« (Stuttgart 2007).

Wie inzwischen üblich, werden die einzelnen »Stationen« mit Kopf-Texten eingeleitet, die in sehr konziser Form mit den Hauptstichworten die historischen Grundinformationen dazu vorgeben. Ihnen folgen dann in fortlaufenden, das Ober-Thema aufblätternen Einzel-Schritten (von 2 bis 6 Seiten) die jeweiligen Illustrationen mit den korrespondierenden Texten (diese mit direkten Hinweisen auf die Literatur). Erstaunlich, wie viel farbige Abbildungen zum Druck kommen konnten, durchgängig in guter Qualität, und erstaunlich auch, dass die sonst so gefürchtete »Flachware« hier nie Langeweile verbreitet. In diesem Sinne ist der Katalog nicht zum Wenigsten auch unterhaltend.

Die Hauptstichworte halten sich naturgemäß an die übliche Epocheneinteilung einerseits sowie an deren »badische Spezialitäten« andererseits, wenn man da nicht nur und nicht gleich an die Speisekarte denkt: Mittelalter und Frühe Neuzeit – Das 18. Jahrhundert – Der Oberrat der Israeliten Badens 1809 – In Baden 1810–1933 (Stadt und Land | Bildung und sozialer Aufstieg | Soll der jüdische Gottesdienst modernisiert werden? | Mehr Mitsprache | Zwischen Druck zur Anpassung und Selbstbehauptung | Vom Antijudaismus zum Antisemitismus) – Verfolgung 1933–1945 – Aufbau nach dem Untergang.

Deutlicher als in der Festschrift des Oberrats findet sich hier übrigens der Hinweis auf eine der markantesten Institutionen, die vom vitalen Wieder-Aufleben eines deutschen Judentums zeugen: die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg (164f.), deren hier gezeigtes Neubau-Modell noch im Herbst 2009 bezogen werden konnte. Dass im Fortgang der Zeit die allerjüngste (letztes Sachkapitel) größtenteils mit Bildern aus Privatbesitz unterlegt ist, ist den Gegebenheiten geschuldet: Re- oder Immigranten bekommen selten einen »großen Bahnhof« mit exklusivem Fototermin. Insofern (aber nur insofern) beant-

wortet sich auch das Fragezeichen hinter dem Buchtitel – zwar nicht juristisch konkludent, doch pragmatisch.

Den Katalog beschließt ein neunseitiges, minutiöses Quellen- und Literaturverzeichnis, das dem, der hier (oder von hier aus) weiterarbeiten möchte, alle Türen öffnet, aber genauso die vielfältigen Querverbindungen dieses Spezial-Themas in alle Richtungen der Historik belegt.

Abraham Peter Kustermann

OTTO WEISS: Weisungen aus dem Jenseits? Der Einfluss mystizistischer Phänomene auf Ordens- und Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert. Regensburg: Pustet 2011. 288 S. ISBN 978-3-7917-2389-1. Kart. € 24,90.

Wer sich als Historiker mit so etwas wie stigmatisierten Frauen, Visionärinnen oder Marienerscheinungen befasste, lief nach einer zutreffenden Beobachtung von Thomas Kselman (University of Notre Dame, USA) lange Zeit Gefahr, seine wissenschaftliche Karriere zu gefährden. Umso erstaunlicher und anerkennenswerter ist es, dass Otto Weiß sich solchen Tabuzonen der Forschung nicht nur einmal zugewandt hat, sondern sie zu einem zentralen Bereich seines »Lebensforschungsprojekts« hat werden lassen. Tatsächlich reicht Otto Weiß' Beschäftigung mit dem Ultramontanismus und seinen Auswirkungen auf Frömmigkeit und Kirchenpolitik von den Anfängen seiner wissenschaftlichen Biografie bis zum fortgeschrittenen Alter, das er nun erreicht hat. Er erkannte ungewöhnlich früh die hohe Relevanz solcher Phänomene für die Kirchengeschichte und Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts und er entdeckte auch schon die Gender-Dimension des Themas, bevor in der deutschsprachigen Geschichtsschreibung diese Perspektive in nennenswertem Umfang aufgegriffen wurde. Das muss man wissen, um zu verstehen, warum dieses Buch 2011 erschien, denn es handelt sich dabei um größere Auszüge aus seiner längst vergriffenen monumentalen Dissertation (zuerst 1977 fotomechanisch, dann 1983 im Druck erschienen) in einer leicht überarbeiteten und im Anmerkungsapparat stark gekürzten Fassung. Es sind jene Kapitel, die sich auf die Geschichte der so genannten »Höheren Leitung« beziehen. Gemeint sind damit die Ereignisse um die vermeintliche Mystikerin Louise Beck, die als Medium zum Himmel für Jahrzehnte das Geschick der bayerischen Provinz der Redemptoristen maßgeblich bestimmte und darüber hinaus großen Einfluss auf einige prominente Persönlichkeiten des radikalen Ultramontanismus in Deutschland ausübte: auf den Münchener Erzbischof und späteren Kurienkardinal von Reisach, seinen Generalvikar Windischmann, den Regensburger Bischof von Senestrey und den bekannten neuscholastischen Theologen Constantin von Schaezler. Sie unterstellten sich in unterschiedlicher Intensität und Dauer der Führung durch Louise Beck bzw. den »himmlischen Schutzgeist«. Das Medium selbst aber stand erkennbar unter dem Einfluss ihrer Beichtväter und Seelenführer, namentlich des P. Schmöger, der seinerseits aber zugleich ein von Louise Beck Geleiteter war. Von Louise Beck mündlich oder durch Briefe vermittelte »himmlische Botschaften« gaben Anweisungen und beantworteten Fragen, welche die alltägliche Lebensführung, Personalentscheidungen, aber auch kirchenpolitische und theologische Fragen betrafen. Die gravierenden Verirrungen, zu denen es dabei kam, und das Schreckensregiment, das Louise Beck und P. Schmöger etablierten, waren der Anlass, weshalb die bayerischen Redemptoristen Otto Weiß als jungen Historiker und Zögling ihrer Kongregation damit beauftragten, dieses dunkle Kapitel in einer Dissertation wissenschaftlich aufzuarbeiten, um so eine Art Vergangenheitsbewältigung zu betreiben (vgl. 243). Zugleich verfolgte seine Dissertation – wie Weiß in einem Nachwort berichtet – den Versuch, einer damals aktuellen Gefährdung im Orden und im deutschen Katho-

lizismus durch das so genannte Engelwerk zu begegnen. Der Blick auf den historischen Fall, der frappante Ähnlichkeiten im Bereich des vermeintlich frommen Lebens (Geisterglaube; außerordentliche Medien und Botschaften) mit den Praktiken des Engelwerks aufwies, sollte als Warnung dienen [243f.].

Weiß zeichnet die Geschehnisse akribisch nach, lässt die Quellen reichlich zu Wort kommen und lässt die Leserin bzw. den Leser auch durch die lebendige Darstellungsweise einen intensiven Anteil an ihnen nehmen. Er schreibt keine »chronique scandaleuse« oder eine »Kriminalgeschichte des Christentums«, obwohl es sich um tatsächlich erschreckende Vorkommnisse handelt. Man kann nach der Lektüre Otto Weiß' Fazit nur beipflichten: Es geht um den »Missbrauch von Macht« und Autorität in der Kirche, auch durch Männer der Kirche. Es geht aber auch um deren Ängste und Unsicherheiten angesichts persönlicher Krisen wie angesichts einer sich dramatisch verändernden Gesellschaft, die sie nahe an der Verzweiflung Zuflucht dort suchen ließen, wo ihnen der Himmel offen zu stehen schien. Weiß' Buch legt zugleich den Blick frei auf ultramontane Netzwerkstrukturen und auf das radikale ultramontane, antiaufklärerische und antimoderne Projekt, dem sich die Protagonisten allesamt verschrieben hatten. Sie zogen es gegen ihre Gegner (Theologen wie Dollinger oder auch den eher staatskirchlich orientierten Passauer Bischof von Hofstätter) unter Berufung auf den himmlischen Auftrag und seine Unterstützung ohne jegliche Rücksichtnahme durch. Sie erreichten jedoch nicht immer das Ziel, wie das von Senestrey und Schaezler im Auftrag der »Höheren Leitung« betriebene Vorhaben zeigt, Johann Michael Sailer in Rom indizieren zu lassen. Otto Weiß' Studie ist unverändert qualitativ und verdient noch immer Aufmerksamkeit.

Bernhard Schneider

IRENE DINGEL, HEINZ DUCHHARDT (HRSG.): Die europäische Integration und die Kirchen. Band II: Denker und Querdenker (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 93). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. IX, 169 S. ISBN 978-3-525-10115-5. Geb. € 39,99.

Der von den beiden Direktoren des Mainzer Instituts für Europäische Geschichte herausgegebene Band enthält acht Beiträge einer Vorlesungsreihe von 2010/11. Es ging um die Frage, wie sich kirchliche bzw. kirchennahe Institutionen und deren Repräsentanten zum Prozess der europäischen Einigung positionierten und ihn zu beeinflussen versuchten. Es ist ein bunter Strauß entstanden, der sich zeitlich vom 19. Jh. bis zur Gegenwart erstreckt, sowohl einzelne Fallbeispiele beleuchtet als auch systematische Überblicke bietet und historische, kirchen- und theologiegeschichtliche sowie politikwissenschaftliche Perspektiven vereint. Auch wenn der rote Faden nicht immer unmittelbar erkennbar ist, handelt es sich um ein spannendes und anregendes Buch zu einem bedeutsamen Thema.

Der Historiker *H. Duchhardt* stellt den Nordhäuser Pfarrer E. Baltzer vor, der wegen seiner rationalistischen Einstellung 1847 mit seiner unierten (nicht lutherischen, so S. 2) preußischen Landeskirche brach, eine »Freie Protestantische Gemeinde« gründete und sich politisch engagierte, u. a. im Vorparlament der Frankfurter Paulskirche. In zwei Schriften aus den Jahren 1871 bzw. ca. 1885 (posthum veröffentlicht 1931) trat er für pazifistische Ideale und die Schaffung eines internationalen Vertragsrechtes sowie für die Gründung einer »Europäischen Union« ein, für die er eine Satzung als »politischer Friedensbund« entwarf. Während er in seiner ersten Schrift ausdrücklich auf das Urchristentum Bezug nahm, argumentierte er später nur noch politisch. Die Frage, ob es einen – vom Autor offenbar vermuteten – Zusammenhang gibt zwischen der Abwendung

Baltzers von Kirche und Theologie und der Entwicklung seiner zukunftsweisenden politischen Gedanken, muss offen bleiben.

Ebenfalls einer Gestalt des 19. Jh. wendet sich der kath. Kirchenhistoriker *A. Holzem* zu. Der Historiker *J. Janssen* verwarf das dominante preußisch-protestantische Geschichtsbild und vertrat einen »vorwiegend [groß-]deutschen, intellektuell ausgewiesenen antireformatorischen Ultramontanismus, von dem her das geistige Niveau Italiens einschließlich des Kirchenstaates gehoben, das laizistisch-liberale Frankreich remissioniert und das im politischen Anglikanismus befangene England rekatholisiert werden könne« (43). Durch das Infallibilitätsdogma sah Janssen seine Europa-Vision durchkreuzt und schloss sich zunächst den Kritikern an. Unter dem Eindruck des Kulturkampfes revidierte er seine ablehnende Haltung wieder. »Von seinen Ideen eines katholischen Europa unter deutscher Führung jedoch hatte die internationale wie nationale Entwicklung nichts übrig gelassen.« (46) Für die katholisch Intellektuellen des Kaiserreiches konstatiert Holzem abschließend auch allgemein »ein weitgehendes Nicht-Verhältnis ... zum Thema und Problem ›Europa‹« (ebd.).

Der evang. Systematiker *G. Etzelmüller* befasst sich mit dem Thema »K. Barth als Europäer und europäischer Theologe«. Er zeigt auf, dass der politische Gedanke einer europäischen Gemeinschaft bei Barth kaum eine Rolle gespielt habe. Zunächst hätten theologische Überlegungen, die Forderungen nach rechter Gotteserkenntnis und Evangeliumsverkündigung, im Vordergrund gestanden, später der Kampf gegen den Nationalsozialismus als »antichristlicher Gegenkirche« (59). Nach 1945 begegne das Stichwort Europa in Barths Schriften sogar noch seltener als vorher. Ausführlich geht Etzelmüller auf Barths ambivalentes Verhältnis zum Sozialismus vor dem Hintergrund des Ost-West-Konfliktes ein. Trotz der Ablehnung einer Identifizierung von christlichem Glauben und sozialistischer Weltanschauung habe Barth kein klares Nein gegenüber dem Kommunismus ausgesprochen, vielmehr für einen »dritten Weg« plädiert. In diesem Zusammenhang weist Etzelmüller auf einige aus heutiger Sicht offensichtliche Fehleinschätzungen Barths hin – so wenn Barth meinte, die Regierung der DDR sei grundsätzlich willens gewesen, mit politischem Widerspruch einer freien Kirche zu rechnen, oder wenn er sich gegen seine Instrumentalisierung durch die kommunistische Regierung in Ungarn nicht öffentlich verwahrte, was 1958 schon W. A. Visser 't Hooft kritisierte. Eine weitere Fehleinschätzung Barths war es wohl, wenn er meinte, der Kommunismus habe sich im Unterschied zum Nationalsozialismus nie des Antisemitismus schuldig gemacht.

Landesbischof *F. Weber* erinnert an den Gefängnispfarrer H. Poelchau, der in den vergangenen Jahren wieder stärker ins öffentliche Bewusstsein gerückt ist, weil er dem inhaftierten Grafen v. Moltke und seiner Frau als Kurier für deren 2011 publizierten Briefwechsel diente. Vielleicht etwas einseitig wird Poelchau dem Lager der religiösen Sozialisten um Tillich zugeordnet. Im Zusammenhang der Kontakte Poelchaus zum Kreisauer Kreis geht der Autor auf die auf ein »Europa der Regionen ... auf integral-föderalistischer Basis« abzielenden europapolitischen Vorstellungen des Kreises ein (89). Der genaue Anteil Poelchaus an diesen Überlegungen wird leider nicht so recht deutlich.

Der Kirchenhistoriker *R. Altnurme* präsentiert einen Abriss der Kirchengeschichte Estlands. Im Zuge der Russifizierung wurde die Orthodoxie im 19. Jh. in dem traditionell lutherischen Land immer stärker. Nach Gewährung der Glaubensfreiheit 1905 kam es dann aber zu zahlreichen Re-Konversionen. Dies hing vermutlich damit zusammen, dass Esten in der lange Zeit von der baltisch-deutschen Oberschicht dominierten lutherischen Kirche zunehmend an Einfluss gewannen und dass unter den Protagonisten der estnischen nationalen Bewegung lutherische Theologen waren. Nach Erlangung der Unabhängigkeit Estlands 1918 spaltete sich die selbstständige Estnische Apostolisch-

Orthodoxe Kirche von der russisch-orthodoxen Kirche in Estland ab. Auf Grund der sowjetischen Herrschaft 1940/1944–1991 wurden die Kirchen völlig marginalisiert. Die lutherische Kirche entwickelte sich in Richtung einer Freikirche. Unter den Exil-Esten kam es teilweise zu einer engen Verbindung von Nationalgefühl und lutherischem Glauben. Die estnisch-orthodoxe Kirche wurde zwangsweise wieder in die Struktur der durch Immigration aus anderen Teilen der Sowjetunion gestärkten russisch-orthodoxen Kirche eingebunden bzw. ebenfalls ins Exil gedrängt. Nach Wiedererlangung der Souveränität wurde rechtlich die Situation aus der Zeit vor 1940 wiederhergestellt, »die Bereitschaft der Esten, die Kirchen als selbstverständlichen Teil der Gesellschaft anzuerkennen«, war indessen »erloschen« (106).

Der Politikwissenschaftler *R. Rotte* untersucht das Verhältnis des Heiligen Stuhls zu den europäischen Einigungsbestrebungen. Grundsätzlich stand man diesen Bestrebungen positiv gegenüber und unterstützte sie. Freilich sei für den Heiligen Stuhl »die europäische Integration dauerhaft nur als Einigung von Staaten und Gesellschaften auf der Basis der christlichen Werte ... vorstellbar« (122) und dementsprechend bemühe er sich um eine institutionelle Ausgestaltung z. B. gemäß den friedenspolitischen Vorstellungen des Papstes oder dem Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre und lehne mit der katholischen Lehre unvereinbare Entwicklungen in Europa vehement ab. Während der Heilige Stuhl eine Erweiterung der Europäischen Gemeinschaft durch katholische und auch orthodoxe Staaten Osteuropas begrüße, stehe er einer Erweiterung durch muslimische Länder ablehnend gegenüber. Das Verhältnis zu den protestantisch geprägten Staaten Europas wird leider nicht thematisiert.

Mit den Protestanten in der CDU und ihrem Verhältnis zur Europaidee setzt sich der evang. Kirchenhistoriker *J.-Chr. Kaiser* auseinander. Dazu holt er weit aus und stellt zunächst die Rezeption der Europaidee in Deutschland vor 1945 sowie das ökumenische Europaengagement jeweils zusammenfassend dar. Kaiser kommt zu dem Ergebnis, »dass Deutschland aufgrund der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und seines Ausgangs aufs Ganze gesehen europakritisch orientiert war«, erst nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs sei »eine Mehrheit der Bürger wie der Christen« vor dem Hintergrund des beginnenden Kalten Krieges bereit gewesen, »sich auf Europa und die Ökumene substantiell einzulassen« (143). In den Gremien der Genfer Ökumene hätten die Vertreter des deutschen Protestantismus um Niemöller auch nach 1945 der Europaidee eine klare Absage erteilt. Ursachen hierfür seien antikatholische Ressentiments sowie ein theologisch-moralisch stark verbrämter »linker« Nationalprotestantismus« (150) gewesen. Beim Evang. Arbeitskreis der CDU vermochte Kaiser kein eigenes europapolitisches Profil zu erkennen. Dort habe man weithin lediglich kritiklos der Westintegrationspolitik Adenauers zugestimmt und versucht, den Angriffen der »Niemöller-Adepten« mit pragmatischen Argumenten zu begegnen. Vor allem habe man sich gegen den Vorwurf verteidigen müssen, als Protestanten einer katholisch dominierten Partei anzugehören.

Der Archivar *H. Bogs* würdigt den weitgehend in Vergessenheit geratenen hessennassauischen Kirchenpräsidenten (1964–68) *W. Sucker*, der eine Marginalisierung des Christentums in Europa auf Kosten einer »Fehlorientierung des Menschen an [rechte oder linke] Ideologie und totalitären Heilsversprechen« befürchtete (162). Dem wollte er durch Mission in konfessions- und nationenverbindender europäischer Gemeinschaft begegnen. Diesseitigen Heilsversprechen erteilte er unter Berufung auf Luther eine klare Absage: Die Erde sei »der Ort des Relativen«, der Staat habe »nicht das ewige Heil der Menschen und die Kirche nicht das zeitliche Wohl der Menschen zu besorgen« (zit. n. 161). Zwischen seinem hochpolitischen Amtsvorgänger Niemöller und seinen mehr oder weniger von der »68er«-Bewegung geprägten Nachfolgern habe der als unpo-

litsch wahrgenommene Sucker »keinen Platz im kollektiven Gedächtnis« seiner Landeskirche finden können (156).
Thomas Martin Schneider

LUDWIG SIEP, THOMAS GUTMANN, BERNHARD JAKL, MICHAEL STÄDTLER (HRSG.): Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 336 S. ISBN 978-3-16-150642-0. Geb. € 69,00.

Der vorliegende Sammelband geht dem keineswegs linear, sondern labyrinthisch verlaufenden Transformationsprozess religiöser zu säkularer Normenbegründung seit der frühen Neuzeit differenziert nach. Im ersten Teil werden philosophisch-historische, im zweiten Teil eher systematische Perspektiven ausgelotet. Der historische Teil ist dadurch besonders profiliert, dass jeweils zwei Autoren einen Problemzusammenhang thematisieren. Dadurch entsteht ein Dialog, in dem sich Übereinstimmungen, aber auch unterschiedliche Akzente und Spannungen dokumentieren. *Maximilian Forschner* betont etwa die Kontinuität zwischen Thomas und Wilhelm von Ockham in dem Sinn, dass beide einen theologischen Horizont zugrunde legen; *Günther Mensching* akzentuiert hingegen den epochalen Umbruch zwischen Aristotelischer Teleologie und dem Ockhamschen Voluntarismus, der den einzelnen als individuellen Träger universaler Rationalität verstand. *Reinhard Brandt* und *Ludwig Siep* erörtern die Rolle von Hobbes und Locke in dem Transformationsprozess der Normensäkularisierung. Brandt sieht bei beiden Denkern eine anthropologisch empirische Orientierung und er erklärt den dritten Teil des Hobbes'schen Leviathan mit seinen religiösen Referenzen für systematisch widersinnig. In Hobbes' früherer Schrift ›De cive‹ will er allerdings noch einen theistischen Begründungshorizont ausmachen. Demgegenüber findet Siep mit guten Gründen bei Hobbes eine durchgehende zweckrationale Argumentationslinie, während Locke den Gottesbegriff als Legitimationsinstanz festhalte. Dies ist freilich ein Gott, der aus der natürlichen Vernunft zu erkennen ist.

Eine dritte Etappe gilt dem Begründungshorizont bei Kant und Hegel: *Walter Jaeschke*, einer der besten Kenner der Materie, widmet seinen tiefeschürfenden Text der Umakzentuierung in den Begründungsformen auf die Struktur des Willens. Bei Kant tritt die Religion im normativen Zusammenhang daher gänzlich in den Hintergrund. Auch Hegel setzt, Jaeschke zufolge, das säkulare Prinzip letztlich unbefragt voraus; nur indirekt als Maßstab überpositiver ›Gesinnung‹ kommt Religion ins Spiel. Die eigentliche Problemlinie verlaufe in der Vermittlung von apriorischer Vernunft und Geschichte. Diesen Faden nimmt *Michael Städtler* auf und führt ihn im gesellschaftstheoretischen Sinn weiter: erstmals Hegel habe die gesellschaftliche Vermittlung der Normativität reflektiert.

Auch die systematischen Beiträge gruppieren sich dialogisch. *Kurt Seelmann* wendet sich den Verhaltensdelikten zu, was Anlass zu der Frage gibt, welche Delikte im freiheitlich liberalen Rechtsstaat kriminalisiert werden. Dabei zeigt sich, dass die Säkularisierung des Rechtes weitgehend abgeschlossen ist und dass es in der materialen Krieteriologie die Orientierungsgewissheit des Menschen ist, die höchst möglichen Rechtsschutz gebietet. Auch *Frank Saliger* unterstreicht, dass das Strafrecht heute nur noch ein Strafrecht der Freiheit sein kann.

In den Abhandlungen von *Michael Anderheiden* und *Bernhard Jakl* wird sodann eine Kontrastierung von intersubjektiven und individualistischen Grundrechtskonzeptionen skizziert. Dabei spielt das im deutschen Idealismus entwickelte, von Habermas nachmetaphysisch rekonstruierte Anerkenntnistheorem als mittlerer Weg eine entscheidende Rolle. Die Bedeutung intersubjektiver Konzeptionen zur Konkretisierung der letztlich

abstrakt bleibenden Menschenwürde-Formel wird vor allem von Jakl treffend herausgearbeitet.

Und schließlich geht es in den Beiträgen von *Christian Walter* und *Thomas Gutmann* um die Tradition der Grund- und Menschenrechte. Gutmann legt, bezeichnenderweise systemtheoretisch fundiert, nahe, dass sie Indiz einer Entwicklung des Menschengeschlechts zur Vernunft sein könnten, also als Kandidaten für Kants ›Geschichtszeichen‹ in Frage kämen. Auch Walter gesteht zu, dass wohl kaum eine Revision der Menschenrechte im internationalen objektiven Rechtsregime zu erwarten sei. Strittig bleibe aber deren Interpretation in politischen Wertekollisionen der Gegenwart.

Es ist dabei bezeichnend, dass ebenso wie die eher problemgeschichtlichen Beiträge des Bandes auf systematische Momente bezogen sind, sich auch die systematischen Konzepte auf die Traditionsgeschichte zurückbeziehen. Diese Verbindung, die konstant hohe Qualität der Beiträge und die sorgsame Edition und Einführung sichern dem Band einen Rang zu, der weit über eine bloße Buchbindersynthese hinausreicht. Der Weg der Säkularisierung war gerade in der Normbegründung, auch das wird hier markant verdeutlicht, keine ›*creatio ex nihilo*‹. Jene Normbegründung bleibt vielmehr bis heute ein ›*contested concept*‹, zu dessen Profilierung hier Wesentliches beigetragen wurde.

Harald Seubert

SASCHA HINKEL: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 117). Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh Verlag 2010. 344 S. ISBN 978-3-506-76871-1. Geb. € 44,90.

Adolf Kardinal Bertram (1859–1945), 1906 Bischof von Hildesheim, 1914 Fürstbischof von Breslau, 1920 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz, rückte 1933 als Vorsitzender der Bischofskonferenzen des deutschen Episkopats ins Zentrum der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen mit dem nationalsozialistischen Regime. Zu den Desideraten der Katholizismusforschung zählt seit langem eine Biographie dieser Bischofsgestalt, weil deren Wirken nahezu drei Jahrzehnte vom Kaiserreich bis zum Ende des »Dritten Reichs« umspannte, das Bertram nur um zwei Monate überleben sollte. Die im Wintersemester 2007/2008 im Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität Mainz eingereichte und von Prof. Dr. Michael Kißener betreute Dissertation vermag diese Forschungslücke freilich nicht zu schließen. Hinkel beschränkt sich auf das kirchenpolitische Wirken Bertrams in Kaiserreich und Weimarer Republik. Michael Hirschfeld (Vechta) urteilt darüber in seiner Rezension (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2011-1-149>), Hinkel habe nicht »umstürzend Neues ans Tageslicht befördert«, sondern »Versatzstücke der Forschung« aufgegriffen und mit der Archivrecherche zu einer »Synthese kompiliert«, was Hirschfeld als gelungen ansieht. Aus meiner Sicht mangelt es dieser Arbeit jedoch an Eigenständigkeit und Gründlichkeit.

Bei der erzählerischen Rahmung (11, 281) vermeint man zunächst, Hinkel drücke seinem Werk die eigene Handschrift auf, indem er erstmals eine für die Persönlichkeit Bertrams charakteristische Einstiegsanekdote und beim Ausblick ein wichtiges Zitat aus 1944 zur Kontinuität des spezifisch kirchenpolitischen Modells Bertrams in Breslau seit 1914 wählt. Doch diese Zitate sind in eben jener erzählerischen Einstiegs- und Schlussfunktion bereits publiziert, vor allem aber sind die Belegstellen dort vollständig genannt sowie der vermeintlich neue Quellenfund Hinkels unter Angabe der Druckausgabe nachgewiesen (vgl. LEUGERS, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens, 1996, 24 und 295;

Ludwig VOLK, *Bischofsakten* Bd. VI, 1985, 436f.). Hinkel unterstreicht selbstsicher, er habe einen »innovative[n] Zugang« (14) gewählt. Tatsächlich hat er sich eng an das sichere Forschungsgeländer ohne eigenständig (weiter) entwickelte Thesen angelehnt. So übernimmt er das in der Forschung eingeführte »Harmoniemo­dell« (21) Bertrams inklusive der »Konfliktvermeidungsstrategie« (Druckfehler: »Konfliktverweigerungsstrategie« [22]; richtig: S. 60 und 289), erwähnt dann jedoch harmonisches bzw. friedliches Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche, »Harmonie« und »Harmoniemo­dell« eher schlagwortartig bis hin zu seinem Fazit (58f., 65, 68, 90, 228, 251, 264, 266, 270, 272, 274, 277, 281f., 288–290). Methodisch gesehen hätte Hinkel das Modell prägnant charakterisieren, in der Analyse seines (neuen) Quellenmaterials überprüfen und in eigenen Ergebnissen darstellen müssen, wodurch er zu eigenständigen Ausdifferenzierungen und Thesen hätte kommen können. Doch auf die eigentlichen methodischen Ansätze lässt sich Hinkel nicht recht ein. So wird undifferenziert vom katholischen Milieu Hildesheims gesprochen, in dem Bertram aufwuchs, lediglich mit einem Literaturverweis auf einige Seiten bei Otto Weiß (32) unterlegt, als gäbe es dazu nichts Einschlägiges. Anstatt die Fuldaer Bischofskonferenz der Weimarer Jahre sozialhistorisch zu untersuchen, wird leichthin behauptet, es würde sich kein anderes Ergebnis als bei der bereits publizierten Untersuchung zur Bischofskonferenz während der NS-Zeit ergeben (S. 113 mit Anm. 30). Wissenschaftlich zuverlässiges Arbeiten aber verlangt akribisches Überprüfen. Vermutlich liegt hier auch eine weitere Schwäche des Autors begründet. So wurden leicht erkennbare Flüchtigkeitsfehler übersehen (»Übertritte« statt »Übergriffe« [267]; August Hermann Leugers-Scherzberg trägt mal den Vornamen Hermann, mal Hermann August, [25, 230]; Datumsangaben im Text und in den Anmerkungen differieren [116–118], usw.); die Biogramme (291–303) sind nicht durchgängig standardisiert geführt, obgleich die Eckdaten leicht zu eruieren wären, so bei den Bischöfen; Fehler springen ins Auge (so wäre Bischof Kaller mit elf Jahren zum Priester geweiht worden), die Abkürzungen der Biogramme finden sich leider nicht im Abkürzungsverzeichnis (9f.), wodurch die Rezeption der internationalen Leserschaft erschwert ist. Dem oberflächlichen Studium der einschlägigen Literatur sind Fehler selbst im Themenfeld der Bischofskonferenzen geschuldet: So gab es im 19. Jahrhundert nicht nur 1848 eine Bischofskonferenz, aber vor 1934 existierte noch keine Kevelaerer Konferenz (113, 269).

Vollends missglückt ist Hinkels – noch dazu für seine Arbeit entbehrlicher – Ausblick auf 1934–1945 (278–281), wo er sich ohne gründliches Studium der bereits durch Sekundärliteratur ausgewerteten Quellen zu einer Apologie Bertrams veranlasst sieht, darin der Behauptung Walter Zieglers (2006) folgend: »Ein zentrales Problem jedenfalls waren die Juden für die Katholiken damals nicht.« (S. 280, Anm. 198) Die Frage nach dem »katholischen Antisemitismus«, gegen die er zu argumentieren sucht, lässt sich nicht durch Nachschlagen der Stichwörter »Juden« und »Judentum« in der bekanntermaßen unvollständigen Hirtenbriefedition W. Marschalls (2000) erledigen. Noch weniger kann man dies gegen Olaf Blaschkes (1997) seriöse, quellengestützte Forschungen ins Feld führen. Hinkel hätte schlicht die publizierten Akten studieren müssen: So glaubte Bertram am 11. November 1942, als es in Deutschland nur noch rund 70.000 Juden gab, sich von einer Haltung der »Geringschätzung der schädlichen Einflüsse eines Überwucherns jüdischer Einflüsse gegenüber deutscher Kultur und vaterländischer Interessen« distanzieren zu müssen. Ungeachtet erdrückender Zeugnisse, die das Gegenteil offenbaren, wählt Hinkel hier als Forschungsgeländer die getreue Übernahme der Positionen der »katholische[n] Forschung« (S. 280, Anm. 199). Dass man damit zu keinen eigenständigen Forschungsergebnissen kommen kann, erweist sich an den oben genannten Beispielen.

Antonia Leugers

DOMINIK BURKARD: Joannes Baptista Sproll. Bischof im Widerstand (Mensch – Zeit – Zeitgeschichte). Stuttgart: Kohlhammer 2013. 170 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-021492-7. Kart. € 19,90.

Der Autor, Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, hat mit dem hier zu besprechenden Buch eine Biographie über den siebten Bischof der Diözese Rottenburg(-Stuttgart) vorgelegt, die sich in Umfang und Stil an eine interessierte Öffentlichkeit wendet und weniger das Ziel verfolgt, neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu vermitteln.

Joannes Baptista Sproll wurde am 2. Oktober 1870 in Schweinhausen bei Bad Waldsee geboren und wuchs in einfachsten Verhältnissen, aber geprägt durch die tiefe Religiosität seiner Eltern auf und konnte mit Hilfe des örtlichen Pfarrers die Lateinschule mit Auszeichnung abschließen, was ihm einen Besuch des Konvikts in Ehingen an der Donau ermöglichte, wo er sich entschloss, Priester zu werden. Er studierte in Tübingen Theologie und besuchte während dieser Zeit auch historische Vorlesungen. Am 16. Juli 1895 zum Priester geweiht, wurde Sproll Vikar in Hofs bei Leutkirch, später in Oberndorf am Neckar und in Wiesensteig, wurde aber schon im Herbst 1897 Repetent am Tübinger Theologenkonvikt Wilhelmsstift, wo er für das Kirchenrecht zuständig war. Nachdem er am 1. Dezember 1898 von der Philosophischen Fakultät mit einer Arbeit über die Rechts- und Verfassungsgeschichte des Sindelfinger und Tübinger Chorherrenstifts promoviert worden war, wurde er am 3. Dezember 1900 Subregens am Rottenburger Priesterseminar. Dort lehrte er Gesetzeskunde und Religionspädagogik. In ersterer Hinsicht ist sein Verdienst um die Herausgabe einer Sammlung staatskirchenrechtlich einschlägiger württembergischer Gesetze hervorzuheben; in letzterer Hinsicht erarbeitete er einen diözesanen Katechismus. Im Seminar vertrat Sproll offenbar eine antimodernistische Richtung. 1909 wurde Sproll Pfarrer in Kirchen bei Ehingen an der Donau, wurde aber bereits am 21. Juni 1912 zum Domkapitular ernannt und war als solcher zunächst für das Schul- und das politische Referat zuständig, wurde freilich am 21. November 1913 zum Generalvikar bestellt. Am 3. März 1916 wurde Sproll zum Weihbischof ernannt und erhielt am 18. Juni 1916 die Bischofsweihe. Er war als Abgeordneter in beiden Kammern des württembergischen Parlaments tätig. Neben seinem Amt als Generalvikar wurde er – was das Buch leider nicht erwähnt – am 4. Juli 1919 zusätzlich zum Offizial ernannt; beide Ämter versah er, bis er am 12. März 1927 zum Diözesanbischof gewählt wurde. Seine Inthronisation zog sich allerdings bis zum 14. Juni 1927 hin, da ein haltloses, von einem Konkurrenten zwar nicht in die Welt gesetztes, aber geschickt lanciertes Gerücht besagte, Sproll sei Vater eines Kindes.

Zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft bemühte sich Sproll trotz inhaltlicher Bedenken um eine friedliche Koexistenz und versuchte, seinen Klerus zu entpolitisieren. Schon im Sommer 1933 vertrat Sproll allerdings angesichts einer immer deutlicheren katholikenfeindlichen Haltung des neuen Regimes unerschrocken und immer prononcierter die kirchliche Lehre und Freiheit, wodurch es bereits 1934 zu offenen Konflikten mit der württembergischen Regierung kam, die im Herbst 1937 in staatsanwaltschaftliche Ermittlungen wegen Verstoßes gegen das sogenannte »Heimtückegesetz« mündeten. Die Konfrontation gipfelte im Eklat um die Enthaltung Sprolls bei der Volksabstimmung vom 10. April 1938, bei der in einer einzigen, kombinierten Frage über den – faktisch bereits vollzogenen – sogenannten »Anschluss« Österreichs an das Deutsche Reich und über die Zusammensetzung des Reichstags bzw. die dortige nationalsozialistische Einheitsliste zu entscheiden war. Sproll billigte den Anschluss Österreichs, wollte aber nicht für Hitlers

Einheitsliste stimmen. Bei einer Nein-Stimme befürchtete er, dass diese als Ja-Stimme gezählt werden könnte, und entschloss sich daher zur Wahlenthaltung, um eine hundertprozentige Zustimmung in der Bischofsstadt zu verhindern. Die Machthaber nahmen dies als willkommenen Vorwand, um mittels organisierter Protestdemonstrationen vor dem Bischofspalais Propaganda gegen Sproll als angeblichen Volksverräter zu machen. Im Zuge dieser Demonstrationen kam es zu einer mehrfachen Stürmung und Verwüstung des Palais. Schließlich erfolgte am 24. August 1938 die Verbannung Sprolls aus seiner Diözese. Er hielt sich danach bis zum Kriegsende vor allem in Bad Dürkheim, im Kloster St. Ottilien und – aufgrund einer fortschreitenden Nervenerkrankung – die meiste Zeit im Heilbad Krumbad auf. Nach einer triumphalen Rückkehr nach Rottenburg am 14. Juni 1945 – dem 18. Jahrestag seiner Inthronisation – waren dem stark geschwächten Bischof nur noch wenige Jahre vergönnt; er starb am 4. März 1949.

Das Buch schließt mit analytischen Ausführungen über die Deutung Sprolls als »Provokateur, Märtyrer oder nur ein ›aufrechter Schwabe‹« (154) und über die Motivation seiner Wahlenthaltung. Abgerundet wird die Publikation durch Hinweise auf weiterführende Literatur (1 Seite) und durch 12 Abbildungen.

Der Autor hat sein Ziel, ein populärwissenschaftliches Buch über Sproll vorzulegen, gewiss erreicht; der Stil ist gefällig, die Kapitel über Sprolls Widerstand während der NS-Zeit sind spannend. Überdies erläutert Burkard nicht allgemein bekannte Stichworte durch »Info-Kästen«. Wenn er dabei bezüglich der Vermögensausscheidung ausführt, diese sei »erst im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in Angriff genommen« (24) worden, so kann dies so pauschal deshalb nicht festgestellt werden, weil für Rottenburg selbst archivalisch bereits für das Jahr 1893 eine Vermögensausscheidungsurkunde nachweisbar ist. In diesem Kontext findet sich bedauerlicherweise auch ein Widerspruch, wenn der Autor einerseits schreibt, die Vermögensausscheidung sei »1924 im Kirchengesetz festgeschrieben« (24) worden (was richtig ist, vgl. dessen § 76), andererseits aber im Hinblick auf dieses Gesetz festhält: »Ohne Bestimmung blieb auch die wichtige Frage der Vermögensausscheidung« (37). Nachteilig erweist sich durchgehend die Tatsache, dass Burkard die zahlreich im Buch enthaltenen Zitate – wenn überhaupt – nur mit dem Namen des jeweiligen Autors belegt. Dies mag der Zielgruppe des Buches geschuldet sein; doch würde auch ein solcher Leserkreis wahrscheinlich gerne das eine oder andere Zitat weiterverfolgen. Detaillierte Quellenhinweise wären daher sehr wertvoll gewesen und hätten den Lesefluss nicht gestört, wenn sie als Endnoten gestaltet worden wären. Dass Burkard an mehreren Stellen oberflächlich bleibt und die Notwendigkeit weiterer Forschungen selber anmerkt, könnte ebenso der angezielten Leserschaft des Buches wegen geschehen sein; andererseits mag es auch in noch nicht erfolgten oder sogar noch überhaupt nicht möglichen tiefergehenden Archivstudien seine Ursache haben. Auch wenn oder gerade weil der eigentliche Grund nicht ganz deutlich wird, lässt dies die Leserin/den Leser etwas unbefriedigt zurück, da manche angerissene Facette der Persönlichkeit Sprolls nähere Beleuchtung verdienen würde. Dennoch ist die Bemühung des Autors, ein abgerundetes, ungeschöntes Bild zu zeichnen, das auch problematische Verhaltensweisen nicht ausspart, sehr zu loben. So ist das Buch für die kirchengeschichtlich interessierte Öffentlichkeit ein lohnender Lesestoff und ein dankenswerter Beitrag zum Seligsprechungsverfahren. Es hätte deshalb auch ein besseres Lektorat verdient gehabt, fallen doch einige Druckfehler auf.

Stefan Ihli

TOBIAS SCHMIDT-DEGENHARD: Vermessen und Vernichten. Der NS-»Zigeunerforscher« Robert Ritter (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 76). Stuttgart: Franz Steiner 2011. 246 S. ISBN 978-3-515-09277-7. Geb. € 44,00.

Die zeitgeschichtliche Bedeutung von Robert Ritter (1901–1951) liegt in dessen Rolle als Leiter der 1936 gegründeten Rassenhygienischen und bevölkerungsbiologischen Forschungsstelle (RHF) im Reichsgesundheitsamt und in deren Beitrag zur Erfassung, Entrechtung und Vernichtung der Roma im Deutschen Reich. Auf der RHF-Kategorisierung nach »Blutsanteilen« in »Zigeuner«, »Zigeuner-Mischlinge« und »Nichtzigeuner« basierte die Auswahlentscheidung zur Deportation in das Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau.

Die vorliegende Dissertation beschreibt nach kurzer Einführung in Themenfeld und Arbeitsweise Ritters Lebensgeschichte von der Kindheit und Jugend in einem kleinbürgerlich-nationalistischen Milieu über sein Studium an wechselnden Universitäten von Bonn bis Oslo (1921–1930) und die ersten Berufsjahre zunächst als Mitarbeiter in einem Jugendsanatorium, dann als Stipendiat an der Pariser Sorbonne, schließlich als Arzt in der Psychiatrischen Klinik Burghölzli bei Zürich (1931–1932). Es folgten eine Tätigkeit als Kinder- und Jugendpsychiater in Tübingen (1932–1936) und – Höhepunkt der beruflichen Biografie – als Leiter der RHF bis zur Endphase des NS-Regimes.

Der Verfasser sieht darin die Entwicklung von einem »idealistischen Schwarmgeist«, der »die reformpädagogischen Visionen seiner Zeit in sich aufsaugt« hin zu einem »wichtigen Vorbereiter und letztlich Mittäter« der NS-Vernichtungspolitik. »Konstante« sei Ritters »Interesse für die Jugend« gewesen.

Im Entnazifizierungsverfahren stellte Ritter sich erfolgreich als NS-Gegner und stillen Widerständler dar, so dass er wieder in den öffentlichen Dienst übernommen werden konnte. Er war Amtsarzt in Frankfurt a. M. bis zu seinem Tod in einer psychiatrischen Kurklinik 1951. Aus justiziellen Ermittlungen ging er als angeblicher »Mitläufer« unbehelligt hervor.

Den mit Abstand längsten Abschnitt nimmt die Darstellung der 1937 erschienenen Habilitationsschrift von Ritter ein (»Ein Menschenschlag. Erbärztliche und erbgeschichtliche Untersuchungen über die ... Nachkommen von »Vagabunden, Gaunern und Räubern««). Für Schmidt-Degenhard ist die Habilitationsschrift der »Hauptzugangsweg einer kritischen Annäherung«.

Dazu eignet sie sich allerdings nicht. Ritters Entscheidung für Rassenhygiene und Eugenik liegt vor dieser Studie, in der »Zigeuner« eine Marginalie sind. In ihrem Zentrum stehen »deutschblütige« Familien der mehrheitsgesellschaftlich-alschwäbischen Armut. Es geht nicht um auf Roma bezogene rassenanthropologische Zuschreibungen.

Ritters Habilitationsschrift stehe beispielhaft für den insgesamt hohen Wert seiner Publikationen und deren »quantitativ-technische Opulenz« und »in qualitativ-methodischer Hinsicht ... detailschürfende Minutiösität und Akribie«. Das sieht die fachliche zeitgeschichtliche Literatur anders. Für Michael Zimmermann waren die ritterschen Genealogien ein Blendwerk. Sie seien »unhaltbar, da lückenhaft« gewesen, und Volker Berbüsse kam zu dem Schluss, die verkündeten »großangelegten kriminalbiologischen Untersuchungen«, die einen »viel höheren Grad von Kriminalität« bei »Mischzigeunern« als bei »unvermischten Wanderzigeunern« beweisen sollten, habe es nie gegeben. Eine solche umfassende Untersuchung müsste, so Karl Härter, »gewaltige methodische und quellenteknische Probleme« aufgeworfen haben. Ritter war aber mit seiner Untersuchung bereits in wenigen Jahren fertig.

Degenhard steht Selbstaussagen von Ritter oft unkritisch gegenüber, stellt dann andererseits doch wieder Abstand her. Hier paraphrasiert er im Indikativ distanzlos Aussagen von Ritter, redet von der »augenblicksverhafteten Unbekümmertheit der ›Zigeuner« oder von »Mischehen« als Gefahrenquelle für eine volksgemeinschaftlich verstandene »deutsche Bevölkerung«, dort verurteilt er den rassenbiologischen Ansatz. Hier vertritt er den Mythos vom »Zeitgeist«, dem »sich der Einzelne kaum entziehen konnte« und macht Ritter so zum willenlosen Opfer, dort erklärt er ihn zum eigenständigen, hochaktiven Organisator des Völkermords. Die regelmäßigen kräftigen Verurteilungen Ritters oder der »nationalsozialistischen Rassenideologie« wirken angehängt und als deklamatorische Anpassungen an das jetzige Zeiterteil.

Ritter machte Armut, sozialen Abstieg und Delinquenz zum biologischen und anthropologischen kollektiven Erbe. Ganz ungeachtet der fragwürdigen Methodik und auch der ethischen Implikationen kann den RHF-Aktivitäten Wissenschaftlichkeit insofern nicht attestiert werden, als am Rasseparadigma ausgerichtete Forschung grundsätzlich nicht zu ernsthaft wissenschaftlichen Ergebnissen führen kann. Diese allgemeine Einsicht sollte der Mediziner Schmidt-Degenhard rezipiert haben. Das ist nicht hinreichend zu erkennen, denn es fehlt an Klarheit und Konsequenz: Erstens schließt der Autor sich dem Standpunkt von der Pseudowissenschaftlichkeit der RHF-Forschung an, zweitens widerspricht er – sie sei nur »vermeintlich« pseudowissenschaftlich und schließlich geht er mit »wissenschaftlichem Rassismus« auf eine dritte Position.

Das Schlingern ist begründet. Der Verfasser erklärt, er wolle »nicht einseitig«, sondern »ausgewogen« sein. Ausgewogenheit ist eine Kategorie aus dem politischen Journalismus. Und es ist hier wie dort so oft, das Wort suggeriert eine neutrale Mittellage und überhöht oder verbirgt real eine politische Positionierung, hier gegen eine angeblich verbreitete »tendenziöse linksintellektuelle Pauschalisierung oder gar Dämonisierung«. Rätselhaft, wen in der Literatur der Verfasser damit meinen könnte. Mit dem Anspruch wissenschaftlich zu arbeiten, steht dieses Interesse jedenfalls in Konflikt. Es führte wohl auch zu dem irritierenden Satz von einem »vom Luftkrieg gezeichneten und terrorisierten« NS-Deutschland.

Schmidt-Degenhard akkumuliert eine Menge Details und eine außerordentliche Zahl oft überlanger Zitierungen. Vieles ist überflüssig, weil es für die zeitgeschichtliche Einordnung nichts hergibt. Besser wäre es gewesen, mehr Aufwand in die unzureichenden Quellenangaben zu investieren. Die gehen bis ins Obskure (Wikipedia), und die Sprache liest sich streckenweise leider wie ein nicht so gut gelungener Spott auf wissenschaftliche Texte. Das Lesen strengt an, man ermüdet, ist genervt.

Wertzuschätzen ist, dass einmal ein Arzt sich mit zeitgeschichtlichem Anspruch einem der vielen hochbelasteten NS-Ärzte zuwandte. Dennoch bleibt unter dem Strich, dass das Ergebnis den einleitenden Ankündigungen nicht gerecht wird. Die Arbeit zeigt Redundanz statt Stringenz. Neues findet sich nicht vor.

Ulrich Friedrich Opfermann

EDWIN ERNST WEBER (HRSG.): Opfer des Unrechts. Stigmatisierung, Verfolgung und Vernichtung von Gegnern durch die NS-Gewaltherrschaft an Fallbeispielen aus Oberschwaben (Heimatkundliche Schriftenreihe des Landkreises Sigmaringen, Bd. 11). Ostfildern: Jan Thorbecke-Verlag 2009. 336 S. m. Abb. ISBN 978-3-7995-1070-7. Geb. € 19,80.

Oberschwaben verfügt über eine besondere regionale Identität innerhalb des Südwestens und über ein eigenständiges historisches Verständnis als Kulturraum. Die Veranstaltun-

gen und Veröffentlichungen der »Gesellschaft Oberschwaben für Geschichte und Kultur« verdeutlichen dies und werden gleichzeitig dem selbstgesetzten Anspruch gerecht. Mit dem hier zu besprechenden Band belegt die Gesellschaft Oberschwaben – in Kooperation mit dem Landkreis Sigmaringen – erneut, dass es dabei nicht nur um »Wohlfühl«-Landeskunde geht, sondern auch um eine kritische Auseinandersetzung mit den dunklen Kapiteln der Geschichte.

Der reich bebilderte und attraktiv gestaltete Band geht auf eine Tagung anlässlich der 60. Wiederkehr des Kriegsendes im Mai 1945 zurück, auf der zwölf WissenschaftlerInnen unterschiedlicher Disziplinen die Opfer der NS-Terrorherrschaft in der Region zwischen Schwäbischer Alb und Bodensee in den Fokus ihrer Forschungen gestellt haben. Dabei wird zu Recht betont, dass manche der Beiträge Neuland betreten und auch als Anstöße zu weiteren Arbeiten zu betrachten sind. Wo dies der Fall ist, handelt es sich um wichtige Initiativforschungen.

Nach einem anregenden einleitenden Beitrag von *Michael Kissener* über die Funktionen der Ausgrenzung und Stigmatisierung im NS-Herrschaftssystem behandelt *Silvester Lechner*, der frühere Leiter des Dokumentationszentrums Oberer Kuhberg in Ulm, das dortige sogenannte »frühe« Konzentrationslager, in dem es unter dem perfiden NS-Euphemismus der »Schutzhaft« darum ging, politische und weltanschauliche Gegner der Nationalsozialisten wegzusperren, zu demütigen und auszuschalten. Es ging aber auch darum, das soziale Umfeld der Inhaftierten einzuschüchtern und der Öffentlichkeit das versprochene harte Durchgreifen zu demonstrieren. Es war die erste Entwicklungsstufe im sich dann weiter ausdifferenzierenden und radikalisierenden KZ-System und ein erster Schritt in der Perfektionierung des Terrors.

Benigna Schönhagen, Leiterin des Jüdischen Kultur Museums Augsburg-Schwaben, thematisiert anhand des Beispiels Laupheim die Geschichte der Verfolgung und Vernichtung der Juden. Diskriminierung, Ausgrenzung, Entrechtung, Ausplünderung, Vertreibung, Deportation und Vernichtung – damit sind die Eskalationsstufen des Rassenwahns gekennzeichnet. Die Autorin behandelt aber auch die schwierige örtliche Erinnerungsgeschichte. Der Historiker *Michael J. H. Zimmermann* behandelt im Anschluss das Schicksal der Sinti und Roma, während *Thomas Stöckle*, Leiter der Gedenkstätte Grafeneck, die sogenannte Euthanasie der Nationalsozialisten bearbeitet.

In weiteren instruktiven Kapiteln geht es um verfolgte Pfarrer aus dem Hegau (*Sibylle Probst-Lunitz*), um drangsalierte Bildende Künstler (*Uwe Degreif*), um den sogenannten »Ausländereinsatz« am Beispiel des Hüttenwerks Laucherthal (*Edwin Ernst Weber*) sowie um KZ-Häftlinge des Unternehmens »Wüste« im Raum Hechingen–Balingen–Rottweil (*Andreas Zekorn*). Weitere Opfergruppen werden behandelt in Beiträgen zum Ritual öffentlicher Haarscherungen an »ungehorsamen« Frauen (*Franco Ruault*) und zur Lynchjustiz im Bodenseeraum (*Gary Anderson*), bevor *Roland Müller*, der Stuttgarter Stadtarchivar, die Geschichte des Umgang mit den Verfolgten und Opfern des Nationalsozialismus referiert.

Die präsentierte Zusammenschau ist im Ansatz modern und bietet einen guten Überblick, der an lokalen Beispielen konkretisiert wird. Der thematische Bogen bezieht die wichtigsten Opfergruppen ein, wengleich die Leserin / der Leser einen Beitrag etwa zur Verfolgung von Homosexuellen vermissen mag. Auch hätte der Perspektivenwechsel auf die Gruppe der Täter den Band genauso bereichert wie ein noch stärkerer Fokus auf die Rezeptions- und Erinnerungsgeschichte. Aber das mag einer weiteren Tagung vorbehalten sein.

Reinhold Weber

THOMAS GROSSBÖLTING: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 320 S. ISBN 978-3-525-30040-4. Geb. € 29,99.

»Die Wiederkehr der Götter« (Graf), »Glaube als Option« (Joas), »Das säkulare Zeitalter« (Taylor) – die Bedeutung von Religion und das Verhältnis von Religion und Gesellschaft in der Moderne ist in den letzten Jahren Thema umfangreicher wissenschaftlicher, vorwiegend religions-soziologischer Beschäftigung.

Thomas Großbölting, Professor für Neueste Geschichte und Zeitgeschichte an der Universität Münster und Mitglied im Exzellenzcluster »Religion und Politik«, hat nun als erster eine umfassende, konfessions- und religionsübergreifende Religionsgeschichte Deutschlands seit 1945 vorgelegt. Dabei geht es ihm um eine Erkundung des religiösen Feldes in Deutschland und seiner Entwicklung seit 1945, das er kennzeichnet durch das Obsoletwerden der Kirchen als Volkskirchen, eine Transformation der Position der Kirchen im öffentlichen Raum und die Entwicklung neuer Formen von Religiosität. Seine Grundthese, wonach das Christentum eineinhalb Jahrtausende das soziale Leben West- und Mitteleuropas durchtränkte, sich diese Situation aber nach 1945 massiv veränderte, das Christentum mithin an den Rand gerückt sei, ohne jedoch bedeutungslos geworden zu sein, entfaltet der Verfasser in drei Zeitschnitten. Dabei nutzt er sowohl empirisches Material als auch Quellen, die Auskunft über eine »Geschichte des geglaubten Gottes« geben, um jeweils in Schlaglichtern exemplarisch auf die vergangenen sechs Jahrzehnte zu blicken.

Das erste Kapitel umfasst die Nachkriegszeit bis zum Ende der 1950er-Jahre. Die Kirchen, so Großbölting, erlebten nach dem Krieg einen »religiösen Frühling«, weil sie vom Nationalsozialismus nicht korumpiert waren und daher auch für die Besatzungsmächte Autorität bleiben konnten. Die Kirche als Siegerin in Trümmern, die Idee einer umfassenden Rechristianisierung des westlichen Teils Deutschlands – diese Aufbruchsstimmung blieb eher Episode, ein »Sommer« folgte auf den »religiösen Frühling« nicht. Zwar boten die Kirchen Kontinuität in Zeiten extremer Unsicherheit, dennoch kam es im Laufe der eineinhalb Nachkriegsjahrzehnte zu einem beträchtlichen Wandel der gesellschaftlichen Situation – mit Rückwirkung auf die Konfessionen: Bevölkerungsverschiebungen, ökonomischer Aufschwung, veränderte Rollenerwartungen und Lebensgestaltung beeinflussten Milieubindung, Normen und Moralvorstellungen. »Die Grenze des Einflussbereichs von Religion wurde sukzessive, aber kontinuierlich verschoben und führte zu einer Profanisierung dieses Bereichs. [...] Alltagskultur und Lebenswelt emanzipierten sich zunehmend von religiös-konfessionellen Prägungen.« (43) Gleiches gelte für das politische Feld: »Die unmittelbare Nachkriegszeit wie auch die 1950er Jahre waren für die Religionsgemeinschaften im politischen Feld zugleich eine Phase der Konsolidierung und der Veränderung.« (71)

So wird deutlich, dass die massiven Veränderungen des religiösen Feldes in den 1960er- und 1970er-Jahren, die Gegenstand des zweiten Kapitels sind, nicht an Ereignissen wie dem Zweiten Vatikanischen Konzil oder »1968« festzumachen sind, sondern sich bereits früher abzeichneten. »Die Bindung an die traditionellen Konfessionen, ihre Organisationsformen und religiösen Praktiken nahm dramatisch ab.« (176) Im Bild des Titels gesprochen, ging der Himmel verloren. »Er war damit zwar nicht gänzlich verschwunden, aber doch für einen immer größeren Teil der Bevölkerung nicht mehr relevant.« (177) Religiöse, ethnische, soziale, politische Zugehörigkeiten wurden pluraler und instabiler, Erzählungen und Identitäten verflüssigten sich. Großbölting beschreibt dies mit dem von Tom Wolfe stammenden Begriff der »Me-Decade« und belegt es etwa mit den Konflikten um Sexualität, Familie und Autorität. Am Beispiel der Normen über Familie, Ehe und

Sexualität ließe sich ein umfassender und tiefgreifender Wandel von Leitbildern beobachten, das Normengefüge habe sich fundamental verschoben. In diesen Prozessen waren die Religionsgemeinschaften nicht nur passive Objekte, sondern gestalteten den Wandel mit, was der Verfasser etwa an der Veränderung »religiöser Codes« zeigt. Pluralisierung und Individualisierung im religiösen Feld prägten die beiden Jahrzehnte, so Großbölting, was den »endgültigen Abschied von der historisch kulturell exzeptionellen Stellung der Kirchen« bedeutete (179). »Auf diese Weise hat sich die Stellung von Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft ebenso verändert wie die Formen, in denen Religiosität individuell und kollektiv gelebt wird« (ebd.); eine bestimmte Sozialform von Religion sei abgelöst worden, nicht aber das religiöse Feld insgesamt verschwunden.

Mit dem dritten Kapitel spannt der Verfasser den Bogen von den 1980er-Jahren bis heute. Religion und Religiosität seien auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts immer noch zentrale Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der kollektiven und individuellen Identitätssuche, sie unterschieden sich aber stark vom Glauben der Väter und Mütter. Aus statistischem Material zu Kirchenzugehörigkeit, Kirchensteueraufkommen und Gottesdienstbesuch, der Medialisierung von Religion, dem Aufkommen neuer religiöser Formen, dem Anwachsen der Gruppe der Nichtreligiösen und der Frage einer multi-religiösen Gesellschaft angesichts des Judentums und des Islams und ausgehend von der Tatsache weitgehender Entchristlichung etwa in den neuen Bundesländern schließt Großbölting kein Absterben von Religion, wohl aber eine tiefgreifende Entkirchlichung und einen massiven Bedeutungsverlust: Gottesbilder hätten sich verändert, von religiösen Milieus ließe sich nicht mehr sprechen, Entkirchlichung sei Faktum. Heutige Präsenz von Religion sei »post-säkulare Religion«, die gegenüber früheren religionsgeschichtlichen Mustern durch starke Pluralisierung und Individualisierung der persönlichen Glaubensinhalte sowie eine nicht minder starke Fragmentierung und Amalgamierung der unterschiedlichen Traditionsbezüge gekennzeichnet« sei (183).

Damit markiert Großböltings Arbeit den Beginn einer neuen Fragerichtung innerhalb der zeithistorischen Forschung. Eine konfessions-, letztlich auch religionsübergreifende Arbeit über die Glaubensgeschichte seit 1945 stand bisher aus; Einzelstudien beschäftigten sich vorwiegend im Binnenbereich der jeweiligen Konfession mit speziellen Phänomenen, vorwiegend bis Mitte der 1970er-Jahre. Für wissenschaftliche Diskurse etwa in der deutschen Katholizismusforschung ist dieses quellengesättigte Buch daher gewinnbringend, nicht zuletzt, weil Großbölting immer wieder auch Forschungsdesiderate aufzeigt. Einzeluntersuchungen lassen sich in diese Gesamtdarstellung gut einordnen und bereichern sie. Darüber hinaus ist die vorgelegte Arbeit aber auch in den derzeitigen kirchenpolitischen Diskussionen wertvoll, weil sie in differenzierter Weise langanhaltende Entwicklungslinien darstellt, verständlich macht und damit einfache kirchenpolitische Frontlinien stört. Die besondere Leistung ist schließlich, dass der Verfasser die Religionsgeschichte nach 1945 nicht negativ als Untergangserzählung konstruiert, sondern den Stellenwert von Religion auch im 21. Jahrhundert immer wieder betont und ausgehend von langfristigen Trends zukunftssträchtige Wege der Kirchen aufzuzeigen versucht.

Johannes Stollhof

NORBERT TRIPPEN: Joseph Kardinal Höffner (1906–1987) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 122) Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2012. 530 S. m. Bildteil. Geb. ISBN 978-3-506-76841-4. € 48,90.

Norbert Trippen – u. a. lange Jahre Regens und Leiter der Hauptabteilung Schule/Hochschule sowie residierender Domkapitular im Erzbistum Köln und ausgewiesener Kirchenhistoriker – widmet sich im zweiten Band seiner Biographie zu Kardinal Joseph Höffner (1906–1987) dessen bischöflichen Jahren 1962–1987. Trippen kann hierfür auf die vollständige bischöfliche Überlieferung zurückgreifen, also auch auf den persönlichen Nachlass mit einer Fülle von 80 Regalmetern an Material (15). Neben zahlreichen Zeitzeugenerinnerungen bringt er außerdem aufgrund seiner vielfältigen Tätigkeiten in der Erzdiözese Köln für etliche Vorgänge eine aus eigenem Erleben gespeiste Innensicht mit.

Trippen beginnt mit der Erhebung und Weihe des profilierten Sozialethik-Professors Höffner zum Bischof von Münster im Jahr der Eröffnung des II. Vatikanums 1962, woran sich die Darstellung von Höffners Engagement als Konzilsvater anschließt. Auf diesen inhaltlich geschlossenen Komplex folgen die Münsteraner Bischofsjahre 1962–1969, wobei besonders die nachkonziliaren Turbulenzen herausgestellt werden, etwa in Fragen der Priesterbildung und des Zölibats sowie im Zuge der Einrichtung der Rätestrukturen; der aufmerksamen Leserschaft erscheint Höffner von den raschen Entwicklungen überrascht zu werden und nicht immer im erforderlichen Maße dialogfähig. Auf die Münsteraner Probleme stieß Höffner ab 1969 auch in Köln. Dem chronologischen Zugriff insgesamt treu bleibend, bündelt Trippen jedoch die Darstellung, wo es sinnvoll ist, so dass die Kölner Bischofszeit ab 1975 durchbrochen wird von den Abschnitten zur Würzburger Synode, zu Höffner als DBK-Vorsitzendem und seinem Engagement als Kardinal der Weltkirche vor allem im Rahmen der Bischofssynoden. Das Kapitel zur Amtszeit 1975–1987 dokumentiert in erster Linie die Gesprächskontakte Höffners auf akademischer, politischer und kirchlich-administrativer Ebene. Die biographische Gesamtdarstellung rundet Trippen mit einem Blick auf die festlichen Großereignisse in Höffners Amtszeit (bspw. die Papstbesuche 1980/1987) und auf die innigen familiären Bindungen des Kardinals zu seinen zahlreichen Nichten und Neffen ab. Das Schlusskapitel schildert Höffners Krankenweg (Gehirntumor) bis zum Tod am 16. Oktober 1987.

In bewährter Weise eloquent beleuchtet Trippen Bischof Höffner in seinen zahlreichen Funktionen. Dabei überlässt er jedoch hin und wieder (nicht zum Nachteil) einem anderen »Hauptdarsteller« die Bühne: An vielen Stellen könnte man auch von einem Lebensbild der Erzdiözese Köln sprechen. Einige Abschnitte bieten in dieser Zugriffsweise in sich geschlossene Mikrostudien, wenn z. B. Kap. VII. interessante Einblicke in die Entwicklung der erzbischöflichen Beratungsgremien gewährt.

Der uneingeschränkte Aktenzugang ermöglicht hier und für viele Themen erstmals Zugang. Die erfreuliche Materialfülle sowie die persönlichen Erinnerungen Trippens schaffen erstaunlicherweise trotzdem keine endgültige Klarheit z. B. bei der Frage der Ernennung Höffners in Köln, also ob er tatsächlich unter Zustimmung des Domkapitels zu Frings' Koadjutor ernannt wurde. Auch Themen mit Ausstrahlung über Köln hinaus bleiben etwas blass. Deutlich wird dies z. B. im Abschnitt »Krisenerscheinungen in der Hochschuleseelsorge« (444–463). Durch Beteiligung an einem Ausstellungsprojekt zur Hochschuleseelsorge in München (vgl. F. X. BISCHOF [Hg.], *Katholische Hochschuleseelsorge zwischen Akzeptanz und Ablehnung. Zur Geschichte der Katholischen Hochschuleseelsorge an der Ludwig-Maximilians-Universität 1927 bis 2007* [LMUuniversium 6], Haar 2008) sind dem Rezensenten Archivalien aus den Beständen der Katholischen

Hochschulgemeinde der LMU bekannt, die Trippens Darstellung des Konflikts um Selbstverständnis und Leitung der Hochschulgemeinde Bonn ergänzen können und deutlich machen, wie hoch die Wellen deutschlandweit in diesen Jahren schlugen: In München wurden mehrere kritische Schreiben an Höffner verfasst, besonders die zeitweise Stilllegung der Bonner Hochschulgemeinde im März 1983 wurde als paradigmatisch angesehen. Zu den allgemeinen Reaktionen meint Trippen nur kurz: »Es kam Anfang März zu einer hitzigen Auseinandersetzung im Umfeld der Ereignisse um die Bonner Hochschulgemeinde, die auch in der Presse und in Korrespondenzen mit Kardinal Höffner aus unterschiedlichen Richtungen ihren Niederschlag fand und hier nicht näher behandelt werden kann.« (456) – Schade, zumal Trippen den beiden Hunden Höffners immerhin eine halbe Seite mit Fußnote einräumt (106). In diesem Zusammenhang sind auch die wiederholt bei nachkonziliaren Konflikten angeführten Verweise auf den Zeitgeist der ›langen 1960er-Jahre‹ mit seiner Autoritätskritik bzw. im Fall der Hochschulgemeinde der gewiss einseitige Vorwurf der allzu befreiungstheologisch-kommunistisch beeinflussten jungen Menschen anzumerken, wodurch die politisch wie theologisch nicht schlechterdings unberechtigten damaligen Anliegen (z. B. in der Aufrüstungsdebatte) nicht nur der Studierenden, sondern auch vieler junger Priester und weiter Kreise engagierter Laien manchmal historisch besehen nicht in ihrer Mehrdimensionalität ausreichend berücksichtigt werden – doch wäre das für eine Biographie wohl auch zu viel gewollt.

Trippen legt mit diesem Band nichtsdestotrotz das für lange Zeit gültige historische Grundlagenwerk zu Höffners Bischofszeit vor und öffnet für praktisch alle Themen der Nachkonzilszeit in der BRD der Forschung weit die Türen, etwa für die Geschehnisse auf der Würzburger Synode, den ›Fall‹ Hans Küng oder die Anfänge der hauptamtlichen Laienseelsorger.

Stephan Mokry

ULRICH MÜLLER (HRSG.): Verlorene Heimat – gewonnene Heimat. Die Vertriebenen in Schwäbisch Gmünd und im Ostalbkreis. Schwäbisch Gmünd: Stadtarchiv Schwäbisch Gmünd 2012. 280 S. m. Abb. ISBN 978-3-9813675-3-9. Geb. € 15,00.

Die Arbeitsgemeinschaft »Heimat und Kultur der Vertriebenen aus dem Osten« in Schwäbisch Gmünd beschäftigte sich mit dem Zuzug der Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg und veranlasste die Veröffentlichung zu diesem Thema. Die Einwohnerzahl der unzerstörten Stadt Schwäbisch Gmünd hat sich nach dem Krieg durch den Zuzug von Vertriebenen um über ein Drittel erhöht. Da die Neubürger besondere Fähigkeiten mitbrachten, hatten sie einen nachhaltigen Einfluss auf die wirtschaftliche Entwicklung Ostwürttembergs, der in dieser Untersuchung auch gewürdigt wird.

Dem Herausgeber ist es gelungen, zwölf AutorInnen zu gewinnen, die sich in 27 Beiträgen mit dem Thema der Vertreibung und der Eingliederung befassen.

Fünf Beiträge beschäftigen sich mit überregionalen Fragen, die sich im Zusammenhang mit diesem Thema ergeben. Zunächst wird vom Herausgeber *Ulrich Müller* der geographische Rahmen abgesteckt (16–23), in dem sich die mittelalterliche deutsche Ostsiedlung seit dem 12. Jahrhundert ereignete. Aber auch die deutschen Siedlungen außerhalb der heutigen Grenzen – wie im Sudetenland, Polen, Ungarn oder Siebenbürgen – werden wenigstens durch Landkarten dargestellt, so dass das Ausmaß des Verlustes optisch augenfällig wird.

Ein Kapitel (verfasst von *Hubert Herkommer*, 24–37) ist Kaiser Karl IV. gewidmet, der den Gmünder Baumeister Peter Parler nach Prag geholt hat, um den Veitsdom weiter zu bauen. Mit dem Bau dieser Kirche begründete Parler einen Schlüsselbau des 14. Jahr-

hunderts, weil er stilistische Möglichkeiten seiner Zeit aufgriff, die für kommende Architektengenerationen zu einer unerschöpflichen Inspirationsquelle werden sollten.

Die Darstellung dieser fruchtbaren böhmisch-schwäbischen Zusammenarbeit war den Autoren sehr wichtig, war sie doch ein hoffnungsvoller Ansatz, der leider allzu bald durch einen übersteigerten deutsch-tschechischen Nationalismus überlagert werden sollte. Diesem Nationalismus ist ein eigenes Kapitel (von *Gerhard Fritz*, 38–51) gewidmet, das am Beispiel der Sudetendeutschen die Spannung zwischen Selbstbestimmung und Territorialprinzip aufzeigt, an der die Habsburger Monarchie, aber auch die neugegründete Tschechoslowakei zerbrechen sollten. Die Nationalsozialisten versuchten mit der ihnen eigenen Radikalität, »Volkstumsfragen« durch Umsiedlungen zu lösen; kein Wunder, dass sie von den Siegermächten auf der Potsdamer Konferenz noch übertroffen wurden.

Die anderen Beiträge orientieren sich an den lokalen Gegebenheiten, so findet sich ein Kapitel über die Siebenbürger Sachsen von *Jutta Caplat* (52–59), die als Spätaussiedler nach Schwäbisch Gmünd gekommen sind und hier eine aktive Gemeinschaft bilden. Auch über die Brüner wird von *Wilhelm Lienert* berichtet (78–89), weil Gmünd schon 1953 die Patenschaft über den deutschen Teil der Hauptstadt von Mähren übernommen hat.

Exemplarisch vermitteln Berichte von Zeitzeugen verschiedene Formen der Flucht, der Vertreibung und der Aussiedlung. Ein Schwerpunkt ist im Gmünder Raum den Vertriebenen aus Gablonz in Nordböhmen von *Ulrich Müller* gewidmet (134–139), weil entgegen den Absichten der Amerikaner eine geschlossene Ansiedlung von Gablonzern in Gmünd ermöglicht wurde. Der damalige Oberbürgermeister Franz Czisch holte die Gablonzer gezielt nach Schwäbisch Gmünd, weil er sich von deren Modeschmuckindustrie eine Belebung und Ergänzung des Gmünder Edelmetallgewerbes versprach. Da die wirtschaftliche Eingliederung für die dauerhafte Integration von größter Bedeutung war und auch die Gmünder Wirtschaft durch die Neubürger bedeutende Impulse erfuhr, widmen sich vier Kapitel diesen wirtschaftlichen Fragen.

In zwei Kapiteln zur Integration kann von *Ulrich Müller* (198–207 und 256–265) nachgewiesen werden, dass das Wirtschaftswunder in Verbindung mit einseitiger Anpassung der Neubürger an die Aufnahmegesellschaft wichtigste Voraussetzung für die Integration war.

Alois Schubert berichtet (236–241) über die Jahrestagung der Sudetendeutschen Ackermann-Gemeinde 1952 in Schwäbisch Gmünd, auf der der päpstliche Nuntius für Deutschland, Erzbischof Dr. Aloys Muench, Sohn eines in die Vereinigten Staaten von Amerika ausgewanderten deutschen Böhmerwäldlers und einer Oberpfälzer Mutter, die Hauptrede hielt. Muench war bereits 1946 zur geistlichen Führung der US-Soldaten aus den USA nach Deutschland gesandt worden. Anwesend waren außerdem Bischof Dr. Carl Joseph Leiprecht von Rottenburg und der vertriebene Weihbischof Dr. Johannes Reminger, früher Prag.

Viele Vertriebene konnten ihr schweres Schicksal nur in der Hoffnung auf himmlischen Beistand ertragen. Sie hatten das Bedürfnis mit Menschen, die dasselbe Leid erfahren hatten, gemeinsam zu beten, zu singen oder einen Gnadenort aufzusuchen. So wurde zum ersten Mal 1949 eine Wallfahrt auf den Schönenberg bei Ellwangen durchgeführt, an der immer mehr Gläubige teilnahmen, bis es im Jahre 1960 50.000 Teilnehmer werden sollten (Kapitel »Wallfahrten der Heimatvertriebenen« von *Alois Schubert*, 250–255).

Um zu weiteren wissenschaftlichen Forschungen anzuregen, enthält das Buch eine Übersicht über die im Stadtarchiv Schwäbisch Gmünd liegenden Bestände zum Thema »Vertreibung und Integration«.

Das Buch ist sehr ansprechend gestaltet, es enthält viele Bilder, Graphiken, Landkarten, Transportlisten und Erfahrungsberichte, die es der Leserin/dem Leser erleichtern, sich mit diesem schmerzlichen Thema zu befassen.

Hartmut Jeutter

7. Orden, Klöster und Stifte

RENÉ BORNERT O.S.B.: Les Monastères d'Alsace, Tome I: Les étapes historiques (VI^e–XX^e siècle), les monastères primitifs (VI^e–IX^e siècle). Strasbourg: Éditions du Signe 2009. 616 S. m. Abb. ISBN 978-2-7468-2217-7. Geb. € 44,99;

Tome II/1: Abbayes de Bénédictins des origines à la Révolution française. Strasbourg: Éditions du Signe 2009. 542 S. m. Abb. ISBN 978-2-7468-2218-4. Geb. € 49,99;

Tome II/2: Abbayes de Bénédictins des origines à la Révolution française. Strasbourg: Éditions du Signe 2009. 681 S. m. Abb. ISBN 978-2-7468-2219-1. Geb. € 49,99;

Tome III: Monastères et prieurés de Bénédictins, abbayes et monastères de Bénédictines, des origines à la Révolution française. Strasbourg: Éditions du Signe 2010. 743 S. m. Abb. ISBN 978-2-7468-2369-3. Geb. € 49,99;

Tome IV: Monastères associés, intégrés ou apparentés à Cluny, des origines à la Révolution française. Strasbourg: Éditions du Signe 2010. 348 S. m. Abb. ISBN 978-2-7468-2370-9. Geb. € 49,99;

Tome V: Abbayes et monastères de Cisterciens et de Cisterciennes, des origines à la Révolution française. Strasbourg: Éditions du Signe 2011. 645 S. m. Abb. ISBN 978-2-7468-2475-1. Geb. € 49,99;

Tome VI: Ordres monastiques et congrégations Bénédictines du XII^e au XX^e siècle. Strasbourg: Éditions du Signe 2011. 804 S. m. Abb. ISBN 978-2-7468-2476-8. Geb. € 49,99.

Der Verfasser und Herausgeber hat seit 1982 in wissenschaftlichen Werken immer wieder auf sein Forschungsprojekt aufmerksam gemacht, das jetzt in insgesamt sieben Bänden von ihm vorgelegt wurde. Neben den zahlreichen von ihm selbst verfassten Artikeln hat er auch an den übrigen Artikeln mitgeschrieben und einzelne Abschnitte verfasst. Die Artikel richten sich in ihrer Anlage nach dem Vorbild der *Germania Benedictina*. Der einleitende Band zeigt in insgesamt 16 Abschnitten die Entwicklung des Mönchtums im Elsass zwischen dem 6. und 20. Jahrhundert (*Les étapes historiques*). Ausgehend vom Mönchtum in Gallien in der Zeit des hl. Martin von Tours im 4. Jahrhundert wird das Mönchtum des Caesarius von Arles mit den Strukturen und der Organisation des Mönchslebens vor Ankunft der irischen Mönche aufgezeigt und durch umfassende Literaturangaben ergänzt. Die Darstellung des irischen und iroschottischen Mönchtums im Elsass der Merowingerzeit mit einer Kurzbetrachtung der Klostergründungen in Weißenburg, Münster und Val-Saint-Grégoire, Marmoutier, Ebersmünster, Hobourg, Honau und der Betrachtung der Klostergründer zusammengefasst, wobei auch die außerhalb des Elsass gelegenen Klostergründungen des hl. Pirmin (Reichenau, Neuecker, Arnulfsau, Gengenbach, Schuttern und Niederalteich) erwähnt werden. Die Frage der alleinigen Gültigkeit der *regula Benedicti* in den Klöstern wird ebenso aufgegriffen wie die Zugehörigkeit der einzelnen Abteien zu den Benediktinern gezeigt wird. Die Klostergründung der Etichonen und die Anfänge der Frauenklöster werden untersucht und die weitere mittelalterliche und neuzeitliche Entwicklung des Mönchtums eingehend abgehandelt und jeweils durch umfangreiche Literaturangaben ergänzt. Dabei nehmen die cluniazensischen Klöster neben den Zisterziensern, den Wilhelmiten und den Kartäusern breiten Raum ein. Im größeren Umfang werden auch die frühen Männer- und Frauenklöster zwischen dem 6. und

9. Jahrhundert untersucht. Abschließend widmet sich *René Bornert* den Ortsnamen, die mit -zell bzw. -celle gebildet sind. Das Elsass besitzt durch diesen Band nicht nur einen Gesamtüberblick über seine monastische Entwicklung, sondern eine für das 6. bis 9. Jahrhundert nochmals vertiefte Betrachtung der Forschungsprobleme.

Der zweite Band zerfällt in zwei Teilbände und ist den Abteien der Benediktiner gewidmet. Der erste Teilband enthält die Beiträge der Abteien Altorf, Ebersmunster, Honcourt, Marmoutier, Saint-Grégoire-de-Munster, der zweite die Abteien Murbach, Neuwiller-lès-Saverne, Walbourg und Wissembourg. Die Beiträge sind nach dem Muster der *Germania Benedictina* zusammengestellt, sind dabei aber wesentlich umfangreicher. Als Beispiel sei hier auf den Beitrag der Abtei Murbach hingewiesen, der immerhin 243 Seiten umfasst und von René Bornert, Philippe Legin und Valérie Étienne verfasst wurde. Er ist folgendermaßen aufgebaut: Nach den historischen Namensformen, der topographischen, politischen und kirchenrechtlichen Zugehörigkeit und den Patrozinien wird die Klostergeschichte von der Gründung bis zur Aufhebung auf den Seiten 8–59 zusammengestellt. Die Abhandlung der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Lage der Abtei schließt sich mit der Zusammenstellung des Klosterbesitzes in seiner gesamten Breite an. Hier werden die Ministerialität der Abtei und ihre sozialgeschichtliche Entwicklung betrachtet. Wie in anderen großen Reichsabteien ist auch hier die Forschung dazu aufgerufen, noch weitere Ergebnisse zu Tage zu fördern. Das zu der Abtei gehörende Kloster in Luzern wird ebenso abgehandelt wie die Propstei Goldbach, die Kollegiatstifte Saint-Amarin und Sainte-Marie in Murbach, die Mendikanten, Deutschherren in Guebwiller und die Beginen in Wattwiler. Eine Zusammenstellung der Pfarreien und Patronatskirchen des Klosters schließt sich an. Darauf folgt die Geschichte der Bibliothek (119–154), der Bau und Kunstgeschichte des Klosters (154–162), die Liste der Äbte (162–170), die Bibliographie der Urkunden, Chroniken, Nekrologe und der Literatur samt den Plänen des Klosters (170–242). Die Untersuchung der Numismatik, Siegel und Wappen beschließt den Artikel. Einzelne Siegel sind als Abbildungen bei diesen Teilen der Artikel ausgebracht. Die Beiträge im gesamten Werk sind in dieser immer gleichen Abfolge – jedoch mit relativ verschiedenen Umfängen – aufgebaut.

Der dritte Band des Werkes enthält die kleineren Klöster und Priorate der Benediktiner und Benediktinerinnen in Alanesberg, Arnulfsau, Saint-Léonard bei Boersch, Alteckerich, Feldkirch, Lièpvre, Rouffach, Saint-Quirin, Laubenheim, Saint-Hippolyte, Saint-Nicolas-des-Bois, Meroux, Sigolsheim, Saint-Trinité in Straßburg, Thanvillé und Vipucelle. Am bekanntesten dabei ist das Priorat Sainte-Foy in Schlettstadt (Sélestat), das von der Mutter Hildegard des ersten staufischen Herzogs in Schwaben, Friedrich I., mit ihren Söhnen Bischof Otto von Straßburg und Ludwig begründet wurde. Die Bedeutung des Priorats für die Gründung der Stadt wird dabei ebenfalls herausgearbeitet. Der von *Hubert Meyer* und *René Bornert* erstellte Beitrag ist in der Abfolge im Aufbau mit den Beiträgen über die Klöster der Benediktinerinnen in Altorf, Biblisheim, Eschau, Graufthal, Herbitzheim, Ottmarsheim, Saint-Croix-en-Plaine, Saint-Jean-Saverne und Sindelsberg an die Seite zu stellen. Von diesen Frauenklöstern ist die Abtei Ottmarsheim die bekannteste. Als Gründung von Bischof Werner von Straßburg († 1028) spielt sie in der frühen Geschichte des Hauses Habsburg eine herausragende Rolle. Die Abtei selbst ist darüber hinaus durch ihre an der Pfalzkapelle in Aachen orientierte Klosterkirche im Bereich der Kunstgeschichte des Oberrheins sehr bekannt und war bis zur Französischen Revolution Kloster, um dieses dann im 19. Jahrhundert wieder zu werden. Der Beitrag von *Jean-Luc Eichenlaub* und *René Bornert* fasst die Geschichte der Abtei hervorragend zusammen.

Band vier ist den cluniazensischen Abteien von Seltz, Mirmelberg, Altkirch, Ribeaucourt, Biesheim, Colmar, Wintzenheim, Enschingen, Froidefontaine und Thierenbach gewidmet. Dazu werden in dem Band auch die hirsauischen Klöster in Alspach und Valdieu (Gottesthal) untersucht. Die neben diesen vom 10. bis 13. Jahrhundert entstandenen Klöster haben im Elsass aber mit Ausnahme der Abtei Seltz nur eine eingeschränkte Rolle gespielt und sind in der allgemeinen Geschichte des Elsass wenig herausgetreten.

Der fünfte Band umfasst die Klöster der Zisterzienser und Zisterzienserinnen vom 12. bis zum späten 18. Jahrhundert. Es sind dabei die Männerklöster Lucelle, Neuburg, Pairis, Baumgarten und das Priorat Notre-Dame oder Trois-Rois à Soultz-Haut-Rhin sowie die Zisterzienserinnenklöster Koenigsbruck und die Priorate Steinbach, Michelfelden-Blotzheim, Michelbach-le-Haut, Marienbronn und Saint-Bernard in Strasbourg behandelt. Die elsässischen Zisterzen gehörten mit zu den frühesten Gründungen des Ordens im 12. Jahrhundert. Sie haben über die Jahrhunderte hinweg bis zur Französischen Revolution bestanden, die alle Konvente aufgehoben hat, jedoch hat der Konvent in Oelenberg bereits 1825 wieder an die alte Tradition der Zisterzienser im Elsass angeknüpft. In den Beiträgen des Bandes werden auch einzelne Portraits von Äbten und Äbtissinnen sowie Pläne und Fotos der Gebäude aufgenommen.

Der sechste Band des Werkes enthält die Priorate der Wilhelmiten in Marienthal, Haguenau und Strasbourg, die Kartausen in Strasbourg und Molsheim, die Eremiten, die Klöster Oelenberg und Altbronn bei Ergersheim der Trappisten sowie der Benediktinerinnen Saint-Sacrament in Bellemagny, Ottmarsheim und Rosheim, die modernen Bruderschaften und eine zusammenfassende Darstellung von *René Bornert* über den religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Einfluss des Mönchtums im Elsass in der Geschichte und der Gegenwart. Die Bedeutung war auf allen Gebieten und eigentlich auch zu allen Zeilen überaus weitreichend.

Das vorliegende umfassende Werk bietet einen Überblick über sämtliche Häuser des benediktinischen Mönchtums im Elsass vom 6. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Da die Beiträge alle nach demselben Muster aufgebaut sind, lassen sie auch umfassende Vergleiche zu. *René Bornert* und seine Mitverfasser haben ein fulminantes Gesamtwerk vorgelegt, das nicht nur die benediktinische Geschichte des Elsass und seines Mönchtums versucht vollständig vorzustellen, sondern sie haben auch jeweils eine umfassende Darbietung der einzelnen Abteien und Klöster geboten, die in Zukunft der Forschung einen raschen Einstieg zu weiteren Untersuchungen bietet. Die Forschung hat durch das vorliegende Werk ein Nachschlagewerk erhalten, das nicht nur die Geschichte der einzelnen benediktinisch geprägten Häuser rascher und tiefer erschließen lässt, als dieses bisher möglich war, sondern es wurde damit auch eine Möglichkeit geschaffen, die Geschichte des Elsass umfassender darzustellen. Die Verfasser haben durch ihre Arbeit die am Rande der deutschen, aber auch der französischen Klostergeschichte stehenden benediktinisch geprägten Klöster in die Mitte der Forschung zurückgeholt. Ein Verdienst, das die lange Arbeit der Beteiligten gelohnt hat.

Immo Eberl

GIORGIO AGAMBEN: Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform (Homo Sacer IV,1). Frankfurt: S. Fischer Verlag 2012. 208 S. ISBN 978-3-10-000533-5. Geb. € 19,99.

Der als Professor für Ästhetik an der Universität Venedig lehrende Giorgio Agamben zählt zu den einflussreichsten, aber auch kontroversesten Denkern der Gegenwart. Im Jahr 2011 hat der italienische Philosoph einen weiteren Band seiner »Homo sacer«-Reihe vorgelegt, der im folgenden Jahr in der deutschen Übersetzung von Andreas Hiepko

erschienen ist. Der auf vier Bände hin angelegte Werkkomplex beinhaltet mit »Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben« (Bd. I), »Ausnahmestand«, »Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung«, »Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides« (Bd. II, 1–3) und »Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge« (Bd. III) sowie dem neuesten Band »Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform« (Bd. IV, 1) inzwischen sechs ins Deutsche übersetzte Teilbände, hinzu kommt der im Jahr 2012 erschienene Band »Opus Dei. Archeologia dell'ufficio« (Bd. II, 5), in denen Agamben die Grundlagen seiner politischen Philosophie und kritischen Rechtstheorie entwirft.

Im Zentrum des »Homo sacer«-Projektes steht eine Gestalt aus der archaischen römischen Rechtsphäre, die einen aus dem Recht und dem religiösen Ritus Ausgeschlossenen bezeichnet, der getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf. Agamben zufolge durchzieht dieser auf sein nacktes Leben reduzierte »homo sacer« als emblematische Figur die gesamte Geschichte von der Antike bis in die Gegenwart, indem er auf die paradoxe Struktur der souveränen Macht verweist, die jeglichem staatlichen Gemeinwesen als Instanz eingeschrieben ist. Mit der Entscheidungsgewalt über die Rechtsordnung, aber auch über die Suspendierung des Rechts und die Schaffung von Ausnahmeständen steht die souveräne Macht zugleich innerhalb und außerhalb dieser Ordnung. Der mit dem Recht durch die Form der Aufhebung verbundene Ausnahmestand bezeichnet die Ausschließung des bloßen Lebens (»zoe«), das Agamben von der politischen Existenz (»bios«) des Menschen unterscheidet. Nach Agamben erstreckt sich diese souveräne Macht in der Moderne als Gewalt über Leben und Tod und wird so zur biopolitischen Praxis, sie lässt den Ausnahmestand zum vorherrschenden Paradigma des Regierens werden und jene von Agamben als »Lager« bezeichneten Räume entstehen, in denen nicht nur geltendes Recht außer Kraft gesetzt ist, sondern in denen sich Regel und Ausnahme ununterscheidbar überlagern. Agambens Philosophie ist hierbei immer auch Zeitdiagnostik mit kulturkritischem Impetus, die Migranten als Verkörperungen des durch den »homo sacer« bezeichneten »nackten Lebens« sieht und Flüchtlingscamps an den europäischen Außengrenzen als jene Orte, an denen der Ausnahmestand zur Regel wird.

Der neueste Band der »Homo sacer«-Werkreihe präsentiert die Lebensform der mittelalterlichen Franziskaner als Gegenbild zur Herrschaft der souveränen Macht über das Leben und als den »Versuch, ein den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben und Handeln zu verwirklichen« (152). Im Mittelpunkt von »Höchste Armut« steht der Begriff der »Lebens-Form«, nach Agamben »ein Leben, das mit seiner Form so innig verbunden ist, dass es von ihr nicht mehr unterschieden werden kann« (9). Mit Blick auf die Ordensregeln, die Agamben als Hauptquellen dienen, sowie am Beispiel der Moralisierung des Mönchskleides und anhand des klösterlichen Zeitregimes wird ausgeführt, inwieweit die Regeln das kollektive und individuelle Leben der Mönche umfassen und die Begriffe »Regel« und »Leben« dadurch in eine »Zone der Unentscheidbarkeit« (45) treten. Die eigentliche Innovation des Mönchtums habe Agamben zufolge in einer Ebene der Konsistenz zwischen Regel und Leben bestanden, die auf etwas Drittes verweise und die sich in der franziskanischen Lebens-Form verwirklicht habe als »keine dem Leben auferlegte Regel, sondern ein Leben, dass [sic] sich in der Nachfolge Christi Form gibt« (145). Dieses Dritte sei die Unterscheidung von Eigentum und Gebrauch bei den franziskanischen Spiritualen, durch deren Zurückweisung Johannes XXII., der als »unfreiwilliger Prophet« (178) des modernen Massenkonsums vorgestellt wird, das »Paradigma der Unmöglichkeit des Gebrauchs« (178) geliefert habe. Das letztliche Scheitern der franziskanischen Ansprüche liegt Agamben zufolge nicht an den Dingen

inhärenten »Voraussetzung der Aneignungshandlung, die sie in Eigentum verwandelt« (188), sondern in dem Versuch, die Lebens-Form der Minoriten außerhalb des Rechts mit rechtlichen Argumenten zu begründen.

Agamben benutzt das historische Quellenmaterial zum Beleg seiner Thesen, hat jedoch mit seiner Analyse des »Zönobiums« immer die Gegenwart und die »Kritik jener operativen und gouvernementalen Ontologie« (10) im Blick, welche die Geschichte der Menschheit bis in die Gegenwart schicksalhaft bestimmen würde. Der ordenshistorisch interessierten Leserschaft wird es schwerfallen, aus dem nicht leicht zugänglichen Sprachdickicht Agambens neue historische Erkenntnisse oder auch nur konkrete Ergebnisse herauszulesen, auch bleibt das Verhältnis von Regeltexten und historischer Realität franziskanischer Existenz im Mittelalter weitgehend unbeachtet. Zu den unbestrittenen Verdiensten des italienischen Philosophen gehört es, auf das Gewaltförmige von Machtstrukturen in modernen westlichen Demokratien und auf die Ausschlussmechanismen hinter Begriffen wie »Bürgerrechte« und »Rechtsstaatlichkeit« aufmerksam gemacht zu haben. Dass auf die umfangreiche neuere Literatur zum Recht der Religiösen nicht eingegangen wird und einige lateinische Zitate fehlerhaft wiedergegeben sind (»sancti Vangelii« statt »sancti Evangelii« [134] und »e regula et vita« statt »regula et vita« [139]), sei nur am Rande bemerkt. Ob aber der generalisierende und gleichzeitig einseitige Blick auf die (Rechts-)Geschichte des mittelalterlichen »Zönobiums« und das idealisierende Bild der mittelalterlichen Franziskaner den *homo monasticus* als positives Gegenbild im Sinne einer »kommenden Gemeinschaft« erscheinen lassen, hält die Rezensentin für fraglich. Genauso muss eine im Duktus der Rigorosität und mit umfassendem Erklärungsanspruch vorgetragene politische Philosophie sich fragen lassen, welche konkreten Schlüsse für politisches Handeln und welche tatsächlichen Optionen für positive Veränderungen in der Gegenwart sie für die dem historischen und politischen »Schicksalszusammenhang« unterworfenen Subjekte überhaupt (noch) bereithält.

Ramona Sickert

ANNA SAUERBREY: Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechtergeschichte (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 69). Tübingen: Mohr Siebeck 2012. XII, 435 S. ISBN 978-3-16-151691-7. Geb. € 99,00.

Die 2005 an der Universität Mainz abgeschlossene Dissertation ist in elf Kapitel eingeteilt, wobei die Einleitung (Kapitel 1) und die Schlussbetrachtung (Kapitel 11) relativ kurz sind. Die Kapitel 4 bis 8 bilden Teil I: »Straßburger Klöster in ihrer Umwelt«, Teil II stellt das Ich in den Fokus der Mächte. Dabei werden Nonnen zwischen Opposition und Assimilation dargestellt. Die Verfasserin geht einleitend auf die gegensätzlichen Auffassungen zum Klosterleben im Straßburg des Jahres 1523 ein. Sie will den bisher in der Forschung vorherrschenden Darstellungen Differenzierungen hinzufügen und dabei die unterschiedlichen Reaktionen auf die reformatorischen Gedanken zeigen. Unter besonderer Berücksichtigung geschlechtergeschichtlicher Fragen will sie die Motive und Handlungsspielräume der Religiösen in einer evangelischen Umwelt neu bewerten. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den Klöstern und der Klosterpolitik in Straßburg, es wird aber auch die Frage behandelt, ob Straßburg ein Sonderfall ist oder ob es andere vergleichbare Städte gibt. Zu der Darstellung des Forschungsstandes ist zu fragen, ob die besondere Herausstellung der Geschlechtergeschichte im Gegensatz zur bisherigen Betrachtungsweise tatsächlich so viel weiterführt.

Nach einer Darstellung der theoretischen Prämissen der Geschlechtergeschichte (Kapitel 2) wird Straßburg als Fallbeispiel untersucht (Kapitel 3). Die Überlieferung der Straßburger Klosterlandschaft und ihrer Umbrüche im frühen 16. Jahrhundert wird unter Berücksichtigung des Forschungsstandes der Stadt in der Reformationszeit referiert.

Im folgenden Teil I mit den Kapiteln 4–8 wird zuerst der Diskurs über das Klosterleben im 16. Jahrhundert und seine Implikationen für die Geschlechtergeschichte referiert (Kapitel 4). Ausgehend von Luthers Stellung zum Klosterleben und zur Priesterehe werden die Entwicklung in Straßburg zu Beginn der 20er-Jahre des 16. Jahrhunderts aufgezeigt und der Primat der Ehe im Rahmen der Geschlechtergeschichte behandelt. Die Klosterpolitik des Straßburger Stadtrates (Kapitel 5) wird in ihrer Stellung zwischen Bevölkerung, Kirchenkonvent und Reichspolitik aufgezeigt, die in eine Politik der Duldung mündete, wobei aber auch teilweise gewaltsames Durchgreifen gegeben war, wie sich z. B. bei den Johannitern und Karthäusern zeigte. Die Klöster werden mit der städtischen Gesellschaft verglichen (Kapitel 6), wobei die Sozialstruktur der Straßburger Konvente im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts untersucht wird. Dabei wird deutlich, dass die Nonnen der Frauenklöster etwa zur Hälfte bis zu zwei Dritteln aus Straßburger Familien stammten, während bei den Männerklöstern dieser Anteil nur bei zwischen 10 und 40 % lag. Im Laufe des 16. Jahrhunderts veränderte sich die Sozialstruktur der Konvente dahingehend, dass sich bis zum Ende des Jahrhunderts die Straßburger Familien aus den noch bestehenden Konventen fast vollständig zurückzogen. In einem weiteren Schritt werden die Familien und Konvente im 16. Jahrhundert verglichen. Auch wird der Einfluss der Reformation auf die Wirtschaft der Straßburger Klöster untersucht (Kapitel 7), wobei sich die Einnahmen verminderten, die Ausgaben aber erhöhten. Der Hintergrund dazu lag in der Politik des Straßburger Stadtrates.

Die Klöster werden auch in ihren Bindungen an ihre Orden gezeigt (Kapitel 8). Dabei ergaben sich die verschiedensten Modelle. Während die Franziskaner und Augustiner-Eremiten von der Reformation überrascht wurden, haben sich andere Orden gegen den Stadtrat gewandt, aber wie die Johanniter auch mit diesem gegen den Orden.

Der zweite Teil der Arbeit stellt das »Ich« in den Mittelpunkt. Es zeigt Mönche und Nonnen zwischen Kloster und Welt (Kapitel 9), wobei zahlreiche Beispiele aufgezeigt werden. Ein eigenes Kapitel (10) ist dem strategischen Handeln der Mönche und Nonnen in Straßburg gewidmet. Dabei wird die konfessionelle Opposition ebenso wie die politische gegen den Stadtrat verdeutlicht. Im Weiteren wird auch das Verhältnis zwischen Kloster und Bischof sowie Kaiser und Reich untersucht, aber auch zueinander betrachtet und Kooperationen erklärt.

Die Schlussbetrachtung (Kapitel 11) beginnt mit Luthers antimonastischer Theologie, die in Straßburg durch eine pragmatische, milde Politik des Stadtrates ergänzt wurde. Die ursprünglich vom Stadtrat angestrebte Auflösung der Klöster wurde aufgegeben und die Konvente überlebten dadurch bis in das 17. Jahrhundert hinein. Die Verfasserin hat eine interessante Arbeit vorgelegt, die für die Stadtgeschichte Straßburgs von Bedeutung ist. Es wird zu klären sein, ob dem hier gegebenen Beispiel weitere an die Seite zu stellen sind. Die Ergebnisse sind auch in Bezug auf die Einnahmeseite der Stadtkassen zu prüfen. Die Arbeit ist auch für die antimonastischen Ansichten Luthers von Bedeutung, die einer eingehenden Würdigung unterzogen werden.

Immo Eberl

EDELTRAUD KLUETING: *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter (Historia profana et ecclesiastica. Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne, Bd. 12)*. Berlin: LIT Verlag 2011. XII, 140 S. ISBN 978-3-8258-7415-5. Kart. € 17,90.

Das Werk der durch zahlreiche Veröffentlichungen zum Klosterwesen bekannten Verfasserin wurde in 2. Auflage mit Ausnahme kleiner Fehler im Text und im Literaturverzeichnis unverändert belassen. Es zeigt einleitend die Entwicklung der Ordens- und Klosterreformen des Mittelalters komprimiert in 20 Thesen. Diese Zusammenfassung ist eine Meisterleistung der Verfasserin, auch wenn man einige Thesen skeptisch sehen kann, so z. B. die Betrachtung der Reformation als eine »aus dem Ruder gelaufene« Ordensreform. Die Stellung von Papsttum, Konzilien, Landes- und Stadtherrschaften in den Reformen wird ebenso meisterlich dargestellt. Die Verfasserin wendet sich der »Erneuerung aus dem Geist der Regel: die Benediktiner« zu und erläutert die Entwicklung von den Anfängen über Cluny und die Reformen des Hochmittelalters bis hin zu den Reformen von Kastl, Melk und Bursfelde im Spätmittelalter. Die Zisterzienser und Prämonstratenser erhalten eigene Kapitel unter der Überschrift »Weltflucht als Antwort auf Reformunfähigkeit«. Ob die Zisterzienser ausschließlich mit dem Oberbegriff der »Weltflucht« abgehandelt werden können, ist zumindest zu überlegen. Man muss hier an die Stellung Bernhards von Clairvaux in der Kirchenpolitik des 12. Jahrhunderts oder an die in manchen fürstlichen Kanzleien tätigen Konversen denken. Die Zusammenfassung der Verfasserin über die Orden der Zisterzienser und Prämonstratenser und ihrer Entwicklung ist in ihrer Kürze und Stringenz zu bewundern. Sie führt ihre Arbeit mit den Kartäusern fort, die unter die Überschrift des »Regeltreuen Mönchslebens als Inspiration« in einem Überblick ihrer Ordensgeschichte dargestellt werden. Die spätmittelalterliche Entwicklung der Reformen mit *Devotio moderna*, den Schwestern und Brüdern vom gemeinsamen Leben und der Windesheimer Kongregation stellt die neue Frömmigkeit als Quelle für das religiöse Gemeinschaftsleben vor. Die Bettelorden werden als neue Form des Mönchtums mit »Armut als Reformprogramm« abgehandelt, obwohl Armut eigentlich allen Mönchsbewegungen zu Eigen war und bei den Bettelorden mit Franziskanern, Dominikanern, Karmeliten und Augustiner-Eremiten nur eine jeweils eigene Form gefunden hat. Die Verfasserin hat jedes Kapitel bzw. Teilkapitel durch eine kurze Literaturliste mit den wichtigsten Werken zur Ordensgeschichte ergänzt. Damit regt sie zu weiteren, vertieften Studien an. Das Wirken von Teresa von Avila († 1582) wird so interessanterweise als letzte mittelalterliche Ordensreform gesehen. Die herausragende Arbeit zeigt die Vielfalt der Reformen des Mittelalters in knapper Form, wobei die Zusammenhänge und Verbindungen umfassend untersucht werden. Der Abschluss der Untersuchung fasst die Beziehungen zwischen der Reformation Luthers und den Kloster- und Ordensreformen des Spätmittelalters nach den neusten Forschungen zusammen. Dabei wird die Tragik der Reformatoren hervorgehoben, die in ihrem Bemühen um die Erneuerung der Kirche diese gespalten haben. Es ist hier aber zu bedenken, dass der Professor aus Wittenberg selbst den Trennungsstrich zum Mönchtum gezogen und mit der Eheschließung mit Katharina von Bora auch symbolisch sichtbar gemacht hat. Die von der Verfasserin genannten betonten Versuche, mit der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung des späten 20. Jahrhunderts eine Brücke zwischen Mönchtum und Reformation herzustellen, sind aufschlussreich. Sie zeigen das Nachwirken eingeübter Verhaltensmuster und gelernter Traditionen, lassen aber das Handeln der Reformatoren gegen Orden und Klöster außer Betracht. Klueting wertvolle Arbeit regt zum Denken an.

Immo Eberl

LEZLIE S. KNOX: *Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy* (The Medieval Franciscans, Vol. 5). Leiden – Boston: Brill 2008. XVI, 228 S. ISBN 978-9-004-16651-3. Geb. € 100,00.

Lezlie Knox, die 1999 mit einer Arbeit zur Formierung des Klarissenordens, bezeichnenderweise unter dem Titel »The true daughters of Francis and Clare« promovierte, hat nach neun weiteren Forscherjahren eine zweite Monographie, diesmal zur Entwicklung des weiblichen Zweiges der Franziskaner und der Ausbildung seiner historischen Identität im italienischen Raum bis zum Ausgang des Mittelalters vorgelegt, die ihre fortdauernde Beschäftigung mit dem Thema unterstreicht, zugleich aber auch Entwicklungslinien in der Auseinandersetzung der Autorin mit den anhängigen Fragen erkennen lässt.

Tatsächlich hat die franziskanische wie auch die ordensnahe oder -interessierte Forschung in Ableitung, mithin Erschöpfung der über Jahrzehnte diskutierten »Franziskanischen Frage« seit den 1990er-Jahren auch in Bezug auf die weiblichen Gemeinschaften des Franziskanertums, hier allen voran mit Blick auf die Damianitinnen von Assisi und ihre Anführerin, die Franziskusgefährtin Klara von Assisi, von der »questione clariana« gesprochen und damit das Phänomen der *istituzionalizzazione* zu einem veritablen, längst überfälligen Forschungsgegenstand erhoben. In korrespondierender Weise wie die inhärenten Debatten zum sogenannten Ersten Orden lassen sich die Diskursteilnehmer auch hier verschiedenen Paradigmen zuordnen, wobei sich jener nicht immer offen moralisch argumentierende Ansatz als besonders wirkmächtig zeigt, der hinter den Etablierungsvorgängen der Bewegung widerstreitende Mächte erkennt, von denen die Koalition aus Papst und männlichen Ordensvertretern, zugespitzt formuliert, der Verrat am ursprünglichen Ideal zuzuschreiben sei. Mit dem als Teilsupstrat ihrer Dissertation zu bezeichnenden Aufsatz »Audacious Nuns (Wagemutige Nonnen)« (Church History, 2000) hatte Lezlie Knox einer solchen Deutungsperspektive eine gerade für den angelsächsischen Raum bemerkenswert kenntnisreiche und dabei stringent formulierende Stimme gegeben, die auch diesseits des Atlantiks auf großes Gehör stieß. Schon die Aufnahme ihres aktuellen Titels in die Reihe »The Medieval Franciscans« bezeugt Knox grundsätzliche Wertschätzung, die sich bereits im umfangreichen Einschluss der italienischen Literatur, ja sogar mancher ausgewählter deutschsprachiger Studien gerechtfertigt sieht.

Wohlwollend und positiv bleibt denn auch nach der Lektüre der Eindruck auf mehreren Ebenen: Zunächst einmal dass die Autorin von der weitreichenden Position abgesehen hat, die Geschichte der Bewegung sei im Grunde als Vereitelung einer Echtheit im Ursprung zu lesen, indem sie einräumt, Klaras Intentionen zur Ausgestaltung eines religiösen Lebens ließen sich gerade dort, wo es über die persönliche Erfahrung hinausgeht, nicht derart haft- und greifbar machen (»Ambiguität« gerät hier zum neuen Epitheton für den zurückhaltenden Blick, Kapitel 1 und 2), und sie gleichzeitig aufzuzeigen sucht, die frühe, franziskanisch inspirierte oder franziskanernahe weibliche Laienbewegung sei eben von vielen Persönlichkeiten geprägt, zu denen nicht nur die bekannteren wie Umiliana Cerchi oder Margarete von Cortona gerechnet werden müssten, sondern vielmehr sei der Bogen auch zu bislang weniger berücksichtigten Frauen wie Elena Enselmini in der Schwesternschaft von Arcella, Filippa Mareri, Margherita Colonna bis hin gar zu Sancia von Mallorca zu spannen (Kapitel 3). Freilich dient diese historiographische Umsicht, die dabei die Gründergeneration längst verlässt, nicht unerheblich der die Gesamtkonzeption des Bandes tragenden Argumentation, die die Zuspitzung, ja Verengung der memorialen Identität des ab 1263 so titulierten Klarissenordens auf das vornehmlich von Mindernbrüdern wie päpstlicher Seite hagiographisch ausgeformte, nachgefragte oder progagierte Bild der Gründerin zumindest auf der italienischen Halbinsel zu belegen

sucht. Der Rekurs auf dieses die Kontemplation wie das klausurierte Leben betonende Klarabild, das sich ordensrechtlich in der frühesten, von Franziskus Klara mündlich übermittelten, 1253 für San Damiano dann wohl in zentralen Teilen bestätigten Regel manifestiert, sei schließlich im Zuge der Observanzbemühungen des 15. Jahrhunderts wirkmächtig geworden (Kapitel 4) und in der Folge von den führenden Protagonistinnen der klarianischen Observanz wie Caterina Vigri oder Battista Alfani in unterschiedlichen Nuancierungen fortgeschrieben worden (Kapitel 5).

Unbeschadet der zurückhaltenden Kritik besonders innerhalb der deutschsprachigen Forschung ist der Abhandlung das große Verdienst zuzusprechen, zentrale Entwicklungslinien in der memorialen Selbst- oder wenn man will: Fremdvergewisserung der Klarissen im Spätmittelalter in einem breiten diachronen wie synchronen Zugriff und im Ganzen stimmig herausgearbeitet sowie über die engere italienische Historiographie hinaus erschlossen zu haben. Zweifellos liegt die Stärke des Bandes eben darin, die Fixierung der klarianischen Identität auf die Gründergestalt ausgewogen, das heißt sowohl in ihrer Ausblendung pluraler Bezugspunkte als auch in ihrer Konzentrierung auf ein konstruiertes Klarabild darzulegen. Freilich kommt man nicht umhin zu bemerken, dass Knox zur Verifizierung der eigenen These und gleichsam in Analogie zu den konstatierten Extrahierungs- und Modulierungstendenzen bei der Schaffung dieser Ordensidentifikation ebenfalls vereinheitlichend oder verkürzend vorgeht, womöglich vorgehen muss. Trotz des neuerlich spürbaren Ansatzes einer antipodisch angelegten Geschichtsinterpretation liegt mit ihrer Arbeit der Forschung ein Grundlagenwerk zu den mittelalterlichen Klarissen Italiens vor, das jüngste Untersuchungstendenzen erfolgreich ausleuchtet und dabei zu haltbaren Hypothesen gelangt, die weiterzuführen die anhängige Forschung aufgerufen ist. Gleichzeitig ist ein lobenswertes Werk geschaffen, das in bekannter angelsächsischer Prägnanz ein zentrales Thema der Ordensforschung für den historisch Interessierten gehaltvoll und kundig aufbereitet und über einen üppigen Literaturapparat zugänglich, ja über die kurzweilige Lektüre hinaus nutzbar macht.

Frederik Felskau

BERND SCHMIES (HRSG.): Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum (Beiträge der Neueren Deutschsprachigen Klara-Forschung, Franziskanische Forschungen, Bd. 51). Münster: Aschendorff 2011. 576 S. ISBN 978-3-402-18687-9. Kart. € 67,00.

Klara von Assisis Leben und Wirken wird seit etwa 15 Jahren intensiv und, im Gegensatz zu früheren Untersuchungen, freier von Erkenntnissen der Franziskusforschung, selbstständig untersucht. Aktuelle Beiträge der deutschsprachigen Klara-Forschung sind in diesem Sammelband zusammengestellt und treten ins Gespräch miteinander. *Nikolaus Kuster* (213–236; 559–575) weitet den Blick auf über den deutschen Sprachraum hinausgehende Klara-Forschung. Im ersten Teil dieses Sammelbandes werden 15 chronologisch nach ihrem Erscheinungsjahr geordnete Beiträge präsentiert, die bereits in anderen Publikationen erschienen sind. Anschließend enthält dieses Buch sechs Originalbeiträge. Das Band um die Beiträge bilden das Vorwort des Herausgebers *Bernd Schmies* sowie ein sehr praktisches Personenregister.

Die Wiederabdrucke bieten unterschiedliche Zugänge zu Klara. Ihren Beziehungsreichtum macht das Klara-Tafelbild in Santa Chiara deutlich, welches in zwei Beiträgen untersucht wird. *Kuster* (141–164) stellt es zunächst in den Zusammenhang mit anderen Tafelbildern und beschäftigt sich mit der Gesamtkomposition des Tafelbildes, bevor er

einzelne Aspekte (Stadtbezug, Klaras Attribute, Bedeutung der Gestaltung des Schleiers) analysiert. Diese Studie vertiefen *Martina Kreidler-Kos* und *Kuster* (167–192) durch die von Kreidler-Kos entdeckten Diagonalen in dem bisher als zwei Parallelen (Klaras persönliche Suche auf der einen, ihr gemeinschaftlicher Weg auf der anderen Seite) interpretierten Werk. Mit unterschiedlichen schriftlichen Quellen beschäftigen sich vier Beiträge genauer: *Benedikt Mertens* (33–41) legt eine Wortstudie zum Themenfeld Bewegung vor, die sich darauf konzentriert, wie Klara Nachfolge im Blick auf Jesus und Franziskus verstand und leben wollte; *Claudia Markert* (43–55) ordnet Armut in den zeitgeschichtlichen Kontext ein und betrachtet den Aspekt der franziskanischen Armut in Klaras Briefen an Agnes von Prag; *Kuster* (57–71) geht der Frage nach, ob es Schriften von Franziskus an Klara gab; *Theresia Meier* (327–374) interpretiert, im Anschluss an die Triostudie »Den armen Christus arm umarmen« von *Kreidler-Kos*, *Kuster* und *Ancilla Röttger* (73–139), die Ordensregel der hl. Klara. Neben diesen Beiträgen beschäftigen sich die AutorInnen auch in vier weiteren mit Klaras Beziehungsreichtum: Im Blick auf ihre Freundschaften zu Frauen wird dies von *Kreidler-Kos* (3–31) unternommen; im Blick auf die Freundschaft zu Franziskus von *Kuster* (257–273) und *Anton Rotzetter* (275–285). *Mertens* (375–382) schreibt auf Grundlage von ProKl und LebKl über die Heiligkeit in und durch menschliche Beziehungen. Grundlegend für jede weitere Beschäftigung mit Klara erscheint die neue, von *Kreidler-Kos* und *Kuster* (287–326) verfasste Chronologie. Weitere Beiträge stammen von *Kasper Elm* (237–255) und *Kuster* (193–211).

Im zweiten Teil dieses Sammelbandes sind Originalbeiträge abgedruckt, in denen beim Lesen teilweise eine »kriminologische« Spannung zu Tage tritt. Dies ist besonders in den Beiträgen von *Kuster* und *Leonhard Lehmann* spürbar. *Kuster* (385–403) stellt Beobachtungen zum Exkurs über San Damiano in der Franziskusvita des Thomas von Celano dar und analysiert die Struktur des Textes 1 C 18–20 genau. *Lehmann* (405–438) vergleicht Klaras Briefe mit ihrem Testament, um Rückschlüsse auf dessen Echtheit ziehen zu können. Dabei gibt er zunächst einen fundierten und interessanten Rückblick auf die Forschungsdiskussion des letzten Jahrhunderts. Im Folgenden nimmt er eine neue Perspektive ein und untersucht, ob »in den Briefen die gleichen Ideen, die gleichen typischen Worte und Wortverbindungen vorkommen wie im Testament« (417), um auf die Autorenschaft schließen zu können. Der Beitrag von *Kreidler-Kos* (439–505) kann als Ergänzung zu ihrer neuen Übersetzung des Heiligsprechungsprozesses der hl. Klara gelesen werden (erschienen in: Klara-Quellen. Die Schriften der heiligen Klara, Zeugnisse zu ihrem Leben und ihrer Wirkungsgeschichte, hrsg. von Johannes SCHNEIDER und Paul ZAHNER, Kevelaer 2013, 109–188). Sie schreibt hier über viele Beobachtungen, die sie bei der Beschäftigung mit diesen Prozessakten gemacht hat. Mit einer Übersetzung der Agnes-Vita und eines Briefes der hl. Agnes von Assisi an ihre Schwester Klara sowie dessen Einbettung in verschiedene Quellen und den Lebenskontext der hl. Agnes stellt *Schneider* (507–528) Agnes von Assisi wissenschaftlich vor. *Röttger* (529–558) macht durch ihre interpretierende Zusammenfassung des Grabungsberichtes von Tosti-Croce (2002) die Erkenntnisse aus der archäologischen Untersuchung in San Damiano der deutschsprachigen LeserInnenhaft zugänglich.

Dieser Sammelband ist meines Erachtens nur in geringem Maße für einen ersten Einstieg in die Beschäftigung mit Klara von Assisi zu empfehlen. Für eine Vertiefung von bereits vorhandenen Kenntnissen, für das tiefere Einsteigen in den wissenschaftlichen Dialog und das Erwerben eines spezialisierteren und differenzierteren Wissens ist er jedoch eine reiche Quelle. Das Fachpublikum erfährt in diesem Band vielfältige Aspekte dessen, was momentaner Stand der Klara-Forschung ist, und vieles zur Entwicklung dieser Forschungslage.

Saskia Löser

ACHIM WESJOHANN: Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten (Vita Regularis, Bd. 49). Berlin: LIT Verlag 2012. XIII, 728 S. ISBN 978-3-643-11667-3. Kart. € 74,90.

Die vorliegende Untersuchung wurde 2010 an der TU Dresden als Dissertation angenommen. Die Arbeit gliedert sich neben der Einleitung und dem Schluss in drei Abschnitte, die den Franziskanern, den Dominikanern und den Augustiner-Eremiten gewidmet sind. Die Arbeit will den Aspekt der Konstruktion institutioneller Eigengeschichten im mittelalterlichen Religiosentum untersuchen. Es geht dabei um die Gründungsgeschichten der drei Orden und wie in der hagiographischen Überlieferung über die realen oder fiktiven Stifterfiguren berichtet wird und wie sich die Form der institutionellen Eigengeschichtsschreibung darstellt. Die Arbeit wird von den Thesen mitgeprägt, dass die Gründungs- bzw. Gründergeschichte den Ordensangehörigen jeweils ein Vorbild vergegenwärtigen und das Charisma der Gründerpersönlichkeit im Narrativen bewahren oder zumindest deren Fehlen kompensieren soll.

Als erster Orden werden die Franziskaner untersucht. Nach einleitenden Hinweisen auf die Erforschung des Ordens durch Anton Rotzetter und Joseph Lortz werden die Franziskusbilder der Überlieferung betrachtet. In diese Diskussion werden die modernen Franziskusbiographien wie von Raoul Manselli und Helmut Feld einbezogen. Der hl. Franziskus wird bei Thomas von Celano, Julian von Speyer, Heinrich von Avranches, Johannes von Ceperano, Bonaventura von Bagnoregio, Bernhard de Bessa, Jordan von Giano, Thomas von Eccleston, Salimbene de Adam, Bartholomäus von Pisa und einer ganzen Anzahl anonymer Quellen behandelt. Neben der Darstellung der Biographie des hl. Franziskus werden Überlegungen zu seinen Intentionen und den Anfängen des Ordens angestellt. Neben dem Ordensverständnis werden dabei Buße, Demut, Armut, Einfachheit, Gehorsam, Herrschaft und Keuschheit im Zusammenhang mit den Berichten aus der Überlieferung untersucht und auch der Prozess der Institutionalisierung des Minderbrüderordens eingehend abgehandelt. Das Franziskusbild wurde dabei in den Quellen umgeformt. Die Motive dieser Entwicklung werden von vielen Einzelheiten beeinflusst. Es werden dabei vor allem die *conversio*, der Habit und die ersten Gefährten des hl. Franz aufgezählt, ebenso die Aussendung der Gefährten, das Gleichnis von der Frau in der Wüste und das Traumgesicht Papst Innocenz III., die Stigmatisierung, die Darstellung von Franziskus als *alter Christus*, der letzte Segen, sowie Elias von Cortona als problematische Figur, die Enthistorisierung der ordensinternen Konflikte und die Begegnung mit dem Sultan. Die Leitideen Armut, Demut, die *Pacificus*-Vision, die Einfachheit, Keuschheit, Natur, Krankheit und das Auftreten von Franziskus als Gesetzgeber werden einer näheren Betrachtung unterzogen. Ein Exkurs geht auf die angebliche Begegnung zwischen Franziskus und Dominikus ein. Der Verfasser hält diese für hypothetisch und in einiger Zeit nach dem hl. Franz entstanden. Das Schlusswort des Abschnittes stellt heraus, dass die Darstellung der Figur von Franziskus nicht im Exemplarischen erschöpft werden kann, sondern ein Appell an die nachfolgende Generation ist. Die Lebensgeschichte will deutlich das Charisma des Ordensstifters bewahren.

Der zweite größere Abschnitt des Werks widmet sich den Dominikanern. In der »Erzähl-Gemeinschaft« weist der Verfasser auf ähnliche Entwicklungen bei diesen wie bei den Franziskanern hin, wobei er auf die Werke von Edward Schillebeckx zurückgreift. Nach der Betrachtung der Gründungsgeschichte des Ordens geht der Verfasser auf die Frage des Anteils von Dominikus an der Ordensgründung ein, ferner auf die immer noch offenen Fragen der Forschung wie die Rolle von Papst Innocenz III. und dem Papsttum

in der Frage der Ordensgründung. Dazu werden die Heidenmission und die Darstellung des hl. Dominikus in den modernen Biographien von Pierre Mandonnet, Heribert Christian Scheeben, Venancio Diego Carro und Marie-Humbert Vicaire einbezogen. Bei den mittelalterlichen Dominikusquellen stehen die »offiziellen Dokumente« der Kanonisationsakten und der Generalkapitelsbeschlüsse neben den narrativen Quellen. Zu dem Werk Jordans von Sachsen werden die sog. Translationszyklika betrachtet, die Dominikuslegenden des Petrus Ferrandi, Konstantin von Orvieto und Humbert le Romanis sowie die weiteren Quellenwerke von Geraldus de Fracheto, Stephan von Salahac, Bartholomäus von Trient, Jean de Mailly, Jacobus de Voragine, Rodrigo de Cerrato, Bernhard Gui, Petrus Calo, Dietrich von Apolda und Galvano Fiammo. Die historische Rolle des hl. Dominikus in der Ordenshagiographie wird von der Kanonisationsbulle bis zur Entstehung des Ordens behandelt und in einem weiteren Abschnitt werden die Motive der Entwicklung gezeigt, die dem bei Franziskus und den Franziskanern Ausgesagten nahe stehen. Auch Dominikus überbot in den Darstellungen genau wie Franziskus den täglichen Normenvollzug seiner Mitbrüder. Damit stand er über diesen und wurde zum Vorbild. Die Dominikanertradition steigerte den Anteil des Wunderbaren an den Erzählungen im Laufe der Zeit und nahm im 13. und 14. Jahrhundert die wesentliche Umgestaltung der Figur des hl. Dominikus vor. Auffällig ist, dass im Dominikanerorden keine Streitigkeiten wie bei den Franziskanern bestanden.

Bei dem dritten abgehandelten Orden, den Augustiner-Eremiten, wurde zuerst die Entwicklung des augustiniischen Religiosentums mit den Vorgängergemeinschaften untersucht. Auch die Augustiner-Eremiten wurden anhand der Quellen erörtert. Dabei wird die Gründungsfiktion des Ordens mit den drei Legenden und der Überleitung zur Gegenwart abgehandelt. Herausgehoben wird der Beitrag von Jordan von Quedlinburg bei der Identitätsstiftung des Ordens. Dazu werden neuerlich die Motive und die hinter ihnen stehenden Einzelheiten des universalen Anspruchs, der Seelsorge des apostolischen Lebens und des Studiums herausgearbeitet und die Frage gestellt, ob Augustinus der Gründer oder der »Vater« war. Das Fortleben des eremitischen Ideals im Orden wird als oppositionelle Position untersucht. Wiederum werden Heilige und berühmte Brüder als Exempla hervorgehoben. Ein abschließender Blick zeigt den augustiniischen Mythos und die augustiniische Identität. Dabei wird die Gründungsfunktion der Augustiner-Eremiten im späteren Mittelalter und in der frühen Neuzeit abgehandelt.

Im Schlusswort der Arbeit geht der Verfasser darauf ein, dass die Gründungsmythen der behandelten Bettelorden Rückschlüsse auf deren institutionellen Charakter und ihr Selbstverständnis zulassen. In den Gründungserzählungen zeigen sich auch die Geltungsansprüche der einzelnen Orden. Das Werk schließt mit einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis. Es ist nicht nur eine aufschlussreiche Untersuchung des jeweils behandelten Ordens, sondern gibt auch entscheidende Hinweise auf die geistigen Entwicklungen der Kirchen- und Ordensgeschichte im 13. und 14. Jahrhundert. Wer sich in Zukunft mit den Mendikanten beschäftigt, sollte die vorliegende Untersuchung kennen und in seine Arbeiten mit einbeziehen. Ein wertvolles Werk, das einen tiefen Eindruck hinterlässt.

Immo Eberl

IRMGARD HAAS: *Leben im Kollegiatstift St. Blasii in Braunschweig. Die liturgischen Stiftungen und ihre Bedeutung für Gottesdienst und Wirtschaft* (Braunschweiger Werkstücke, Reihe A, Bd. 54). Braunschweig: Appelhans Verlag 2011. 533 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-941737-41-9. Kart. € 34,90.

Das vorgelegte Werk geht auf die 2007 an der Universität Hannover abgeschlossene Dissertation der Verfasserin zurück, die zum Druck überarbeitet wurde. Ausgehend von dem bekannten Aufsatz Peter Moraws von 1977 über die deutschen Stiftskirchen hat die Verfasserin nach der Einleitung die Geschichte des Kollegiatstiftes St. Blasii in Braunschweig abgehandelt. Sie stellt dazu die Forschungslage vor und ebenso die Überlieferungssituation mit Urkunden, Geschäftsschriftgut, Akten, Amtsbüchern und liturgischen Büchern. Die Verfasserin skizziert anschließend ihr Vorgehen in der weiteren Arbeit.

In sechs Kapiteln behandelt sie ihre Thematik. Sie untersucht dabei im ersten Kapitel die liturgischen Stiftungen bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts anhand der drei Memorienbücher des Stiftes, wobei an der Edition von Dürre Kritik geübt wird und eine Reihe fehlerhafter Erläuterungen korrigiert wird. Dazu werden die Sanierung der Stiftsfinanzen und die Reorganisation der Stiftsgremien im 14. Jahrhundert untersucht. Das zweite Kapitel behandelt die liturgischen Stiftungen des 15./16. Jahrhunderts mit den Verpflichtungen und einem Kalender der Stiftung im Jahr 1558/1559. Im dritten Kapitel wird der Rahmen der Feiern der liturgischen Stiftungen behandelt, wobei der liturgische Raum, die Akteure, die Gewandung und der Gesang untersucht werden. Im vierten Kapitel werden die Feier der Liturgie und im fünften die Einordnung der Feste in die Frömmigkeitsgeschichte der Heiligenverehrung der Marienverehrung und der Eucharistie- und Passionsfrömmigkeit abgehandelt. Das sechste und letzte Kapitel behandelt die Stiftungen als Teil der Stiftswirtschaft, wobei die Vereinbarung, die Verwaltung des Stiftungskapitals mit den Rentenkäufen und -verkäufen, aber auch der Verwaltung der Renten in allen Einzelheiten behandelt werden. Im abschließenden Ergebnis der Arbeit zeigt die Verfasserin, dass das Stift um 1400 aus insgesamt 194 »älteren« und alten sowie aus 70 »neuen« Memorien- und Feststiftungen Leistungen zu erbringen hatte. Im 15. und 16. Jahrhundert kamen noch einmal mehr als 150 Stiftungen hinzu, so dass bis Mitte des 16. Jahrhunderts die Stiftungen für Gottesdienste auf über 400 anstiegen. Die Differenzierung der Stiftung in »alte« und »neue« sowie die Festlegung der Anzahl der »älteren« Feste und »alten« Memorien und Feste, die nicht mehr verändert wurden, waren Ergebnis einer im 14. Jahrhundert durchgeführten Reorganisation der Finanzierung und Verwaltung der liturgischen Stiftung, der den Abschluss des »Registrum ecclesie santi Blasii in Brunswick ad memoriam et ad festa« darstellte. Da die Aufzeichnung der liturgischen Gebäude ebenso wie des Ordinarius des Stiftes verloren sind, lässt sich dazu nichts weiter ausführen. Die Bedeutung der Stiftung für die Wirtschaft der Stadt wird aus den Untersuchungen deutlich gemacht und die über die Reformation des Stiftes 1568 bestehenden Zahlungen der Präsenzgelder (1593/94 und 1525/26 nachzuweisen) lassen erkennen, dass das Stift zwar in die Welt hinaus reichte, aber in erster Linie immer ein Ort des Gottesdienstes blieb.

Immo Eberl

FRANZ XAVER BISCHOF, MARTIN THURNER (HRSG.): Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert (Münchner Universitätschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Bd. 56). Berlin: Akademie Verlag 2013. 315 S. ISBN 978-3-05-005539-8. Geb. € 69,80.

Das vorliegende Werk geht auf die Tagung »Ansprüche und Grenzen der benediktinischen Klosterreform im 15. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum« vom 19.–21. November 2010 in der Abtei Plankstetten zurück. Die Forschung hat in den letzten Jahrzehnten begonnen, die spätmittelalterliche Geschichte neu zu bewerten. Das Spätmittelalter hatte bis dahin nur als eine Zeit des Niedergangs und Verfalls gegolten, während die neue Forschung die Zeit in einem neuen Licht zeigte. Damit wurden auch die ordensgeschichtlichen Entwicklungen neu bewertet. Doch haben das spätmittelalterliche Ordenswesen und seine Reforminitiativen noch immer einen hohen Erforschungsbedarf. Die Ursachen der Krisen, des Verfalls, aber auch der Erneuerung der Orden und Klöster sind wie viele andere Fragen zu dieser Zeit bislang noch nicht endgültig beantwortet. Die Beiträge des vorliegenden Werkes wollen nun einerseits die Werke des Tegernseer Mönches Bernhard von Waging (um 1400–1472), die seit Jahren an der Ludwig-Maximilian-Universität München erforscht werden, in der Klosterreformbewegung des 15. Jahrhunderts behandeln und dabei andererseits auch die Klosterreformen näher untersuchen. Der Band behandelt die Thematik mit insgesamt elf Beiträgen. *Susanne Kaup* stellt das literarische Werk Bernhards von Waging als Spiegel zentraler Themen der benediktinischen Klosterreform vor. Dabei wird zum Abschluss durch den Abdruck der Kapitelüberschriften der Werke Bernhards von Waging ein detaillierter, inhaltlicher Überblick über diese Werke gegeben. *Stephan Haering* widmet sich den Reformen von Santa Giustina in Padua und Subiaco sowie dem Provinzkapitel von Petershausen in kirchenrechtlichen Perspektiven. *Christian Glaßner* untersucht das Stift Melk und seine Reform im 15. Jahrhundert, während *Roland Götz* das Kloster Tegernsee in derselben Zeit behandelt, wobei er die Klosterchronik über die Amtszeiten der Äbte Kaspar Aindorfer (1426–1461) und Konrad Airinschmalz (1461–1492) am Ende seines Beitrages ediert (132–142). *Ulrike Treusch* behandelt das Werk Bernhards von Waging, »De esu carniū«. *Victoria Hobenadel* schließt daran mit der Edition und Untersuchung eines Briefes von Wilhelm Kienberger an Bernhard von Waging an (Edition, 179–183). *Julia Rinser* folgt mit dem Tegernseer Kosmos zwischen Gelehrtengesprächen und Reformbemühungen, wozu sie den Briefwechsel zwischen Nikolaus von Kues und den Tegernseer Mönchen Kaspar Aindorfer und Bernhard von Waging heranzieht. Der Name von Abt Kaspar Aindorfer müsste eigentlich in zwei Beiträgen (93; 185) nicht unbedingt in verschiedenen Schreibvariationen erscheinen, da das die Leserschaft überrascht. Trotz der Dispute über die Lasten der Ämter und Aufgaben der Welt standen in den Briefen die Studierlust und die Reformbemühungen einander gegenüber. Dabei wird ein guter Ausblick auf die Reformtätigkeit des Nikolaus von Kues und seiner Freunde im Kloster Tegernsee gegeben. *Philipp Lenz* behandelt die Reformen des Klosters St. Gallen, während *Beda Sonnenberg* sich mit der Reform im Kloster Kastl und der Entdeckung der Benediktinsregel beschäftigt. Der Beitrag von *Victoria Hobenadel* stellt mit »otium und contemplatio« die Reform aus dem Geist der Antike vor, während *Marc-Aeilko Aris* mit »lesen und erneuern« die kulturelle Implikation der spätmittelalterlichen Klosterreform untersucht. Die fruchtbare Zusammenarbeit zwischen der lateinischen Philologie des Mittelalters und der Theologie wird in diesen Aufsätzen sehr gut greifbar.

Das vor uns liegende Werk gibt zwar keinen komplexen Überblick über die benediktinischen Reformbemühungen des 15. Jahrhunderts, hervorragende Einzelstudien vermitteln jedoch einen guten Eindruck von den Entwicklungen im 15. Jahrhundert. Be-

sonders deutlich wird aus den Beiträgen, dass den Wissenschaftlern bewusst war, wo das Kraftzentrum eines Klosters lag und liegt. Ein wertvolles Werk, das jeder, der sich mit den benediktinischen Reformmaßnahmen des 15. Jahrhunderts befasst, beachten und in seine Arbeiten einbeziehen muss.

Immo Eberl

KIRSTEN FAST, JOACHIM J. HALBEKANN (HRSG.): Zwischen Himmel und Erde. Klöster und Pflöghöfe in Esslingen. Eine Ausstellung der Städtischen Museen und des Stadtarchivs Esslingen am Neckar in der Franziskanerkirche Esslingen. Petersberg: Michael Imhof Verlag 2009. 373 S. m. 175 farb. u. s/w Abb. ISBN 978-3-865-68483-7. Kart. € 20,00.

In Esslingen gab es bis zur Reformation sechs Niederlassungen von Bettelorden und zwölf Pflöghöfe – Institutionen, die bis heute markante Spuren im Stadtbild hinterlassen haben. Diesem wichtigen Aspekt der Stadtgeschichte widmete sich 2009/10 ein Ausstellungsprojekt, in dessen Rahmen auch der vorliegende Band erschienen ist. Die Aufsatzsammlung ist überaus sorgfältig redigiert und nimmt durch die große Zahl von Abbildungen (in vorzüglicher Qualität) für sich ein.

Die wissenschaftlichen Beiträge sind in acht Abschnitte mit unterschiedlichen Leitbegriffen gegliedert. So entsteht eine Übersicht, die geschichtliche, theologische und kunsthistorische Fragestellungen aufgreift. Dabei werden einerseits überregionale Zusammenhänge hergestellt; andererseits wird ein möglichst genaues Bild der Situation in Esslingen gezeichnet. Der sympathische Beitrag von *Kirsten Fast* und *Martin Knauer* (32–34) veranschaulicht, wie mühevoll letzteres gewesen sein muss: Nicht nur haben partielle Zerstörung und anschließende Vernachlässigung im Zuge der Reformation vieles verschwinden lassen, sondern auch der oftmals lieblose, unsensible Umgang mit dem historischen Erbe im 20. Jahrhundert hat großen Schaden angerichtet. Gegen diese Geschichtsvergessenheit ein Zeichen zu setzen, ist sicherlich ein bleibender Verdienst dieses Bandes. Dazu trägt auch der sehr ausführliche Katalog zu Geschichte und Baugeschichte der Klöster und Pflöghöfe in Esslingen (251–366) bei.

Kritisch einschränkend ist nur anzumerken, dass man bei der Zusammenstellung der Beiträge nicht immer eine glückliche Hand hatte. Es gibt zu viele extrem kurze Aufsätze (von z. T. nur zwei bis drei Seiten), was zwar der Publikationsliste der AutorInnen zugutekommt, aber keinen »roten Faden« entstehen lässt und die Lektüre des Bandes somit ziemlich mühevoll macht. Neben sehr verdienstvollen Studien, die sich erkennbar auf ein vorheriges Quellen- oder Denkmälerstudium stützen, finden sich zu viele Beiträge, bei denen es sich streng genommen um Tertiärliteratur handelt: Texte über Sekundärliteratur, die keine neuen Erkenntnisse liefern. Dem Wert des Bandes als Dokumentation und Aufarbeitung eines wichtigen Denkmälerbestandes tut dies freilich keinen Abbruch.

Hannes Roser

MARKWART HERZOG, HUBERTA WEIGL (HRSG.): Mitteleuropäische Klöster der Barockzeit. Vergegenwärtigung monastischer Vergangenheit in Wort und Bild (Irseer Schriften, Bd. 5). Konstanz: UVK 2011. 399 S. m. Abb. ISBN 978-3-86764-189-0. Kart. € 49,00.

Die Tagung »Barocke Klöster in Mitteleuropa: Visualisierung monastischer Vergangenheit in Wissenschaft und Kunst« in der Schwabenakademie Irsee im Oktober 2006 bildet mit ihren Beiträgen die Grundlage vorliegenden Bandes. Die HerausgeberInnen

prangern zu Recht das Schattendasein der Klosterforschung für die Barockzeit an. Die Schwabenakademie ist diesem Trend nicht gefolgt, sondern legt mit dem vorliegenden Band bereits zum zweiten Mal eine Untersuchung zur Klosterwelt des Barock vor. Der vorliegende Band widmet sich im mitteleuropäischen Rahmen der Überlegung, wie die Orden und Klöster des 17./18. Jahrhunderts mit der eigenen Geschichte umgingen. Dazu wurden HistorikerInnen und KunsthistorikerInnen zur Diskussion eingeladen. Insgesamt 14 Beiträge umfasst der Band neben dem Vorwort, die sich nach dem Eröffnungsbeitrag »Monastische Kunst und Geschichtsschreibung im 17./18. Jahrhundert. Zur Gegenwart der Vergangenheit« fest, dass sich im 17./18. Jahrhundert fast jedes Kloster mit seiner Geschichte befasste und dazu häufig Annalen oder Chroniken vorlegte. Viele dieser Werke waren dem eigenen Kloster gewidmet, doch gab es schon Arbeiten, die den Bogen zur Landes- oder Ordensgeschichte schlugen. Dieses Geschichtsbewusstsein der Klöster fand auch in der bildenden Kunst Widerhall. Zahlreiche Bilder stellen entscheidende Geschehnisse der Klostergeschichte dar. In der Architektur setzte sich diese Wertschätzung aber nur teilweise durch. Dabei sind die barockisierten Bauten voraufgehender Kunstepochen nach der Verfasserin kein Ausdruck einer »maurinischen Arbeitsweise«. Sie stellte abschließend fest, dass gerade in Österreich, wo in über 40 Klöstern die Archive an ihrem Entstehungsort zu finden sind, noch immer viel zu wenig Einzelstudien über die Klöster selbst, ihre Geschichtswerke und deren Verfasser vorliegen, obwohl in den letzten Jahrzehnten bereits eine Reihe von Studien abgeschlossen wurden.

Für die Kunstgeschichte gilt genau dasselbe. Daher ist für die Geschichts- und Kunstgeschichtsforschung im Bereich der Klosterkultur viel zu tun. Diesen Raum versuchen die sich anschließenden Beiträge in drei Abschnitten zu füllen. Der Abschnitt »Stifter und Gründer« mit sechs Beiträgen widmet sich der Gründungszeit der Klöster und deren Vermittlung im 17./18. Jahrhundert. *Anna Elisabeth Bauer* geht dann auf das Gründungsfresko des Augustiner-Chorherrenstifts in der Kirche Baumburg unter Einbeziehung der Gründungsbilder in Tegernsee, Gars und Fürstenfeld ein. *Margrit Früh* geht der Klostergeschichte auf bemalten Ofenkacheln der Kachelöfen aus Steckborn nach. *Michael Grünwald* widmet sich dem Göttweiger »Altmann-Thesenblatt« von 1691. *Franz Matsche* stellt Orte und Formen der bildlichen Darstellung von Stiften in den barocken Klöstern St. Mang in Füssen, Ottobeuren, Ebrach und St. Peter im Schwarzwald in den Mittelpunkt seines Beitrages und vermittelt damit einen süddeutschen Überblick. *Thomas Stockinger* untersucht die Biographie des Propstes Augustin Erath und den vermeintlichen Stiftungsbrief von St. Andrä an der Traisen. *Štěpán Vácha* und *Martin Mádl* steuern eine eingehende Behandlung der Freskenausstattung im Konventsgebäude des böhmischen Cistercienserklosters Plass bei und ziehen damit einen weiteren Raum der mitteleuropäischen Klosterwelt in die Betrachtung ein. Der zweite Abschnitt »Geschichte und Identität« mit vier Beiträgen stellt den Aufsatz von *Wolfgang Jahn* über das Schriftstellerlexikon und die Portraitgalerie des Pollinger Propstes Franz Töpsl umfassend dar. *Alois Schmid* geht auf Kunst- und Kunstgeschichtsschreibung im Kloster St. Emmeran in Regensburg ein, wobei er Bau- und Ausstattungsmaßnahmen, die wissenschaftlichen Grundlagen und die Hochgräber eingehend betrachtet. *Werner Telesko* untersucht das Programm der Landhausfresken der Stiftskirche zu Melk im Rahmen der Visualisierung benediktinischer Tradition auch im Hinblick auf die Melker Historiographie und die Bedeutung der Benediktinerregel im 18. Jahrhundert. *Arkadiusz Wojtyła* stellt die Frage »Jerusalem oder Prag« im Zusammenhang mit der Traditionsstiftung bei den Kreuzherren mit dem roten Stern und betrachtet dabei die Bildpropaganda in der St. Georgs-Kirche in Hloupetin und der Wallfahrtskirche in Maria Kulm. Im letzten Abschnitt des Bandes »Bewahren

und Erinnern« wird in vier Beiträgen die Diskussion fortgeführt. *Sibylle Appuhn-Radtke* untersucht historische und kunsthistorische Aspekte der 900-Jahrfeier des Benediktinerklosters Kremsmünster. *Ulrich Knapp* behandelt die Ausstattungsprogramme der Zisterzienserabtei Salem im 17./18. Jahrhundert unter den Aspekten der Exemtion der Abtei und der Repräsentation, wobei die Geschichte der Abtei als Legitimation herangezogen wird. *Tobias Kunz* stellt mittelalterliche Bildwerke im Kontext barocker Klöster vor, wobei er das schwarze Kreuz in der Stiftskirche St. Peter in Mainz, das Wilhelmskloster Oberried im Schwarzwald und St. Ulrich im Schwarzwald untersucht. *Anett Matl* geht umfassend auf die Barockisierung des Zisterzienserklosters Osseg in Böhmen im frühen 18. Jahrhundert ein, wobei sie ebenfalls die wissenschaftliche Tätigkeit im Stift selbst heranzieht und Osseg auch mit den übrigen Zisterzienserklöstern in Böhmen vergleicht.

Der Band führt die bislang in Geschichts- und Kunstwissenschaft spärliche Diskussion über die Klöster des 17./18. Jahrhunderts entschieden fort. Damit ist ein guter Fortschritt erzielt. Erfreulich ist vor allem, dass auch die Kunstdiskussion der frühen Neuzeit im Bereich der Zisterzienserklöster entschieden vorangeführt wurde. Bedauerlich ist, dass außer Vorwort und Einleitungsbeitrag von *Huberta Weigl* eine Reihe von Beiträgen Zusammenfassungen besitzen, aber eine Gesamtgewichtung als Ergebnis der Tagung und des Bandes unterblieben ist. Damit muss sich die Forschung diese aus den nebeneinanderstehenden Beiträgen selbst erstellen, um die Gesamtdiskussion der im überreichen Maße angeschnittenen Einzelprobleme fortzuführen. Der Band hat aber trotz dieser kleinlichen Kritik für die Forschung in beiden Fächern sehr erfrischende und anstoßende Wirkungen, die begrüßenswert sind. HerausgeberInnen und Verfasser der Beiträge haben ein insgesamt gelungenes Werk vorgelegt, wobei man sich wünschen würde, dass eine Reihe der Abbildungen farbig wären.

Immo Eberl

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

KARL SCHMUKI, FRANZISKA SCHNOOR, ERNST TREMP, MAXIMILIANE BERGER: Im Anfang war das Wort. Die Bibel im Kloster St. Gallen. St. Gallen, Verlag am Klosterhof 2012. 120 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-905906-06-6. Kart. CHF 25,00.

Die Stiftsbibliothek St. Gallen nahm sich für die diesjährige Jahresausstellung das »Buch der Bücher« zum Thema und zeigt aus ihrer Handschriftensammlung eine Auswahl ihrer besonders kostbaren Bände. In den acht Vitrinen des Barocksaals und vier Vitrinen im Lapidarium werden sie, nach Themen geordnet, präsentiert. Die Stiftsbibliothek besitzt rund 500 Pergamenthandschriften des 5. bis 12. Jahrhunderts, wovon etwa die Hälfte Bibeltexte in reiner oder kommentierter Form überliefern. Ausgestellt sind unter anderem: Vetus-Latina-Fragmente der Evangelien aus dem 5. Jahrhundert aus Italien (Rom); Fragmentblätter der ältesten Fassung der Vulgata-Version der Evangelien anfangs des 5. Jahrhunderts (Verona); Winithars Abschrift der Paulusbriefe von 760–780 (Winithar ist der erste St. Galler Mönch, der als Schreiber im Skriptorium namentlich greifbar wird); die gewaltige, fast 20 kg schwere Alkuin-Bibel, benannt nach dem angelsächsischen Gelehrten Alkuin von York, einem Berater Karls des Großen (Tours, um 800) – um nur einige Juwelen zu nennen. Zu sehen sind auch Beispiele künstlerisch herausragender Bibelillustrationen, Psalterien, Evangelienbücher sowie Bibeltexte in anderen Sprachen als Latein: z.B. in Griechisch, Deutsch, Arabisch, ja sogar in Cree, einer Bibel in der Sprache der Cree-Indianer (1861/62).

Christian Schmid

ULRICH BACK, THOMAS HÖLTKEN, DOROTHEA HOCHKIRCHEN: Der Alte Dom zu Köln. Befunde und Funde zur vorgotischen Kathedrale (Studien zum Kölner Dom, Bd. 12). Köln: Verlag Kölner Dom 2012. 659 S. m. Abb., Karten/Plänen und DVD. ISBN 978-3-922442-77-6. Geb. € 129,00.

Zum Abschluss der Publikation aller Grabungsergebnisse, die seit 1946 durch zahlreiche Untersuchungen am und unter dem Kölner Dom erzielt worden sind, liegt nun der Band mit den Befunden und Funden zur vorgotischen Kölner Kathedrale in opulenter Ausstattung vor. In fester Schatulle mit eingelegten Karten und einer Begleit-DVD versehen, bildet er nicht nur gleichsam den Schlussstein einer jahrzehntelangen Suche nach den Vorgängerbauten des Kölner Doms, sondern macht zugleich deutlich, dass die Erhellung der Baugeschichte der altherwürdigen Kathedrale von ihren Anfängen her die wichtigste Forschungsaufgabe der vielfältigen Grabungskampagnen war. Auch der wissenschaftlichen Gemeinschaft der forschenden Kunst- und Architekturgeschichte war sie immer ein zentraler Punkt ihrer Auseinandersetzung mit dem frühmittelalterlichen Kirchenbau in Europa.

So darf man sich über den insgesamt gut aufgebauten Band und die anschaulich strukturierten Darlegungen der bauarchäologischen Befunde und Grabungsfunde durch *Ulrich Back* und *Thomas Höltken* freuen. Das behandelte Material selbst ist am Ende in einem ausführlichen Katalogteil dokumentiert, weiteres findet sich auf beiliegender DVD. Das Bild, das sich aus ihren materialgestützten Analysen ergibt, bedeutet den wohl endgültigen Abschied von der Vorstellung eines einheitlichen karolingischen Doms mit Westatrium, einer monumentalen Kirche mit der Bezeichnung »Bau VI«, die offenbar nur in ihren Ostteilen fassbar ist, während die westlichen vermutlich gar keine Sakralbaustrukturen darstellen und aus vorkarolingischer Zeit stammen. An die Stelle derselben tritt »Bau VII«, eine dreischiffige, später fünfschiffig ausgebaute Basilika mit doppeltem Querhaus und Apsiden, die in der älteren Forschung gerne als ottonisch oder frühsächsisch eingeschätzt wurde und nunmehr, unterstützt durch einen weitgreifenden Beitrag zu seiner Steinbearbeitungstechnik von *Dorothea Hochkirchen*, in die zeitliche Nähe zur Aachener Pfalzkapelle rückt. Somit wird der »neue« Alte Dom von den Autoren des Bandes recht einmütig, was auch die ehemalige Dombaumeisterin *Barbara Schock-Werner* in ihrem Geleitwort bemerkt, in die Zeit zwischen 790 und 820 datiert. Eine einzelne abweichende bzw. fragende Stimme im Chor der Archäologen verbleibt dem Philologen *Clemens Bayer*, der aus seinen Quellenbetrachtungen bei dem frühen Ansatz für den Alten Dom um 800 die späte Weihe des Baus 873 nicht versteht.

Tatsächlich ist hier, auch angesichts der weiterhin schwierigen Interpretation der Keramik- und Kleinfunde, manches offen und vorliegender Band im besten Sinne auch ein »Zwischenergebnis«, das den gegenwärtigen Stand des Wissens dokumentiert. Das räumt letztlich auch das kluge Fazit von *Georg Hauser* ein, der die Forschungsgeschichte zum vorgotischen Kölner Dom Revue passieren lässt, zusammen mit der Zwischenbilanz von *Ruth Stinnesbeck* im Übrigen ein empfehlenswerter Einstieg für den interessierten Laien in das Gesamtthema des Buches. Hauser evoziert in seinem Epilog, aufgrund des zeitlichen Neuansatzes des Alten Doms um 800 sogar die Vorstellung eines vielleicht königlich geförderten »Schöpfungsbaus vom Ende des 8. Jahrhunderts«, was für die Zukunft ein weites Feld für architekturgeschichtliche Überlegungen eröffnet.

Wolfgang Schenkluhn

ALEX STOCK (HRSG.): Lateinische Hymnen. Berlin: Insel Verlag 2012. 402 S. ISBN 978-3-458-70038-8. Geb. € 38,00.

Es waren die ambrosianischen Hymnen als Gotteslob, die für Augustinus zum Movens der Bekehrung wurden, ja die Musik konnte seiner Meinung nach zur Erkenntnis des Göttlichen führen, was er am Beispiel des Hymnus *Deus creator omnium* im VI. Buch von *De musica* zu begründen suchte. Ihre Wirkmacht beschrieb er in folgenden Worten: »Wie weinte ich bei den Hymnen und Gesängen auf Dich [Gott], mächtig bewegt vom Wohlklang dieser Lieder Deiner Kirche! Die Weisen drangen an mein Ohr, und die Wahrheit flößte sich ins Herz, [...] die Tränen flossen, und mir war wohl bei ihnen. Vor gar nicht langer Zeit erst hatte die Kirche von Mailand diese Art von Erbauung und Erhebung, wobei die Brüder in heiligem Eifer wie aus Einer Kehle, Einer Seele zusammen sangen, in ihren Brauch genommen.« Dieser von Ambrosius eingeführte Typus des Hymnus sollte denn auch den Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung der Gattung bilden, der Dichtungen von unvergleichlicher, geradezu ›klassischer‹ Schönheit hervorgebracht und Musik von Weltrang angeregt hat. Man denke nur an das tiefsten Schmerz verinnerlichende Reimgebet *Stabat mater*, das von Josquin, Lasso, Palestrina, Alessandro und Domenico Scarlatti, Vivaldi oder Pergolesi so eindringlich vertont wurde, an das *Dies irae*, welches die eschatologischen Schrecken, aber auch die Hoffnung jenseitiger Erlösung thematisiert und in unzähligen Requiem-Kompositionen von Brumel bis Verdi seinen liturgischen Ort gefunden hat, an das *Ave regina*, das Guillaume Dufay mit der einkomponierten persönlichen Bitte um Erbarmen der Gottesmutter für sein eigenes Sterben schrieb, an den Passionshymnus *Salve, caput cruentatum*, der als solcher von Buxtehude in Musik gesetzt, in der deutschen Fassung von Paul Gerhardt aber auch als Choral »O Haupt voll Blut und Wunden« in der evangelischen Tradition sein Fortleben fand. In der Matthäus-Passion von Bach spielt er eine tragende, bis heute universal verständliche Rolle, die er seinem tröstenden Charakter verdankt.

Die Beispiele ließen sich um viele vermehren. In der Einheit von Poesie und Musik bilden die insgesamt um die 35.000 lateinischen Hymnen ein riesiges Korpus einer Gebrauchsliteratur, das bezüglich Popularität und Verbreitung seinesgleichen sucht und welches dank der Kontinuität der Verwendung im katholischen Ritus gesamteuropäische Geltung beanspruchen darf. Der Rettung dieses Schatzes ist das vorliegende Buch von Alex Stock verpflichtet, in der Tat eine höchst verdienstvolle Aufgabe, steht doch der Hymnus in der Musikwissenschaft neben der eigentlichen Gregorianik-Forschung zu Unrecht am Rande, auch in der Theologie scheint das Wissen um die verborgenen Botschaften dieses Genres von hoher dichterischer Ausdruckskraft zu schwinden. Nach einer allgemeinen Einleitung zu Geschichte, Stil und Funktion stellt der Autor 33 sorgfältig ausgewählte Hymnen im lateinischen Urtext mit jeweils (teilweise eigener) deutscher Übersetzung vor, die eingehend kommentiert werden. Die Auswahl vor allem an Hymnen aus dem monastischen Stundengebet folgt dem liturgischen Jahresablauf: von Advent über Weihnachten, Epiphanie, Fest des Namens Jesu, Fastenzeit, Fest Mariae Verkündigung, Palmsonntag, Karfreitag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeitssonntag, Fronleichnam, Herz-Jesu-Fest, Fest der Verklärung Christi, Fest der Himmelfahrt Mariens, Fest Kreuzerhöhung, Fest der Sieben Schmerzen Mariae, Allerheiligen, Allerseelen bis zum letzten Sonntag des Kirchenjahres.

Auf diese Weise wurde ein Überblick möglich, welcher verschiedenste christliche Themenkreise und Affektgehalte umfasst und der zusammen mit den Kommentaren ein kulturgeschichtliches Panorama entfaltet, das nicht nur theologische und ästhetische Fragestellungen in den Blick nimmt, sondern auch tiefe Einsichten in Phänomene der *longue*

durée vermittelt, die wiederum in ihrer historischen Verfasstheit zur Sprache gebracht werden. In ihrer Klarheit ist Stocks Schreibstil immer zurückhaltend, sachbezogen und wohlthuend jargonfrei (heutzutage keine Selbstverständlichkeit mehr), er spricht zu allen interessierten LeserInnen, seien es HymnologInnen, TheologInnen, MediävistInnen, MusikwissenschaftlerInnen, KirchenmusikerInnen oder Laien. Die subtile Hermeneutik lässt Text- und Sinnebenen aufscheinen, die ein in sich vielfältig schillerndes Bild eines Glaubens und einer Humanität zeichnen, die Europa und sein Selbstbewusstsein prägten, ohne dass dies eine Mehrheit der Bevölkerung noch wahrnehmen würde. Umso unverzichtbarer ist diese kleine, aber feine Anthologie, deren Verfasser für seine Umsicht und Tiefgründigkeit zu danken ist.

Therese Bruggisser-Lanker

MARIO SCHWARZ: Die Baukunst des 13. Jahrhunderts in Österreich. Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2013. 496 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-205-78866-9. Geb. € 69,00.

Das Überblickswerk fußt auf einem langen Forschungsvorlauf, dessen Ergebnisse bereits im 2. Band »Gotik« der Geschichte der Bildenden Kunst in Österreich im Jahr 2000 von Günter Brucher herausgegeben worden war. Darin stellte Schwarz die Entwicklung der Baukunst zwischen 1250 und 1300 anhand welt- und kirchenpolitischer Zusammenhänge dar. Die stilistischen Verbindungen von Bauwerken untereinander wurden dabei als Argumente der historischen Bezüge herangezogen. Dies machte es notwendig, bestimmte Phasen der Entwicklungen und zugehörige Bauphasen einzelner Bauwerke in separaten Katalogbeiträgen zu beleuchten. Für das vorliegende Buch greift Schwarz diese Systematik auf, setzt den historischen Abriss aber deutlich früher an, wodurch sich die Phasenübergänge von der spätromanischen zur gotischen Baukunst facettenreich in den Blick nehmen lassen.

Die dynastischen Grundlagen und die Möglichkeiten der Potentaten, Herrschaft mit den Mitteln der Baukunst zu visualisieren, um sie zu legitimieren und zu manifestieren, gaben den Ausschlag, die Entwicklungen den Herrscherpersönlichkeiten Herzog Leopold VI., Kaiser Friedrich II., Herzog Friedrich II. den Streitbaren, Ottokar II. Přemysl, Rudolf I. und Albrecht II. von Habsburg zuzuordnen. Dabei reduzierte Schwarz die Baukunst nicht auf jene Werke, die sich diesen Potentaten zuordnen lassen, sondern erweiterte die Kapitel um die welt- und kirchenpolitischen Kräfte, die jeweils prägende Parallel- oder Gegenbewegungen darstellten, mit Konsequenzen für das baukünstlerische Netzwerk. Insofern sind die Ausführungen zu den Bautätigkeiten der Passauer Bischöfe, des Salzburger Erzbistums, der Ministerialen u. a. nicht nur als eigene historische Stränge interessant, sondern auch als wichtige Positionen im machtpolitischen und damit auch baukünstlerischen Spannungsfeld des Landes. Dadurch lässt sich Vieles aufschließen: die architekturikonologischen Bedeutungen bestimmter Leitarchitekturen, die verschiedenen Bau- und Bildfunktionen sakraler und profaner Bauwerke bis hin zu Fortifikationsgürteln und Stadtausbauten, das vor dem Hintergrund historischer Veränderung schwankende Interesse an laufenden Bauprojekten, zudem die Rolle wichtiger Akteure; darunter die erfolgreichen Kongregationen, Benediktiner und Zisterzienser, Ritter- und Bettelorden, die nicht nur als Katalysatoren im Machtgefüge wirkten, sondern auch mit Eigeninteressen als Mittler und Träger von Baukultur auftraten, eigene Projekte realisierten und so Bautypen und Stil prägten. Die geschickte Gliederung und historische Unter- und Zuordnung sozialer Konstellationen machten es möglich, ein so differentes Feld wie die österreichische Baukunst zu ordnen und nachvollziehbar darzustellen.

Die Leserfreundlichkeit beruht dabei nicht auf einer Nivellierung der Erkenntnisse, sondern auf einer straffen Präsentation des jeweiligen Forschungsstandes. An entscheidenden Stellen werden verschiedene Ergebnisse nebeneinander präsentiert, wobei Schwarz meist mit guten Argumenten bestimmte Interpretationen aufgreift, um die historischen Linien sinnvoll fortzuführen. Auf diese Weise gelingt es dem Autor mit bemerkenswerter Leichtigkeit, ein weit gespanntes Netz historischer und baukünstlerischer Bezüge zu flechten. Mit kenntnisreichen und konkreten Analysen werden vielfältige landesweite, reichsweite und europaweite Verbindungen aufgezeigt, die trotz des Interesses am Gotischen sich nicht in der Fokussierung auf das Französische erschöpft, sondern nach England und Irland, nach Rom und Sizilien, Unter- und Oberitalien, dem Heiligen Land, dem Deutschordensland Preußen, natürlich auch Böhmen, Mähren und Ungarn reichen. Die vergleichenden Analysen von Schwarz erfassen dabei den Stil nicht nur als schlichte, formale Prägungen der Orte und Objekte, sondern als die gezielte und historisch begründbare Auswahl sinnfälliger Gestaltungen vor dem Hintergrund eines großen Formspektrums. Da die unterschiedlichen Stilausrichtungen der einzelnen Bauwerke und Bauteile, so der Autor, vom soziologischen Bezugfeld der Stifter aus definiert werden, lassen sich die Bauformen und Baukunst nicht nur formal abhandeln, sondern als Medien, als Quellen und beredete Zeugnisse einer lebendigen Baukultur neu lesen.

Stefan Bürger

ALMUTH KLEIN: Funktion und Nutzung der Krypta im Mittelalter. Heiligsprechung und Heiligenverehrung am Beispiel Italien (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, Reihe B, Bd. 31). Wiesbaden: Reichert Verlag 2011. 274 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-895-00785-9. Geb. € 68,00.

Unsere Vorstellungen davon, welchem Zweck die Krypten mittelalterlicher Sakralbauten dienten, basieren allein auf punktuellen Erkenntnissen. Umnutzungen und bauliche Veränderungen sowie der Verlust von Dekor und Ausstattungselementen erschweren die Rekonstruktion ursprünglicher Funktionskontexte. Für die als mehrschiffige Hallen in Erscheinung tretenden Krypten wird zumeist von der Nutzung für Gräber und zusätzliche Altäre sowie einer im Vergleich mit dem Chorraum einfacheren Zugänglichkeit ausgegangen. Almuth Klein strebt eine differenziertere Betrachtung dieser Fragen an. Beschränkt auf das Gebiet des heutigen Italien und den Zeitraum des 11. und 12. Jahrhunderts untersucht sie die Krypten 50 ausgewählter Bauten, die auf Raumstrukturen, Zugänge, Altarstandorte und Patrozinien, Begräbnisse sowie weitere Ausstattungselemente hin befragt werden. Forschungsstand und schriftliche Überlieferung finden sich in einem umfangreichen Katalogteil übersichtlich zusammengestellt.

Ins Zentrum der Argumentation rückt Klein die Frage nach der Sepulkralfunktion. Das Hauptkapitel trägt den programmatischen Titel »Die Krypta als Ort der Heiligenverehrung«. Denn im Gegensatz zu der Ansicht, Krypten seien für Bestattungen jeglicher Art genutzt oder gar im Hinblick darauf großräumiger konzipiert worden, lassen sich im Untersuchungszeitraum lediglich Gräber von Heiligen oder als heilig verehrten Personen nachweisen. Sie nahmen in ihrer Anordnung wie in den älteren Ringkrypten axial auf den Hauptaltar im darüber liegenden Sanktuarium Bezug. Als wichtigste Funktion der Krypten erscheint damit die aufwendige Rahmung des Sepulcrums, die sowohl der Authentifizierung eines bereits längere Zeit bestehenden, als auch der Propagierung eines neuen Heiligenkults dienen konnte. Mit einem Exkurs zum Grab Bischof Bernwards von Hildesheim in der Krypta von St. Michael deutet die Autorin eine Übertrag-

barkeit ihrer Ergebnisse an, was allerdings ohne eine ähnlich breit vergleichende Aufarbeitung für den nordalpinen Raum problematisch bleibt. In Italien jedenfalls erfolgte die Öffnung der Krypten für Normalbestattungen offenbar erst in der Zeit um 1200, wobei Klein die Außenkrypta des in den 1180er-Jahren begonnenen Doms von Palermo als eine Art Übergangslösung ansieht, aber keine Spekulationen zu möglichen Gründen für diese Neuerung anstellt.

Die Frage ist auch deshalb nicht uninteressant, da die Autorin eine konzeptionelle Verbindung von Anordnung und Patrozinien der Kryptenaltäre mit dem Sanktuarium aufzeigen kann und mit den Hinweisen auf Ausstattungselemente weitere Argumente dafür liefert, dass die untersuchten Krypten als Teil dieses zentralen Orts innerhalb des Sakralraums verstanden wurden. Das Fehlen von Belegen für eine Kanalisierung von Pilgerströmen und die zusätzlich zu Türen angelegten Sicht- und Hörverbindungen führen Klein zu der Annahme, dass in vielen Fällen kaum von einer freien Zugänglichkeit auszugehen ist, so dass schon die Sichtbarkeit der Kryptenanlage die Anwesenheit des Heiligen vergegenwärtigen konnte.

Die Vielzahl der Ungewissheiten und Möglichkeiten reflektierend weist Klein zumindest indirekt immer wieder darauf hin, dass ihre Ergebnisse vor allem Tendenzen aufzeigen können. So lässt sich die Errichtung einer Krypta keinesfalls immer mit der Heiligenverehrung in Verbindung bringen und in einzelnen Fällen ist nicht einmal ein Altar nachweisbar, der andernorts das Grab ersetzen konnte. Es wird vielmehr deutlich, dass als Faktoren für Anlage, Gestalt und Nutzung der Krypten die jeweilige historische und topographische Situation zu berücksichtigen sind, ohne dass sich damit alle Fragen beantworten ließen.

Obwohl vieles hypothetisch bleiben muss, stellt die Studie einen wichtigen Beitrag zu den in den letzten Jahrzehnten verstärkten Bemühungen um eine funktionsgeschichtliche Betrachtung von Sakralräumen dar. Sie bietet erstmals eine systematische Zusammenstellung und vergleichende Analyse verschiedener Quellen und Indizien für eine Nutzung der italienischen Krypten des 11. und 12. Jahrhunderts. Im Ergebnis wird der Blick nicht nur auf Krypten als Teil eines mehrräumigen Sanktuariums und prädestinierter Ort für Heiligengräber gelenkt, sondern auch auf einen Wandel der Nutzungskonzepte und Bedeutungsebenen.

Markus Thome

NORBERT SCHNEIDER: Historienmalerei. Vom Spätmittelalter bis zum 19. Jahrhundert. Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2010. 270 S. m. 53 farb. u. 33 s/w Abb. ISBN 978-3-412-20497-6. Geb. € 29,90.

Aller Museumspädagogik zum Trotz zählt Historienmalerei nach wie vor nicht zu den Publikumsbeliebten; die oftmals großformatigen Bilder gelten vielen heutigen BetrachterInnen als überladen und schwülstig. Dies ist jedoch eine spezifisch moderne Wahrnehmungsweise: Bis weit ins 19. Jh. hinein galt Historienmalerei schon aufgrund ihrer bedeutenden Gegenstände (Handlungen von Göttern, Herrschern, Helden) als wichtigste Malereigattung überhaupt. Norbert Schneider hat sich der schwierigen Aufgabe gestellt, diese Gattung von ihren Anfängen im 14. Jahrhundert bis zu den Spätformen im 19. Jahrhundert in einem knappen Überblick darzustellen. Dabei beweist er großen Mut zur didaktischen Reduktion. Entstanden ist ein gut lesbares Buch, das sich vorzüglich als Einführung für StudentInnen wie für interessierte Laien eignet.

Zunächst (9–70) stellt Schneider die großen Entwicklungslinien dar. Dabei geht er auf theoretische Grundlagen, gesellschaftliche Hintergründe (namentlich im Absolutismus)

wie auch auf die verschiedenen Motivkreise (antike Geschichtsschreibung und Mythologie, Altes Testament, literarische Vorlagen) ein. Danach widmet er sich der exemplarischen Betrachtung einzelner Werke von Simone Martini bis Edouard Manet (71–218). Hierbei liegen Schneider offensichtlich die französischen Beispiele ab dem 17. Jh. besonders am Herzen, während die Malerei Italiens vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ein wenig stiefmütterlich behandelt wird.

Ein umfangreicher Anhang, u. a. mit Glossar und Quellenhinweisen, rundet das gut illustrierte Buch gelungen ab. Als Einführung in das Thema ist es ohne Einschränkungen empfehlenswert.

Hannes Roser

JAKOBUS KAFFANKE, FRIEDER KAMMERER, FREDY MEYER (HRSG.): Alte Burg und Ort der Stille. 1000 Jahre Ramsberg im Linzgau. Meßkirch: Gmeiner-Verlag 2012. 237 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-8392-1333-9. Geb. € 19,90.

Das hier besprochene Werk vereint als Sammelband die Beiträge einer wissenschaftlichen Tagung zur Geschichte des Ramsberges und seiner Umgebung bzw. des Linzgaues, die im Sommer 2011 in Großschönach stattfand. Da der Ramsberg (Heiligenberg-Hattenweiler, Bodenseekreis, Baden-Württemberg) im Linzgau einer der weniger bekannten, aber historisch, burgenkundlich und kunsthistorisch sehr bedeutenden Burgberge im Bodenseegebiet ist, sei die Geschichte der Burg vorab kurz zusammengefasst.

Der Ramsberg erhebt sich 740 m östlich der Kirche von Groß-Schönach und knapp 2,3 km westlich von Hattenweiler inmitten eines Waldgebietes als steiler Bergkegel über tiefen Tobeln. Auf dem Berg stand im Mittelalter die namensgebende Burg der Grafen von Ramsberg, die Mitte des 11. Jhs. von den Grafen von Pfullendorf/Ramsberg gegründet wurde. Die Grafen waren Nachkommen der Udalrichinger, welche spätestens ab 1067 die Hegau-Grafschaft innehatten und sich nach der Burg Stoffeln im Hegau von Stoffeln benannten. 1135 werden die Ramsberger letztmalig als Grafen im Hegau urkundlich genannt. Der zwischen 1111 und 1125 urkundlich ersterwähnte Graf Ulrich de Rammesperch ist der erste bekannte Ramsberger. Bedeutendster Vertreter seines Geschlechts war Mitte des 12. Jahrhunderts Graf Rudolf von Ramsberg; er konnte im Bodenseegebiet umfänglichen Besitz aufbauen, zu dem die Burgen (Hohen-)Stoffeln im Hegau, Pfullendorf und Ramsberg im Linzgau, Rheineck (Kanton St. Gallen, Schweiz) und Bregenz (Österreich) gehörten. Mit dem Erwerb von Rheineck um 1163 scheint er seinen Machtsschwerpunkt an den Südrand des Bodensees verlegt zu haben; er nannte sich nun nicht mehr nach der Burg Ramsberg. Kaiser Friedrich I. Barbarossa übernahm 1181 sein Erbe und konnte so seinen Machtbereich im Bodenseeraum erheblich ausdehnen.

Neben den Hochadeligen von Ramsberg wird eine gleichnamige Dienstmannenfamilie der Grafen von Pfullendorf/Ramsberg genannt, die 1171 urkundliche Erwähnung fand. Nach dem Erbfall des Pfullendorfer Besitzes an die Staufer gehörte die ritterliche Familie zur Reichsministerialität. Sie saß auf mehreren Burgen im Linzgau. Seit der ersten Hälfte des 14. Jhs. waren die Ramsberger nicht mehr im Besitz der Burg Ramsberg, die Kaiser Ludwig der Bayer 1347 Albrecht von Klingenberg überließ. 1409 verkaufte Hans von Homburg die Hälfte der Burg Ramsberg an das Spital zu Überlingen, das 1423 auch den Rest der Burg erwarb. Im 30-jährigen Krieg wurde die Burg teils zerstört und nicht mehr aufgebaut. Die Burgkapelle blieb unversehrt; seit der Zeit um 1700 entwickelte sich eine Wallfahrt zu dieser Kapelle, an die im 18. Jh. unter Einbeziehung mittelalterlicher Bausubstanz das Messnerhaus angebaut wurde. Die Klausur wird heute von dem Benedik-

tinermönch Bruder Jakobus Kaffanke betreut, der zu den Herausgebern und Autoren des hier besprochenen Werkes gehört.

Der Sammelband vereint, wie eingangs erwähnt, Beiträge der 2011 veranstalteten wissenschaftlichen Tagung zur Geschichte des Ramsberges und seines Umlandes sowie des Linzgaues. Die AutorInnen – fast alle Fachleute und HeimatforscherInnen im positivsten Sinne des Wortes – beschränkten sich mit ihren Beiträgen nicht auf die mittelalterliche Geschichte des Ramsberges und seiner Burg bzw. deren Besitzer. Das Spektrum, in welche die Darstellungen zur Geschichte und Nutzung des Ramsberges eingebettet sind, reicht vielmehr von der Vor- und Frühgeschichte über das Mittelalter und die Frühe Neuzeit bis zur Gegenwart.

Nach der Danksagung (7), die *Bruno Siegelin*, 1. Vorsitzender des Fördervereins Ramsberg St. Wendelin e.V., und *Jakobus Kaffanke* OSB, Dipl.-Theologe, Benediktinermönch und Klausner – und damit quasi ›Hausherr‹ – auf dem Ramsberg, formulierten, folgt das Vorwort (9–11) von *Fredy Meyer*, der neben den beiden vorgenannten Mitherausgeber des Buches ist. Meyer (Lokalhistoriker, ehem. Geschichtslehrer und Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat des Hegau-Geschichtsvereins) gibt einen knappen Überblick über die Gründung der Klause auf dem Ramsberg sowie zur Forschungsgeschichte und skizziert die Entstehungshintergründe des Buches.

Der Geologe *Matthias Geyer* (Geotourist Freiburg; Lehrbeauftragter der PH Freiburg) schildert in seinem Beitrag ›Erd- und Landschaftsgeschichte der Region‹ (13–21) die geologische Szenerie der Region um den Ramsberg. Im Anschluss daran gibt *Gunter Schöbel* (Direktor des Pfahlbaumuseums Unteruhldingen; PD an der Universität Tübingen) einen ausführlicheren Überblick ›Zur Vor- und Frühgeschichte des Linzgaus‹ (22–38), der auch die anschließende frühmittelalterliche Zeit berücksichtigt. Ebenfalls großräumig angelegt ist der folgende Beitrag von *Heinz Krieg* (Assistent für mittelalterliche Landesgeschichte, Universität Freiburg i. Br.) ›Zur politischen ›Großwetterlage‹ im Hochmittelalter: Oberschwaben zwischen Staufern und Welfen‹ (39–60), in dem er u. a. die Folgen des Investiturstreites sowie die Auseinandersetzungen zwischen Staufern und Welfen nach dem Tod Kaiser Heinrichs V. und den Übergang des welfischen Erbes an die Staufer und Kaiser Friedrich I. Barbarossa beschreibt.

Peter Schramm (Oberstudiendirektor i. R., Leiter des Heimatmuseums Pfullendorf) liefert den Beitrag ›Graf Rudolf von Ramsberg-Pfullendorf – Sein politischer Einfluss und seine Bedeutung für Friedrich Barbarossa‹ (61–76), in dem der bedeutendste Ramsberger (s. oben) eine ausführlichere Würdigung findet. *Fredy Meyer* zeigt im folgenden, umfangreichen Beitrag ›Die Vogtei Ramsberg und ihr Verhältnis zur Reichsstadt Überlingen‹ (77–101) verschiedene Aspekte von der Zeit des Ramsberges als Grafensitz und Ministerialenburg über die Formen der Gerichtsbarkeit, die kirchlichen Verhältnisse in der Vogtei bis hin zu den Folgen der Revolutionskriege Ende des 18. Jhs. auf. *Edwin Ernst Weber* (Kreisarchivar in Sigmaringen, Kulturreferent des Landkreises Sigmaringen) beleuchtet ›Die überlingische Vogtei Ramsberg und die Herrschaftsverfassung des nördlichen Linzgaus in der Frühen Neuzeit‹ (102–124). Über die regionale Geschichte hinaus erfahren die LeserInnen aus Webers Beitrag viele interessante Details über z. B. Grundherrschaft, Zehnherrschaft, Patronats- und Leibherrschaft im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit.

Von *Frieder Kammerer* (Förderverein Ramsberg St. Wendelin e.V., Dipl.-Verwaltungswirt und Polizeioberkommissar; Heraldiker) stammt der Beitrag ›Der Ramsberg und die Ramsberger – Name, Genese und Identität‹ (125–150), den er mit ›der Suche nach Ramsbergern im deutschen Sprachraum‹ beginnt, wobei er jedoch feststellen muss, dass sich keine Bezüge zu den Ramsbergern in bzw. bei Göppingen, Pleinfeld, Tirol, Bay-

ern und Niedersachsen herstellen lassen. Sehr informativ sind seine heraldischen Darstellungen.

Baugeschichtlich angelegt ist der Beitrag von *Ralf Schrage* (Restaurator im Handwerk, Burgenforscher und Mitbegründer des Nellenburger Kreises, einer Gruppe von Burgenforschern im Hegau-Geschichtsverein): »Die Burg Ramsberg – Eine vorläufige Bauuntersuchung« (151–160). Schrage, einer der besten Kenner der Burgen im Linzgau – er spricht von etwa 130 Burgen und Burgstätten »im historischen Linzgau« (151) – stellt den Linzgau, der »auf den ersten Blick nicht zu den klassischen Burgenlandschaften wie das Rheintal oder benachbarte Hegau« (ebd.) gehört, jenen als »Wiege so mächtiger Dynastien wie die der Welfen, der Udalrichinger und deren Nachkommen, der Grafen von Bregenz, von Heiligenberg und [...] von Pfullendorf-Stoffeln-Ramsberg« als quasi ebenbürtig gegenüber (ebd.). Zur Darstellung der Baugeschichte wertet Schrage Quellen und Literatur ebenso aus wie Bauaufnahmen jüngerer Zeit, etwa die der Diplomarbeit von K. Dietrich, die er um eigene Forschungsergebnisse und Erkenntnisse erweitert. Ergänzend zu Schrages Ausführungen folgt der gemeinsame Beitrag von *Bruno Siegelin*, *Harald von der Osten-Woldenburg* (Glaziologe, Oberkonservator im Landesamt für Denkmalpflege Baden-Württemberg, Esslingen) und *Frieder Kammerer* »Die geophysikalische Untersuchung des Burgplateaus im September 2012« (161–168), auf der u. a. jüngstes Planmaterial basiert.

Das Thema von *Harald Derschka* (Privatdozent am Lehrstuhl für Geschichte des Mittelalters, Universität Konstanz) lautet: »Fundmünzen aus der Kapelle St. Wendelin auf dem Ramsberg, Gemeinde Heiligenberg, Bodenseekreis« (169–172). Sein Aufsatz ist mit maßstäblichen Abbildungen der behandelten Münzen illustriert.

In seinem kunstgeschichtlichen Beitrag »Die spätgotischen Wandmalereien der St. Wendelinskapelle auf dem Ramsberg« (173–195) liefert *Fredy Mayer* eine ausführliche Beschreibung und ikonographische Darstellung der nur in Teilen erhaltenen Ausmalung der Wendelinskapelle, die er im regionalen und überregionalen Kontext interpretiert. Die Dipl.-Psychologin *Katharina Oost* vertieft im Anschluss das Thema »Sankt Wendelin – ein Mensch auf dem Wandlungsweg« (196–212) aus ihrer fachspezifischen Sicht. Sie liefert ein psychologisch-geistliches Bild der Wandlung des Patrons St. Wendel/Wendelin von Tholey. Aus der spirituellen Sicht des Einsiedlers berichtet *Jakobus Kaffanke* OSB über sein »Leben in der Geschichte – [als] Klausner auf dem Ramsberg« (213–233), wie er den Ramsberg für sich entdeckte, wie er dort seit etwa 20 Jahren lebt, bevor *Frieder Kammerer* mit seinem Nachwort (235f.) die Reihe der Beiträge beendet.

Bemerkenswerterweise führte die »Entdeckung« der Wallfahrtskapelle durch den Mönch und Theologen Jakobus Kaffanke auf dem Ramsberg zur Neubelebung eines spirituellen Ortes an historisch schon zuvor bedeutender Stelle und in Verbindung damit zu größerem Interesse an dieser einst so wichtigen Burg seitens der Wissenschaft sowie der Öffentlichkeit. Daraus erwachsen Impulse zur weiteren burgenkundlichen und baugeschichtlichen Forschung auf dem Ramsberg und schließlich auch zur Sanierung einiger wichtiger Bauteile der Burg. Folgerichtig war die wissenschaftliche Tagung 2011 in Großschönach, auf der Erkenntnisse verschiedenster Disziplinen über und rund um die Burg zusammengetragen wurden. Das Spektrum reicht somit von der Geologie über die Vor- und Frühgeschichte, Archäologie, Geschichte, Bauforschung nebst Geophysik, Kunstgeschichte inklusive Ikonographie, Etymologie, Heraldik, Numismatik, Theologie und Psychologie, woraus sich ein faszinierendes Ganzes ergibt.

Zwei kleine Kritikpunkte: Man sollte den Ramsberg nicht als einen »ruhigen Kraftort« (11) bezeichnen, da diese Bezeichnung die Sorte »EsoterikerInnen« anlocken könnte, die auch anderenorts auf Burgen und Ruinen schon Verwüstungen anrichteten, indem sie u. a.

Steine aus dem Mauerwerk der historischen Bauten brachen, so dass Burgenforscher und Archäologen in Süddeutschland den Begriff »Esoterik-Vandalismus« prägten. Auch der Begriff »Schildmauer« (9, 155) sollte nicht verwendet werden, denn auf Burg Ramsberg gab es keine Schildmauer im Sinne der burgenkundlichen Definition des Wortes.

»Möge der Ramsberg weiterhin ein Ort der Ruhe und des Friedens bleiben und das Buch Anstoß zur weiteren Erforschung seiner Geschichte und der Region des Linzgaus sein.« Diesem von *Fredy Meyer* im Vorwort (11) abschließend geäußerten Wunsch kann sich der Rezensent anschließen und hinzufügen: Möge dem gelungenen, facettenreichen, äußerst lesenswerten und reich illustrierten Buch eine große Verbreitung und Aufmerksamkeit zukommen. Einen interdisziplinären Sammelband wie diesen würde man sich zu weiteren Burgen, Schlössern und Sakralbauten wünschen, denn – so äußerte es begeistert der Verleger Armin Gmeiner – das Buch »ist ein Gemeinschaftswerk, wie man es selten findet.«

Abschließende Bemerkung: Die »Alte Burg« als »Ort der Stille« hat als historischer und spiritueller Ort in unserer heutigen Zeit nicht zuletzt auch durch ihre Lage in einer wunderschönen Wald- und Berglandschaft einen unschätzbaren Wert. Adresse: Klaus St. Benedikt (Br. Jakobus Kaffanke OSB), Ramsberg, 88634 Großschönach. – Der Burgberg ist über Wanderwege frei zugänglich, die Kapelle tagsüber meist geöffnet.

Michael Losse

CLAUDIA ECHINGER-MAURACH: Michelangelos Grabmal für Papst Julius II. München: Hirmer Verlag 2009. 210 S. m. 78 Tafeln u. 119 s/w Abb. ISBN 978-3-7774-4355-3. Geb. € 98,00.

Über kaum ein Kunstwerk der Neuzeit ist so viel geforscht und geschrieben worden wie über das Grabmal Papst Julius' II. in der römischen Kirche S. Pietro in Vincoli. Ursprünglich (ab 1505) hatte sich der Papst ein Freigrabmal Michelangelos in der vatikanischen Peterskirche gewünscht, das alle bisherigen Papstmonumente in den Schatten gestellt hätte. Nach dem Tod des Papstes verfolgte man für längere Zeit das ebenfalls sehr ambitionierte Projekt eines Wandgrabmals. Zur Errichtung des Monuments – nun nach S. Pietro in Vincoli verlegt – kam es aber erst in den 1530/40er-Jahren. Wenn das Juliusgrabmal auch bis heute vom Querschiff aus den Innenraum dieser Kirche beherrscht, so fällt es doch erheblich bescheidener aus als die ursprünglichen Projekte. Lange Zeit hat man vor allem der (älteren) zentralen Figur des Moses Beachtung geschenkt, während das übrige Monument als eine Art fauler Kompromiss angesehen wurde, bei dem Michelangelo weit unter seinen Möglichkeiten geblieben sei.

Eine Neubewertung setzte im Zuge einer gründlichen Restaurierung des Grabmals ein, die von der Verfasserin wissenschaftlich begleitet wurde und deren Ergebnisse der vorliegende Band durch hervorragende Aufnahmen dokumentiert. Claudia Echinger-Maurach hatte bereits ihre Dissertation (1991) dem Monument gewidmet und sich in den folgenden Jahren immer wieder damit auseinandergesetzt. Sie kann somit als eine der besten Kennerinnen des Grabmals gelten. Anders als in der recht umfangreichen Dissertation hat sie in der nun vorliegenden Bilanz ihrer langjährigen Studien eine knappe, pointierte Darstellungsweise gewählt, so dass ein gut lesbarer Überblick entstanden ist.

Dennoch wird der langwierige Planungsprozess in der gebotenen Gründlichkeit rekonstruiert (Kap. II–XIII), bevor die einzelnen Statuen besprochen werden (Kap. XIV–XVIII). Insgesamt stellt Echinger-Maurach deutlich den hohen Rang des architektonischen Konzepts Michelangelos heraus. Dieser hat das Monument in geradezu subtiler

Weise in das bestehende (im Kern frühchristliche) Bauwerk integriert, was erst durch die Restaurierung wieder erkennbar geworden ist. Ferner betont die Verfasserin ebenso überzeugend, dass der Figur des liegenden Papstes mit der stehenden Madonna darüber in der Vergangenheit zu wenig Beachtung geschenkt wurde. Sie, nicht der berühmtere Moses, sind das geistige Zentrum des Monuments und akzentuieren die Jenseitsverheißung, also die religiöse Dimension des Figurenprogramms.

Claudia Echinger-Maurach bleibt sich in dieser Publikation methodisch treu, d. h. einer eher traditionellen Kunstgeschichtsschreibung auf höchstem Niveau verpflichtet. So ist es ihr wichtig, chronologische Abläufe und Zuschreibungsfragen zu klären, Entwurfszeichnungen und Skulpturen sorgfältig aus der Beschreibung heraus zu analysieren und anschaulich zu interpretieren. Bei alledem bleiben der Papst und sein Bildhauer die ›Helden‹ des Dramas; Michelangelo wird als schöpferisches Individuum und einzigartiger Bildhauer gewürdigt, der freilich nicht im luftleeren Raum arbeitet, sondern in einem genau zu rekonstruierenden historischen Kontext. Manchen LeserInnen mag all das altmodisch vorkommen; man sollte dabei aber nicht übersehen, mit welchem hohem Problembewusstsein (und welcher großer intellektueller Redlichkeit) die Verfasserin hier gearbeitet hat.

Hannes Roser

SEBASTIAN SCHÜTZE: Kardinal Maffeo Barberini und die Entstehung des römischen Hochbarock (Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana, Bd. 32). München: Hirmer Verlag 2007. 375 S. m. 304 farb. u. s/w Abb. ISBN 978-3-777-49670-2. Geb. € 39,90.

In seiner Berliner Habilitationsschrift widmet sich Sebastian Schütze Maffeo Barberini (1568–1644), dem nachmaligen Papst Urban VIII., der bereits als Kardinal einer der bedeutendsten Kunstmäzene an der römischen Kurie war. Kardinal Barberini war nicht nur ein ausgewiesener Kenner von Malerei, Skulptur und Architektur, sondern tat sich auch selbst als Dichter und Intellektueller hervor.

Nach einer biographischen Einführung gliedert der hervorragend illustrierte Band sich in drei Hauptabschnitte. Zunächst legt Schütze eine umfassende Analyse und Interpretation der Ausstattung der Cappella Barberini in S. Andrea della Valle in Rom vor. Dann befasst er sich mit den Sammlungen des Kardinals, um schließlich Barberinis Verhältnis zu Gianlorenzo Bernini, dem herausragenden Bildhauer seiner Zeit, näher zu untersuchen. Abschließend skizziert Schütze noch das (ungleich besser erforschte) Mäzenatentum nach der Wahl Barberinis zum Papst 1623, als dessen Höhepunkt sicherlich die Errichtung des großen Bronzebaldachins in der vatikanischen Peterskirche bezeichnet werden kann.

Alle drei Hauptabschnitte sind überaus material- und facettenreich und können auch als weitgehend in sich geschlossene Abhandlungen gelesen werden. Erst in der Gesamtschau der drei Kapitel entsteht aber so etwas wie das intellektuelle Profil des Kardinals.

Besonders bereichernd ist das Kapitel über die Familienkapelle in S. Andrea della Valle ausgefallen – ein doch eher unbekanntes Ensemble des römischen Barock, das diese Aufmerksamkeit auf jeden Fall verdient hat. Schütze befasst sich intensiv mit Aspekten wie Auftrag, Planung, Finanzierung, Ausführung usw. Dabei erarbeitet er sozialgeschichtliche Dimensionen (vor allem die Arbeit am Prestige der Familie) ebenso wie das ikonographische Programm. Allein dieses Kapitel sichert dem Buch den Rang als Standardwerk zum römischen Barock.

Der Titel des Bandes ist keineswegs so misszuverstehen, dass der Kardinal hier zu einer Art Gründungsfigur des römischen Hochbarock gemacht würde. Dennoch stellt

Schütze heraus, wie nachhaltig ein ambitionierter Auftraggeber auf die damalige Kunstproduktion einwirken konnte – Impulse, die für ein vertieftes Verständnis der barocken Kultur unerlässlich sind. Das ist sicherlich keine neue Sichtweise, wurde aber selten so fundiert und umfassend an einem konkreten Beispiel herausgearbeitet. Diesem Zweck dient vor allem der dritte Hauptabschnitt über das Verhältnis Barberinis zu Bernini, an dessen Aufstieg zum »Michel' Angelo del suo tempo« der Kardinal entscheidenden Anteil hatte.

Hannes Roser

BRIGITTE LANGER, KATHARINA HEINEMANN (HRSG.): »Ewig blühe Bayerns Land«. Herzog Ludwig X. und die Renaissance. Regensburg: Schnell und Steiner 2009. 412 S. m. 450 z.T. farb. Abb. ISBN 978-3-795-42205-9. Geb. € 44,90.

Im Mittelpunkt des üppig illustrierten Begleitbandes zur Ausstellung in der Landshuter Stadtresidenz 2009 steht das Mäzenatentum Herzog Ludwigs X., der hier in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine prunkvolle Hofhaltung im Geist von Humanismus und Renaissance entfaltete. Die Ausstellung zeigt sehr schön, wie wichtig hierbei neben Architektur und Malerei auch Medaillenkunst, Buchkunst und ein facettenreiches Studium der Antike waren. Deutlich wird in dem Begleitband herausgearbeitet, dass dieses Mäzenatentum Ausdruck eines bestimmten Herrschaftsanspruchs und mithin politisch motiviert war. Wenn die AutorInnen auch die überragende künstlerische Qualität dieser Hofkultur ausführlich würdigen, so kommen doch die auf verschiedenen Ebenen festzustellenden Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit nicht zu kurz.

Im Zentrum des Interesses stehen – nach einer sehr sorgfältigen Aufarbeitung der politischen Verhältnisse in Bayern zu Beginn des konfessionellen Zeitalters – der Bau und die malerische Ausstattung der Stadtresidenz ab 1536. Dabei handelt es sich um ein ungewöhnliches Beispiel für den direkten Transfer italienischer Renaissancekunst in den Bereich nördlich der Alpen. Die Beiträge von *Sybe Wartena* (82–94) und *Johannes Erichsen* (102–115) enthalten im Detail zahlreiche neue Erkenntnisse zur Baugeschichte. Sie betonen, dass der italienische Bau primär repräsentative Aufgaben zu erfüllen hatte und weniger als herzogliches Wohngebäude konzipiert war. Ältere Forschungsmeinungen (namentlich Christoph Luitpold Frommels) werden dadurch z. T. revidiert. Erichsen steuert auch eine differenzierte und stimmige Beurteilung der leidigen Baumeisterfrage bei, wobei er den in den Quellen dokumentierten Baumeister Sigismondo als Schlüsselfigur herausstellt (94–97).

Zwischen den wissenschaftlichen Aufsätzen und dem eigentlichen Katalogteil legen *Katharina Heinemann*, *Thomas Rainer* und *Sybe Wartena* eine sorgfältige, dazu geradezu verschwenderisch illustrierte Aufarbeitung des Bildprogramms des italienischen Baus vor, die allein die Anschaffung des Bandes lohnen würde (116–163). Hier werden die repräsentative Aufgabe und die politische Dimension des mythologischen Programms sehr anschaulich dargestellt.

Auch der Katalogteil zur Ausstellung lässt wissenschaftlich wie redaktionell keine Wünsche offen. Mithin kann der Band als neues Standardwerk zur Renaissancekunst am Landshuter Hof angesehen werden.

Hannes Roser

WARTBURG-STIFTUNG EISENACH (HRSG.): *Luthers Bilderbiografie. Die einstigen Reformationszimmer der Wartburg*. Regensburg: Schnell & Steiner 2012. 159 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2647-7. Kart. € 12,95.

Aus Anlass einer Sonderausstellung auf der Wartburg und in Luthers Sterbehaus Eisleben (dort bis Ende September 2013) hat die Wartburgstiftung einen reich bebilderten Begleitband herausgegeben, der ein wichtiges Kapitel der Luthererinnerung auf der Wartburg rekonstruiert: die Geschichte der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandenen, so genannten Reformationszimmer mit ihren 18 auf Luther bezogenen Historien gemälden, welche unter schwierigen Bedingungen 1872 bis 1882 entstanden. Auch wenn die in der Vorburg (der Vogtei) gelegenen Reformationszimmer auch nur wenigen ausgewählten BesucherInnen zugänglich waren, so war doch ihre Gestaltung und Konzeption, wie *Jutta Krauß* in der Einleitung richtig konstatiert, ungemein bedeutsam für die Interpretation der Burg als einem zentralen Ort deutscher Geschichte. Entsprechendes wurde denn auch vom Bauherrn *Carl Alexander von Sachsen-Weimar-Eisenach* so inszeniert und hervorgehoben sowie in den Burgführern kommuniziert. Neben der heiligen Elisabeth wurde bis 1953 auch in mehreren Räumen des Reformators Martin Luther gedacht, der hier 1521/22 gelebt hatte.

Die vorliegende Veröffentlichung ist notwendiger, als man zunächst annehmen mag, da die kulturgeschichtlich höchst bedeutsamen »Period rooms« der Reformationszimmer nie öffentlich zugänglich waren – ebenso wenig wie die darin gezeigten Gemälde. Während die historistischen Raumausstattungen zu frühen DDR-Zeiten »entsorgt« wurden, hat es bislang auch noch nie eine gemeinsame öffentliche Ausstellung der Gemälde gegeben.

Heute besteht in der musealen Präsentation auf der Wartburg denn auch ein großes Missverhältnis zwischen den noch immer reich ausgestatteten Elisabeth-Räumen und dem nunmehr nur noch einen erhaltenen Gedenkraum für Luther, zumal es sich dabei um die nach 1953 (im Vergleich zur Gestaltung des 19. Jahrhunderts) stark purifizierte und relativ kleine Lutherstube handelt. Dieses Missverhältnis zu erklären und die historischen Veränderungen zu vermitteln ist denn auch eine der wesentlichen Aufgaben der Publikation.

Mit diesem Katalog schließt sich – so die Herausgeberin – »eine Lücke in der Lutherdokumentation des Luthergedenkens auf der Wartburg«. Dabei ist aber besonders zu erwähnen, dass zwei Dissertationen wesentlich zur Erschließung der Archivalien und zur Interpretation beigetragen haben, die dann auch ausführlich und korrekt zitiert werden – auch wenn im Vorwort nicht auf diese Arbeiten verwiesen wird. Dabei handelt es sich um Henrike HOLSING: *Luther – Gottesmann und Nationalheld. Sein Image in der deutschen Historienmalerei des 19. Jahrhunderts* (Diss. Universität zu Köln), Online-Ressource, 2004 sowie Martin STEFFENS: *Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert. Memoria – Repräsentation – Denkmalpflege*, Regensburg 2008 (Kapitel Wartburg, 161–335).

Die versammelten sieben Aufsätze wurden von den wissenschaftlichen MitarbeiterInnen der Wartburgstiftung verfasst, die aufgrund ihrer eingehenden Kenntnis der Archivalien und »ihrer« Burggeschichte fachkundig schreiben. Erstaunlich ist aber gerade deshalb, dass es zu ärgerlichen inhaltlichen Überschneidungen innerhalb der unterschiedlichen Texte kommt.

Diese insgesamt doch mit 160 kleinformatigen Seiten recht schmale Publikation bemüht sich darum, das Umfeld der Reformationszimmer in unterschiedlicher Hinsicht abzustecken: in Bezug auf die Baugeschichte (Vogtei und obere Vogteistube, *Hilmar Schwarz*), den historischen Kontext (die Großherzoglich-Sächsische Kunstschule in Wei-

mar sowie die Zerstörung der Reformationszimmer, *Günter Schuchardt*), auf das politische und geistige Klima des Kulturkampfes (*Jutta Krauß*) und – als inhaltlichen Kern – die Aufsätze zur Entstehung der Reformationszimmer und des zugehörigen Bilderzyklus' (*Grit Jacobs*). Dabei scheinen dem Rezensenten wichtige Aspekte zu fehlen, um die Reformationszimmer ganz in die Entstehungs- und Ausstattungsgeschichte der Wartburg einzubinden. So werden etwa die bedeutsame und noch erhaltene Lutherstube gar nicht und die (Selbst-)Inszenierung der Bauherren auf der Burg viel zu wenig behandelt. Auch hätte Einiges von einem weiteren Standpunkt aus betrachtet werden können – so etwa der Abriss zum Kulturkampf, welcher nicht allen AusstellungsbesucherInnen präsent sein dürfte.

Gut zusammengefasst ist die bauliche Entwicklung der Reformationszimmer als stilistische Abfolge von der Spätgotik zur deutschen Renaissance, wobei Nachbildungen und Neuschöpfungen alte Stücke flankierten und parallel zu den Bildern Luthers Leben und Lebenszeit vor Augen führten. Allerdings ist bedauerlich, dass nicht die gesamte Raumfolge (Bibliothek mit Nürnberger Erker, Pirckheimerstübchen, die Lutherstube, die Gänge und die Reformationsräume) erfasst wird, die ursprünglich eine konzeptionelle Einheit dargestellt hatte. Hier wurde der deutsche Humanismus (mit Bezügen auf Dürer, Pirckheimer und Luther) wie ein Panorama geistiger und kunsthistorischer Entwicklung aufgezogen und bildete damit ein ebenso einzigartiges wie anspruchsvolles Ensemble.

Dagegen wird die konfessionelle Differenz in Bezug auf die Gestaltung der Reformationsräume an verschiedenen Stellen gut veranschaulicht. So kannte der großherzogliche Bauherr keine konfessionellen Bedenken – etwa auch nicht bei der Auswahl der beteiligten Architekten und Maler. So waren der Wartburgarchitekt Hugo von Ritgen und die meisten beteiligten Historienmaler Katholiken, die – nach Auffassung des streng protestantischen Burghauptmanns von Arnswald – von daher nicht den rechten Ton im Umgang mit der so bedeutsamen Luthergedenkstätte finden konnten.

Die Geschichte des Gemäldezyklus' ist ebenso kurios wie ernüchternd und wirft ein durchaus ungutes Licht auf den Auftraggeber, der sich bei dieser Aufgabe deutlich überfordert sah. Die Liste der angefragten und in Betracht gezogenen (im Gegensatz zu den dann beauftragten) Maler liest sich wie ein »Who is who« der Kunstproduktion der damaligen Zeit: Moritz von Schwind, Wilhelm von Kaulbach, Carl Theodor von Piloty, Gustav König, Anselm Feuerbach, Franz Lenbach, der junge Arnold Böcklin. Wie Günter Schuchardt veranschaulicht, war die zeitweise starke Abteilung der Historienmaler an der Weimarer Kunstschule (43) durchaus durch die geplante Ausführung der Gemälde der Reformationszimmer begründet. Diese wurden schließlich tatsächlich – nacheinander – von vier Professoren der Akademie ausgeführt. Allerdings gelang es dem Großherzog wohl auch aufgrund zu geringer finanzieller Möglichkeiten nicht, wirklich überregional bekannte Maler an Weimar und den Wartburg-Auftrag zu binden. Entsprechend sind die überwiegend belgischen Künstler heute wenig geläufig: Ferdinand Pauwels, Paul Thumann, Alexandre Stryx und Wilhelm Linnig d.J. Interessant ist es gleichwohl, wie Grit Jacobs (häufig in Übereinstimmung mit Henrike Holsing) die sehr unterschiedlichen Herangehensweisen der Maler erfasst, deren Verhältnis zu Luther und auch höchst divergierende malerische Ansätze charakterisiert. Erfreulich ist zudem die erstmalige Publikation von Vorzeichnungen und Entwürfen, die sich zumeist im Besitz der Wartburg-Stiftung befinden.

Ein beigefügter Kurzlebenslauf Luthers (145–147) und der (nicht ganz fruchtbare) Versuch, diesen Lutherbildnissen der Wartburgbilder reformationszeitliche Porträts gegenüberzustellen (148–150), sind Zugeständnisse an das breite Publikum.

Insgesamt bleibt der Adressat dieser Veröffentlichung etwas unklar. Zwar stehen die frisch restaurierten und neu fotografierten Historiengemälde im Zentrum und werden ausführlich behandelt und erläutert. Doch bleibt manches durchaus selbstreferenziell und dürfte eher dem Kenner der Wartburggeschichte ersichtlich werden – aber weniger dem »zufälligen« Besucher dieser Ausstellung.

Martin Steffens

ROBERTO CASSANELLI, ANTONIO PAOLUCCI, CRISTINA PANTANELLA (HRSG.): Der Vatikan. Offizieller Führer durch alle Gebäude und ihre Geschichte. Berlin – München: Deutscher Kunstverlag 2013. 477 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-422-07159-9. Kart. € 34,00.

Bislang war der Romreisende bei seinem Vatikanbesuch auf seinen Stadt- oder Italienführer verwiesen. Diesem Mangel will der neue, nun beim Deutschen Kunstverlag auch in deutscher Übersetzung vorliegende offizielle Vatikan-Führer abhelfen, der 2012 als *Guida Generale della Città del Vaticano* in Mailand bei Jaca Book erschienen ist. Format und Layout verraten die Verwandtschaft mit der »Grünen Reihe« der italienischen Kunstreiseführer des Touring Club Italiano, die Ausführlichkeit, mit der Bauten und Kunstdenkmäler des Kirchenstaates besprochen sind, geht allerdings weit über die dort üblichen Angaben hinaus.

Der Band vereinigt Beiträge von rund dreißig AutorInnen, darunter ArchäologInnen, Kunst- und ArchitekturhistorikerInnen, die sich zum Teil seit Jahrzehnten mit der Kulturgeschichte des Vatikans und seinen Kunstsammlungen beschäftigen. Von herkömmlichen Rom-Führern unterscheidet sich das handliche Buch also nicht zuletzt durch das ausgewiesene Autorenkollektiv und den hohen Anspruch, grundsätzliche Informationen, historische Daten der Bau-, Künstler- und Auftraggebergeschichte auf aktuellem wissenschaftlichen Niveau zu präsentieren.

Konzeptionell bleibt das beschriebene Itinerar auf das seit 1929 wieder selbstständige Territorium der Vatikanstadt um die Peterskirche beschränkt. Exterritorialer Besitz, wie etwa der Lateranpalast, wird nicht beschrieben.

Die Kapitelsystematik folgt einem einheitlichen Schema: den eigentlichen Vatikan-Rundgängen sind ausführliche kunst- und kulturhistorische Einführungen zu den verschiedenen Themenbereichen vorangestellt. Die hier vermittelte Fülle von Informationen macht sie eher für eine vorbereitende Lektüre geeignet, während man den im Anschluss beschriebenen Rundgängen im Idealfall mit dem Führer in der Hand folgen kann: Petersbasilika (*Christoph Thoenes / Pietro Zander*) mit Grotten (*Vittorio Lanzani*) und Nekropole (*Pietro Zander*), Vatikanpalast (*Lucia Simonato / Adele Breda / Alessandra Rodolfo*) mit Bibliothek (*Ambrogio Piazzoni*), Archiv (*Sergio Pagano*), die Vatikanischen Gärten (*Alberta Campitelli*) mit Nekropolen an der Via Triumphalis (*Paolo Liverani*) und schließlich die modernen Viertel der Vatikanstadt (*Daniela Fonti*). Im zweiten Teil des Bandes sind, wieder auf mehrere AutorInnen verteilt, die Vatikanischen Museen vorgestellt.

Pläne, Gebäudegrundrisse und graphische Schemata sollen dabei helfen, die Leserin bzw. den Leser durch den Vatikan zu leiten. Ihre wechselnde graphische Gestaltung führt allerdings mitunter zu Orientierungsschwierigkeiten.

Die komplexe Struktur und historische Stratifikation des Gegenstandes, die ungeheure Dichte des Materials, das sich auf engem Raum zusammendrängt, der ständige Wechsel zwischen archäologischen, kunsthistorischen und urbanistischen Fragestellungen, die beschränkte Zugänglichkeit weiter Teile des Areals haben das Büchlein vor konzeptionelle Herausforderungen gestellt, die nicht immer glücklich gelöst sind. So führen gleich

mehrere Texte in die Geschichte des Vatikangebietes ein, wobei eine Einleitung schon die Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert vorwegnimmt. Die Entscheidung für eine grundsätzliche Trennung zwischen dem Denkmäler- und dem Museumsbestand im ersten und zweiten Teil des Buches führt mitunter zu labyrinthischen Strukturen und zu Wiederholungen, die man durch ein rigides Verweissystem hätte zusammenführen müssen. Eine der Schwächen des sonst so informativen Werkes ist auch, dass er die Gegenstände keinem einheitlichen Fragenprofil unterworfen hat und die damit verbundene Beliebigkeit beim Umgang mit den Gegenständen in Kauf nimmt. Schmerzlich vermisst man ein Objektregister, das den Gebrauch vor Ort deutlich erleichtert hätte. Auch wünschte man der deutschen Übersetzung in einer eventuellen Nachauflage ein gründlicheres Lektorat.

Diesen Einschränkungen zum Trotz ist der Informationsgehalt des handlichen Bandes enorm. Ein besonderer Reiz besteht in der unterschiedslosen Behandlung und reichen Illustration aller auch dem Besucher nicht zugänglichen Teile des gesamten Ensembles, die ihn dort dennoch auf einen virtuellen Rundgang einladen und ihm eine Ahnung von dem hinter verschlossenen Türen noch verborgenen immensen kulturellen Reichtum innerhalb der vatikanischen Mauern vermitteln.

Lorenz Enderlein

ADOLF LAUFS, ERNST GOTTFRIED MAHRENHOLZ, DIETER MERTENS, VOLKER RÖDEL, JAN SCHRÖDER, DIETMAR WILLOWEIT: Das Eigentum an Kulturgütern aus badischem Hofbesitz (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B Forschungen, Bd. 172). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 2008. LXVIII, 344 S. m. s/w Abb., Dokumentenanhang u. CD. ISBN 978-3-17-020578-9. Geb. € 48,00.

2004 verlangte das markgräfliche Haus Baden von der Regierung des Landes Baden-Württemberg die Klärung der Eigentumsverhältnisse an einer großen Zahl wertvoller musealer und bibliothekarischer Kulturgüter, die sich im Besitz des Landes befanden und in öffentlichen Sammlungen verwahrt wurden. Eine endgültige Einigung durch Vergleich, die die Regierung anstrebte, schien aufgrund heftiger Diskussionen in Parlament und Öffentlichkeit allein auf der Grundlage einer exakten Aufarbeitung der Eigentumsfragen möglich. Diese waren nur mit Blick auf die Entwicklungen seit der Entstehung des modernen badischen Staates in der napoleonischen Ära und teilweise bereits zuvor zu beantworten. Angesichts ihrer hohen Komplexität bedurfte es einer vertieften wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Daher berief das Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst 2006 eine interdisziplinäre »Experten-Arbeitsgemeinschaft Eigentumsfragen Baden« ein. Ihr gehörten der Ordinarius für deutsche Rechtsgeschichte und bürgerliches Recht, Adolf Laufs, Heidelberg, der frühere Vizepräsident des Bundesverfassungsgerichts, Ernst Gottfried Mahrenholz, der Ordinarius für mittlere und neuere Geschichte, Dieter Mertens, Freiburg, der Leiter des Generallandesarchivs Karlsruhe, Volker Rödel, der Ordinarius für deutsche Rechtsgeschichte und bürgerliches Recht, Jan Schröder, Tübingen, sowie der Ordinarius für deutsche Rechtsgeschichte, Bürgerliches Recht und Kirchenrecht, Dietmar Willoweit, Würzburg, an. Von Dezember 2006 bis Dezember 2007 erarbeitete die Kommission ein Gutachten, das im hier besprochenen Buch veröffentlicht ist und zu dem Ergebnis gelangt, dass der Großteil der in Landesbesitz befindlichen badischen Kunst- und Kulturgüter, mit Ausnahme einzelner abschließend aufgezählter Stücke (297), auch in Landeseigentum steht. Dabei haben die einzelnen Gutachter keine Teilgutachten erstattet, sondern nach dem »Senatsprinzip« die Argumente ausgetauscht, gemeinsam geprüft und gewogen, so dass im Ergebnis alle den Gesamttext verantworten

und so ein Gesamtgutachten entstand (VI f.). Das Gutachten umfasst einen – in Buchform veröffentlichten – Abhandlungsteil und einen Regestenteil, der als CD beigefügt ist und etwa 2.000 in mehreren Dateiformaten inhaltsgleich dokumentierte Regesten enthält.

Rechts- und staatshistorisch lesenswert ist das Gutachten, weil für die von ihm zu beantwortenden Fragen die – mit der Entstehung des modernen Staates seit dem Ausgang des Mittelalters sich vollziehenden – Wandlungen des Monarchen vom Herrn einer ihm zu eigen zustehenden Herrschaft zum Oberhaupt eines zunehmend als öffentlich-rechtlich qualifizierten und eine eigene Rechtspersönlichkeit aufweisenden Staates und schließlich zu dessen (Staats-)Organ entscheidend sind – ein zentraler Bestandteil des Staatswerdungsprozesses der Neuzeit: Standen zu Beginn alle Rechte gleichermaßen dem Herrscher zu, ohne dass – jedenfalls ausgeprägt – zwischen herrschaftlichen und privaten Rechten differenziert wurde, so bildete sich im Laufe der Neuzeit mehr und mehr eine Unterscheidung danach aus, ob ein Recht dem Herrscher als Eigentum – demjenigen aller Bürger vergleichbar – oder in seiner Funktion als Staatsoberhaupt zustand, wobei an dessen Stelle seit dem 19. Jahrhundert zunehmend der Staat selbst als Inhaber dieser Rechte trat. Ob sich die badischen Kulturgüter im Eigentum des Hauses Baden oder des Landes Baden-Württemberg als Rechtsnachfolger des Großherzogtums Baden befinden, ist danach zu beantworten, ob diese durch den Herrscher oder das Staatsoberhaupt für sich oder für die Öffentlichkeit / den Staat erworben wurden und ob sie – in den ersten beiden Fällen – später durch Widmung für die Öffentlichkeit an den Staat gelangt sind. Die genannten Fragen minutiös beantwortet zu haben, ist ein großes Verdienst des Gutachtens, das – über die konkret gelösten Rechtsprobleme hinaus – für die Verfassungsgeschichte, insbesondere für die Kenntnisse über die Entstehung des modernen Staates, großen Wert besitzt. Indem es damit gleichzeitig einen wichtigen Aspekt der badischen Geschichte detailliert nachzeichnet, ist es auch landeshistorisch bedeutsam. Kulturhistorisch schließlich ist es sehr aufschlussreich, weil es eingehend die Entstehung und Entwicklung – ganz allmählich mehr und mehr als öffentlich und staatlich verstandener – Sammlungen unterschiedlichster Zeugnisse der Kunst, Kultur, Wissenschaft und Geschichte untersucht – dass es damit auch die Geschichte des Kulturstaats beleuchtet, muss nicht eigens erläutert werden. Angesichts der unterschiedlichen Wissenschaftszweige, die in diesem Band sehr gut »bedient« werden, lässt es sich zweifellos verschmerzen, dass andererseits umfangreichere Passagen der Erörterungen nicht für sämtliche Disziplinen von Bedeutung sind.

Felix Hammer

III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolica 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
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BWKG	Blätter württembergische Kirchengeschichte
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIC	Codex Iuris Canonici
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitio- num et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. Hünermann, Freiburg i.Br. ³⁷ 1991.
DS	H. Denzinger / A. Schönemetter, Enchiridion symbolorum, definitio- num 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
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 collection
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	D Diplomata
	Necr. Necrologia
	SS Scriptorum
	SS rer. mer. Scriptorum 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
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«)
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301–1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
	G Germanistische Abteilung
	K Kanonistische Abteilung
	R Romanistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

Gatz, Bischöfe 1983

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 1983.

Gatz, Bischöfe 1990

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Stephan M. Janker, Berlin 1990.

Gatz, Bischöfe 1996

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brotkorb, Berlin 1996.

Gatz, Bischöfe 2002

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 2002.

Gatz, Bistümer 2005

Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brotkorb und Rudolf Zinnhobler, Freiburg i.Br. 2005.

Hagen, Geschichte

August Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde., Stuttgart 1956–1960.

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/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GStAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHSStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StadtA	Stadtarchiv
StB	Staatsbibliothek
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Autorinnen und Autoren des Aufsatzteils

- Professor Dr. CLAUS ARNOLD, Johannes Gutenberg Universität Mainz, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte – Religiöse Volkskunde, 55099 Mainz
- Professor Dr. JÜRGEN BÄRSCH, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
- Univ.-Professor Dr. CHRISTIAN BAUER, Universität Innsbruck, Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie, Institut für Praktische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A–6020 Innsbruck
- Professor Dr. DOMINIK BURKARD, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Sanderring 2, 97070 Würzburg
- Dr. BENJAMIN DAHLKE, Vikar an St. Clemens in Dortmund-Brackel, Arcostr. 76, 44309 Dortmund
- P. ELIAS H. FÜLLENBACH O.P., Dominikanerkloster St. Josef, Andreasstr. 27, 40213 Düsseldorf
- Professor Dr. GERD-RAINER HORN, University of Warwick, Department of History, Gibbet Hill Road, Coventry, CV4 7 AL
- Dr. MARRUS MÜLLER, Johannes Gutenberg Universität Mainz, wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte – Religiöse Volkskunde, 55099 Mainz

- STEFANIE MONIKA NEIDHARDT, Universität Tübingen, Assoziierte Kollegiatin am Graduiertenkolleg 1662 »Religiöses Wissen«, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. BARBARA NICHTWEISS, Bischöfliches Ordinariat Mainz, Abteilungsleiterin Publikationen – Infoladen, Heiliggrabgasse 8, 55116 Mainz
- Dr. MICHAEL QUINSKY, Rue des Bugnons 10, CH-1217 Meyrin (Genève)
- Professor Dr. ALBERT RAFFELT, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Bibliotheksdirektor i. R., 79085 Freiburg i. Br.
- Professor Dr. LUCIA SCHERZBERG, Universität des Saarlandes, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Postfach 15 11 50, 66041 Saarbrücken
- Professor Dr. ROMAN SIEBENROCK, Universität Innsbruck, Institut für Systematische Theologie, Karlk-Rahn-Platz 1, A-6020 Innsbruck
- Professor Dr. KLAUS UNTERBURGER, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- Dr. ASTRID ACKERMANN, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Historisches Institut, Fürstengraben 13, 07743 Jena
- Professor Dr. KURT ANDERMANN, Generallandesarchiv, Nördliche Hildapromenade, 76133 Karlsruhe
- Dr. LINDE APEL, Forschungsstelle für Zeitgeschichte, Beim Schlump 83, 20144 Hamburg
- Professor Dr. JOACHIM BAHLCKE, Universität Stuttgart, Historisches Institut, Abteilung Geschichte der Frühen Neuzeit, Keplerstr. 17, 70174 Stuttgart
- Professor Dr. ROLAND BIEWALD, Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät, Institut für Evangelische Theologie, Professur für Religionspädagogik, 01062 Dresden
- Dr. MARCO BOGADE, Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Johann-Justus-Weg 147a, 26127 Oldenburg
- PD Dr. THERESE BRUGGISSER-LANKER, Musikwissenschaftliches Institut der Universität Zürich, Florhofgasse 11, CH-8001 Zürich
- PD Dr. STEFAN BÜRGER, Technische Universität Dresden, Institut für Kunst- und Musikwissenschaft, 01062 Dresden
- Dr. SUSANNE DREES, Technische Universität Dortmund, Fakultät 14, Institut für Evangelische Theologie, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
- Professor Dr. IMMO EBERL, Stadtarchiv Ellwangen, Spitalstraße 4, 73479 Ellwangen
- Dr. GEORG ECKERT, Bergische Universität Wuppertal, FB A: Geistes- und Kulturwissenschaften – Historisches Seminar, Geschichte der Frühen Neuzeit, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
- Dr. LORENZ ENDERLEIN, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Kunsthistorisches Institut, Bursagasse 1, 72070 Tübingen
- Dr. FREDERIK FELSKAU, Nohlstr. 40, 50733 Köln
- Professor Dr. VOLKER GÄCKLE, Internationale Hochschule Liebenzell, Heinrich-Coerper-Weg 11, 75378 Bad Liebenzell
- Professor Dr. MANFRED GAILUS, Technische Universität Berlin, Fakultät I – Geisteswissenschaften, Zentrum für Antisemitismusforschung, Ernst-Reuter-Platz 7, 10587 Berlin

- Professor Dr. ELKE GÖTZ, Monumenta Germaniae Historica, Ludwigstr. 16, 80539 München
- Dr. NORBERT HAAG, Landeskirchliches Archiv, Balinger Str. 33/1, 70567 Stuttgart
- Professor Dr. FELIX HAMMER, Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bischöfliches Ordinariat, Diözesanjustitiar und Justitiar, Eugen-Bolz-Platz 1, 72108 Rottenburg
- ANDREA HAUFF, Regesta Imperii, Universität Gießen, Historisches Institut, Mittelalter, Otto-Behagel-Str. 10, 35394 Gießen
- Professor Dr. GREGOR MARIA HOFF, Universität Salzburg, Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie, Fachbereich Systematische Theologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg
- Dr. STEFAN IHLI, Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bischöfliches Offizialat, Marktplatz 11, 72108 Rottenburg
- HARTMUT JEUTTER, Rechbergstr. 15, 73663 Berglen
- CLEMENS JOOS M.A., Archivassessor, Am Schwanhof 8, D-35037 Marburg
- Professor Dr. SABINE KIENITZ, Universität Hamburg, Institut für Volkskunde / Kulturanthropologie, Edmund-Siemers-Allee 1 West, 20146 Hamburg
- Professor Dr. H.C. GUNTRAM KOCH, Philipps-Universität Marburg, Christlich Archäologisches Seminar, Biegenstr. 11, 35032 Marburg
- Dr. CHRISTOPH KÖSTERS, Kommission für Zeitgeschichte, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
- Dr. ABRAHAM PETER KUSTERMANN, Vogtlandstr. 62, 71111 Waldenbuch
- Dr. PETER THADDÄUS LANG, Lammerbergstr. 53, 72461 Albstadt-Tailfingen
- Professor Dr. VOLKER LEPPIN, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Mittelalter und Reformationgeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. ANTONIA LEUGERS, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, DFG-Projekt »Katholische Kriegsfriedensdiskurse (1914/1918–1939/1945)«, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
- SASKIA LÖSER, Mesnergasse 4, A-8010 Graz
- Dr. MICHAEL LOSSE, Sandweg 10, 35037 Marburg
- SUSANN MARKERT, Georg-Schumann-Str.22, 04155 Leipzig
- Professor Dr. MISCHA MEIER, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Seminar für Alte Geschichte, Wilhelmstr. 36, 72072 Tübingen
- Dr. STEFAN MICHEL, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Kirchengeschichte, Fürstengraben 6, 07743 Jena
- STEPHAN MOKRY, Ludwig-Maximilians-Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Professor Dr. ANDREAS MÜHLING, Universität Trier, Fachbereich III – Neuere und Neueste Geschichte, 54286 Trier
- Professor Dr. JÖRN MÜLLER, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Institut für Philosophie, Residenzplatz 2, 97070 Würzburg
- Dr. BRITTA MÜLLER-SCHAUENBURG, Hugo von Sankt Viktor-Institut, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt-Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt
- THOMAS NEUMANN, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Kanonisches Recht, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
- Professor Dr. META NIEDERKORN, Universität Wien, Institut für Geschichte, Universitätsring 1, A-1010 Wien

- Professor Dr. ANDREAS ODENTHAL, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Liebermeisterstr. 18, 72076 Tübingen
- Dr. ULRICH F. OPFERMANN, Gerhart-Hauptmann-Str. 30a, 47918 Tönisvorst, Rom e. V. Köln
- PD Dr. KLAUS OSCEMA, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Historisches Seminar, Grabengasse 3-5, 69117 Heidelberg
- PD Dr. STEFAN PETERSEN, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Fränkische Landesgeschichte, Am Hubland, 97074 Würzburg
- Dr. FRANK POHLE, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen, Historisches Institut, Juniorprofessor für Geschichte und Kultur der Region Maas-Rhein, Theaterplatz 14, 52056 Aachen
- Dr. HANNES ROSER, Lichtensteinstr. 11, 71032 Böblingen
- Professor Dr. MARIA MAGDALENA RÜCKERT, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Staatsarchiv Ludwigsburg, Arsenalplatz 3, 71638 Ludwigsburg
- Dr. JAN MARCO SAWILLA, Universität Konstanz, Fachbereich Geschichte und Soziologie, Fach D5, Universitätsstr. 10, 78457 Konstanz
- Professor Dr. WOLFGANG SCHENKLUHN, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte und Archäologien Europas, Hoher Weg 4, 06120 Halle (Saale)
- Dr. CORNELIA SCHERER, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Philosophische Fakultät und Fachbereich Theologie, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften, Kochstr. 4/BK 9, 91054 Erlangen
- CHRISTIAN SCHMID, Curiestr. 13, CH-9016 St. Gallen
- Professor Dr. JOACHIM SCHMIEDL, Philosophisch-Theologische Hochschule, Pallotistr. 3, 56179 Vallendar
- Professor Dr. BERNHARD SCHNEIDER, Universität Trier, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsring 19, 54296 Trier
- Apl. Professor Dr. MARTIN SCHNEIDER, Universität Koblenz-Landau, Institut für Evangelische Theologie, Universitätstr. 1, 56070 Koblenz
- Professor Dr. HARALD SEUBERT, Siedlerstr. 151, 90480 Nürnberg
- Dr. RAMONA SICKERT, Technische Universität Dresden, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, August-Bebel-Str. 30, 01062 Dresden
- Professor Dr. CHRISTOPH SPEHR, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Fürstengraben 6, 07743 Jena
- Dr. MARTIN STEFFENS, Kulturnetzwerk Neukölln e.V., Karl-Marx-Str. 131, 12043 Berlin
- JOHANNES STOLLHOF, Eberhard Karls Universität Tübingen, SFB 923 »Bedrohte Ordnungen«, Keplerstr. 2, 72074 Tübingen
- Professor Dr. MARKUS THOME, Eberhard Karls Universität Tübingen, Kunsthistorisches Institut, Bursagasse 1, 72070 Tübingen
- Dr. REINHOLD WEBER, Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, Staffenbergstr. 38, 70184 Stuttgart

Dieser Band wurde redigiert von

Professor Dr. KONSTANTIN MAIER (Aufsatzteil)
 Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes wirkten mit

Dipl.theol. DANIELA BLUM

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

HEIDI KLEHR

Dipl.Kffr. CHRISTINE RUPPERT

URSULA SCHERR

IV. Vereinsnachrichten

Chronik des Jahres 2012 mit Tagungsberichten

von Maria E. Gründig

Studientag am 5. Mai 2012 in Obermarchtal

»Neues Wissen zu Marchtal«

Im historischen Spiegelsaal der ehemaligen Prämonstratenserabtei Marchtal trafen sich mehr als 200 Mitglieder und Gäste zum Studientag *Neues Wissen zu Marchtal*. Hier wurden die Forschungen von Prof. Dr. Wilfried Schöntag (Stuttgart), Dr. Julia Fischer (Freiburg i. Br.) und Prof. Dr. Konstantin Maier (Eichstätt) präsentiert, welche die Geschichte der Reichsabtei ins Zentrum stellen.

Zunächst stellte der Historiker und Archivar Wilfried Schöntag sein soeben erschienenes, die gesamte 600-jährige Geschichte des Stifts umfassendes Werk *Das reichsunmittelbare Prämonstratenserstift Marchtal* (Germania Sacra 3. Folge 5: Das Bistum Konstanz 6) vor. Der Autor betonte, dass in seiner Publikation alle Lebensbereiche zur Sprache kämen, die die Abtei im Inneren und Äußeren geprägt hätten. Das spirituelle Leben und dessen Veränderungen während ihrer langen Geschichte – gegründet im Jahr 1171, säkularisiert 1802/03 – würden in seinem Werk ebenso dargestellt wie die Viten der Pröpste, Äbte und Konventualen. Darüber hinaus würden die Entstehung des reichsunmittelbaren Territoriums und der Auf- und Ausbau der klösterlichen Wirtschaft erläutert.

Die Kunsthistorikerin Julia Fischer präsentierte ihre Konstanzer Dissertation *Sakralbau im Auftrag der Prämonstratenser-Reichsabtei Marchtal. Baumeister, Ausstattungs-künstler und Künstlernetzwerke unter Abt Edmund II. Sartor (1746–1768)*. Unter der Führung dieses Abtes wurde die barocke Abteianlage fertiggestellt. Die neue Klosteranlage beeinflusste die Architektur weiterer Sakralgebäude im Herrschaftsgebiet der Abtei, etwa in Bremelau, Unterwachingen oder Seekirch. Die Autorin zeigte zudem die breiten baulichen Ambitionen des Abtes auf. Innenarchitektonische Realisierungen konnte sie in direkter und anschaulicher Weise im Tagungsraum – u. a. anhand des Deckengemäldes und eindrucksvoller Emblematik – selbst exemplifizieren. In ihrer Publikation habe sie zudem nach den ausführenden Künstlern und Handwerkern gefragt und Voraussetzungen und Hintergründe dargelegt, die für die sakrale Bau- und Ausstattungstätigkeit wesentlich gewesen seien.

Der Kirchenhistoriker Konstantin Maier (Universität Eichstätt) stellte seine Publikation *Die »Geistlichen Reden« des Marchtaler Prämonstratensers P. Sebastian Sailer (1714–1777)* vor. Durch die erneute Herausgabe von fünf Predigten und eine behutsame Kommentierung der Texte werde Sailer's Gedanken- und Geisteswelt in neuer Weise beleuchtet und anschaulich gemacht. Sailer sei dem Zeitalter des Barock verbunden gewesen, doch war er auch gegenüber den neuen, aufgeklärten Denkmustern aufgeschlossen. Der Autor verbindet mit der Neuedition das Ziel, den als Poet des schwäbischen Dialekts, als geistli-

cher Schriftsteller und als Chorherr bis heute weit über Oberschwaben hinaus bekannten Sailer auch als Kanzelredner ins Gedächtnis zurückzurufen.

Der Studientagung wurde vom Geschichtsverein geplant und durchgeführt und gemeinsam mit der Akademie der Wissenschaften, der »Germania Sacra«, Göttingen, und der Gesellschaft Oberschwaben getragen.

Das vollständige Programm und Bilder zur Tagung sind auf der Website des Geschichtsvereins <http://www.gv-drs.de/veranstaltungen/studientage-workshops/studientage-detail/2012-marchtal.html> abrufbar.

Studientagung, 20. bis 22. September 2012 in Weingarten

»Potestas ecclesiae. Zur geistlichen und weltlichen Herrschaft von Bischöfen und Domkapiteln im Südwesten des Reiches«

Die wissenschaftliche Studientagung wurde vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, der »Germania Sacra« an der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstaltet.

Für den Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und in Vertretung des erkrankten Tagungsleiters und Vorsitzenden Prof. Dr. Konstantin Maier begrüßte Prof. Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN (Karlsruhe) die TagungsteilnehmerInnen. Er machte darauf aufmerksam, dass sich in den vergangenen 25 Jahren für das hier zu behandelte Forschungsfeld bezüglich Herangehensweise, Fragestellung und Forschungsmethode viel gewandelt hätte. Dadurch sei viel neues Wissen zu einem weitgehend erforscht geglaubten Themenkomplex erarbeitet worden. Tagungsleiterin Prof. Dr. HEDWIG RÖCKELEIN (Göttingen) führte in die Tagung ein. Deren Ziel sei es, die Genese der kirchlichen Führungsebenen – vornehmlich von Bischöfen und Domkapiteln – im deutschen Südwesten seit dem frühen Mittelalter nachzuzeichnen. Gleichzeitig sollten Selbstbilder, Selbstkonzepte und Identität der Personen und Ämter in den Blick genommen und Identifikationsmerkmale benannt werden.

ANDREAS BIHRER (Freiburg i. Br./Heidelberg) betrachtete bei seinen Forschungen zu den Konstanzer Bischofswahlen des 13. und 14. Jahrhunderts nicht einzelne Führungspersönlichkeiten. Vielmehr analysierte er die sozialen Netzwerke der zu Betrachteten, durch die das Herrschaftsgeflecht des »ganzen Hofes« dargestellt werden könne. An die Stelle von Bischofsgeschichte tritt somit Elitengeschichte. Im Falle der Konstanzer Bischofswahlen betrachtete der Historiker überfamiliale Netzwerke, die sogenannten »Hofparteien«, zu denen bischöfliche Amtsträger, Pfründenbesitzer und informelle Personen gehörten, die in die Bischofswahlen eingriffen. Der Historiker analysierte diese Hofparteien: die (letztendlich einflussreichere) »Klingenberger Partei« und die »Grafenpartei«, wodurch erkennbar wurde, welche Person oder Personengruppe an welcher Stelle Kandidaturen blockierte oder förderte. Die Netzwerkanalyse zeigte zudem, dass die Bischofsmacht relativ und wandelbar war: Das Personal am Bischofshof blieb bei Bischofswechseln meist konstant. Daraus folgerte Andreas Bihrer, dass in Konstanz nach 1310 nicht der Bischof, sondern der Hof die Politik bestimmt hat.

THOMAS KRÜGER (Augsburg) stellte den Identitätswandel des Augsburger Domkapitels zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert anhand der jeweiligen Statuten dar. Statutenwandel sei für den Historiker ein Hinweis auf Veränderungen der korporativen Identitätsentwicklung. Dieser Wandel habe sich in vier Phasen vollzogen: Im späten 10. Jahrhundert bildeten sich erste korporative Rechte aus, etwa das Versammlungs- und

Wahlrecht des Domkapitels. Da diese nicht festgeschrieben waren, blieben sie zunächst instabil. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts stärkte jedoch ein Vermögenszuwachs das Domkapitel, dem es im 11. und 12. Jahrhundert gelang, die Rechte zu verschriftlichen. In einer dritten Phase wurden Rechte und Pflichten des Domkapitels nochmals exakter definiert, wobei dieser Prozess von päpstlichen Legaten unterstützt wurde. Symbole korporativer Identität bildeten sich aus (z. B. die Amtssiegel) sowie die Idee der »juristischen Person«. Während dieser Zeit der Selbstvergewisserung distanzierte sich das Stadtbürgertum Augsburgs von Bischof und Domkapitel; die Stadt entwickelte ebenfalls eine eigene korporative Identität, die sich im 1276 formulierten »Stadtrechtbuch« niederschlug. Im 14. und 15. Jahrhundert gab sich das Kapitel ein exaktes Statut, das unter anderem durch päpstliche Bestätigungen aufwändig zur Geltung gebracht wurde.

Die Historikerin BRIGITTE HOTZ (Aachen) zeigte auf, wie sich das große Abendländische Schisma von 1378 direkt auf das Konstanzer Domkapitel auswirkte. Bei den Streitigkeiten um die Besetzung des Konstanzer Bischofsstuhls (in den sechs Bischöfe involviert waren) waren die in Rom und Avignon residierenden Päpste beteiligt, weil sie von den betroffenen Bischöfen oder Bischofsanwärtern angerufen wurden, um deren Stellung zu bestätigen. Im Bistum Konstanz kam es in dessen Folge zu einer Lagerbildung und einer Verdoppelung der kirchlichen Strukturen (Obödienz). Die Lager suchten sich gegenseitig zu diskreditieren, zu inkriminieren und ihre Macht durch Konzessionen und Konversionen zu erhöhen. Somit habe sich in Konstanz zusätzlich zur horizontalen Spaltung eine vertikale Spaltung entwickelt.

SABINE AREND (Heidelberg) referierte über die Entstehung und Verdichtung des Pfarreinetzes im Bistum Konstanz. Erste Pfarreien entstanden im 9. Jahrhundert, als vorwiegend weltliche Grundherren Kirchen erbauten und mit einer Pfarrpfünde (Sprengelein und Zehnt) ausstatteten. Eine zweite Stiftungs- und Gründungswelle vollzog sich im 12. Jahrhundert, die durch den Landesausbau verursacht war. Die Kirchen der zweiten Welle blieben zunächst Filialen. Um 1130 hatte sich eine vollständige diözesane Verwaltungsstruktur entwickelt: Dekanate waren Archidiakonaten zugeordnet. Für das Jahr 1275 sind in der Steuerliste »Liber decimationis« 1.522 Pfarreien verzeichnet, die 64 Dekanaten und 10 Archidiakonaten zugeordnet waren. Bis zum 15. Jahrhundert sei, so die Historikerin, nur noch eine knapp zehnpromtente Steigerung der Pfarreien zu verzeichnen gewesen.

Der Historiker GUY P. MARCHAL (Luzern) stellte dar, wie das Basler Domkapitel eine existentielle Identitätskrise meisterte, die sich während des Freiburger Exils im 16. und 17. Jahrhundert entwickelt hatte. Die traditionelle identitätsstiftende Aufgabe des Domkapitels war der Chor- und Gottesdienst. Diese Aufgabe wurde während ihres Exils an Kapläne delegiert, um neue Aufgaben übernehmen zu können, an denen die Domkapitulare sehr interessiert waren: Dieser zweite Aufgabenbereich war entstanden, nachdem das bislang rein kirchliche Bischofsamt um administrative, weltliche Aufgaben in Diözese und Hochstift Basel erweitert wurde. So wurde ihr »transpersonales Handlungsziel« erweitert und damit Selbstbeschreibung und Identität verändert. Hier waren die Domkapitulare »Pioniere«. Sie trugen zur Genese einer institutionell geregelten, kollektiven Kontrolle von Herrschaft und Macht bei. Diese Entwicklung sollte sich auch für weltliche Institutionen entwickeln.

JÖRG BÖLLING (Göttingen) untersuchte Bilder und Deutungen, die Zeitgenossen und folgende Generationen über die Bischöfe Ulrich von Augsburg (890–973) und Konrad von Konstanz (um 900–975) in Bischofsviten zeichneten. Bei kritischer und komparativer Relecture dieser Texte unterschied der Historiker und Kirchenhistoriker zwischen Glaubwürdigem und Fraglichem, zwischen Aufzeichnungen älteren Datums und späte-

ren Einfügungen und hinterfragte die Gründe für den Wandel der Personenkonzepte. Je nach Darstellungsabsicht, Zeit und Kontext habe sich das Bild des jeweils zu Verehrenden gewandelt. Diese Veränderungen seien als Folge der jeweiligen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte zu verstehen und spiegelten den religiösen, aber auch den gesellschaftlichen Wandel wider. Die veränderte Darstellung der beiden Bischöfe als Heilige wirkte sich im 11. Jahrhundert als identitätsstiftend für die Bischofsorte Konstanz und Augsburg aus.

HARALD DERSCHKA (Konstanz) untersuchte die Münzprägung zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert. Er fragte, ob das Münzrecht eine wesentliche Funktion der Bischöfe von Konstanz gewesen sei. Das Münzrecht hatte im 9. Jahrhundert zunächst der Kaiser inne, der es später dem Bischof von Konstanz zugestand. Dieser hatte großes Interesse an der Erweiterung dieses Rechtes. Die Zeit zwischen 1150 und 1400 gilt als Epoche des regionalen Pfennigs und des Konstanzer Pfennigs, der in 20 Städten (u. a. in Rottweil, Ulm oder Memmingen) geprägt wurde. Er war die maßgebliche Silbermünze für den gesamten Bodenseeraum und Oberschwaben. Der Referent widersprach der Ansicht, die das Bistum Konstanz als »bedeutender Münzherr« und das 12. und 13. Jahrhundert als »Glanzzeit« der Münzprägung betrachtet, an der sich die Bedeutung des Konstanzer Bischofshofs spiegele. Zum einen sei der Hauptakteur der Münzprägung immer der König geblieben; zum anderen sei die Metapher von der »Glanzzeit« falsch, werde damit doch konnotiert, dass der »Niedergang« der Münze seit dem 14. Jahrhundert mit zurückgehender Bischofsmacht verbunden sei. Tatsächlich sei der Rückgang der Konstanzer Münzprägung durch strukturelle und makroökonomische Veränderung verursacht gewesen.

Über den Rückgang weltlicher Herrschaft im Hochstift bzw. im Bistum Chur des 16. und 17. Jahrhunderts referierte der Theologe und Archivar ALBERT FISCHER (Chur). Während die Gebietsgrenzen bis zur Auflösung des Hochstifts unverändert blieben, schwächte sich die weltliche Macht des Bischofs schon im 14. und 15. Jahrhundert aufgrund der Anlehnung an Österreich, der Autonomiebestrebungen der Stadt Chur und der daraus folgenden Abnahme der Bindung der bischöflichen Beamten zugunsten der Kommunen ab. Durch die Reformation endete die weltliche landesherrliche Stellung des Bischofs, und die materielle Existenz des Bistums wurde prekär. Die Rekatholisierung durch österreichische Truppen und die Missionierung durch die Kapuziner stabilisierten das Bistum. Nach Jahren des spannungsgeladenen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat sei im Vertrag von Lindau (1622) die freie Ausübung des katholischen Bekenntnisses garantiert worden, ohne jedoch die Vermögensverhältnisse wiederherzustellen. In den Reichstagen erhielten die Churer Bischöfe – anders als die Eidgenossenschaft – seit 1648 allerdings wieder Sitz und Stimme.

Eine Exkursion unter der Leitung von WOLFGANG ZIMMERMANN führte nach Meersburg zum Sitz des bischöflich-konstanzer Priesterseminars und zum Neuen Schloss. Das Schloss war 1710 als bischöfliche Residenz errichtet und u. a. als Kanzleigebäude genutzt worden. Was in den Vorträgen angeklungen war, wurde nun anschaulich: Die Gebäude lassen auf das Selbstbild eines Fürstbischofs um 1700 schließen und zeigen, wie Fürstbischofe residierten, regierten und repräsentierten.

MELANIE PRANGE (Stuttgart) referierte über den Konstanzer Domschatz und dessen Bedeutung für Bischof, Domkapitel und Stadt. Die Sammlung wertvoller Preziosen und Gewänder war seit 850 zusammengetragen worden, doch ging sie im reformierten Konstanz verloren. Heute ermöglichen es Inventare, sich ein fundiertes Bild über Art und Umfang des Schatzes zu machen. Durch den Vergleich mit anderen Domschätzen konnte die Kunsthistorikerin zudem dessen wahrscheinliches Aussehen rekonstruieren. Der Domschatz belegte zunächst den materiellen Reichtum von Kirche und Stadt. Er galt

zudem als Symbol für die Präsenz und die Wirkungsmacht des Bistums und der Stadt. Für Bischof, Domherren und Volk war der Schatz eine Art Heilsgarant und trug damit zur Stiftung von Identität bei. Für die reformierten Konstanzer Herrschaftseliten waren diese Repräsentationsformen jedoch obsolet: Der protestantische Rat der Stadt ließ 1528 die goldenen und silbernen Kultgegenstände einschmelzen, die Kleinodien und Gewänder verkaufen. Wie das Sammeln und Präsentieren des Schatzes in den vorherigen Jahrhunderten war auch seine Zerstörung ein hochsymbolischer Akt, aus dem die jeweils vorherrschenden Denk- und Verhaltensmuster sowie die Identitäten deutlich würden und aus denen der Wandel ablesbar sei.

Wie der Kirchenhistoriker FRANZ-XAVER BISCHOF (München) ausführte, erfolgte in Konstanz schon 1802, und damit vor Abschluss des Reichsdeputationshauptschlusses, eine Art »bad occupation«, die von Bischof Dalberg passiv hingenommen wurde. Damit war der Verlust von Vermögen und politischer Macht verbunden. Die mit 1.233 Pfarreien (1794) gut geordnete kirchliche Struktur wurde mit dieser Übernahme nicht verändert und auch das Domkapitel verblieb in Konstanz. Weitere Abtretungsschritte folgten, die letztendlich 1821 zur Auflösung – zur »Vertilgung«, wie die Bulle *Provida Solersque* von 1821 formuliert – des Bistums führten. Für die (Erz-)Diözesen Freiburg und Rottenburg (-Stuttgart), aber auch für die Diözesen der Nordschweiz bedeutete die schrittweise Auflösung des Bistums Konstanz den Beginn ihrer jeweils eigenen Geschichte.

Der Kirchenhistoriker DOMINIK BURKARD (Würzburg) stellte am Beispiel des Bistums Konstanz und vornehmlich deren Nachfolgediözese Rottenburg(-Stuttgart) dar, wie sich die Beteiligung der Domkapitel innerhalb der kirchlichen Regierung wandelte. Bis zum 12. Jahrhundert spielten die Domkapitel keine wesentliche Rolle. Erst mit dem Wormser Konkordat (1122) wertete der Papst das Domkapitel auf: Der Bischof soll an dessen Entscheidungen gebunden sein. Die Domkapitel übernahmen daraufhin zwar vielfältige Aufgaben in den Bereichen Finanzen, Personal oder Seelsorge, ihre Entscheidungsbefugnis blieb jedoch gering. Seit dem hohen Mittelalter (verstärkt nochmals seit dem 15. Jahrhundert) übernahmen Kleriker weitere hohe Verwaltungsämter und erreichten im 18. Jahrhundert den Höhepunkt ihres Einflusses. Nach 1803 regulierten staatliche Reformen die kirchliche Verwaltung (Staatskirchenrecht). Die Auswahl der neuen Würdenträger wurde von »modernen« Qualifikationsanforderungen abhängig gemacht, die Kirchenrat Werkmeister 1816 für Württemberg formulierte. In der Oberrheinischen Kirchenprovinz ist der Bischof seit 1818 verpflichtet, mit dem Domkapitel »kollegialisch« zusammenzuarbeiten; es erhielt zudem das Bischofswahlrecht. All dies widersprach jedoch dem Kirchenrecht, das Rom und Romfreunde rasch reklamierten. Seit 1917 ernannte wiederum der Bischof das Domkapitel, dem das Bischofswahlrecht entzogen wurde und das damit weniger Rechte als vor 1803 besaß. Das Zweite Vatikanum und das neu formulierte Kirchenrecht von 1983 verstärkten zwar die modernistischen Tendenzen – so betrachtete die Deutsche Bischofskonferenz das Domkapitel als Leitungsgremium –, tatsächlich hatten, wie der Referent ausführte, diese Regeln keine zwingende rechtliche Bindung und stünden »auf tönernen Füßen«.

HEDWIG RÖCKELIN fasste am Ende der Tagung die Ergebnisse zusammen. Sie stellte fest, dass die Referate eine neue Forschungslandschaft zeigten, die, wie schon eingangs benannt, durch neue Forschungsmethoden verändert worden sei. Der Blick über die Epochen Grenzen hinweg und in benachbarte Disziplinen hinein hätte den Forschungsprozess bereichert und unter anderem neue Interdependenzen und Verflechtungen sichtbar gemacht. Die Vorträge und die Diskussionen hätten gezeigt, dass das Ausmaß an Einfluss und Macht bei Bischöfen und Domkapiteln nie eine feste Größe gewesen sei, sondern wandelbar war. Die Institutionalisierung von Bischofsamt und Domkapitel sei als lang-

wieriger Prozess – ein Prozess der »longue duree« – und als »permanente Institutionalisierung« zu betrachten.

Der Tagungsbericht ist auf unserer Website <http://www.gv-drs.de/veranstaltungen/studientagung/studientagung-detail/2012-wissenschaftliche-studientagung-weingarten.html> (hier auch das vollständige Tagungsprogramm) sowie in HSozuKult und AHF abrufbar.

Die Tagungsbeiträge werden in Band 33 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte (RJKG) veröffentlicht.

Studientag mit Jahresversammlung am 13. Oktober 2012 in Altshausen

»Hermannus Contractus (1013–1154). Astronom – Mönch – Poet«

Der Studientag mit Jahresversammlung des Jahres 2012 war gleichzeitig die Auftaktveranstaltung zum Jubiläumsjahr des 1013 in Altshausen geborenen »Universalgelehrten« Hermannus Contractus (auch Hermann von Altshausen-Veringen, Hermann der Lahme oder Hermann von Reichenau). Auf Einladung der Familie von Württemberg trafen sich Mitglieder und Gäste im ehemaligen Marstall des Schlosses zu Altshausen, und damit am Geburtsort von Hermann von Altshausen-Veringen. Vor 170 Mitgliedern und Gästen aus der gesamten Diözese legte dort zunächst der Altphilologe Prof. DDr. WALTER BERSCHIN (Universität Heidelberg) dar, welche Fähigkeiten und Kenntnisse Hermannus in vielen Bereichen besaß: in der Geschichtswissenschaft (Weltchronik, Zeitzählung), der Naturwissenschaft (Astrolabius, Brille), der Mathematik (Abakus) und als Dichter (Offizientdichter, Sequenzen). Es sei ihm gelungen, die Wissensbestände seiner Zeit zusammenzufügen und diese in neue Zusammenhänge zu stellen. Zudem habe er in der »Weltchronik« das Wissensspektrum der damaligen Zeit für seine Zeitgenossen zugänglich gemacht. Dem historischen Hermannus nachzuspüren sei allerdings schwierig, da um die Person Hermanns früh eine reiche Legendenbildung eingesetzt habe. Bis heute sei nicht ganz geklärt, ob das »Salve Regina« tatsächlich von ihm stammt, an welcher Krankheit er litt oder wo die Ursachen für seine Körperbehinderung lagen.

Im nachfolgenden Referat untersuchte der Landeshistoriker Dr. HEINZ KRIEG (Universität Freiburg) Hermannus' *Weltchronik* danach, welche geographischen, politischen und familiären Bindungen und Bezüge darin aufgezeigt werden: Hermannus sah sich mit dem Gebiet der »Alamannia« und der »Suevia« eng verbunden. Er habe sich als »Reichenauer« (Mönch), als »Teutone« definiert. Seine Heimat verstand er als Teil des ostfränkischen Reiches, das sich – wie er selbst – mit Österreich verbunden fühlte. Der Referent zeigte das monastische und kirchliche Umfeld auf, welches im 11. Jahrhundert im Raum nördlich und südlich des Bodensees existierte und in das sich der Grafensohn und Mönch eingebunden fühlte.

Nach einem gemeinsamen Mittagessen folgten Führungen durch das Schloss, die Schlosskirche und die Hermannus-Ausstellung. Die Mitgliederversammlung beschloss den erfolgreich verlaufenen Tag.

Der Studientag in Altshausen wurde vom Haus Württemberg, insbesondere durch Carl Herzog von Württemberg und Schlossarchivar Dr. Eberhard Fritz und der Kirchengemeinde Altshausen, besonders Herrn Pfarrer Christof Mayer, unterstützt.

Das exakte Programm und Bilder des Tages sind auf unserer Website <http://www.gv-drs.de/veranstaltungen/jahresversammlung/jahresversammlung-detail/2012-altshausen-oberschwabern.html> abrufbar.

Workshop für Studierende, 2./3. November 2012 in Mannheim und Karlsruhe

»Benediktiner – Ideal und Wirklichkeit«

25 Tübinger Studierende der Katholischen Theologie (Kirchengeschichte) besuchten am 2. und 3. November 2012 einen Workshop, der sie nach Mannheim in die Ausstellung *Benedikt und die Welt der frühen Klöster* und nach Karlsruhe in das Generallandesarchiv führte.

Die eindrucksvollsten Exponate in der Mannheimer Ausstellung, die die Studiendengruppe am Freitag besuchte, stammen aus dem ehemaligen Benediktinerkloster St. Blasien. Das Kloster blieb an beiden Tagen das zentrale Thema des Workshops. Der Lektüre und Interpretation der *Regula Benedicta* am Freitagabend folgten am Samstag der Besuch des Generallandesarchivs (GLA) Karlsruhe, wo der Direktor des GLA, Prof. Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, zunächst durch das bedeutende Archiv führte, einen instruktiven Einblick in das breite Aufgabenspektrum seines Hauses gab und wertvolle Urkunden aus St. Blasien präsentierte. Das anschließende Entziffern archivalischer Schriften war für die meisten jungen KirchenhistorikerInnen ein erster Schritt auf dem Weg zu vertiefter historischer Forschung. Unterstützt wurden sie hierbei von den Professoren Dr. ANDREAS HOLZEM und Dr. HANS-REINHARD SEELIGER, die den Workshop leiteten, sowie von Prof. Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN und Dr. MARIA E. GRÜNDIG.

Weitere Informationen und Fotos sind unter <http://www.gv-drs.de/veranstaltungen/studententage-workshops/studententage-detail/2012-workshop-mn-ka.html> abrufbar.

Publikationsprojekt

Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Die Datenerhebung für weitere statistische Diagramme und die graphische Umsetzung wurden fortgeführt; eine Verifizierung von Daten, welche dem Kartenmaterial zugrundeliegt, wurde weitgehend abgeschlossen. Mit der Textredaktion wurde begonnen. Die Bildredaktion – vor allem die Recherche nach bislang unveröffentlichtem Bildmaterial – stand ebenfalls im Zentrum der Redaktionsarbeit.

Unsere Toten des Jahres 2012

Mnsg. JOSEF KAUPP, Ulm	im Januar
KARL HÜBLER, Kernen	im April
Geistl. Rat NORBERT MÜHLECK, Rottenburg	im Mai
Prof. Dr. EBERHARD GÖNNER, Stuttgart	im Mai
WALTRAUD PRATTER-RUDOLPH, Möhrendorf	im Mai
SIGURD VON OW-WACHENDORF, Starzach	im Juni
Prof. Dr. SÖNKE LORENZ, Tübingen	im August
Dr. RUDOLF CZAJA, Baden-Baden	im August
Pfr. JOSEF SCHWEDER, Bad Mergentheim	im November

Anschriften

Geschäftsstelle

Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 Telefax: 0711/1645 570
 e-Mail: info@gv-drs.de
 Webseite: www.gv-drs.de

Geschäftsführung / Wissenschaftliche Koordination

Dr. MARIA E. GRÜNDIG
 Staffenbergstr. 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 Telefax: 0711/1645 570

Schriftleitung Aufsatzteil

Prof. Dr. KONSTANTIN MAIER
 Lehrstuhl für Mittlere und
 Neue Kirchengeschichte
 Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt
 e-Mail: konstantin.maier@ku.de

Schriftleitung Rezensionsteil

Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM
 Lehrstuhl für Mittlere und
 Neuere Kirchengeschichte
 Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
 e-Mail: ukg-info@uni-tuebingen.de

Vorsitzender

Prof. Dr. KONSTANTIN MAIER

Finanzen

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

Kassenprüfer

INGO CASPER und
 GERHARD PIEPENBRINK,
 beide in Herrenberg

Bibliothekar

GEORG OTT-STELZNER, Diözesanbibliothek
 Rottenburg

Dem Vorstand gehören an

Prof. Dr. KONSTANTIN MAIER (Eichstätt), Vorsitzender
Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM (Tübingen), Erster Stellvertretender Vorsitzender
Msgn. Dr. CHRISTIAN HERMES (Stuttgart), Zweiter Stellvertretender Vorsitzender
Prof. Dr. CLAUS ARNOLD (Frankfurt am Main)
Diözesanarchivarin ANGELA ERBACHER (Rottenburg), Schriftführerin
Domkapitular Dr. UWE SCHARFENECKER (Rottenburg)
Prof. Dr. DIETMAR SCHIERSNER (Weingarten)
Prof. Dr. INES WEBER (Tübingen/Regensburg)
Akademiedirektorin Dr. VERENA WODTKE-WERNER (Stuttgart)

Bibliothek

Buchgeschenke für unsere Bibliothek erhielten wir von:
ERHARD SCHAFFER, Rottenburg
Dr. WALDEMAR TEUFEL, Rottenburg

Weitere Informationen

auf der Website des Geschichtsvereins www.gv-drs.de

V. Orts- und Personenregister

erstellt von Heidi Klehr, Eichstätt

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

- Aachen 121f.; 174; 192
–, Generalvikariat 122
Abaelard, Petrus (1079–1142) 148
Abtsgmünd (Lkr. Ostalbkreis) 197
Adam, biblische Person 53
Adam, Karl (1876–1966) 17; 36; 67; 101;
113–129; 131; 135; 182; 193f.; 198
Adams, Paul (1894–1961) 53
Adelhausen (Lkr. Lörrach) 87; 176
Adorno, Theodor W. (1903–1969) 246
Alberigo, Giuseppe (1926–2007) 208
Alexander VI. (1431–1503), 1492–1503 Papst
105
Alt, Albrecht (1883–1956) 126
Alzog, Johann Baptist (1808–1878) 204
Amerika 19; 32
Andernach (Lkr. Mayen-Koblenz) 259
Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109) 51;
153
Aragon (ehem. Königreich in Spanien) 168;
177; 189
Aristoteles (384–322 v. Chr.) 77f.; 80–82; 146
Arnold, Franz Xaver (1898–1969) 228
Arras (Reg. Nord-Pas-de-Calais, Frankreich)
170
Arnsberg (Hochsauerlandkreis) 235
Aschoff, Ludwig (1866–1942) 240
Assisi 270
Athen 63
Aubert, Roger (1914–2009) 200; 205
Augsburg 254
–, Bischöfe s. Kumpfmüller, Joseph
–, Katharinenkloster 299
Augustinus von Hippo (354–430) 48; 114;
199; 274; 277
Aulendorf (Lkr. Ravensburg) 180
Averroës (1126–1198) 146
Avignon (Provence, Frankreich) 174; 181; 189
Bacon, Francis (1561–1626) 77; 81
Bad Honnef (Rhein-Sieg-Kreis) 180
Baden 86; 90; 104; 191
Bader, Karl Siegfried (1905–1998) 241
Baeck, Leo (1873–1956) 246
Bagus, Josef (1903–1971) 122
Baienfurt (Lkr. Ravensburg) 15
Balthasar, Hans Urs von (1905–1988) 17; 23;
70; 132; 137; 142; 153; 155; 273–275; 277–291
Bamberg
–, Philosophisch-Theologische Hochschule
184
Barbara von Speyer, Schaffnerin des Klosters
Kirchheim unter Teck 299
Barberini (italienisches Adelsgeschlecht) 196
Barcelona
–, Kronarchiv 183; 185
Barion, Hans (1899–1973) 178–180; 186; 194
Barth, Karl (1886–1968) 43f.; 47–51; 55; 66;
68; 138; 142; 144; 278; 281–283; 285–290
Bartmann, Bernhard (1860–1938) 284
Basel 47; 282
–, Kloster St. Maria Magdalena an den
Steinen 294
–, Konzil v. Basel (1431–1449) 196
–, Universität 44; 182; 236; 246; 282
Batscheba (Hethiterin), biblische Person 129
Bauer, Clemens (1899–1984) 241
Baumstark, Anton (1872–1948) 258
Bayern 31; 202
–, Bayerische Bischofskonferenz 218
Bea, Augustin (1881–1968), 1959–1968
Kardinal 31f.; 34; 38–41; 249f.; 270
Becker, Werner (1904–1981) 67
Beckerath, Erwin von (1889–1964) 241
Belgien 68; 160; 162; 170
Benedikt XV. (1854–22), 1914–1922 Papst 20
Benedikt XVI. (* 1927), 2005–2013 Papst 22f.;
55; 71; 134; 141; 144; 155

- Benedikt von Nursia (um 480–547) 199
 Benigni, Umberto (1862–1934) 21
 Benn, Gottfried (1886–1956) 47
 Berg, Alban (1885–1935) 246
 Berge (Lkr. Osnabrück) 192
 Berlin 34; 104; 180; 191; 238; 246
 –, Bischöfe 36
 –, Deutsche Hochschule für Politik 236
 –, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 246
 –, Dompropstei s. Lichtenberg, Bernhard
 –, Kaiser-Wilhelm-Institut für deutsche Geschichte 178; 186
 –, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften 188
 –, Marienkrankenhaus 203
 –, Reichskirchenministerium 180
 –, Reichswissenschaftsministerium 180; 188
 –, Universität 44; 192; 236; 240; 246; 274
 –, Wissenschaftsministerium 178
 Berlin-Friedrichshain 240
 Bern (Schweiz)
 –, Kloster St. Michael 294
 Bernau im Schwarzwald (Lkr. Waldshut) 176
 Bernheimerin, Barbara, Priorin des Klosters Kirchheim unter Teck 299
 Berolzheim (Main-Tauber-Kreis) 176
 Bertram, Adolf von (1859–1945), 1906–1914
 Bischof von Hildesheim, 1914–1945 Fürstbischof von Breslau, 1916 (1919)–1945
 Kardinal 33f.
 Bietigheim (Lkr. Rastatt) 183
 Beuron (Lkr. Sigmaringen) 15
 –, Benediktiner-Erzabtei St. Martin 34; 52; 57; 68; 205; 254
 Bihlmeyer, Karl (1874–1942) 180; 182; 201f.; 207
 Bilfinger, Johann Wendelin (1647–1722), 1651–1661 Abt des Klosters Lorch 295
 Billot Louis S.J. (1846–1931) 21; 34
 Birkner, Joachim (1904–1956) 186
 Bisleti, Gaetano (1856–1937) 31; 36f.
 Blanché, Margarita († 1923), 1919–1923 Priorin der Benediktinerabtei Herstelle 260
 Blaubeuern (Alb-Donau-Kreis)
 –, Benediktinerkloster 302
 Blei, Franz (1871–1942) 66
 Blondel, Maurice (1861–1949) 75; 135–138; 140; 144; 152
 Bode, Franz-Josef (* 1951), seit 1995 Bischof von Osnabrück 109
 Bodelschwingh, Friedrich von (1831–1910) 102
 Boff, Leonardo (* 1938) 71; 156
 Bogenhausen (München) 55
 Bolzano, Bernard (1781–1848) 138
 Bonaventura (1221–1274) 91f.; 96
 Bonifatius (Winfried) (um 673–754 oder 755) 128; 197
 Bonn 47; 53; 174
 –, Collegium Leonium (Theologenkönvikt) 67
 –, Universität 52; 56f.; 59; 63; 66; 122; 174; 179–181; 187; 192; 194; 204; 208; 259
 Bopp, Linus (1887–1971) 93; 110
 Borghese (römisches Adelsgeschlecht) 196
 Braig, Carl (1853–1923) 91
 Brander, Vitus (1880–1969) 30
 Braunsberg (Ermland)
 –, Lyzeum 32; 178–181; 186; 241
 Brecht, Bertold (1898–1956) 47
 Bremond, Henry (1865–1933) 75
 Brenner, Friedrich (1784–1848) 97
 Breslau 33f.; 38; 183; 187
 –, Diözesanarchiv 187
 –, Hochschule für Kommunalwirtschaft 236
 –, Universität 179; 187; 204; 236
 Brixen
 –, Fürstbischöfe s. Galura, Bernhard
 –, Priesterseminar 265
 Browe, Peter (1876–1949) 239; 258
 Browne, Michael (1887–1971) 151
 Brüssel 162; 170
 Bruno, Giordano (1548–1600) 188
 Brunschvicg, Léon (1869–1944) 137
 Buber, Martin (1878–1965) 246
 Buchenwald
 –, Konzentrationslager 187; 243
 Büchner, Franz (1895–1991) 240f.
 Bultmann, Rudolf (1884–1976) 49
 Buonaiuti, Ernesto (1881–1946) 72
 Burglengenfeld (Lkr. Schwandorf) 214
 Butler, Cuthbert OSB (1858–1934) 49
 Butzen, Lienhart 306
 Cajetan, Thomas (1469–1534) 285
 Calvet, Jean (1874–1965) 163f.

- Calvin, Johannes (1509–1564) 103
 Cannstatt 295
 Cano, Melchior (1509–1560) 150
 Cardijn, Joseph (1882–1967) 162
 Casel, Johannes s. Casel, Odo
 Casel, Odo OSB (1886–1948) 35; 68; 253; 255; 259–265; 271f.
 Chardin, Pierre Teilhard de (1881–1955) 153
 Charlier, Louis (1898–1981) 284; 286
 Chenu, Marie Dominique (1895–1990) 16; 96; 145–158; 169–171; 284; 286
 Cincinnati (Ohio)
 –, Hebrew Union College 246
 Colmar (Elsass, Frankreich) 240
 Congar, Yves von OP (1904–1995), 1994 Kardinal 16; 18; 22; 69f.; 109; 153; 155; 171
 Contenson, Vincent de (1641–1674) 97; 108
 Cordovani, Mariano (1883–1950) 151
 Crefftin (Bürgerin aus Kirchheim unter Teck) 306
 Cullmann, Oscar (1902–1999) 72
- Daniélou, Jean S.J. (1905–1974) 69; 153; 155
 Dante Alighieri (1265–1321) 88; 204
 Darmstadt
 –, Technische Hochschule 243
 Deharbe, Joseph S.J. (1800–1871) 214
 Deißlingen (Lkr. Rottweil) 203
 Dempf, Alois (1891–1982) 53; 67
 Deneffe, August S.J. (1875–1943) 67
 Denifle, Heinrich (1844–1905) 88; 96
 Denzinger, Heinrich (1819–1883) 101; 109
 Descartes, René (1596–1650) 79; 82
 Deutsche Demokratische Republik (DDR) 127
 Deutschland 17f.; 24; 27; 35; 39–41; 47f.; 70f.; 87; 89; 95; 102; 105; 109; 118; 120f.; 125; 127; 165; 173; 179f.; 235; 242; 244; 246; 249–251; 254; 297
 Diekamp, Franz (1864–1943) 50f.
 Dienstlein, Jakob 303
 Dillingen an der Donau 202
 Dilthey, Wilhelm (1833–1911) 46
 Diognet 101; 103
 Dirks, Walter (1901–1991) 238; 243; 245
 Dobmayer, Marian (1753–1805) 97
 Dölgers, Franz Joseph (1879–1940) 23
 Doms, Herbert (1890–1977) 179
 Donaueschingen (Schwarzwald-Baar-Kreis)
 –, Fürstlich-Fürstenbergisches Archiv 241
 Draguet, René (1896–1980) 274; 286
 Drey, Johann Sebastian (1777–1853) 97
 Duderstadt (Lkr. Göttingen) 122f.
 Dürr, Lorenz (1886–1939) 32
 Dürrin, Anna 300
 Dürrheim (Schwarzwald-Baar-Kreis) 175
 –, Carolushaus 175
 Düsseldorf 180; 246
 Duisburg-Beeck 208
 Dußlingen (Lkr. Tübingen) 184
 Dylmennin, Barbara 305
 Dyschmacherin, Barbara 305
- Eberhard der Jüngere (1447–1504), 1480–1496
 Graf von Württemberg-Stuttgart, ab 1496
 Herzog von Württemberg 297; 299–309
 Eberhard im Bart (Eberhard der Ältere) (1445–1496), seit 1459 als Eberhard V. Graf von Württemberg-Urach, ab 1482 auch von Württemberg-Stuttgart, seit 1495 als Eberhard I. erster Herzog von Württemberg und Teck 297; 299–301; 304–306; 308
 Eberhard, Matthias (1815–1876), 1867–1876 Bischof von Trier 204
 Ebner, Adalbert (1861–1898) 257
 Eckert, Alois (1887–1976) 240
 Ehingen (Alb-Donau-Kreis)
 –, Konvikt 201
 Ehrenfried, Matthias (1871–1948), 1924–1948
 Bischof von Würzburg 31
 Ehrhard, Albert (1862–1940) 114f.; 117
 Ehrle, Franz (1845–1934) 88; 277
 Ehrlich, Ernst Ludwig (1921–2007) 246
 Eichstätt 35; 201
 Eiffler, Emil (1888–1966) 239–242; 244; 252
 Eisenach 127
 –, Katechetenseminar 127
 Eisenhofer, Ludwig (1871–1941) 35
 Eissfeldt, Otto (1887–1973) 32
 Elberfeld (Rheinland) 180
 Elbing (Ostproußen)
 –, Pädagogische Akademie 236
 Elisabeth (Schwester des Klosters Kirchheim unter Teck) 305
 Ellwangen (Jagst) 180; 184; 187
 Emminghaus, Johannes (1916–1989) 269
 England 73; 98; 186; 246

- Enzensberger, Hans Magnus (* 1929) 168
 Ermland (Ostpreußen, jetzt Polen)
 –, Bischöfe s. Kaller, Maximilian
 Eschweiler, Karl (1886–1936) 53
 Esslingen a. N. 201
 –, Kloster Weiler 294; 298
 –, Predigerorden 302
 Ettlingen (Lkr. Karlsruhe) 176
 Europa 19; 88; 94; 131; 159; 162; 165f.;
 168–170
 Euskirchen (Rheinland) 174
- Faber, Frederick William (1814–1863) 76; 98
 Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) 101
 Fides, Laienschwester des Klosters Silo,
 Küchenmeisterin des Klosters Kirchheim
 unter Teck 294; 299; 301f.
 Fink, Karl August (1904–1983) 18; 173–210
 Finke, Heinrich (1855–1938) 87; 176; 185f.;
 208
 Finthen (Ortsbezirk v. Mainz) 177
 Fischer, Eugen Heinrich (1909–1984) 183
 Fonck, Leopold (1865–1930) 31; 37
 Fontoynt, Victor (1880–1958) 278
 Fourvière (Lyon)
 –, Ordenshochschule 153f.
 Frankfurt a. M. 192; 238; 243; 246
 –, Freies Jüdisches Lehrhaus 246
 –, Institut für Sozialforschung 238; 246
 –, Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen 39;
 239
 Frankreich 17; 19; 34; 68–70; 95; 160; 163f.;
 169f.; 177; 191; 218
 Franz, Adolph (1842–1916) 258
 Franzelin, Johannes Baptist (1816–1886) 82
 Freckenhorst (Münsterland)
 –, Kloster zum Hl. Kreuz 208
 Freiberg (Lkr. Mittelsachsen) 86
 Freiburg i. Br. 85f.; 88; 91; 93f.; 96–99; 103f.;
 185; 238–241; 244–249; 251f.; 298
 –, Collegium Borromaeum (Priesterseminar)
 186; 239
 –, Collegium Sapientiae 176
 –, Dominikanerinnenkirche Adelhausen
 239
 –, Erzbischöfe s. Gröber, Conrad; Fritz, Karl
 –, Erzbistum 86; 102
 –, s.a. Fritz, Karl
 –, Generalvikariat 176
 –, Goethegymnasium 239
 –, Münster Unserer lieben Frau 86
 –, Priesterseminar St. Peter 86; 88; 175
 –, St. Johann 186; 240
 –, Universität 86; 88; 90; 175–177; 181; 185–
 188; 191f.; 203f.; 235; 238; 240f.
 Freising 29; 186; 202; 217
 Freudenberger, Theobald (1904–1994) 202
 Fribourg (Schweiz) 249
 Friedrichshafen (Bodenseekreis) 180; 205
 Fries, Heinrich (1911–1998) 137
 Fritz, Karl (1864–1931), 1920–31 Erzbischof
 von Freiburg 176
 Fromage, Dom Lucien (1845–1916)
 Fürholzen (Lkr. Freising) 186
 Fulda 38; 244
 –, Fuldaer Bischofskonferenz 215; 218; 226
 Funk, Franz Xaver (1840–1907) 197; 201
- Galiläa (Israel) 129
 Galura, Bernhard (1764–1856), 1829–1856
 Fürstbischof von Brixen 97f.
 Ganzer, Klaus (* 1931) 184
 Garrigou-Lagrange, Réginald (1877–1964) 49;
 68; 73; 149–152; 154
 Gasparri, Pietro (1852–1934) 20
 Gatterer, Michael (1888–1944) 220; 265
 Gebattel, Viktor Emil von (1883–1976) 229
 Geiselman, Rupert (1890–1970) 67; 181–183;
 193
 Gemelli, Agostino (1878–1959) 36; 40
 George-Jünger s. George, Stefan A.
 George, Stefan A. (1868–1933) 25
 Georgsmarienhütte (Lkr. Osnabrück) 192
 Germersheim
 –, Dolmetscher-Hochschule 236
 Gernsbach (Lkr. Rastatt) 89
 Gießen
 –, Universität 177; 182
 Gießler, Rupert (1896–1980) 240f.
 Gihl, Nikolaus (1839–1924) 88; 99
 Glatt (Hohenzollern) 186
 Gloggnitz (Niederösterreich) 239
 Glottertal (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald)
 175; 186
 Gmünd s. Schwäbisch Gmünd
 Goerdeler, Carl Friedrich (1884–1945) 184
 Göller, Emil (1874–1933) 176f.; 185f.; 191f.;
 196

- Göppingen 184; 201
 Göttingen 48
 –, Theologisches Stift 45
 –, Universität 43–45; 49; 52; 58; 178
 Götler, Joseph (1874–1935) 217f.; 225
 Götzel, Gustav (1885–1950) 219; 222; 224–227
 Gogarten, Friedrich (1887–1967) 49
 Goldach (Lkr. Freising) 186
 Goldbrunner, Josef (1910–2003) 229f.; 232
 Grabmann, Martin (1875–1949) 37; 50; 96; 202; 208
 Granderath, Theodor (1839–1902) 200
 Graz
 –, Universität 192; 200
 Greifswald (Lkr. Vorpommern-Greifswald)
 –, Universität 44
 Grevenschlager (Luxemburg) 181
 Griechenland 95
 Gritz, Martin (1916–2002) 183
 Gröber, Conrad (1872–1948), 1931–32 Bischof von Meißen, 1932–48 Erzbischof von Freiburg i. Br. 93f.; 122; 175; 182; 238; 240
 Großbriesen (Oberschlesien) 187
 Großbritannien 250; 297
 Grosche, Robert (1888–1967) 68
 Grundmann, Walter (1906–1976) 126
 Guardini, Romano (1885–1968) 23; 67; 91; 98; 108; 141; 225; 238; 254; 289
 Guéranger, Prosper OSB (1805–1875), 1837–1875 Abt von Solesmes 254
 Günther, Anton (1783–1863) 138
 Gürtner, Franz (1881–1941) 223
 Güterstein, Kartause (Bad Urach, Lkr. Reutlingen) 302
 Gundolf, Friedrich (1880–1931) 25
 Gurian, Waldemar (1902–1954) 53; 237
 Haase, Kurt (1898–1972) 223
 Habsburg-Österreich 184
 Haecker, Theodor (1879–1945) 46; 48
 Hagemann, Wolfgang (1911–1978) 178
 Halberstadt (Lkr. Harz)
 –, Domgymnasium 178
 Halle 32
 Haller, Johannes (1865–1947) 182f.
 Hamburg 44f.; 238
 Hamburger, Jeffrey (* 1957)
 Harnack, Adolf von (1851–1930) 27; 54–56; 132
 Hasenkamp, Gottfried (1902–1990) 67
 Hattenhofen (Lkr. Göppingen) 295
 Hauerz (Bad Wurzach) 201
 Hecker, Isaac (1819–1888) 88
 Hefele, Karl Josef von (1809–1893) 197
 Hegel
 –, Eduard (1911–2005) 203
 –, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 104; 138; 277; 286f.
 –, Guglielmo Federico 31
 Hehn, Johannes (1873–1932) 30f.
 Heidegger, Martin (1889–1976) 90f.; 134; 137f.; 140; 277; 289; 291
 Heidelberg 104; 307
 –, Universität 177; 241
 Heilbronn 193; 206
 Heiler, Friedrich (1892–1967) 32; 116f.
 Heiligenkreuz (Niederösterreich) 22
 Heim, Karl (1874–1958) 126
 Heiner, Franz (1849–1919) 115
 Heinrich, Johann Baptist (1816–1891) 284
 Helmstedt (Niedersachsen) 208
 Herbart, Johann Friedrich (1776–1841) 214
 Herder-Dorneich, Theophil (1898–1987) 235
 Hermann, Wilhelm (1846–1922) 101
 Hermes, Georg (1765–1831) 138
 Herstelle (Lkr. Hörter)
 –, Benediktinerinnenabtei Hl. Kreuz 259f.
 –, s. a. Blanché, Margarita
 Herwegen, Ildefons (1874–1946), 1913–1946 Abt von Maria Laach 34f.; 259f.
 Herwertin, Elisabeth, Subpriorin des Klosters Kirchheim unter Teck 299
 Hessen, Johannes (1889–1971) 37f.; 134; 139; 174
 Hetzenauer, Michael OFMCap (1860–1928) 31
 Hieber, August (1886–1968) 201; 203
 Hildebrand, Dietrich von (1889–1977) 48
 Hildesheim 122
 Hilgen (Burscheid; Rheinisch-Bergischer Kreis) 192
 Hilling, Nikolaus (1871–1960) 192
 Hina, Schwester des Klosters Kirchheim unter Teck 303
 Hindenburg (Polen) 236
 Hippokrates von Kos (460–377 v. Chr.) 241
 Hippolyt (um 170–235) 53
 Hirsch, Emanuel (1888–1972) 49

- Hirscher, Johann Baptist von (1788–1865) 88; 97–99
Hitler, Adolf (1889–1945) 113; 120; 122–125; 186; 282
Hoberg, Hermann (1907–1992) 189
Hochemmingen (Schwarzwald-Baar-Kreis) 175
Höpfl, Hildebrand OSB (1872–1934) 31
Hofinger, Johannes S.J. (1905–1984) 213
Hohenlohe-Schillingsfürst, Gustav Adolf zu (1823–1896), 1866–1896 Kardinal 204
Hohenzollern, Adelsgeschlecht 27
Holl, Karl (1866–1926) 52; 56f.
Hollabrunn (Niederösterreich)
–, Knabenseminar 219
Holtzmann, Heinrich Julius (1832–1910) 30
Holzhey, Carl (1863–1943) 29
Holzinger, Conrad (vor 1484–1544) 303; 307
Honecker, Martin (1888–1941) 137
Horb (Lkr. Freudenstadt) 203
Horkheimer, Max (1895–1973) 246
Huberin
–, Anna 305
–, Margarethe 305
Hudal, Alois (1885–1963), 1933–1963 Titularbischof von Alea 39
Hügel, Friedrich Freiherr von (1852–1925) 73; 75; 136
Hugo, Ludwig Maria (1871–1935), 1921–1935 Bischof von Mainz 33
Hummelauer, Franz von (1842–1914) 29f.
Husserl, Edmund (1859–1938) 91
Ignatius von Loyola (1491–1556) 143
Immensee (Kanton Schwyz, Schweiz)
–, Missionsseminar 239
Innsbruck 157; 265; 267; 281
–, Universität 35; 186; 192; 220; 265f.
Isaac, Jules (1877–1973) 247
Iserloh, Erwin (1915–1996) 208
Israel 30; 60–62; 69f.; 128; 240; 252
Italien 19; 47; 95; 160f.; 177; 179; 191; 297
Ixelles (Reg. Brüssel, Belgien) 200
Jacobi, Friedrich Heinrich (1743–1819) 101
Jaeger, Lorenz (1892–1975), 1941–1973 Erzbischof von Paderborn 123; 248f.
Jakobus d. Ä. (Apostel), biblische Person 118
Janssen, Johannes (1829–1891) 192
Japan 102; 105; 107
Jedin, Hubert (1900–1980) 187; 190; 196; 198; 208
Jena
–, Universität 127
Jerusalem 61; 63; 128; 246
–, Hebräische Universität 246
Johannes (Evangelist, Apostel), biblische Person 118; 274
Johannes XXIII. (1881–1963), 1958–1963 Papst 23; 110; 247
Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst 22f.
Josef von Nazareth, biblische Person 129
Judäa 129
Jung, Carl Gustav (1875–1961) 229f.
Jungmann
–, Franz S.J. 265
–, Josef Andreas S.J. (1889–1975) 35f.; 226f.; 230; 233; 253; 255; 259; 265–272
Justin, Märtyrer (100–165) 259
Käsemann, Ernst (1906–1998) 61
Kain (Belgien, Wallonien) 146; 153
–, s. a. Saulchoir Le
Kaller von Ermland, Maximilian (1880–1947) 1930–1947 Bischof von Ermland (Ostpreußen) 182
Kandinsky, Wassily (1866–1944) 47
Kant, Immanuel (1724–1804) 19; 77; 89; 100f.
Karl d. Gr. (747/7648–814), 768–814 König des Fränkischen Reichs 174
Karlsdorf (Lkr. Karlsruhe) 175
Karlsruhe 176
Katalonien (Spanien) 168
Katharina von Oberkirch 294
Kattenbusch, Ferdinand (1851–1935) 56
Kehr, Paul Fridolin (1860–1944) 178; 185f.; 192
Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1826 Bischof von Rottenburg 15
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 28
Ketzlerin, Anna 305
Kierkegaard, Søren (1813–1855) 46; 48; 291
Kirchberg (Lkr. Rottweil)
–, Dominikanerinnenkloster 295
Kirchhausen (Heilbronn) 202

- Kirchheim unter Teck (Lkr. Esslingen) 293;
300–302; 304–309
–, Dominikanerinnenkloster 293–309
–, s. a. Barbara Bernheimerin, Barbara von Speyer; Dürrin, Anna; Dylmennin, Barbara; Dyschmacherin, Barbara; Elisabeth; Fides; Herwertin, Elisabeth; Hina; Huberin, Anna; Huberin, Margarethe; Ketzlerin, Anna; Kremer, Magdalena; Kurtzin, Anna; Meygerin, Katharina; Rechnerin Margaretha M.; Rinau, Christina von; Schyllingen, Barbara; Wernherin, Margaretha
- Kirschweg, Johannes (1900–1951) 53
- Kittel, Gerhard (1888–1948) 126
- Klauser, Theodor (1894–1984) 179; 181
- Klee, Paul (1879–1940) 47
- Kleine, Richard (1889–1974) 122–127
- Kleutgen, Joseph (1811–1883) 277
- Klosterneuburg (Niederösterreich) 34
- Klupffel (Klüpfel), Christoph Jakob (1683–1740) 295
- Koblenz 184
–, Lützel (Stadtteil) 259
- Koch, Wilhelm (1874–1955) 98
- Köhler
–, Joachim (* 1935) 184
–, Oskar (1909–1996) 200
- Köln 38; 52; 174; 180; 238f.
–, Erzbischöfe s. Schulte, Karl Joseph
–, Priesterseminar 67; 174
- Königsberg (Preußen) 238
- Kösters, Ludwig (1872–1939) 25
- Kogon, Eugen (1903–1987) 238; 243
- Konstantin d. Gr. (272–337), 306–337 Römischer Kaiser 174
- Konstanz 175; 181
–, Bischöfe von
–, s. Sonnenberg, Otto IV. von
–, Bistum 176; 181; 189; 196; 201
–, Dreifaltigkeitskirche 186
–, Konzil v. Konstanz (1414–1418) 179; 185; 209
–, Münsterpfarre 96
- Korinth (Griechenland) 63
- Kornwestheim (Lkr. Ludwigsburg) 184
- Kottmann, Max (1867–1948), 1937–1943 Generalvikar, 1939 Domdechant, 1937–1943 Domdekan (jeweils in der Diöz. Rottenburg-Stuttgart) 201
- Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 88; 185; 204f.
- Krebs, Engelbert (1881–1950) 17; 50; 53; 85–111; 131; 135
- Krechting (Lkr. Borken) 185
- Kremer(in)
–, Anna 294
–, Johannes († 1468) 294
–, Magdalena 293–295; 297–300; 302f.; 305–309
- Küng, Hans (* 1928) 209
- Kumpfmüller, Joseph (1869–1949), 1930–1949 Bischof von Augsburg 122
- Kurtzin, Anna 300
- Kuyper, Abraham (1837–1920) 17
- Laberthonnière, Lucien (1860–1932) 135
- Lagrange, Marie Joseph (1855–1938) 17; 30; 57; 147; 149; 152
- Lai, Gaetano de (1853–1928), 1907 Kardinal 21
- Landshut 300
- Langebrücken (Lkr. Karlsruhe) 175
- Langenburg (Lkr. Schwäbisch Hall) 295
- Laros, Matthias (1882–1965) 75
- Lausanne (Schweiz) 32
- Ledóchowsky, Wladimir J.S. (1868–1942) 35
- Leeuw, Gerardus van der (1890–1950) 55
- Leffler, Siegfried (1900–1983) 127
- Legge
–, Petrus (1882–1951) 235
–, Theodor (1889–1969), 1932–1951 Bischof von Meissen 235
- Lehmann, Karl (* 1936), seit 1983 Bischof von Mainz, 1987–2008 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, seit 2001 Kardinal 55; 70; 137
- Leiber, Robert S.J. (1887–1967) 249
- Leiprecht, Karl Joseph (1903–1981), 1949–1974 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 201; 203–205
- Leipzig
–, Oratorium 227; 231
–, Theologisches Seminar 127
–, Universität 126; 236

- Leitgast, Hans 294
 Lenin, Wladimir Iljitsch (1870–1924) 169
 Leo XIII. (1810–1903), 1878–1903 Papst 15;
 19; 29; 175; 275
 Lercher, Ludwig (1864–1937) 284
 Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 58
 Leutheuser, Julius (1900–1942) 127
 Lhotzky, Heinrich (1859–1930) 58
 Liberatore, Matteo (1810–1892) 277
 Lichtenberg, Bernhard (1875–1943) 122
 Lietzmann, Hans (1872–1955) 57
 Lille (Reg. Nord-Pas-de-Calais, Frank-
 reich) 170
 Limburg 38
 –, Bischöfe s. Willi, Dominicus OCist
 Limerick (Irland)
 –, Bischöfe s. O'Dwyer, Edward Thomas
 Linden, Jakob S.J. (1858–1915) 214
 Linder, Otto (1891–1976) 15
 Locke, John (1632–1704) 77; 82
 Löhr, Josef (1878–1956) 183
 Löwen (Belgien)
 –, Universität 192; 200
 Löwith, Karl (1897–1973) 73
 Loisy, Alfred (1857–1940) 16; 18; 23; 57f.;
 67f.; 71; 75; 115; 134–136; 142; 144
 London 246
 –, Oratorium 76
 Lonergan, Bernard (1904–1984)
 Lorch (Lkr. Ostalbkreis)
 –, Benediktinerkloster 295; 302
 –, s. a. Bilfinger, Johannes Wendelin
 Lortz, Joseph (1887–1975) 26; 122; 178; 181;
 208
 Lubac, Henri de S.J. (1896–1991) 69f.; 136f.;
 140; 153; 155; 277f.; 282; 285; 288
 Luckner, Gertrud (1900–1995) 238–242; 244f.;
 247–249; 251f.
 Ludwigsburg 184; 203
 Lüft, Johann Baptist (1801–1870) 257
 Lukaschek, Hans (1885–1960) 236
 Luther, Martin (1483–1546) 103
 Luzern (Schweiz) 274
 Lyon 274; 277f.
 –, Fourvière 153; 278; 285
 –, Institut Catholique 278
 Maastricht (Prov. Limburg, Niederlande) 239
 Mager, Hermann (1884–1978) 203
 Maier, Friedrich Wilhelm (1883–1957) 30
 Mailand
 –, Bibliotheca Ambrosiana 188
 –, Sacro Cuore 36; 40; 200
 –, Universität 188
 Mainz 38; 177; 237
 –, Bischöfe s. Hugo, Ludwig Maria; Stohr,
 Albert
 –, Bischöfliches Priesterseminar 177
 –, Diözesanarchiv 177
 –, Institut für Europäische Geschichte 181
 –, Katholikentag (1948) 235–238; 242f.; 251
 –, Universität 177; 236; 241; 284
 Malsch (Lkr. Karlsruhe) 176
 Mannheim 176
 Manning, Henry Edward (1808–1892),
 1875–1892 Kardinal 76
 Marburg
 –, Universität 178; 182
 Maréchal, Joseph (1878–1944) 137
 Maria Laach (Lkr. Ahrweiler) 52
 –, Benediktinerabtei 34f.; 68; 254; 259; 263
 –, s. a. Herwegen, Ildefons
 Mariazell (Obersteiermark) 22f.
 Maritain, Jacques (1882–1973) 22; 47; 50; 60;
 67–69; 164–167; 169
 Marktoberdorf (Lkr. Ostallgäu) 186
 Martène, Edmond (1654–1739) 257
 Martin V. (1368–1431), 1417–1431 Papst 177;
 182; 189f.; 194
 Caspar, Martin 298
 Marx, Karl (1818–1883) 166; 168
 Maurras, Charles (1868–1952) 164
 Mayer, Anton Ludwig (1891–1982) 258
 Mecheln (Prov. Antwerpen, Belgien) 32; 200
 –, Grand Séminaire à Malignes 200
 Meersburg (Bodenseekreis) 185
 Meißen 235
 –, Bischöfe s. Legge, Theodor
 Meister Dietrich (um 1240/45–um 1318/20) 86
 Meister Eckhart (ca. 1260–1328) 95
 Menden (Sauerland) 180
 Meppen (Lkr. Emsland) 192
 Merzhofen (Leutkirch i. Allgäu) 201
 Mercati
 –, Angelo (1870–1955) 187f.
 –, Giovanni (1866–1957), 1936–1957 Kardi-
 nal 72; 188

- Mercier, Désiré-Joseph (1851–1926), 1906–1926
Erzbischof von Mecheln (Belgien), seit 1907
Kardinal 32
- Merkle, Sebastian (1862–1945) 30; 186f.; 195;
208
- Merry del Val, Rafael (1865–1930), 1903–1930
Kardinal 20f.; 30; 33f.; 36
- Meßkirch (Lkr. Sigmaringen) 175
- Meudon (Reg. Île-de-France, Frankreich) 167
- Meyer, Johannes († 1485) 298f.
- Meygerin, Kathrina, Zirkarin des Klosters
Kirchheim unter Teck 299
- Michel, Ernst (1889–1964) 37f.
- Michels, Thomas (1892–1979) 60; 67; 70
- Minichthaler, Joseph (1860–1945) 219f.
- Meßkirch (Lkr. Sigmaringen)
- Michels, Thomas OSB (1892–1979) 53
- Möhler, Johann Adam (1796–1838) 80
- Mönchengladbach 174
- Mohlberg, Kunibert (1878–1963) 257
- Molina, Luis de (1535–1600) 275
- Moltmann, Jürgen (* 1926) 70
- Mose, biblische Person 31; 62
- Mounier, Emmanuel (1905–1950) 167–169
- Müller, Günther (1890–1957) 48
- München 37; 48; 87; 114; 180; 184; 186; 211;
213; 277
–, Bayerisches Kadettenkorps 114
–, Erzbischöfliches Ordinariat 115f.
–, Hauptstaatsarchiv 241
–, Nuntiatur 33
–, St. Cajetan (Theatinerkirche) 186
–, Universität 113f.; 178; 180; 185–187; 193;
202; 217; 227; 230; 241; 265
- Münster 38; 67; 181; 185; 208
–, Deutsches Institut für wissenschaftliche
Pädagogik 223
–, Diözese 232
–, Universität 135; 141; 144; 175; 181; 185;
192; 203; 208
- Mundle, Wilhelm (1892–1971) 57
- Mußner, Franz (* 1916) 227; 230
- Mussolini, Benito (1883–1945) 160
- Naber, Alois († 1962) 137
- Nagold (Lkr. Calw) 203
- Namslau (Polen) 183
- Neckarsteinach (Kreis Bergstraße) 177
- Neckarsulm (Lkr. Heilbronn) 184
- Neiße (Schlesien) 187
- Neuffen (Lkr. Esslingen) 295
- Neuß, Wilhelm (1880–1965) 53
- Neu-Ulm 193
- Neuweier (Baden-Baden) 175
- Newman, John Henry (1801–1890), 1879 Kar-
dinal 17; 48; 53; 73; 75–78; 80–83
- New York
–, Manhattanville College of the Sacred
Heart 239
- Niederalteich (Lkr. Deggendorf)
–, Benediktinerabtei 32
- Niederbronn (Reg. Elsass, Frankreich)
–, Schwestern vom Göttlichen Erlöser 102
- Niederlande 30; 55
- Nietzsche, Friedrich (1844–1900) 25; 47; 90
- Nikolaus von Kues (1401–1464) 153
- Nimwegen (Prov. Gelderland, Niederlande)
200
- Nörber, Thomas (1846–1920), 1898–1920 Erz-
bischof von Freiburg 86; 90
- Notton, Matthias (1866–1943) 50
- Nürnberg 300
–, Reichstag 301
- Nürtingen (Lkr. Esslingen) 304
- Nußloch (Rhein-Neckar-Kreis) 175
- Oberkirch (Ortenaukreis) 87; 176; 294
- Obersäckingen (Lkr. Waldshut) 175
- Oberwinden (Lkr. Emmendingen) 175
- Ochs, Karl (1904–1999) 205
- O'Dwyer, Edward Thomas (1842–1917),
1886–1917 Bischof von Limerick
(Irland) 76
- Österreich 22; 73; 123; 165; 192; 219
- Oesterreicher, Johannes (John) M. (1904–1993)
239
- Oexle, Otto Gerhard (* 1939) 25
- Olivetti, Adriano (1901–1960) 47
- Oppeln (Polen) 246
- Ornstein, Hans (1873–1952) 246
- Osnabrück 192
–, St. Johann 192
- Otto, Rudolf (1869–1937) 117
- Overbeck, Franz (1837–1905) 47
- Owen (Lkr. Esslingen) 300

- Pacelli, Eugenio s. Pius XII.
Paderborn 203; 248
–, Diözese 39
–, Erzbischöfe s. Jaeger, Lorenz
–, Johann Adam Möhler-Institut 123
–, Phil.-Theol. Akademie 202
Palästina 94; 242
Palermo 40
–, Erzbischöfe s. Ruffini, Ernesto
Paris 70; 163; 167; 239
–, Erzbischöfe s. Suchard, Emmanuel
–, Kathedrale Notre Dame 146
–, s. a. Saulchoir Le
–, Universität 197
Parsch, Pius (1884–1954) 34
Pascher, Joseph (1893–1979) 230
Passaglia, Carlo (1812–1887) 79; 82
Passau 202
Pastor, Ludwig von (1854–1928) 192; 249
Patmos 64
Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 22;
247
Paulus von Tarsus (Apostel), biblische Per-
son 69; 118; 219; 240; 252; 274
Peirce, Charles S. (1839–1914) 152
Perrone, Giovanni (1794–1876) 76f.; 79f.; 82
Peterson, Erik (1890–1960) 18; 43–73
Petrus (Apostel), biblische Person 118
Pfeilschifter, Georg (1870–1936) 208
Pforzheim 239
–, Dominikanerinnenkloster 294
–, Predigerorden 302
Piesting (Niederösterreich) 219
Pinsk, Johannes (1891–1957) 36
Pircher, Johann (1886–1953) 123–126
Pisa (Italien) 146
Pius V. (1504–1572), 1566–72 Papst 267; 269
Pius IX. 1792–1878), 1846–78 Papst 23; 200;
205; 207
Pius X. (1835–1914), 1903–1914 Papst 15; 17;
19–23; 34; 36; 73; 76; 88; 175; 217f.
Pius XI. (1857–1939), 1922–1939 Papst 20; 34;
40; 108; 119; 164; 177; 178; 180
Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 15;
21f.; 24; 28; 30–32; 34; 37–41; 72; 103; 119;
154; 174–176; 202f.; 206f.; 230; 247; 249; 254
Platon (428/427–348/347 v. Chr.) 146
Platz, Hermann (1880–1943) 53
Pohle, Joseph (1852–1922) 284
Portugal 186
Pottenhofen (Niederösterreich) 219
Poulain, Auguste S.J. (1836–1919) 49
Pruser (Prausser) Johannes († nach 1480) 298
Przywara, Erich (1889–1972) 27f.; 33; 36; 41;
67; 76; 138; 277–279
Pullach (Lkr. München) 274f.
Punsrück (Oberpfalz) 193
Pusey, Edward Bouverie (1800–1882) 33
Pustet, Friedrich (1798–1882) 35
Rademacher, Arnold (1873–1939) 37; 174
Rahner
–, Hugo (1900–1968) 135
–, Karl (1904–1984) 17; 25; 53; 131–144;
149f.; 154f.; 157f.; 281; 283; 290
Raimundus Lullus (ca. 1232–1316) 153
Rastatt 191
Ratzinger Joseph s. Benedikt XVI.
Ravensbrück (Lkr. Templin)
–, Konzentrationslager 238f.
Ravensburg 205f.
Rechnerin, Margretha 300
Regensburg 113; 117; 193; 202
–, Philosophisch-Theologische Hochschule
117; 193
Reggio nell' Emilia (Italien) 187
–, Priesterseminar 188
Reimarus, Hermann Samuel (1694–1768) 58f.;
62
Reinach
–, Anna (1899–1953) 49
–, Adolf (1883–1917) 49
Reinhardt, Rudolf (1928–2007) 183f.; 194
Reischle, Max (1858–1905) 49
Rickert, Heinrich (1863–1936) 96
Riga (Lettland)
–, Universität 241
Righetti Mario (1882–1975) 270
Rinau, Christina von, Raderin und Unter-
schaffnerin des Klosters Kirchheim unter
Teck 299
Ripalda, Juan Martínez de (1594–1648) 284
Ritschl, Albrecht (1822–1889) 49; 97; 101; 138
Ritter, Emil (1881–1968) 122
Rivière, Jean (1878–1946) 68
Rohrdorf (Lkr. Sigmaringen) 175

- Rom 22; 27; 29; 32–41; 55; 63; 68; 70–73; 75; 77; 87f.; 91; 94; 131; 144; 148; 151f.; 160; 174–184; 186–188; 191f.; 201; 205f.; 219; 248f.; 282; 291
 –, Bischöfe 82
 –, Campo Santo, Priesterkolleg 88; 176f.; 180; 185–187; 192; 208
 –, Collegio Teutonico di Santa Maria dell'Anima 39; 186
 –, Collegium Angelicum 68
 –, Deutsches Historisches Institut 182; 186; 189
 –, Erstes Vatikanum (1869–1870) 89; 101f.; 131; 174; 196f.; 200; 211; 287
 –, Gregoriana, Päpstliche Universität 39; 72; 180; 249
 –, Institut der Görres-Gesellschaft 176; 185
 –, Österreichisch-Historisches Institut 192
 –, Päpstliches Bibelinstitut 249
 –, Päpstliches Institut für christliche Archäologie 72
 –, Petersdom 176
 –, Preußisches Historisches Institut 176; 178; 182; 185–188
 –, Römische Kurie 39; 175; 179; 195
 –, San Giorgio in Velabro 188f.
 –, Sanctum Officium 20; 22; 29; 33–36; 38; 75; 118–120; 151; 200; 204; 247–249
 –, Sankt Peter 66; 76; 95
 –, Sant' Anselmo 259
 –, Sekretariat für die Einheit der Christen 239
 –, Staatssekretariat 20
 –, Studienkongregation 31; 38; 40
 –, Vatikanisches Archiv 177; 180; 182f.; 187–190; 192
 –, Vatikanische Bibliothek 186; 188
 –, Zweites Vatikanum (1962–1965) 71; 82; 107; 109–111; 113; 131; 141; 143–145; 150; 153–155; 157; 160; 171; 187; 209f.; 238, 250; 253; 255; 262f.; 266; 269; 271; 276; 289
- Rosenberg, Alfred (1893–1946) 95; 128
- Rossum, Willem van (1854–1932), 1911–1932 Kardinal 30; 37
- Rostock
 –, Universität 126
- Roth, Joseph (1897–1941) 180
- Rothenfels (Lkr. Main-Spessart)
 –, Burg 254
- Rottenburg (Lkr. Tübingen) 206
- Rottenburg-Stuttgart 180; 184
 –, Bischöfe s. a. Keppler, Paul Wilhelm von; Leiprecht, Karl Joseph; Sproll, Johannes Baptista
 –, Bischöfliches Ordinariat 174; 182; 201
 –, Priesterseminar 173; 206
 –, Weihbischöfe s. Leiprecht, Karl Joseph
- Rottenmünster (Rottweil) 185
- Rottweil 201; 205
 –, Hl. Kreuz 201
 –, Konvikt 201
- Roubaix (Reg. Nord-Pas-de-Calais, Frankreich) 170
- Rückert, Hanns (1901–1974) 126
- Rudin, Josef S.J. (1907–1983) 230
- Ruffini, Ernesto (1888–1967) 31; 33f.; 36; 40
- Ruhrort s. Duisburg-Beeck
- Rupprecht von Bayern (1869–1955) 114; 193
- Russland 166; 169
- Ruth (Moabiterin), biblische Person 129
- Rybnik (Polen) 236
- Sachsen 126
- Salach (Lkr. Göppingen) 184
- Sales, Marco (1877–1936) 35; 40
- Salzburg 54; 60; 72
- Sand in Taufers (Südtirol) 265
- Sangnier, Marc (1873–1950) 87
- Santander (Prov. Kantabrien, Spanien) 164f.
- Sasbach (Ortenaukreis) 191
- Sattler, Christian 295
- Saudreau, Auguste (1859–1946) 49
- Sauer, Joseph (1872–1949) 98; 191f.
- Saulchoir Le (Hochschule der Dominikaner für die Ordensprovinz Frankreich) 68; 145–148; 151; 153f.; 170f.
- Sauter, Hermann (1903–1982) 206f.
- Schäfer, Karl Theodor (1900–1974) 179
- Scheeben, Matthias Joseph (1835–1888) 97
- Scheler, Max (1874–1928) 117; 277
- Schell, Hermann (1850–1906) 31; 53; 98
- Schenk, Alois Georg (1888–1949) 15
- Scherer, Robert (1904–1997) 241
- Scheyern (Lkr. Pfaffenhofen a. d. Ilm)
 –, Benediktinerabtei Hl. Kreuz 114
- Schiel, Hubert (1898–1983) 88
- Schillebeeckx, Edward (1914–2009) 155
- Schlatter, Adolf (1852–1938) 126

- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768–1834) 97; 101; 138
 Schlesien 27; 236; 277
 Schleswig 185
 Schlettstadt (Reg. Elsass, Frankreich) 299
 –, Kloster Silo 294f.; 298–301; 306; 309
 –, s. a. Fides
 Schlier, Heinrich (1900–1978) 54; 70f.
 Schmaus, Michael (1897–1993) 51f.; 122
 Schmid, Franz Xaver (1800–1871) 257
 Schmidlin, Josef (1876–1944) 73
 Schmidt, Karl Ludwig (1891–1956) 47
 Schmitt, Carl (1888–1985) 52; 67f.
 Schnackenburg, Rudolf (1914–2002) 227f.
 Schnitzer, Joseph (1859–1939) 113f.
 Schönberg, Arnold (1874–1951) 246
 Schönensteinbach (Reg. Elsass, Frankreich)
 –, Dominikanerinnenkloster 299
 Schonach (Schwarzwald-Baar-Kreis) 175
 Schopfheim (Lkr. Lörrach) 176
 Schrader, Clemens (1820–1875) 79
 Schramberg (Lkr. Rottweil) 201; 205
 Schraml, Johann Baptist (1855–1925) 214
 Schreiber, Georg (1882–1963) 178; 203
 Schreibmayr, Franz (1907–1985) 227; 231
 Schrems, Karl (1895–1972) 222; 225
 Schröteler, Joseph S.J. (1896–1955) 222
 Schulte
 –, Alois (1891–1900) 176
 –, Karl Joseph (1871–1941), 1910–1920 Bischof von Paderborn, 1920–1941 Erzbischof von Köln 67; 122
 Schupfhardin, Gertraud 294
 Schwaben 202
 Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 184; 203
 –, Hl. Kreuz-Münster 201; 203
 –, Predigerorden 302
 Schwäbisch Hall
 St. Michael 206
 Schweden 44
 Schweitzer, Albert (1875–1965) 58f.
 Schweiz 70; 230; 236; 239; 241; 246; 282
 Schwerin 192
 Schyllingen, Barbara 300
 Scyrus (Titularbistum der röm.-kath. Kirche) 201
 Seeberg, Reinhold (1859–1935) 25
 Seidl, Andreas (1853–1890) 211
 Selly Oak (Birmingham, England)
 –, Woodbrooke College 238
 Semler, Salomo (1725–1791) 58
 Senestrey, Pantaleon (1764–1836) 97
 Seppelt, Franz Xaver (1883–1956) 34; 195
 Sherbrooke (Prov. Québec, Kanada) 200
 Sickel, Theodor von (1826–1908) 178
 Sigismund von Luxemburg (1368–1437), 1378–1388 u. 1411–1415 Kurfürst von Brandenburg, seit 1387 König von Ungarn und Kroatien, seit 1411 Röm.-Dt. König, seit 1419 König von Böhmen, 1433–37 Röm.-Dt. Kaiser 185
 Sigmaringen 186
 Simon, Paul (1882–1946) 67
 Simons, Eberhard (1937–2005) 138
 Sinai 62
 Siniscalco, Paolo (* 1931) 44; 47
 Snyder, Agnes 306
 Söhngen, Gottlieb (1892–1971) 181; 289
 Sohm, Rudolph (1841–1914) 56; 64
 Solesmes (Dep. Sarthe, Frankreich)
 –, Benediktinerabtei St. Peter 254; 257
 Sonnenberg, Otto IV. von, Truchsess von Waldburg (vor 1452–1491), 1474 (1481)–1491 Bischof von Konstanz 301; 306
 South Orange (New Jersey, USA)
 –, Seton Hall University 239
 Sowjetrußland s. Russland
 Spanien 95; 165; 168f.; 177; 186
 Speyer 300
 Sproll, Johannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg 15; 122
 St. Blasien
 –, Benediktinerkloster 295
 St. Märgen (Lkr. Breisgau-Hohenschwarzwald) 86
 Stalin, Josef (1878–1953) 166; 169
 Staudenmaier, Franz Anton (1800–1856) 97
 Stegmüller, Friedrich (1902–1981) 110; 186
 Stein, Edith (1891–1942) 48; 91
 Stelzenberger, Johannes (1898–1972) 179
 Stieglitz, Heinrich (1868–1920) 215
 Stockholm 32
 Stohr, Albert (1890–1961), 1935–1961 Bischof von Mainz 91; 93
 Stolz, Alban (1808–1883) 53; 92
 Stonner, Anton (1885–1973) 224
 Stotzingen, Fidelis von (1871–1947) 35

- Straßburg 117; 294
 –, Dominikanerinnenkloster Sr. Margaretha 298
 –, Liebfrauenmünster 44
 –, Stadtarchiv 294
 –, Universität 44f.; 75; 114; 117; 193; 204
 Straßdorf (Schwäbisch Gmünd) 201
 Stubach, Jakob von (1420–nach 1488) 298
 Stuttgart 15; 120; 184; 206; 243; 295; 300; 303; 308
 –, Herz-Jesu-Kirche 201
 –, Kultusministerium 183
 –, Predigerorden 302
 –, St. Eberhard 201
 –, St. Georg 201
 –, St. Josef 203
 –, St. Leonhard 295
 –, St. Nikolaus 201
 Suárez, Francisco (1548–1617) 275
 Suhard, Emmanuel (1874–1949), 1930–1940
 Erzbischof von Reims, 1935 Kardinal, 1940–49 Erzbischof von Paris 154
 Sutthausen (Stadtteil von Osnabrück) 192
 Swinemünde (Polen)
 –, Lazarett 208

 Tertullian (160–220) 113
 Testa, Gustavo (1886–1969) 33
 Thalhofer, Valentin (1825–1891) 257
 Thanner, Ignaz (1770–1856) 97
 Theresienstadt (Tschechien)
 –, Konzentrationslager 246
 Thieme
 –, Karl (1862–1932) 236
 –, Karl (1902–1963) 236f.; 239–252
 Thomas von Aquin (1225–1274) 43f.; 50f.; 78; 96; 143; 145–150; 154–157; 274; 276–278; 286–288
 Thomé, Josef (1891–1980) 122; 174f.; 193f.
 Thüringen 127; 178; 236
 Tiefenbach (Lkr. Biberach) 180
 Tierny, Brian (* 1957) 209
 Tillich, Paul (1886–1965) 126; 278
 Tillmann, Fritz (1874–1953) 30
 Tilmann, Klemens (1904–1984) 227–229; 231
 Tournai (Reg. Wallonien, Belgien) 170f.
 Traini, Francesco (1321–1365) 146
 Trient
 –, Konzil von (1545–1563) 24; 187; 196; 230

 Trier 204
 –, Bischöfe s. Eberhard, Matthias
 –, Diözese 75
 –, Universität 184; 203f.; 208
 Troeltsch, Ernst (1865–1923) 104f.
 Tübingen 98; 113; 123; 174; 180f.; 193; 201; 209
 –, St. Johannes Evangelist 184
 –, Universität 18; 67; 97; 117; 126; 173; 180–185; 187; 189; 192f.; 197; 200–202; 204f.; 241
 –, Wilhelmsstift, Bischöfliches Theologenkönvikt 173; 180; 183f.; 187; 193; 197; 201f.; 205f.; 295
 Tüchle, Hermann (1905–1986) 182; 201–203
 Turin (Italien) 161
 –, Universität 54
 Tuttlingen 205
 Tyrrell, George (1861–1909) 75; 142

 Ulm
 –, Predigerorden 302
 –, St. Michael zu den Wengen 206
 Ulrich V. von Württemberg (1413–1480), 1433–1441 Graf von Württemberg, 1441–1480 Graf von Württemberg-Stuttgart 304
 Unterensingen (Lkr. Esslingen) 295
 Unzhurst (Lkr. Rastatt) 191
 Urach (Lkr. Reutlingen) 295
 USA 106; 239; 297
 Utrecht (Niederlande)
 –, Schloss Hardenbroeck 55
 Uttenweiler (Lkr. Biberach) 205

 Valkenburg (Limburg, Niederlande)
 –, Universität 239; 249; 290
 Veit, Ludwig Andreas (1879–1939) 177
 Velehrad (Tschechien) 32
 Vichy (Auvergne, Frankreich) 169
 Villa Gaida (Italien) 188
 Vorderösterreich 104
 Vögrimmer, Herbert (* 1929) 142
 Vosté, Jacques 21

 Walberberg (Rhein-Sieg-Kreis)
 –, Dominikanerkloster St. Albert 242f.
 Waldenburg (Polen) 184
 Walldürn (Neckar-Odenwald-Kreis) 176
 Walter, Eugen (1906–1999) 93

- Walz, Gustav (1878–1937) 175; 186
 Washington
 –, Katholische Universität 72
 Wasmann, Erich S.J. (1859–1931) 104
 Weber, Hans Emil (1882–1950) 66
 Wehr (Lkr. Waldshut) 176
 Wehrlé, Joannès (1865–1938) 135f.
 Weiler (Stadtteil von Rottenburg) 180
 Weilheim (Lkr. Esslingen) 300
 Weimar 65
 –, Weimarer Republik 176
 Weiß, Johannes (1863–1914) 59
 Wellhausen, Julius (1844–1918) 29; 32
 Welte, Bernhard (1906–1983) 240f.; 289
 Werner, Karl (1821–1881) 50
 Wernherin, Margaretha 305
 Wessenberg, Iganx Heinrich von (1774–1860) 89
 Wettringen (Lkr. Steinfurt)
 –, Knabenerziehungsanstalt St. Josefshaus 208
 Whately, Richard (1787–1863) 78
 Wien 123; 178; 201; 213; 238f.
 –, Schottenstift 295f.
 –, Universität 192; 239; 241; 243; 246; 265; 274
 Wiese, Benno von (1903–1987) 48
 Wild, Heinrich (1909–1975) 55
 Wilhelm II. (1859–1941), 1888–1918 Deutscher Kaiser, König von Preußen 27
 Willi, Dominicus OCist (1844–1913), 1898–1913 Bischof von Limburg 215
 Windelband, Wilhelm (1848–1915) 96
 Winnenden (Rems-Muss-Kreis) 300
 Wisslerin, Helena 303
 Wittig, Josef (1879–1949) 33; 37f.; 94; 100; 122; 174
 Wolf, Hubert (* 1959) 21; 133; 140
 Würselen-Morsbach (Aachen) 174
 Württemberg 295; 298
 –, Grafschaft 297f.; 300
 Württemberg, Karl Alexander von (1684–1737), 1733–1737 Herzog von Württemberg 201
 Würzburg 98; 186
 –, Bibelinstitut 31
 –, Bischöfe s. Ehrenfried, Matthias
 –, Diözese 184
 –, Priesterseminar 30
 –, Universität 30f.; 177; 181; 184; 186f.; 202
 Wurm, Alois (1874–1968) 114
 Wust, Peter (1884–1940) 138
 Zeiser, Ernst (1911–1992) 96
 Zillers, Tuiskon (1817–1882) 214
 Zürich 179; 246
 –, Universität 241; 274
 Zumkeller, Adolar (1915–2011) 199
 Zwingli, Ulrich (1484–1531) 103
 Zylglin (Bürger aus Kirchheim unter Teck) 306

Das Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte (Bd. 32 [2013]) dokumentiert die wissenschaftliche Studientagung „Nach dem Antimodernismus? Über Wege der katholischen Theologie 1918–1958“. Renommiertere (Kirchen-)HistorikerInnen und TheologInnen fokussieren aus unterschiedlichen Perspektiven die Neuorientierungen in der katholischen Theologie und die gesamtgesellschaftlichen Veränderungen im Zeitraum von 1918 bis 1958 in Europa.

Ein umfangreicher Rezensionsteil stellt Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und ihrer Nachbardisziplinen vor.



GESCHICHTSVEREIN
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

www.thorbecke.de

DIESES PRODUKT WURDE IN DEUTSCHLAND HERGESTELLT

ISBN 978-3-7995-6382-6

ISSN 0722-7531

