

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Mann – Frau – Partnerschaft.
Genderdebatten
des Christentums



2016

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 35 · 2016

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 35 · 2016

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

© 2017 Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt

Umschlagabbildung: Abaelardus und Heloïse in einer Handschrift des Roman de la Rose, Chantilly, Musée Condé (14. Jh.)

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

Druck: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6385-7

ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	13
I. AUFSÄTZE	
<i>Andreas Holzem</i> Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums. Bilanzen und Perspektiven	15
<i>Regina Heyder</i> Geschlechterkonzepte eines geistlichen Paares. Abaelard und Heloise	29
<i>Stefanie Monika Neidhardt</i> Die Kirchheimer Chronistin. Eine hochgebildete und selbstbewusste Ausnahmefrau ihrer Zeit?	57
<i>Tjark Wegner</i> Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe. Die Beziehungen der Söflinger Klarissen zu ihren Briefpartnern zwischen Norm und Praxis	75
<i>Judith Pfeiffer</i> Ehen vor Gericht und Ehegerichte auf der Bühne. Die Susannadramen des 16. Jahrhunderts	97
<i>Michaela Bill-Mrziglod</i> Formen des Diskurses über den Stand der Vollkommenheit semi-religiöser Frauen in der Frühen Neuzeit	105
<i>Milan Wehnert</i> Der Heilige Franz Xaver als Leitbild katholisch-konfessioneller Männlichkeit im 17. Jahrhundert	121
<i>Ulrike Gleixner</i> Die lutherisch pietistische Ehe im Entwurf und in der Praxis. Bestimmende Faktoren und Möglichkeiten	137
<i>Bernhard Schneider</i> Männer der Tat und Hüterinnen des Hauses. Geschlechterkonstruktionen in katholischen Männer- und Frauenbüchern um 1900	147
<i>Antonia Leugers</i> »Du hast alles vereint: Seele und Geist und Körper«. Kardinal Faulhaber und seine Freundin	173

<i>Juliane Mager</i>	
Ehe als Entwurf vor Gott und dem Tod. Helmuth James und Freya von Moltke in den Gefängnisbriefen aus Berlin Tegel	213
<i>Klaus Schatz</i>	
Jesuiten in Württemberg	223
<i>Cornelia Reus</i>	
Lammfromm und revolutionär. Laienkatechetinnen im Bistum Rottenburg von 1920 bis 1958	235
<i>Andreas Holzem</i>	
Tübinger Theologie von Drey zu Hirscher. Theologie als Ressource der Zeitgeschichte	253

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Kirchengeschichte als Wissenschaft, hg. v. <i>Bernd Jaspert</i> (Markus Müller)	265
<i>Martin H. Jung</i> , Kirchengeschichte (Christina Riese)	266
Kompetenzorientierte Kirchengeschichte. Hochschuldidaktische Perspektiven »nach Bologna«, hg. v. <i>Florian Bock</i> , <i>Christian Handschuh</i> u. <i>Andreas Henkelmann</i> (Stefan Bork)	268
<i>Arnold Angenendt</i> , Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute (Christof Rolker)	269
Kirchengeschichte am Oberrhein. Ökumenisch und grenzüberschreitend, hg. v. <i>Klaus Blümlein</i> , <i>Marc Feix</i> , <i>Barbara Henze</i> u. <i>Marc Kienhard</i> (Joachim Kemper)	270
<i>John W. O'Malley, SJ</i> , Catholic History for today's church. How our past illuminates our present (Bernd Jochen Hilberath)	271
<i>Jürgen Bärsch</i> , Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes (Liborius Olaf Lumma)	272
Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften, hg. v. <i>Ewald Frie</i> u. <i>Mischa Meier</i> (Holger Sonnabend)	273
Historia magistra vitae. Festschrift für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag, hg. v. <i>Anselm Blumberg</i> u. <i>Oleksandr Petrynko</i> (Joachim Werz)	274
<i>Peter Walter</i> , Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Theologie und Kirche am Mittelrhein (Thomas Berger)	277

2. Quellen und Hilfsmittel

Frauen im Leben der Kirche. Quellen und Zeugnisse aus 2000 Jahren Kirchengeschichte, hg. v. <i>Norbert Ohler</i> (Andrea Osten-Hoschek)	279
Donatus von Besançon. Nonnenregel, hg. v. <i>Katharina Hauschild OCist</i> u. <i>Albrecht Diem</i> (Immo Eberl)	279
<i>Steffen Patzold</i> , Gefälschtes Recht aus dem Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herstellung und Überlieferung der pseudoisidorischen Dekretalen (Bernward Schmidt)	281

<i>Unitas in pluralitate. Libri ordinarii</i> als Quelle für die Kulturgeschichte. <i>Libri ordinarii</i> as a Source for Cultural History , hg. v. <i>Charles Caspers</i> u. <i>Louis van Tongeren</i> (Tillmann Lohse)	282
Das Bebenhäuser Urbar von 1356, bearb. v. <i>Wolfgang Wille</i> (Regina Schäfer) ...	283
<i>Thomas Kaufmann</i> , An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (Bernd Oberdorfer)	285
<i>Thomas Kaufmann</i> , Martin Luther. Aufbruch der Reformation, Schriften I; Reformation der Frömmigkeit, Schriften II (Martin Ohst)	286
Melanchthons Briefwechsel – Band T 16, Texte 4530 – 4790 (Januar – Juni 1547), bearb. v. <i>Matthias dall’Asta</i> , <i>Heidi Hein</i> u. <i>Christine Mundhenk</i> (Stefan Michel)	287
Philipp Melanchthon in der Briefkultur des 16. Jahrhunderts, hg. v. <i>Matthias dall’Asta</i> , <i>Heidi Hein</i> u. <i>Christine Mundhenk</i> (Martin Treu)	289
<i>Heinrich August Krippendorf</i> , Anekdoten vom württembergischen Hof. Memoiren des Privatsekretärs der herzoglichen Mätresse Christina Wilhelmina von Grävenitz (1714–1738) (Alexander Schunka)	290
History of Christian Dogma. Ferdinand Christian Baur, hg. v. <i>Peter C. Hodgson</i> (Ulrich Köpf)	291
<i>Romano Guardini</i> , 1945. Worte zur Neuorientierung (Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz)	293
Methoden und Wege der Landesgeschichte, hg. v. <i>Sigrid Hirbodian</i> , <i>Christian Jörg</i> u. <i>Sabine Klapp</i> (Ulrich Ritzerfeld)	294
Reutlinger Geschichtsblätter 2012, hg. v. <i>Stadtarchiv Reutlingen</i> u. <i>Reutlinger Geschichtsverein</i> (Herbert Aderbauer)	295

3. Antike

<i>Silke-Petra Bergjan</i> / <i>Beat Näf</i> , Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen (Katharina Degen)	297
Vom Blutzegen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel, hg. v. <i>Gordon Blennemann</i> u. <i>Klaus Herbers</i> (Karolin Freund)	299
<i>Eva Baumkamp</i> , Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum (Anneliese Felber)	300
<i>Christian Back</i> , Die Witwen in der frühen Kirche (Heike Grieser)	301
<i>Ann Conway-Jones</i> , Gregory of Nyssa’s Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Contexts (Ekkehard Mühlberg)	303
<i>Klaus Rosen</i> , Augustinus. Genie und Heiliger (Hans Otto Seitschek)	304

4. Mittelalter

Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter, hg. v. <i>Thomas Honegger</i> , <i>Gerlinde Huber-Rebenich</i> u. <i>Volker Leppin</i> (Matthias Perkams)	306
<i>Ursula Koch</i> , Wilde Völker an Rhein und Neckar. Franken im frühen Mittelalter (Volker Rödel)	307

Willigis von Mainz. Umfeld – Wirkung – Deutung. Beiträge zum Willigis-Jubiläum in St. Stephan, hg. v. <i>Regina Heyder</i> u. <i>Barbara Nichtweiss</i> (Christoph Nebgen)	308
<i>Susan R. Kramer</i> , Sin, Interiority, and Selfhood in the Twelfth-Century West (Daniela Blum)	309
<i>Claudius Sieber-Lehmann</i> , Papst und Kaiser als Zwillinge? Ein anderer Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit (Immo Eberl)	310
Envisioning the Bishop. Images and the Episcopacy in the Middle Ages, ed. v. <i>Sigrid Danielson</i> u. <i>Evan A. Gatti</i> (Tanja Skambraks)	312
Neue alte Sachlichkeit. Studienbuch Materialität des Mittelalters, hg. v. <i>Jan Keupp</i> u. <i>Romedio Schmitz-Esser</i> (Bernd Fuhrmann)	314
Die Devotio Moderna. Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580), Bd. I: Frömmigkeit, Unterricht und Moral. Einheit und Vielfalt der Devotio Moderna an den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft, vor allem in der deutsch-niederländischen Grenzregion, hg. v. <i>Dick E. H. de Boer</i> u. <i>Iris Kwiatkowski</i> (Susanne Gillmayr-Bucher);	
Bd. II: Die räumliche und geistige Ausstrahlung der Devotio Moderna – Zur Dynamik ihres Gedankenguts, hg. v. <i>Iris Kwiatkowski</i> u. <i>Jörg Engelbrecht</i> (†) (Christoph Burger)	315
Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters, Bd. 1: Katalog, hg. v. <i>Badischen Landesmuseum</i> ;	
Bd. 2: Essays, hg. v. <i>Karl-Heinz Braun</i> , <i>Mathias Herweg</i> , <i>Hans W. Hubert</i> , <i>Joachim Schneider</i> u. <i>Thomas Zotz</i> (Andreas Holzem)	317
Reform und früher Humanismus in Eichstätt. Bischof Johann von Eyck (1445–1464), hg. v. <i>Jürgen Dendorfer</i> (Uwe Israel)	318
Briefe aus dem Spätmittelalter. Herrschaftliche Korrespondenz im deutschen Südwesten, hg. v. <i>Peter Rückert</i> , <i>Nicole Bickhoff</i> u. <i>Mark Mersiowsky</i> (Evelien Timpener)	319
<i>Ilse Rossmannith-Mitterer</i> / <i>Birgit Kata</i> , Mit Leo ins Mittelalter. Auf Besuch im alten Kempten (Dominik Gerd Sieber)	322

5. Reformation und Frühe Neuzeit

Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament, hg. v. <i>Martin Wallraff</i> , <i>Silvana Seidel Menchi</i> u. <i>Kaspar von Greyerz</i> ;	
<i>Christine Christ-von Wedel</i> , Erasmus von Rotterdam. Ein Porträt (Wilhelm Ribhegge)	324
Anwälte der Freiheit! Humanisten und Reformatoren im Dialog, hg. v. <i>Matthias dall'Asta</i> (Jan-Hendryk de Boer)	329
Schrei nach Gerechtigkeit. Leben am Mittelrhein am Vorabend der Reformation, hg. v. <i>Winfried Wilhelmy</i> (Helmut Neumaier)	331
Das Reformatorenlexikon, hg. v. <i>Irene Dingel</i> u. <i>Volker Leppin</i> (Andreas Holzem)	332
Reformation, hg. v. <i>Matthias Poblig</i> (Susanne Schenk)	333
Ritter! Tod! Teufel? Franz von Sickingen und die Reformation, hg. v. <i>Wolfgang Breul</i> , <i>Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz</i> (Eike Wolgast)	334
Diskurse – Körper – Artefakte. Historische Praxeologie in der Frühneuzeitforschung, hg. v. <i>Dagmar Freist</i> (Anne Mariss)	336

Das Bistum Würzburg. Die Würzburger Bischöfe von 1684 bis 1746, bearb. v. <i>Winfried Romberg</i> (Sascha Weber)	337
<i>Brett C. McInelly</i> , Textual Warfare & The Making of Methodism (Thomas Hahn-Bruckart)	339
<i>Ivo Cerman</i> , Aufklärung oder Illuminismus? Die Enzyklopädie des Grafen Franz Josef Thun (Christian Handschuh)	341
Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa, hg. v. <i>Rainer Bendel</i> u. <i>Norbert Spannenberger</i> (Christina Jetter-Staib)	342
<i>Rainald Becker</i> , Nordamerika aus süddeutscher Perspektive (Ulrike Kirchberger)	343

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

<i>Michaela Collinet</i> , Frohe Botschaft für die Armen? Armut und Armenfürsorge in der katholischen Verkündigung des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts (Christina Riese)	344
Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten, hg. v. <i>Dominik Burkard</i> u. <i>Nicole Priesching</i> (Andreas Henkelmann)	346
<i>Martin Greschat</i> , Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick (Dieter Beese)	347
Theologie im Kontext des Ersten Weltkriegs. Aufbrüche und Gefährdungen, hg. v. <i>Lea Herberg</i> u. <i>Sebastian Holzbrecher</i> (Andrea Hofmann)	351
<i>Bettina Reichmann</i> , Bischof Ottokár Prohászka (1858–1927). Krieg, christliche Kultur und Antisemitismus in Ungarn (Larissa Hrotkó)	352
<i>Markus Roth</i> , »Ihr wisst, wollt es aber nicht wissen«. Verfolgung, Terror und Widerstand im Dritten Reich (Christopher Dowe)	354
Dietrich Bonhoeffer, hg. v. <i>Karl Martin</i> (Gunter Prüller-Jagenteufel)	355
<i>Kristian Buchna</i> , Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre (Johannes Stollhof)	356
Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (3 Bde.), hg. v. <i>Heinrich Suso Brechter</i> , <i>Bernhard Häring</i> , <i>Josef Höfer</i> , <i>Hubert Jedin</i> , <i>Josef Andreas Jungmann</i> , <i>Klaus Mörsdorf</i> , <i>Karl Rahner</i> , <i>Joseph Ratzinger</i> , <i>Karl-Heinz Schmidhüs</i> u. <i>Johannes Wagner</i> (Guido Bausenhart)	358
Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), hg. v. <i>Franz Xaver Bischof</i> (Guido Bausenhart)	359
<i>Stefan Voges</i> , Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971 (Florian Bock)	360
<i>Florian Bock</i> , Der Fall »Publik«. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 (Benjamin Städter)	361
Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart, hg. v. <i>Wilhelm Damberg</i> u. <i>Karl-Joseph Hummel</i> (Johannes Stollhof)	362
<i>Karl-Josef Kuschel</i> , Theodor Heuss, die Schoah, das Judentum, Israel (Gerhard Gronauer)	364

7. Orden, Klöster und Stifte

<i>Gert Melville</i> , Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum (Immo Eberl)	366
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Volker Honemann</i> , Von den Anfängen bis zur Reformation (Immo Eberl)	368
Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden, hg. v. <i>Elias H. Füllenbach</i> (Ralf Lützelshwab)	370
<i>Alois Prinz</i> , Teresa von Ávila (Elisabeth Münzebrock)	372
<i>Mulieres Religiosae</i> . Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods, hg. v. <i>Veerle Fraeters</i> u. <i>Imke de Gier</i> (Stefanie Neidhardt)	374
Die Jesuiten in der Markgrafschaft Baden (1570–1773), Band 1: Niederlassungen, Wirken, Erbe; Bd. 2: Personen und Werke, hg. v. <i>Hans Heid</i> (Irina Pawlowsky)	377
Germania Sacra. Die Kirche des Alten Reiches und ihre Institutionen, Dritte Folge, Bd. 5: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Konstanz, Tl. 6: Das reichsunmittelbare Prämonstratenserstift Marchtal, hg. v. d. <i>Akademie der Wissenschaften</i> (Wolfgang Zimmermann)	377
<i>Teresa Schröder-Stapper</i> , Fürstäbtissinnen. Frühneuzeitliche Stiftsherrschaften zwischen Verwandtschaft, Lokalgewalten und Reichsverband (Sarah Röttger)	379

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

<i>David Ganz</i> , Buch-Gewänder. Prachteinbände im Mittelalter (Reinhard Hoeps)	380
<i>Daria Dittmeyer</i> , Gewalt und Heil. Bildliche Inszenierungen von Passion und Martyrium im späten Mittelalter (Anna Pawlak)	382
Engl. Himmlische Boten in alten Handschriften, hg. v. <i>Maria Theisen</i> (Monika Wenz)	383
<i>Elsbeth Wiemann</i> , Der Herrenberger Altar (Hannes Roser)	384
Stadt, Schloss und Residenz Bad Urach, hg. v. <i>Staatl. Schlösser und Gärten BW</i> u. <i>Klaus Gereon Beuckers</i> (Hannes Roser)	385
Lucas Cranach der Jüngere. Entdeckung eines Meisters, hg. v. <i>Roland Enke</i> , <i>Katja Schneider</i> u. <i>Jutta Strehle</i> ; <i>Suzanne Greub</i> , Von Meisterhand. Die Cranach Sammlung des Musée des Beaux-arts de Reims;	
Lucas Cranach der Jüngere und die Reformation der Bilder, hg. v. <i>Elke A. Werner</i> , <i>Anne Eusterschulte</i> u. <i>Gunnar Heydenreich</i> ;	
Cranachs Kirche (Begleitbuch zur Landesausstellung Sachsen-Anhalt: Cranach der Jüngere 2015), hg. v. <i>Jan Harasimowicz</i> u. <i>Bettina Seyderhelm</i> ;	
Cranach-Werke am Ort ihrer Bestimmung. Tafelbilder der Malerfamilie Cranach und ihres Umkreises in den Kirchen der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, hg. v. <i>Bettina Seyderhelm</i> ;	
Cranach im Gotischen Haus in Wörlitz, hg. v. <i>Wolfgang Savelsberg</i> ;	
Cranach in Weimar, hg. v. <i>Wolfgang Holler</i> u. <i>Karin Kolb</i> ;	
Bild und Bekenntnis. Die Cranach-Werkstatt in Weimar, hg. v. <i>Franziska Bowski</i> , <i>Hellmut Th. Seemann</i> u. <i>Thorsten Valk</i> ;	
Bild und Botschaft. Cranach im Dienst von Hof und Reformation, hg. v. d. <i>Museumslandschaft Hessen Kassel</i> , <i>Stiftung Schloss Friedenstein Gotha</i> ;	
Cranach, Luther und die Bildnisse, hg. v. <i>Günter Schuchardt</i> ;	

Das ernestinische Wittenberg. Spuren Cranachs in Schloss und Stadt, hg. v. <i>Heiner Lück, Enno Bünz, Leonhard Helten, Armin Kohnle, Dorothee Sack u. Hans-Georg Stephan</i> ; <i>Matthias Weniger</i> , Fränkische Galerie. Zweigmuseum des Bayerischen Nationalmuseums, Festung Rosenberg Kronach <i>Sonja Poppe</i> , Bibel und Bild. Die Cranachschule als Malwerkstatt der Reformation (Ruth Slenczka)	386
<i>Wolfgang Urban</i> , Barockkirche Steinhausen. Bedeutungsfülle von Architektur und Kunst (Daniela Blum)	393
<i>Horst-Dieter Freiherr von Enzberg</i> , Die ehemalige Wallfahrtskirche Maria Hilf auf dem Welschenberg zwischen Mühlheim und Fridingen an der Donau (Herbert Aderbauer)	394
<i>Bernhard und Ingeborg Rüth</i> , Schwäbisch-alemannisches Krippenbuch. Weihnachtsskripen in Baden-Württemberg und Bayerisch-Schwaben (Markus Walz)	396
Geschichte der Kirchenmusik, Bd. 3: Das 19. und frühe 20. Jahrhundert. Historisches Bewusstsein und neue Aufbrüche; Bd. 4: Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts und die Herausforderungen der Gegenwart, hg. v. <i>Wolfgang Hochstein</i> u. <i>Christoph Krummacher</i> (Erik Dremel)	397
Orte und Räume des Religiösen im 19.–21. Jahrhundert, hg. v. <i>Franziska Metzger</i> u. <i>Elke Pahud de Mortanges</i> (Margit Eckholt)	398
 III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	401
Abkürzungen	401
Autorinnen und Autoren	405
Redaktionsteam	410
 IV. VEREINSNACHRICHTEN	411
Chronik des Jahres 2015 mit Tagungsberichten	411
 V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	421

Einleitung

Im vorliegenden Band 35 (2016) dokumentiert das Rottenburger Jahrbuch bereits die Weingartener Studientagung des Jahres 2015 und kehrt damit zu der bis einschließlich Band 11 (1992) geübten Praxis zurück. Im Jahr 1993 hatte der Begründer des Jahrbuchs, Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, einen immer noch lesenswerten Band zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts eingeschoben, sodass seitdem die Studientagungen von Geschichtsverein und Akademie im Abstand von zwei Jahren dokumentiert wurden. Die Rückkehr zum einjährigen Abstand ergibt sich aus der Tatsache, dass die dem Luther-Bild gewidmete ökumenische Studientagung von 2014 (vgl. den Tagungsbericht von Maria E. Gründig in RJKG 34, 2015, S. 390–395) als Sonderpublikation erscheint, die von den Tagungsinitiatoren Andreas Holzem und Volker Leppin sowie von Norbert Haag für den Verein für Württembergische Kirchengeschichte und mir für den Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart herausgegeben wird (Martin Luther. Monument, Ketzer, Mensch: Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther, Freiburg i. Br.: Herder, 2017). Die Mitglieder des Geschichtsvereins erhalten diesen Band als Gabe fristgerecht zum Jubiläumsjahr 2017.

Nicht minder aktuell als das Reformationsjubiläum ist die Frage nach den Geschlechterrollen. Die von ANDREAS HOLZEM initiierte wissenschaftliche Studientagung 2015 »Mann, Frau, Partnerschaft – Genderdebatten des Christentums« bot hier aufschlussreiche historische Perspektiven. Die Beiträge im von Holzem redigierten Hauptteil des Bandes zeigen exemplarisch, wie Männlichkeit und Weiblichkeit sowie ihre Gemeinsamkeit oder Unterschiedlichkeit in sich verändernden historischen Kontexten im Christentum konstruiert wurden.

Drei weitere wissenschaftliche Beiträge ergänzen den Band und verbinden auf ihre Weise die spezifisch Rottenburgische mit der allgemein-kirchenhistorischen Perspektive: KLAUS SCHATZ SJ, der unlängst eine fünfbändige Geschichte der deutschen Jesuiten vorgelegt hat, rekonstruiert die Präsenz der alten Gesellschaft Jesu (bis 1773) in Ellwangen, Rottenburg und Rottweil sowie die Rückkehr der Jesuiten ins Bistum Rottenburg im 20. Jahrhundert. Mit dem entsprechenden Vortrag hatte P. Schatz die Mitglieder und Gäste des Geschichtsvereins bei der Jahresversammlung 2015 in Rottenburg begeistert. Er sprach im neuen Hauptgebäude des Bischöflichen Ordinariats, das auf den Grundmauern der ehemals zum Jesuitenkolleg gehörigen Kirche steht. CORNELIA REUS, die Hefele-Preisträgerin des Jahres 2015, stellt ihre Arbeit über die Laienkatechetinnen im Bistum Rottenburg von 1920 bis 1958 vor und liefert damit zugleich eine diözesangeschichtliche Ergänzung zum Hauptteil des Bandes. ANDREAS HOLZEM bietet schließlich eine anregende historische Kontextualisierung der Tübinger Theologie »von Drey zu Hirscher«, mit der er beim Studiennachmittag im Diözesanmuseum Rottenburg anlässlich der Ausstellung »Glaube – Kunst – Hingabe. Johann Baptist Hirscher als Sammler« zahlreiche Mitglieder und Gäste des Geschichtsvereins in die religiös-theologischen Intentionen Hirschers eingeführt hatte. Der Beitrag verweist zugleich voraus auf ein zweites großes Jubiläum, das 2017 zu feiern ist, nämlich das 200jährige Bestehen der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät, der Theologischen Quartalschrift und des Tübinger Wilhelmsstiftes – allesamt prägende Faktoren der Rottenburger Diözesangeschichte und der deutschsprachigen Theologie- und Kirchengeschichte.

Wie immer beschließt den Band ein umfangreicher Rezensionsteil, der Neuerscheinungen aus der Kirchengeschichte und ihren Nachbardisziplinen vorstellt.

Claus Arnold

ANDREAS HOLZEM

Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums

Bilanzen und Perspektiven

1. Die Dimensionen unserer Frage: Christentum konstruiert ›Geschlecht‹

»Ich bin ein Weib«, sagt Teresa von Ávila (1515–1582) über sich selbst, »und obendrein kein gutes.« Sie attestiert sich damit eine doppelte Schwäche: eine natürliche und eine moralische. »Da ich mich als Frau sah, erbärmlich und ohne Möglichkeit, im Dienst des Herrn etwas Nützliches zu leisten [...], beschloss ich, das ganz Wenige, das ich vermag und an mir liegt zu tun.« Und damit ist sie immerhin Kirchenlehrerin geworden. Ihr Lebensbericht, die »Vida«, ist die erste weibliche Autobiografie im strikten Sinne überhaupt. Und immer wieder arbeitet sich Teresa darin an Fragen des Geschlechts ab. Dabei geht es wenig um ihr biologisches, sondern um das soziale und kulturelle Geschlecht. Sie kann sehr wütend sein, wie Männer Frauen behandeln: »Du, Herr meiner Seele, dir hat vor den Frauen nicht gegraut, als du durch diese Welt zogst, im Gegenteil, du hast sie immer mit großem Mitgefühl bevorzugt und hast bei ihnen genauso viel Liebe und mehr Glauben gefunden als bei den Männern [...]. Reicht es denn nicht Herr, dass die Welt uns eingepfercht und für unfähig hält, in der Öffentlichkeit auch nur irgendetwas für dich zu tun, was etwas wert wäre, oder es nur zu wagen, ein paar Wahrheiten auszusprechen, über die wir im Verborgenen weinen, als dass du eine so gerechte Bitte von uns nicht erhörtest? Das glaube ich nicht, Herr, bei deiner Güte und Gerechtigkeit, denn du bist ein gerechter Richter, und nicht wie die Richter dieser Welt, für die, da sie Söhne Adams und schließlich lauter Männer sind, es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten.«¹ Und Teresa kann vom Leder ziehen: Sie verlangt, die Autorität und Autorschaft auch von Frauen anzuerkennen: »Ich spreche nicht für mich, [...] sondern weil ich die Zeiten so sehe, daß es keinen Grund gibt, mutige und starke Seelen zu übergehen, und seien es die von Frauen.«² Bei aller Bereitschaft, Männern vorbehaltene Amtsbefugnisse anzuerkennen, warnt sie in ihrer *Vida* vor geistlichen Begleitern, denen theologische Bildung, Tugend und Demut abgehen: Man sei im Kloster »ohnehin schon seinem Oberen unterstellt, dem unter Umständen alle drei Eigenschaften fehlen – was kein geringes Kreuz ist –, doch muß man seinen Verstand nicht auch noch freiwillig einem unterwerfen, der keinen guten

1 Teresa von Ávila, Weg der Vollkommenheit (Kodex von El Escorial) (Gesammelte Werke 2), hg. u. übers. v. Ulrich Dobhan u. Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010, Kap. 4,1, 90.

2 Ebd.

hat. Ich zumindest habe das nie fertig gebracht, und es scheint mir auch nicht angebracht zu sein.«³

Die Idee von Männlichkeit und Weiblichkeit (*gender*), die Eigenschaften und Rollen, die den Geschlechtern zugeschrieben werden oder in die sie sich selbst fügen, sind mit dem biologischen Geschlecht (*sex*) nicht notwendig verbunden. Sie sind Ergebnis einer kulturellen Auseinandersetzung. Sie sind Markierungen, die konkreten historischen Subjekten in der Gesellschaft einen Platz zuweisen, die ihnen Aufgaben übertragen und Handlungsmöglichkeiten bereitstellen und begrenzen. Sie sind zeit- und raumabhängige soziale Konstruktionen.⁴

Das Christentum liefert vielfältige Vorgaben, wie Männlichkeit, Weiblichkeit und ihre Gemeinsamkeit oder Unterschiedlichkeit zu verstehen sind: biblische Erzählungen, Verhaltensmuster aus seinen Umgebungskulturen, Rituale, Lebensformen. Diese werden als vollzogene Praxis, aber auch durch Theologie, Predigt oder sozialen Wandel immer wieder herausgefordert und umgeformt. Genau darum ging es auf dieser Tagung. Wann und warum denken Christen in einer je spezifischen Weise, was und wie Männer und Frauen sind? Und wie formen sie daraus immer wieder erneut kulturelle Muster, Sinnstiftungen und Ordnungen? Dieser Frage sind die Referentinnen und Referenten in drei Sektionen nachgegangen. Alle Sektionen versuchten, einen Bogen von der Vormoderne zur Moderne zu schlagen.

1.1 Selbstkonzepte

Männer und Frauen entwerfen sich selbst, indem sie sich, ausgehend von ihrer (geistlichen) Erziehung und von Vorbildern der biblischen und kirchlichen Tradition, selbst beschreiben: ihre Schwächen und Laster, aber auch ihre Tugenden und Ziele. Wo man mit Teresa von Ávila begonnen hat, könnte man mit ritterlichen Kämpfern wie Franziskus von Assisi (1182–1226) oder Ignatius von Loyola (1491–1556) fortsetzen. Ihre Selbstkonzepte sind männlich, ihr Heiligkeitsideal eine Umpolung adelig-höfischer Selbstentwürfe. Oder wir wenden uns Martin Luther (1483–1545) zu. Der alte Luther etikettierte sich selbst als »Bauernsohn«: »Der Urgroßvater, mein Großvater, der Vater sind richtige Bauren gewesen. [...] Danach ist mein Vater nach Mansfeld gezogen und dort ein Berghäuer geworden.«⁵ Auch das ist Stilisierung zum Mann, zum sprichwörtlichen Mann aus einfachsten Verhältnissen, der Luther der Herkunft und dem Habitus nach nie war. Aber die Stilisierung zum Mann aus dem Volke war auch geeignet für eine biblische Ableitung: für den Anspruch nämlich, ein Prophet gegen das Establishment zu sein wie viele der kantigen Prophetengestalten der Hebräischen Bibel. Und in dieser Rolle des Propheten war Luther kompromisslos – und kompromisslos männlich: Sein Selbstkonzept – und dazu passte der Bauernsohn gut, war das des Propheten und Evangelisten. Volker Leppin beschreibt ihn, bemerkenswert genug, als »Prophet von der Wartburg, der notfalls allein gegen die Welt steht, und [...] Wittenberger Prophet, der selbst den Papst vor das Gericht des Publikums zieht

3 Teresa von ÁVILA, *Das Buch meines Lebens* (Gesammelte Werke 1), hg. u. übers. v. Ulrich DOB-HAN u. Elisabeth PEETERS, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2011, Kap. 13,19, 217.

4 Vgl. Claudia OPITZ-BELAKHAL, *Geschlechtergeschichte* (Historische Einführungen 8), Frankfurt a. M./New York 2010, 10–38.

5 WA TR 5, Nr. 6250. – Vgl. zu Körper- und Männlichkeitskonzepten in der (Selbst-)Stilisierung Luthers Lyndal ROPER, *Der feiste Doktor. Luther, sein Körper und seine Biographen*, Göttingen 2012.

und seine Niederlage ankündigt [...], ein Verkündiger und Polterer, der dekretierte statt zu diskutieren.«⁶

Selbstkonzepte sind nicht eindimensional, sondern mehrfach relational: Neben dem Geschlecht adressieren sie unterschiedliche soziale Positionen – Könige, Adelige, Bürger, Geistliche – und deren weibliche Pendants. Sie beziehen also konkrete Erfahrungsräume ein: den Hof, die Werkstatt, das Haus, die Kirche, das Kloster, das Schreibpult. Selbstkonzepte christlicher Männer und Frauen implizieren nicht selten strikt verbindliche Lebensentwürfe für ganze Gruppen, die aber erneut auf ihre Durchsetzbarkeit und soziale Tragfähigkeit hin erprobt werden müssen. Mit dieser sozialen Komponente befasst sich unsere zweite Sektion:

1.2 Gendering

Kurz vor der Tagung erschien als bilanzierende und kritisch bewertende Summe der Band »Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum« des Münsteraner Kirchenhistorikers Arnold Angenendt. Über »Gendering« schreibt er: »Angesichts der überwältigenden Autorität, die die Bibel gewann, entstand eine doppelte Deutung mit viel nachfolgendem Streit: einmal Mann und Frau als gleichwertiges Ebenbild Gottes, zum anderen die Frau als Zweitererschaffene, als Verführerin, als Erstverfluchte. Heraus kamen die Dominanz des Mannes und die Unterordnung der Frau, wie es dem weithin anzutreffenden Allgemeinschema entspricht. Dennoch blieb immer auch eine Gegenbewegung, begründet mit der Gleichheit aufgrund der Gottesebenbildlichkeit auch der Frau.«⁷

Neben die religiösen Selbstkonzepte, von denen in der ersten Sektion die Rede sein wird, treten in unserer zweiten Sektion Prozesse sozialer Konstruktion: Menschen, Verhaltensweisen, Gruppen oder Organisationen werden als männlich oder weiblich gekennzeichnet. Priestertum ist männlich, Verstand auch, Selbstbeherrschung, Kraft und Ritterlichkeit. Aber auch Krieg, Raserei und Brutalität. Mütterlichkeit ist weiblich, das Hegen, das Bewahren, das Gehorchen. Aber auch das Geschwätz, die Nerven- und Vernunftschwäche und die Hexerei. *Gendering* dieser Art – Zuschreibung von Eigenschaften an ein Geschlecht – geschieht nicht absichtslos. *Gendering* schreibt Eigenschaften zu, um anschließend etwas fordern oder bestimmen, zuordnen oder strukturieren zu können. *Gendering* ist soziale Ordnungsarbeit, die Gewinner und Verlierer kennt; sie übt darum auch Macht aus: Protestantismus ist männlich und vernünftig, sagen die Aufklärer, Katholizismus ist weiblich. Staat und Kirche, sagen die Kulturkämpfer im 19. Jahrhundert, verhalten sich zueinander wie Mann und Frau in der bürgerlichen Ehe: Der Staat ist wie der Mann der Herr im Haus, die Kirche als Frau hat sich gehorsam unterzuordnen⁸.

Aber das Christentum kennt eben auch immer das Gegenteil. Ein Beispiel aus den Forschungen von Arnold Angenendt: »Ein um 700 anzusetzendes Formular einer Äbtissinnen-Weihe wendet sich an Gott, bei dem keine Unterscheidung der Geschlechter besteht noch eine Unähnlichkeit der Seelen, der Du die Männer zu geistlichen Kämpfern stärkst [...]; gib ihr [der Äbtissin] geistliche Tapferkeit.«⁹ Berühmte Prachthandschriften

6 Volker LEPPIN, Martin Luther (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 2006, 256.

7 Arnold ANGENENDT, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster 2015, 65.

8 Vgl. Manuel BORUTTA, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der Kulturkämpfe (Bürgertum, NF 7), Göttingen 2011.

9 ANGENENDT, Ehe (wie Anm. 7), 96.

und Sakramentare des frühen Mittelalters wurden in Nonnenklöstern geschrieben, zu einer Zeit, als landläufige Priester in der Regel nicht schreiben und nur brüchig Latein lesen und verstehen konnten. Und Johannes von Paltz (1455–1511), ein Frömmigkeitstheologe des späten Mittelalters, kommentiert die zweite Schöpfungsgeschichte (Gen 2) so: »Es ist die Gattin nicht aus irgendeinem Glied [des Mannes] geschaffen, nicht aus dem Fuß, damit *er* sie tritt, nicht aus dem Haupt, daß *sie* ihn beherrsche, sondern sie kam aus der Nähe des Herzens, um kundzutun, daß er sie überaus liebe.«¹⁰ Darum gewinnt eine dritte Dimension Relevanz:

1.3 Beziehungen

Religiös geprägte Selbstentwürfe und Geschlechtszuschreibungen prägen auch die Beziehungen, die Christen untereinander eingehen. Noch einmal Arnold Angenendt: »Der eigentliche Schub, den das Christentum in die Ehe brachte, war das ›ein-Fleisch-werden‹, verstanden als Vereinigung in Liebe. Das entsprach der damals am stärksten ethisierten Eheform, der stoischen. Was dort aber nur eine Elite vollzog, sollte allgemeine Christenpraxis werden. Das war ein großes, vielleicht auch übergroßes Ansinnen.«¹¹ Daraus entwickelt das Christentum nicht nur ein – selten voll eingelöstes – Eheideal, sondern auch Modelle geistlicher Beziehungen. Bernhard von Clairvaux (1090–1153) nimmt die eheliche Beziehung zum Vorbild, um die mystische Beziehung der bräutlichen Seele zu Christus zu beschreiben: »Ein wahrhaft geistlicher und heiliger Ehevertrag ist das. Vertrag? – das ist zu wenig. Es ist eine Umarmung. Ja, eine Umarmung, wo dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen aus zweien einen Geist macht. [...] Bräutigam und Braut sind sie.«¹²

Solche Beziehungen müssen keineswegs durch religiöse Modelle starr vorgeprägt sein: Männer können sich entscheiden, um der Demut willen bewusst schwach oder arm aufzutreten. Frauen können, um einer Idee zum Durchbruch zu verhelfen, wie ein ›Mann‹ agieren. Einfluss entwickelt ein solches Beziehungsgeschehen aber nur dann, wenn die Gesellschaft es zuzulassen oder gar zu heiligen bereit ist.

2. Die Methoden unseres Fragens: Von der Frauengeschichte zur Gender-Forschung

Die damals auch explizit noch so bezeichnete Frauengeschichte, die sich in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren entwickelte, war nicht nur eine Folge, sondern ein Teil der Frauen-Emanzipationsbewegung, die mit dem gesellschaftlichen Veränderungsschub eingesetzt hatte, den wir mit der Chiffre »1968« chronologisch wie typologisch klassifizieren. Die Frauengeschichte war implizit, vielfach auch explizit eine ›Geschichte der Befreiung‹, die sich »bewusst als Gegenpol zu der vorherrschenden androzentrischen Sichtweise« entwarf¹³. Eine Geschichte von »Matriarchaten« und »Patriarchaten« zu schreiben, hatte

10 Ebd., 116.

11 Ebd., 79f.

12 Ebd., 113f.

13 Hans-Werner GOETZ, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*. Darmstadt 1999, 319. – Vgl. Heide WUNDER, *Frauen- und Geschlechtergeschichte*, in: *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgebiete – Probleme – Perspektiven*. 100 Jahre Vierteljahrschrift für

einen kämpferischen Klang¹⁴. Frauengeschichte interessierte als Geschichte der Unterdrückung des weiblichen Geschlechts im Kontinuum der historischen Epochen, die sich von der Antike über das Mittelalter bis in die Neuzeit hin als so dominant präsentierte, dass Sexualfeindschaft und Männlichkeitswahn des Dritten Reiches ebenso in diesem Gefälle gelesen werden konnten wie der vermeintlich christlich-bürgerliche Familienvatermief der 1950er- und frühen 1960er-Jahre, welcher die Anfänge der Bundesrepublik als reine Restaurationszeit erscheinen ließ. Ute Frevert schrieb ihre Frauen-Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts im Horizont der »Utopie [...] der autonomen Frauenbewegung der achtziger Jahre« und im Blick »auf eine Gesellschaft, die nicht hegemonial nach dem Bild des Mannes geformt ist, in der Frauen und Männer gleichermaßen Definitionsmacht besitzen«: »rechtlich und materiell gleiche Teilhabe von Männern und Frauen am gesellschaftlichen Leben, an Macht und Entscheidungsbefugnissen im ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen System« – das waren die »eigenen Erkenntnisinteressen und Bewertungsmaßstäbe«¹⁵. Frauengeschichte als Geschichte der Befreiung sollte »die Sicht auf die Vergangenheit«¹⁶ verändern und ein Geschichtsbild aufbrechen, welches »die Hälfte der Menschheit ausblendet«¹⁷. Um »vergessene Frauen wieder sichtbar und ihre Unterdrückung offenbar zu machen«¹⁸, galt es, »die Verhinderung oder Erschwerung weiblicher Machtteilhabe durch Ausschlussmechanismen« aufzudecken und die »»Abwesenheit« von Frauen in der Geschichte« als »zu einem Großteil in einer weitreichenden Trennung von geschlechtsspezifisch definierten und zugleich hierarchisierten öffentlichen und privaten Sphären«¹⁹ begründet zu erklären. Es ist der Frauengeschichte hoch anzurechnen, dass sie aus ihren frühen Forschungsergebnissen heraus ihr eigenes Paradigma zur Gender-Geschichte fortentwickelte »mit der Absicht, auch die Geschichte der kulturellen Geschlechterordnung zu erforschen«²⁰. Das differenzierte Spektrum historischer Geschlechterbeziehungen kristallisierte sich als zentrale Kategorie der Sozialgeschichte heraus, historische Frauenforschung müsse sich »im Rahmen einer neu konzipierten Gesellschaftsgeschichte zu einer Erforschung der Geschlechterbeziehungen wandeln« und Frauen wie Männer in ihren familiären, verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen betrachten²¹. Die Vielzahl der Paarbeziehungen, der Ehe- und

Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 169), hg. v. Günther SCHULZ, Christoph BUCHHEIM, Gerhard FOUQUET u. a., München 2004, 304–324, hier: 308.

14 Vgl. etwa Gerda LERNER, Vorwort zur deutschen Ausgabe, in: DIES., Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte, Frankfurt a. M./New York 1995, 9–15.

15 Ute FREVERT, Frauen-Geschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit (Neue historische Bibliothek), Frankfurt a. M. 1986, 8, 10.

16 Ute GAUSE, Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen 2006, 70.

17 LERNER, Vorwort (wie Anm. 14), 11.

18 GAUSE, Kirchengeschichte (wie Anm. 16), 70.

19 Margarete HUBRATH, Einführung, in: Geschlechter-Räume. Konstruktionen von »gender« in Geschichte, Literatur und Alltag (Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte 15), hg. v. DERS., Köln/Weimar/Wien 2001, 1–6, hier: 2.

20 Karin HAUSEN/Heide WUNDER, Einleitung, Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte (Geschichte und Geschlechter 1), hg. v. DENS., Frankfurt a. M./New York 1992, 9–18, hier: 11.

21 Werner AFFELDT, Einführung, in: Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, hg. v. DEMS., Sigmaringen 1990, 9–29, hier: 28. – Vgl. DERS., Frühmittelalter und Historische Frauenforschung, in: Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse (Geschichtsdidaktik 39), hg. v. DEMS. u. Annette KUHN, Düsseldorf 1986, 10–30, hier: 10–12, 21–25. – GAUSE, Kirchengenge-

Familienformen, ihrer Arbeitsorganisation und ihrer sozialen Stellung, nicht zuletzt ihres kulturellen Selbstverständnisses ließen sich – dies ist gleichsam der dritte Schritt – in ein

schichte (wie Anm. 16). – FREVERT, Frauen-Geschichte (wie Anm. 15). – Michael MITTERAUER/Reinhard SIEDER, Einleitung, in: Historische Familienforschung, hg. v. DENS., Frankfurt a.M. 1982, 10–39. – Karin HAUSEN, Einleitung, Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. DERS., München 1987, 9–22. – Gisela BOCK, Historische Frauenforschung. Fragestellungen und Perspektiven, in: Ebd., 24–62. – Claudia ULBRICH, Aufbruch ins Ungewisse. Feministische Frühneuezeitforschung, in: Frauengeschichte: gesucht – gefunden? Auskünfte zum Stand der historischen Frauenforschung, hg. v. Beate FIESLER u. Birgit SCHULZE, Köln/Weimar/Wien 1991, 4–21. – Karin HAUSEN, Frauenräume, in: DIES./WUNDER, Frauengeschichte (wie Anm. 20), 21–24. – DIES., Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschafts-politische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen, in: Ebd., 81–88. – Hedwig RÖCKELEIN, Historische Frauenforschung. Ein Literaturbericht zur Geschichte des Mittelalters, in: Historische Zeitschrift 255 (1992), 377–409. – Heide WUNDER, Frauen in der Geschichte der Frühen Neuzeit, in: »Er ist die Sonn', sie ist der Mond«. Frauen in der Frühen Neuzeit, hg. v. DERS., München 1992, 7–10. – Nancy KAISER, Vorwort, in: Selbst bewusst. Frauen in den USA, hg. v. DERS., Leipzig 1994, 27–75. – Joan W. SCOTT, Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: Ebd., 27–75. – Gerda LERNER, Autobiographische Notizen als Einleitung, in: DIES., Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte, Frankfurt a.M./New York 1995, 19–37. – Thomas KÜHNE, Männergeschichte als Geschlechtergeschichte, in: Männergeschichte. Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne (Geschichte und Geschlechter), hg. v. DENS., Frankfurt a.M./New York 1996, 7–30. – Josef EHMER/Tamara K. HAREVEN/Richard WALL, Vorwort, in: Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen. FS Michael Mitterauer, hg. v. DENS., Frankfurt a.M./New York 1997, 7–15. – Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte. Herausforderungen und Perspektiven (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 5), hg. v. Karin HAUSEN u. a., Göttingen 1998. – Rüdiger SCHNELL, Freundiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechtskonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit (Geschichte und Geschlechter 23), Frankfurt a.M./New York 1998. – DERS., Geschlechtergeschichte, Diskursgeschichte und Literaturgeschichte. Eine Studie zu konkurrierenden Männerbildern in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Frühmittelalterliche Studien 32 (1998), 307–364. – Veronika AEGERTER u. a., Vorwort der Herausgeberinnen, in: Geschlecht hat Methode. Ansätze und Perspektiven in der Frauen- und Geschlechtergeschichte. Beiträge der 9. Schweizerischen Historikerinnentagung 1998, hg. v. DERS. u. a., Zürich 1999, 9–16. – Brigitte STUDER, Von der Legitimations- zur Relevanzproblematik. Zum Stand der Geschlechtergeschichte, in: Ebd., 19–30. – Claudia HONEGGER/Caroline ARNI, Vorwort. Preface, in: Gender – die Tücken einer Kategorie. Geschichte und Politik, hg. v. DENS., Zürich 2001, 7–17. – Joan W. SCOTT, Millennial Fantasies. The future of »Gender« in the 21st Century. Die Zukunft von gender. Fantasien zur Jahrhundertwende, in: Ebd., 19–63. – Claudia OPITZ, Gender – eine unverzichtbare Kategorie der historischen Analyse. Zur Rezeption von Joan W. Scotts Studien in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in: Ebd., 95–116. – Bernd-Ulrich HERGEMÖLLER, *Masculus et femina*. Systematische Grundlinien einer mediävistischen Geschlechtergeschichte (Hergemöllers historiographische Libelli 1), Hamburg 2001. – Gender in Early Modern German History, hg. v. Ulinka RUBLACK, Cambridge 2002. – Angelika EPPLE, Empfindsame Geschichtsschreibung. Eine Geschlechtergeschichte der Historiographie zwischen Aufklärung und Historismus (Beiträge zur Geschichtskultur 26), Köln/Weimar/Wien 2003. – WUNDER, Frauen- und Geschlechtergeschichte (wie Anm. 13), 304–324. – Anne JENSEN, Grundsätzliche Überlegungen zur historischen Frauenforschung anhand von Fallbeispielen aus der christlichen Spätantike, in: Formen weiblicher Autorität. Erträge historisch-theologischer Frauenforschung (Theologische Frauenforschung in Europa 17), hg. v. DERS. u. Michaela SOHN-KRONTHALER, Wien 2005, 9–25. – Claudia OPITZ, Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte (Historische Einführungen 10), Tübingen 2005. – Kirsten HEIN-SOHN/Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM, Einleitung, in: Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 28), hg. v. DENS., Göttingen 2006, 7–22. – Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, hg. v. Andreas HOLZEM u. Ines WEBER, Paderborn u. a. 2008.

Gesamtbild nur integrieren, wenn sich die nach Geschlechtermustern und -beziehungen fragende Genderforschung nochmals ausweitete zu einer umfassenden Geschichte sozialer Gruppen und Formationen, in der die Geschlechtertypologien und geschlechterbezogenen Verhaltensformen eingeordnet wurden in umfassendere Funktionssysteme der Gesellschaft als Ganzer²².

Philosophie und Psychologie haben die Geschlechtergeschichte mit relevanten Debatten und Kontroversen bereichert: Ist die Unterscheidung zwischen *sex* (dem biologischen Geschlecht) und *gender* (der sozialen Verhandlung darüber, was und vor allem wie Männer und Frauen sind und sein sollen) nicht selbst ein Konstrukt aufgeklärter Männer, das Frauen in den Bereich der ›Natur‹ verweist, für sich selbst aber ›Kultur‹ in Anspruch nimmt? »Nicht genetische, hormonelle oder anatomische Unterschiede zwischen Frauen und Männern«, darum wird hier verhandelt, seien »demnach ursächlich für Rollenbilder und Selbstwahrnehmung und für soziale Hierarchien und Ausschlussmechanismen verantwortlich, sondern die Schlussfolgerungen, die aus solchen Unterschieden gezogen

22 Vgl. als Gesamtdarstellungen insbesondere: Geschichte der Familie, 4 Bde., hg. v. André BURGUIÈRE u. a., Frankfurt a. M./ New York 1996–1998. – Andreas GESTRICH/ Jens-Uwe KRAUSE/ Michael MITTERAUER, Geschichte der Familie (Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003.

Die Sozial- und Gesellschafts- wie die Kulturgeschichte weist hier lange Linien der Forschungsentwicklung auf: Vgl. z. B. John HAJNAL, European Marriage Pattern in Perspective, in: Population in History. Essays in Historical Demography, hg. v. David V. GLASS u. David E. C. EVERSLEY, London 1965, 101–143. – Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas (Industrielle Welt 21), hg. v. Werner CONZE, Stuttgart 1976. – David HERLIHY, Land, Family, and Women in Continental Europe, 701–1200, in: Women in Medieval Society (The Middle Ages), hg. v. Susan M. STUARD, Philadelphia 1977, 13–45. – DERS. Medieval Households (Studies in Cultural History), Cambridge (Mass.)/London 1985. – Familienstruktur und Arbeitsorganisation in ländlichen Gesellschaften, hg. v. Josef EHMER u. Michael MITTERAUER, Wien 1986. – Reinhard SIEDER, Sozialgeschichte der Familie (Neue Historische Bibliothek), Frankfurt 1987. – Peter LASLETT, Verlorene Welten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 13), Wien/Köln/Graz 1988. – Winfried FREITAG, Haushalt und Familie in traditionellen Gesellschaften. Konzepte, Probleme und Perspektiven der Forschung, in: Geschichte und Gesellschaft 14 (1988), 5–37. – Michael MITTERAUER, Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen (Kulturstudien 15), Köln/Wien 1990. – Richard VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 1: Das Haus und seine Menschen. 16.–18. Jahrhundert, München 1990. – EHMER/HAREVEN/WALL, Historische Familienforschung (wie Anm. 21). – Jack GOODY, Geschichte der Familie (Europa bauen), München 2002. – DERS., Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa, Berlin 1986. – Georg W. OESTERDIEKHOF, Familie, Wirtschaft und Gesellschaft in Europa. Die historische Entwicklung von Familie und Ehe im Kulturvergleich (Der Europäische Sonderweg 6), Stuttgart 2002. – Anita GUERREAU-JALABERT/Régine LE JAN/Joseph MORSEL, Familles et parentés, in: Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le Centre National de la Recherche Scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte (Histoire ancienne et médiévale 66), hg. v. Jean-Claude SCHMITT u. Otto G. OEXLE, Paris 2003, 433–446. – Bernhard JUSSEN, Commentaire. Famille et parenté. Comparaison des recherches françaises et allemandes, in: Ebd., 447–460. – Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 197), hg. v. Christophe DUHAMELLE u. Jürgen SCHLUMBOHM, Göttingen 2003. – Michael MITTERAUER, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2004. – Familienbande – Familienschande. Geschlechterverhältnisse in Familie und Verwandtschaft, hg. v. Eva LABOUIE u. Ramona MYRRHE, Köln/Weimar/Wien 2007. – Ehe – Haus – Familie. Soziale Institutionen im Wandel 1750–1820, hg. v. Inken SCHMIDT-VOGES, Köln/Weimar/Wien 2010. – Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch, hg. v. Joachim EIBACH u. DERS., Berlin 2015.

werden.«²³ Für eine Geschlechtergeschichte des Christentums ist das alles sehr herausfordernd: Ist das Christentum jene Religion gewesen, die sich unablässig bemüht hat, das biologische Geschlecht zu einem Teil der Schöpfungsordnung zu erklären und somit zu ›naturalisieren‹? Und ließ sich damit die Minderstellung der Frau nicht besonders gut begründen? Auf der anderen Seite: Reicht es hin, Geschlechtergeschichte stets nur als eine Geschichte der Diskurse und Spiele der Macht zu schreiben? Geschlecht sei nicht etwas, was uns von Zeugung oder Geburt an zueigen sei, als etwas, was wir ›haben‹ oder ›sind‹. Sondern Geschlecht entstehe durch das, was wir tun (*doing gender*)²⁴. Natürlich tun wir das nicht voraussetzungslos. Aber müssen wir uns nicht auch mit den Handlungsmöglichkeiten (der *agency*) beschäftigen, mit den Grenzverschiebungen, mit der Selbstermutigung und Selbstermächtigung, die von biblischen Vorbildern ausgingen, von heiligen Frauen und Männern, von der permanenten Herausforderung durch die heiligen Schriften und die Traditionen ihrer Aneignung, ein umfassenderes, konsequenteres, ethisierteres Menschsein zu erproben? Die Geschichte des Christentums ist voll von ängstlichen Grenzziehungen und institutionellen Sanktionen. Aber sie ist auch voll von Beispielen, in denen sie sich gegen die charismatische Wucht einer spirituellen *agency*, die das Verhandeln über Geschlecht nachhaltig veränderte, nicht durchsetzen konnte. Drittens hat in den 1990er-Jahren eine Debatte die *Gender*-Forschung sehr aufgewühlt, die sich der permanenten Fixierung auf die Diskurse und auf das sozial Konstruierte entziehen wollte. Man verwies auf die Leiblichkeit, ja Körperlichkeit von Erfahrungen, die Menschen in ihrer Geschlechtlichkeit machten. Das ›Selbst‹ sei ohne die körperliche und sinnlich-sensitive Kontaktfläche zur Umwelt gar nicht denkbar. *Gender*-Geschichte sei eine Spurensuche (*tracing*), wie Menschen durch die Allgegenwart des Geschlechtlichen mit Markierungen versehen, aber auch sich selbst markieren würden (*marking*). Für die Geschichte des Christentums sind das höchst bedeutsame Probleme: Unsere Quellen sind voll von Beispielen, in denen der Körper zum Ausdrucksmittel religiöser Erfahrungen, Lebenskonzepte und Tugend- wie Lasterkatalogen wurde, vom Ort der *imitatio* Christi bis zur höllischen Höchststrafe. Die größten Widerstände in christlich geprägten Milieus ruft bis heute eine vierte Debatte hervor, die in der anglo-amerikanischen Forschung als *queer theory* diskutiert wird (*queer* bedeutet suspekt, verdächtig, zweifelhaft, aber in übertragener Bedeutung auch homosexuell). An die *Gender*-Forschung gelangte die kritische Rückfrage, ob denn die bipolare Eindeutigkeit der Geschlechter überhaupt vorausgesetzt werden dürfe, ob man damit nicht von vornherein Homosexualität, Transsexualität, Intersexualität als Abweichung von einer Norm kennzeichne und abwerte. ›Heteronormativität‹ bezeichne eine Haltung, derzufolge die wechselseitige Bezogenheit von Mann und Frau, in welcher kulturellen Ausgestaltung auch immer, die Norm sei, alles andere jedoch eine Art Fehlfunktion der Geschlechtsidentität. Das Irritierende daran für unsere Fragestellungen ist, dass das Christentum sich von seinen biblischen und schöpfungstheologischen Grundlagen her immer ganz eindeutig für die Bipolarität von Mann und Frau ausgesprochen und engagiert hat, selbst die asketischen Konzepte sexueller Enthaltsamkeit bezogen sich auf diese Norm. Seit dem 19. Jahrhundert ist das bürgerliche Ideal der (Kern-)Familie damit engstens verwoben gewesen, samt allem Patriarchalismus, der da herrschte. Der Wirklichkeit jedoch hat das nie (ganz) entsprochen. Wir verfügen über viele Beispiele, in denen geschlechtliche Eindeutigkeit gerade nicht gewünscht war oder kreativ überstiegen wurde, etwa in den allegorischen Auslegungen des Hohenliedes, in der Mystik, in klösterlichen Passionsbetrachtungen usw. Und wir haben – unabweis-

23 OPITZ-BELAKHAL, Geschlechtergeschichte (wie Anm. 4), 14.

24 Vgl. ebd., 27. – Zur ganzen hier verkürzt abgebildeten sehr instruktiv ebd., 10–38.

bar – eine theoretisch immer verurteilte, praktisch aber hoch relevante homoerotische Praxis von Frauen und Männern, die ganz einvernehmlich, oft aber auf horrende Weise missbräuchlich war. Nicht die Praxis als solche, sondern deren oft als *queer* erscheinende oftmals spirituell überhöhte Legitimation verbindet die Geschichte des Christentums mit diesen Debatten. Der Widerstand christlicher Milieus und Gruppen gegen die Auflösung der bipolaren Geschlechterordnung, die oft in einem Atemzug als Auflösung der Familie gefürchtet wird, spiegelt selbst noch einmal die Wirkungsgeschichte einer westeuropäischen Geschlechtergeschichte unter dem Einfluss des Christentums. Die Kirche des Mittelalters und die Konfessionen der Neuzeit haben einen enormen Einfluss auf die intellektuellen und alltäglichen Diskurse wie auf die Erfahrung von Körperlichkeit, Räumlichkeit, Lebensentwurf und ›Schicksalsbestimmung‹ von Männern und Frauen gehabt. Dem Christentum ist es besonders gut gelungen, Geschlechtsunterschiede gesellschaftlich zu verankern. Eben diese Wirkmächtigkeit lieferte den Ausgangspunkt für alle zeitgenössischen *Gender*-Debatten. Das ist Grund genug, nun umgekehrt zu fragen: Wie wurde eben dieser Prozess angestoßen und fortgeführt? Welche Vielschichtigkeiten und Uneindeutigkeiten rief das hervor²⁵?

Welche Einsichten unsere Tagung hervorgebracht hat und welche neuen Forschungs-ideen sich daraus jeweils ergeben, ist nun zu erheben.

3. Die Vernetzung unserer Einsichten: Selbstkonzepte – Gendering – Beziehungen

Diese drei zentralen Dimensionen unseres Themas bestimmten die Struktur der Tagung. Es kann hier nicht darum gehen, irgend etwas Abschließendes zu formulieren. Vielmehr ist als Ergebnis der Tagung festzuhalten, wie offen die Fragehorizonte noch sind, denen wir uns zugewandt haben.

Die drei zentralen Dimensionen unseres Themas sind – das zeigen alle Beiträge – nicht linear zu denken. In eher kreisenden Zuschreibungen stehen sie jeweils im Vordergrund, wenn die Idee von Männlichkeit und Weiblichkeit zur Debatte steht, jene Eigenschaften und Rollen, die den Geschlechtern zugeschrieben werden oder in die sie sich selbst fügen. Fragt man nach den Verflechtungen von Selbstkonzepten, Gendering-Strategien und Beziehungsentwürfen, dann verändert sich das Bild je nachdem, welche der drei Dimensionen man in den Vordergrund rückt. Daraus ergeben sich je spezifische Überlegungen und Anregungen zu weiterer Forschung, die am Ende eines jeden Abschnitts markiert werden.

3.1 Selbstkonzept – Gendering – Beziehung

Es scheinen keine Selbstkonzepte denkbar zu sein, denen nicht schon Varianten des *Gendering* zugrunde liegen. Jedenfalls lassen sie sich historisch nicht konkretisieren; wir verfügen über kein Beispiel. Ein Selbstkonzept, das von allen Geschlechterzuschreibungen seines Umfeldes abstrahiert, würde als Konzept gar nicht verstanden werden. Einem Selbstkonzept, das alle Geschlechterzuschreibungen absichtlich von sich würtle, wäre

25 Vgl. Ulrike GLEIXNER, *Gendering Tradition and Rewriting Church History*, in: *Gendering Historiography. Beyond National Canons*, hg. v. Angelika EPPLE u. Angelika SCHASER, Frankfurt a. M./New York 2009, 105–116.

nicht einmal als hart kontrastierendes Mitleben in einer Gesellschaft möglich. Nein – vielmehr deuten die Beiträge dieser Tagung darauf hin, dass auch die Selbstkonzepte in hohem Maße auf kulturellen Aushandlungsprozessen basieren und nur deswegen eine Variabilität von Beziehungen stiften.

Die Reformnonnen des observanten Dominikanerinnenordens entwerfen sich als ›reine‹ Beterinnen, deren konsequent praktizierte und visualisierte Abkehr von der Welt eine überlegene Gottesbeziehung durch engelgleiche Liturgie ermöglichen soll. Das ist keine bezugslose Erfindung. Ohne die Reinheitsvorstellungen des 15. Jahrhunderts und ohne die ›weltlichen‹ Frauen zugeschriebene Gebundenheit an geistig-geistliche Niederungen wäre ein solches Selbstkonzept gar nicht als wertvoll zu etablieren (Stefanie Neidhardt). Heloisa entwirft sich selbst als Hieronymus-Schülerin Marcella, nicht als Paula. Sie wählt damit aus Rahmungen, in denen vorbildlich christliche weibliche Gelehrsamkeit bereits abgebildet ist – aber immerhin: Sie wählt und adaptiert (Regina Heyder). Die Äbtissin konzeptualisiert ihr Amt als reichsfürstliche Handlungsgewalt. Aber diese Welt ist geordnet und begrenzt durch je eigene Rahmungen: die Reichsverfassung, die Wahlkapitulation, die adelige Familienordnung. Und in allen diesen Rahmungen vollzieht sich *Gendering*: Zuschreibung, wie man als Mann oder Frau in solchen Kontexten zu agieren, zu denken, zu fühlen und sich zu zeigen hat (Sabine Klapp).

Selbstkonzepte sind also als ›*Reframing*‹ – als Neu-Rahmung – konkreter historischer Anwesenheiten des Selbst in kulturellen Umwelten zu verstehen. Selbstkonzepte versuchen die Beharrungskraft des *Gendering* zu dynamisieren, die klar abgesteckten Räume sozial konstruierter Angemessenheit zu weiten oder zu öffnen. Selbstkonzepte stoßen ständig an Grenzen, aber bearbeiten diese auch beharrlich. In diesen Potentialen der Dynamisierung und in den Leistungen und Limits ihrer Nutzung sehen wir eine erste vorrangige Forschungsaufgabe.

3.2 *Gendering* – Beziehung – Selbstkonzept

Gendering kann eine Form annehmen und eine Diskursmacht gewinnen, die gegen alle Wandlungsdynamik von Beziehungen durch *Reframing* von Selbstkonzepten immunisiert – mindestens immunisieren will. Dabei muss es keineswegs um Paar-Beziehungen gehen. Auch wie Männer und Frauen sich in der Kirche, in der Öffentlichkeit oder in der Politik verhalten, welche Chancen der Artikulation und Teilhabe ihnen eingeräumt werden, was gute Priester und wahre Nonnen sind, wer Zugang zu welchen Typen religiösen Expertentums haben soll, welche intellektuelle Kapazität und welche charismatische Intuition Akzeptanz und Zulauf finden – alles das wird hier mitverhandelt.

Die Semi-Religiösen der Frühen Neuzeit beanspruchen in einem lang währenden Härte-Test die Festigkeit der Grenzen, die Frauen im ›Stand der Vollkommenheit‹ gezogen werden – wesentlich strikter seit dem Konzil von Trient (1545–1563) als noch im Mittelalter. Aber gerade diese Bemühungen offenbaren die enorme Diskursmacht einer Formung von Geschlechterrollen und Formierung von Geschlechterbeziehungen, die unter verstärktem Einsatz institutioneller Mittel und geistlich begründeter Autorität zunächst etabliert und dann hartnäckig verteidigt werden. Wo semi-religiöse Frauen versuchen, unter Berufung auf biblische und heilige Vorbilder Grenzen ihrer Handlungsräume zu verschieben, können sehr allgemeine Vorstellungen über religiöse Schicklichkeit (das *decorum*) auch höchst gebildete und engagierte Lebens- und Arbeitsmodelle verurteilen und ›unschädlich‹ machen, selbst solche wie die Mädchenbildung und die offene Sozialarbeit, die von konkurrierenden gesellschaftlichen Anforderungen her höchst nützlich wären (Michaela Bill-Mrziglod). Die Vorstellungen von ›Männern der Tat‹ und ›Frauen

der Opferwilligkeit gewinnen an Selbstevidenz, wenn bürgerliche Lebensordnungen, pädagogische Erziehungslehren und -praktiken, kirchliche Predigt und polizeiliche Sanktionsmechanismen der Obrigkeit einander wechselseitig plausibilisieren und verstärken (Bernhard Schneider). Diese Beiträge zu unserer Tagung offenbaren mit erneut starken Belegen, was aufgrund von Alltagswissen und bisherigen Forschungsergebnissen evident scheint: Männer haben in der Geschichte des Christentums ungleich größere Möglichkeiten, Frauen zu gendern als umgekehrt.

Angesichts solcher Befunde ist die Neigung wie Gefahr nicht zu übersehen, in die ›Frauenforschung‹ eines frühen Stadiums feministischer Geschichtsbetrachtung zurückzukehren. Ihr ging es zunächst darum, diese strukturelle Benachteiligung von Frauen offenzulegen. Das war (und bleibt) wichtig, aber eben nur die eine Seite der Medaille. Ebenso bedeutsam ist die Wahrnehmung, in welchem Maß sich auch Männer selbst modellieren oder modellieren lassen müssen. Unter Priestern der frühen Neuzeit ist es bis zur Gewalttätigkeit und Brandstiftung strittig, wie ein guter tridentinischer Geistlicher zu formen sei. Es sind die Selbstkonzepte von absichtsvoll kanonisierten Heiligen, die den Priester als je spezifischen Typus festlegen: als asketischen Alten, der die Bedrohung der Geschlechtlichkeit überwunden hat, als durchgeistigten Intellektuellen, dem Reflexion und Kontemplation auch mystische Erfahrung frei stellen, oder als virile Schönheit, dessen kräftiger Körperbau, durchpulster Teint und glutvoller Blick zum Symbolismus kirchlicher Gnadenströme verklärt werden. Auch von diesen Erscheinungsformen des *Gendering* her werden Beziehungen vorgeformt, die abweichende, deviante Selbstkonzepte gerade verhindern sollen: Der heilige Priester kann an Maria jene Muster von durchgeistigter wie erotisierter Nähe und Liebe riskieren, die auch für seine professionellen Umgangsformen stilbildend wirken sollen (Milan Wehnert).

Stellt man also in unseren Verflechtungsüberlegungen das *Gendering* vornean, stellen sich neue Forschungsfragen: Ist in der Christentumsgeschichte das Fixierende des *Gendering* tendenziell dominanter als das Dynamische des Selbstkonzepts? Sind Männer eher fromme Verteidiger etablierter Muster; fordern Frauen diese eher heraus, so sehr sie sie auch integriert haben? Diese Unterscheidung scheint auf einfache Weise einleuchtend, trifft aber genau deshalb kaum zu. Sie übersieht, wie unabweisbar das Christentum auch jenseits von Mann-Frau-Unterscheidungen eine permanente Herausforderung gewesen ist, je sich selbst neu zu entwerfen, je die eigene Gruppe und ihre Lebensweise zu re-formieren. Gerade auch in diesen ›Innovationslaboren‹ (Gert Melville) apostolischen und geistlichen Lebens, in denen Geschlechterfragen oft gar nicht im Vordergrund standen, erweist sich die Dynamik religiösen Wissens²⁶, die von einer permanenten Neu-Aneignung der Offenbarungstexte und einer permanent kritischen Gegenüberstellung normativer Traditionsbestände und aktueller Lebensformen ausging. In dieser weitaus komplexeren Konstellation die oft unbestimmt und unthematisch mitlaufenden *Gender*-Konzepte freizulegen, das wäre eine angemessene Forschungsaufgabe. Man wird, so die These unserer gemeinsamen Überlegungen, Symmetrie und Asymmetrie der Mann-Frau-Beziehungen gleichermaßen im Blick behalten müssen, die ihrerseits die Spannungen zwischen dem ersten und dem zweiten Schöpfungsbericht der Genesis aufnehmen: Frauen haben gleichen Zugang zur Kirche und zum durch sie vermittelten Heil. Aber

26 Zu Begriff und Forschungskonzept vgl. Andreas HOLZEM, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des ›religiösen Wissens‹, in: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 23), hg. v. Klaus RIDDER u. Steffen PATZOLD, Berlin 2013, 233–265.

Frauen haben keinen Zugang zu jenem Expertenstatus, der in der Kirche Leitung ermöglicht und heilsvermittelndes Handeln autorisiert. Frauen erleben und leben eine ebenso intensive Christusbeziehung in allen ihren mystischen und caritativen Dimensionen wie Männer, aber sie müssen sich dabei kontrollieren lassen. Frauen und Männer unterliegen mit ihren Reformidealen kritischer Evaluation, aber Frauen werden immer von Männern, Männer umgekehrt niemals durch Frauen bewertet, jedenfalls nicht in institutionalisierten Vollzügen. Man könnte das beliebig fortsetzen, und es gilt mehr oder weniger ähnlich für alle christlichen Konfessionen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich in den Gesellschaften der westlichen Moderne emanzipatorische und egalitäre Entwicklungen in den evangelischen Konfessionen deutlich schneller vollzogen als in den katholischen und orthodoxen.

Und bei allen Reflexionen auf das Mann-Frau-*Gendering* sollte man auch nicht vergessen, dass sich bedeutende Kirchenmänner und christliche Herrscher teils ganz außerordentlich für den griechischen Hermaphroditos-Mythos interessiert haben, was sich immer wieder in bedeutenden Kunstwerken niederschlug – etwa des Prado in Madrid oder des Louvre in Paris. Dass Geschlechter und Geschlechterzuschreibungen auf eine irritierende Weise uneindeutig sein können, hat man immer gewusst, theologisch aber nicht integriert. Hier setzte die bipolare Eindeutigkeit der Offenbarungstexte der Theologie eine Grenze, nicht aber der geistlichen Erfahrung, auch nicht der sexuellen Praxis.

3.3 Beziehung – Selbstkonzept – Gendering

Stellt man schließlich drittens die Beziehungen scharf, dann ergibt sich aus den bisherigen Überlegungen die eigentlich kritische Frage: Die Dynamik des religiösen Wissens und der religiösen Praktiken, die sich immer wieder kritisch und kreativ auf Bibeltexte und Gründungsereignisse der Christentumsgeschichte zurückbeziehen, ist geschlechtertypologisch zunächst einmal symmetrisch. Die Chancen hingegen, die diesen Experimenten eingeräumt werden, werden in den meisten Fällen – mindestens zunächst – machtgestützt asymmetrisch gehalten. Müssen sich dann innovative, herausfordernde Geschlechterbeziehungen, um dynamisch zu sein, ständig als eher unwahrscheinliche Behauptung von Selbstkonzepten gegen die diskursmächtigen Formationen des *Gendering* erweisen?

Viele Beiträge unserer Tagung deuten in diese Richtung. Franziskaner und Klarrissen müssen ihr eigenes Verständnis angemessenen Ordenslebens gegen immer dominierender auftretenden Wandlungsdruck der Observanzbewegung verteidigen. Sie haben dafür aus ihrer Sicht gute Gründe, müssen die freundschaftlichen Allianzen, die sie etablieren, aber dennoch als unziemlich denunzieren lassen (Tjark Wegner). Ein Wissenschaftler wie Johannes Kepler (1571–1630), der über Männlichkeit und Weiblichkeit im Rahmen universalistischer Konzepte nachdenkt, um auf mathematischem Wege den Heilsplan Gottes zu entschlüsseln, muss sich in die Niederungen der zeitgenössischen Misogynie begeben, um seine Mutter aus einem Hexenprozess zu retten (Ulinka Rublack²⁷). Die Reformation verschiebt die Grenze sexueller Reinheit: vom Zölibat zur sittsamen Ehe. Was Zunftordnungen des 15. Jahrhunderts vorbereitet haben, wird nun allgemeiner Standard. Die Ehe ist eine öffentlich kontrollierte In-

27 Der Vortrag von Ulinka RUBLACK, »Der Astronom und die Hexe. Johannes und Katharina Kepler« konnte hier leider nicht dokumentiert werden. Ihre Entdeckungen und Überlegungen zu Johannes Kepler und seiner Mutter sind erschienen unter dem Titel: *The Astronomer and the Witch. Johannes Kepler's Fight for his Mother*, Oxford 2015. Das Buch wird umgehend auch in einer deutschen Ausgabe erscheinen.

stanz, die kaum Gestaltungsspielräume lässt. Sie wird vielmehr, durch Gesetzgebung und Gerichtsordnungen, aber auch durch die Inszenierung von Normabweichungen im Reformationstheater, zum Kern des öffentlichen Gemeinwohls erklärt. In den Bibeldramen, die das popularisieren sollen, steht die normierte, nicht die individuierte Beziehung im Mittelpunkt der Moraldidaktik (Judith Pfeiffer). Im gesellschaftlichen und geistlichen Verkehr pietistischer Frauen und Männer entstehen nur deshalb neue Freiräume der Selbsterfahrung und des Austausches, weil überkommene Zuschreibungen von Eigenschaften und Rollen bewusst preisgegeben werden. Das bleibt aber für Ehebeziehungen nicht folgenlos: Der Wandel dessen, was Frauen in Konventikeln zugestanden wird, stößt in den Zweierbeziehungen auf eben jene *Frames* konventioneller Geschlechterstereotypen, deren Wirkmacht und Geltungsanspruch sich in männlichen Erwartungen an Frauen nach wie vor ganz traditionell auswirken (Ulrike Gleixner). Die Aufbrüche, die Paare in ihren Beziehungen vollziehen, können hinter andrängenden Zeiterfahrungen für die Allgemeinheit bedeutungslos werden, ermöglichen individuell aber um so dichtere Erfahrungen. Die beiden Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus machen das auf sehr unterschiedliche Weise deutlich: Der Münchner Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952) und seine geistliche Freundin kennzeichnen ihre Beziehung nicht als Experiment eines allgemeinen Aufbruches, sondern als quasi heilige Besonderheit. Dieser Legitimationstyp einer Beziehung, die allen zeitgenössischen Regeln einer bischöflichen wie unverheirateten ›Fräulein‹-Existenz widerspricht, wahrt Grenzen: Spiritualisiert, in einen Ausnahme-Heilsraum projiziert wird ein Verhältnis, das erotisch, aber nicht sexuell ist, und dessen Attraktivität auf geistigem wie seelenverwandtschaftlichem Austausch beruht, durch Selbstrestriktion und Geheimnis aber in Spannung gehalten wird (Antonia Leugers). Ganz anders das Ehepaar Helmuth James (1907–1945) und Freya von Moltke (1911–2010), in der letzten Verdichtungsphase seiner Beziehung umgeben vom offenen NS-Terror. Das Unkonventionelle – das Paarsein auf Augenhöhe, die Vertauschung von Geschlechtszuschreibungen in der Anrede, die empfindsame Tiefe und der theologische Mut des Austausches – hat hier einen anderen Ort. Diese Intimität ist besonders, aber nicht illegitim. Sie bleibt verborgen, nicht weil sie anrücklich, sondern auf eine kompromisslose Weise aufrichtig ist (Juliane Mager).

Daraus ergeben sich wiederum Konsequenzen für zukünftige Forschung zu Gender-Debatten des Christentums: Die entscheidende Frage ist wohl die, wie wichtig, im Vordergrund stehend, und auf welchen Wegen vernetzt die Mann-Frau-Unterscheidung für die jeweiligen Akteure jeweils gewesen ist, wenn sie im Rahmen christlich geprägter Welt-, Lebens- und Selbstverständnisse über ihre Beziehungen nachdachten und an ihnen arbeiteten. Wenn man genauer hinschaut, so wie wir das auf dieser Tagung getan haben, dann ist auffällig, wie durchzogen auch auf den ersten Blick ganz anders strukturierte Kontroversen und Kampagnen von Kritiken der Geschlechtertypologie und von Sehnsucht nach Individuation (was beileibe nicht dasselbe ist) gewesen sind. Wie, kurz gefasst, verhalten sich Mann-Frau-Unterscheidungen zu den vielfältigen anderen Produktionen von Differenz, die wir in historischen Gesellschaften ebenso beobachten wie in zeitgenössischen? Man gewinnt gleichzeitig den Eindruck, dass dieses Drängen auf thematisches Vorkommen des Unterscheidungsmerkmals Geschlecht immer wieder neu durchgesetzt werden muss. Für starke Gruppen und Institutionen lohnt es sich offenbar, das enorm kritische Differenzpotential der Lebenswirklichkeit und Lebensdeutung von Männern und Frauen im Christentum eher zu verbergen oder einzuhegen. Bis in die allerjüngste Zeitgeschichte wird auch die Aufweichung bipolarer Eindeutigkeit eher irritiert zur Kenntnis genommen. Und der Streit, ob Geschlecht eine biologische oder eine kulturell

konstruierte Wirklichkeit oder doch im Regelfall beides in wechselseitiger Bedingtheit ist, beschäftigt keineswegs nur die kirchlichen Öffentlichkeiten²⁸.

Unter Milliarden von Menschen scheint es das unstillbare Bedürfnis jeder und jedes einzelnen zu sein, als Frau oder Mann für einen anderen Menschen oder für nahe Wenige jemand unaustauschbar Besonderes zu sein. Daneben tritt etwas spezifisch Christliches: das Verlangen nämlich, in den je besonderen Ereignisweisen des eigenen Lebens dem Vorbild schlechthin, Jesus Christus, auf eine je spezifische Weise ähnlich zu werden. Wie das in einer enormen Vielfältigkeit von Gerechtigkeit und Liebe verwirklicht werden kann, und zwar für Frauen und Männer auf eine je besondere Weise, dafür bietet die Geschichte des Christentums wichtige Einsichten. Viele Wege dorthin aber wurden und werden auch von vornherein verschlossen oder, einmal betreten, anschließend abgeschnitten. Anlass genug für weitere Forschungen und Debatten.

28 Vgl. jüngst: Michael McCULLOUGH, Unter der Gürtellinie, in: Süddeutsche Zeitung, Feuilleton, 25.02.2016. – Vgl. auch Susanne ZEHETBAUER, Rollenbilder. Typisch Mann. Typisch Frau. Dass sich Männer und Frauen unterscheiden, ist jedem klar. Doch worin die Unterschiede bestehen, ist nicht so leicht zu beantworten, in: Engagiert. Die christliche Frau. Zeitschrift des Katholischen deutschen Frauenbundes Heft 5 (2016), 6–13.

REGINA HEYDER

Geschlechterkonzepte eines geistlichen Paares

Abaelard und Heloise

1. Einführung

*The correspondence ends with two very long letters ... in which Abelard sent the desired Rule and History of the Order. They are by no means readable, and they are seldom read. They have no personal interest. ... Having started as a brilliant expression of early twelfth century learning, rhetoric, and personal vanity, the correspondence ends as a series of monastic documents*¹. Die Enttäuschung, die aus Richard Southern's Dictum von 1970 spricht, ist greifbar: Die Namen eines der berühmtesten Paare des Mittelalters, Peter Abaelard (1079–1142) und Heloise (vor 1100–1164), stehen gleichsam als Chiffre für Liebe und Leidenschaft und Leiden an der Liebe – und dennoch endet ihr berühmter Briefwechsel mit zwei traktatähnlichen Briefen Abaelards zum weiblichen Religiosentum. Aus den einstigen Liebenden waren nicht ganz freiwillig ein Mönch und Abt respektive eine Nonne, Klostergründerin und Äbtissin geworden.

Wenn im Folgenden die Geschlechterkonzepte eines *geistlichen* Paares, nämlich des Theologen Peter Abaelard und der Äbtissin Heloise, im Fokus stehen, dann bilden dafür just die genannten Briefe den Ausgangspunkt: die Bitte von Heloise um eine Adaption der Benediktsregel für Nonnen (als *Brief 6* gezählt) sowie die nach Richard Southern vorgeblich unlesbaren Briefe Abaelards über den »Ursprung und die Autorität des weiblichen Asketentums« (*Brief 7*) und seine Regel für das Kloster Paraklet, dem Heloise als Äbtissin vorstand (*Brief 8*)². Diese Texte haben längst das Odium unlesbarer Traktate verloren und sind aus vielfältigsten Perspektiven – von der Ordensgeschichte bis zur historischen Geschlechterforschung – als interessante und lohnende Lektüre entdeckt worden³. Sie bilden den Abschluss eines Briefwechsels, dessen Auftakt Abaelards autobiographische *Historia calamitatum* darstellt

1 Richard W. SOUTHERN, *The Letters of Abelard and Heloise*, in: *Medieval Humanism and Other Studies*, New York-Evanston 1970, 86–104, hier: 101. – Vgl. zum Folgenden insgesamt Regina HEYDER, *Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der »Expositio in Hexaameron«* (BGPTMA 74), Münster 2010.

2 Während die deutschsprachige Forschung mit »Brief 8« gewöhnlich den Begleitbrief Abaelards und die Regel bezeichnet (so auch im Folgenden), unterscheidet die angelsächsische Forschung »Letter 8« und »Rule« (Incipit *Tripertitum instructionis nostre tractatum fieri devrevimus*).

3 Vgl. z.B. die Beiträge in dem Sammelband: *Listening to Heloise. The voice of a twelfth-century woman*, hg. v. Bonnie WHEELER, New York 2000.

(*Brief 1*)⁴. Während die *Briefe 2–5* gleichsam der »autobiographischen Erinnerungsarbeit«⁵ des Paares dienen, eröffnet *Brief 6* einen neuen Diskurs zu Themen des monastischen Lebens. Sie reichen von einer für Frauen angemessenen Ordensregel über authentische liturgische Texte bis hin zu exegetischen Fragen. Neben den *Briefen 6–8* findet dieser Diskurs seinen Niederschlag in weiteren Werken unterschiedlichster literarischer Gattungen wie etwa den *Problemata Heloissae*, die 42 exegetische Fragen und die jeweilige Antwort Abaelards enthalten. Auch Abaelards *Brief 9* illustriert die Bedeutung der Exegese für eine benediktinische Frauengemeinschaft. Er behandelt die Kenntnis der biblischen Sprachen Hebräisch und Griechisch, die Defizite von Bibelübersetzungen und verweist auf die Frauen um Hieronymus (347–420) als *exempla* für die wissenschaftliche Exegese von Nonnen. Wie intensiv die Monialen des Paraklet biblische Texte studierten, zeigt schließlich Abaelards *Expositio in Hexameron*, eine Auslegung des Sechstageswerks, die er auf Bitten von Heloise und ihrer Gemeinschaft verfasste. Mit Gen 1,26f. und 2,18–25 legt sie auch jene Bibelverse aus, die bis heute im christlichen Diskurs Geschlechterverhältnisse normieren – oder, überblickt man die divergente Exegesegeschichte, in deren Auslegung bis heute normativ Geschlechterkonzepte eingetragen werden⁶.

Alle diese Werke, insbesondere jedoch die *Briefe 1–8*, können nicht gleichsam unschuldig, ohne die Vorgeschichte der beiden Protagonisten, gelesen werden und wurden das wohl auch nie: Zumindest in Grundzügen waren zeitgenössische Leserinnen und Leser mit den Biographien von Abaelard und Heloise vertraut, die deshalb im Folgenden kurz skizziert werden sollen. Allerdings verhindert heute nicht so sehr die spektakuläre Vorgeschichte, sondern vor allem die Rezeptionsgeschichte der Briefe eine unbefangene Lektüre: Mittelalterlichen Gepflogenheiten entsprechend sind Briefe meist kein Ausdruck von Intimität, Spontaneität oder Privatheit, sondern *quasi-public literary documents, often written with an eye to future collection and publication*⁷. Dies trifft auch für die Briefe 1–8 zu, die zwar in Teilen wie eine persönliche Korrespondenz anmuten, deren Primärpublikum jedoch neben den Korrespondenten in der Gemeinschaft des Paraklet zu suchen ist. Damit

4 Vgl. dazu nun die instruktive Einleitung in: *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford 2013, hg. v. David LUSCOMBE, XVII–XXXVIII. – Insgesamt existieren zwölf mittelalterliche Handschriften des Briefwechsels, von denen eine vollständig ist. Mit Blick auf die Überlieferungsgeschichte, insbesondere auf ein Zeugnis über verlorene Handschriften aus dem Besitz Abaelards, kritisiert jedoch Sylvain PIRON, La »collection« des lettres d’Abélard et Héloïse, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 57, 2014, 337–342.

5 Gerhart VON GRAEVENITZ, Differenzierung der Differenz. Grundlagen der Autobiographie in Abaelards und Heloises Briefen, in: *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger* (Band 1), hg. v. Johannes JANOTA u. a., Tübingen 1992, 25–45, hier: 34.

6 Vgl. z. B. Eva-Maria FABER, »Mut zur Erinnerung«. Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Frau bei Matthias Joseph Scheeben, in: *Frauen bewegen Theologie. Das Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Luwig-Universität Freiburg*, hg. v. Birgit JEGGLE-MERZ, Angela KAUPP u. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Leipzig 2007, 117–139. – Christiane TIETZ, Ebenbildlichkeit. Vom androgynen Menschen zum zweigeschlechtlichen Gott. Die Rezeption von Gen 1,27 in der Geschichte der christlichen Dogmatik, in: *Männlich und weiblich schuf Er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen*, hg. v. Matthias MORGENSTERN, Christian BOUDIGNON u. Christiane TIETZ, Göttingen 2011, 119–138.

7 Giles CONSTABLE, *Letters and Letter-collections* (Typologie des sources du moyen âge occidental 17), Turnhout 1976, hier: 11. – Udo KÜHNE, Brieftheoretisches in mittelalterlichen Briefen, in: *Romanische Forschungen* 109, 1997, 1–23. – Eine Ausnahme bilden die Briefe der Klarissen von Söflingen und ihrer franziskanischen Briefpartner; vgl. den Beitrag von Tjark Wegner in diesem Band.

endet allerdings der Konsens der Forschung. Diskutiert wurde und wird, ob es sich bei den *Briefen 1–8* (und nur bei ihnen!) um eine Fälschung des 13. Jahrhunderts handelt, ob und in welchem Umfang Abaelard oder Heloise diese Briefe nachträglich redigierten und welche Intentionen mit ihnen verbunden waren. Zu dieser Authentizitätsfrage ist ebenfalls vor einer Analyse von Geschlechterkonzepten bei Abaelard und Heloise Stellung zu beziehen.

1.1 Verlorene Unschuld: Heloise und Abaelard

Um 1117 beschäftigte ein ungleiches Liebespaar ganz Paris. Die Protagonisten waren der schon berühmte Lehrer der Rhetorik, Dialektik und Theologie, Peter Abaelard, und seine ebenfalls für ihre Bildung berühmte, wesentlich jüngere Schülerin Heloise⁸. Abaelard, geboren 1079 in Le Pallet bei Nantes, unterrichtete nach dem Studium der Rhetorik und Dialektik zunächst an den Schulen von Melun und Corbeil. Motiviert durch den Klostertritt beider Eltern entschloss er sich gleichsam als Spätberufener um 1113 zum Studium der Theologie bei Anselm von Laon († 1117), mit dem die Anfänge der *Glossa ordinaria* verknüpft sind. Anselms Unterricht war nach Abaelards parteiischem Zeugnis zwar routiniert, aber wenig originell und vor allem auf Autoritäten gestützt. Mit einer Vorlesung über eine »höchst dunkle Prophetie Ezechiels«, in der er sich dezidiert von der Methode seines Lehrers abgrenzte, trat Abaelard in direkte Konkurrenz zu Anselm. Dieser verbot ihm schließlich, den Unterricht in Laon fortzusetzen. Abaelard wich nach Paris aus, um dort nun Philosophie und Theologie zu unterrichten und die nicht erhaltenen *Glosae Hiezechielis* fertigzustellen. Sie bescherten ihm bei seinen Lesern dieselbe Anerkennung in der *sacra lectio*, wie er sie zuvor schon in der Philosophie erlangt hatte⁹.

In Paris suchte Abaelard die Bekanntschaft von Heloise, deren exzeptionelle Bildung allgemein gerühmt wurde. Nach dem Unterricht im Kloster Argenteuil hatte der Kanoniker Fulbert, Mitglied des Kapitels von Notre Dame, für die Ausbildung seiner Nichte »in allen Wissenschaften« gesorgt¹⁰. Sein Engagement gipfelte schließlich darin, Abaelard als Privatlehrer für Heloise zu engagieren. Aus dem Lehrer und der Schülerin wurde bald ein Liebespaar. Als schon ganz Paris von dieser Liaison wusste und die Heloise gewidmeten Lieder sang, hielt Fulbert immer noch an der Unschuld seiner Nichte fest – bis Heloise schließ-

8 Unter den Einführungen zu Abaelard und Heloise sind hervorzuheben: Michael T. CLANCHY, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1997; John MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997; Stephan ERNST, *Petrus Abaelardus*, Münster 2003; Constant J. MEWS, *Abelard and Heloise*, Oxford 2005. – Instruktive Beiträge finden sich in den Sammelbänden *Listening to Heloise* (wie Anm. 3); *Peter Abaelard: Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Ursula NIGGLI, Freiburg 2004; *Rethinking Abelard. A collection of critical essays*, hg. v. Babette HELLEMANS u. Michael T. CLANCHY, Leiden u. a. 2014.

9 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 10–13 (wie Anm. 4), 14–23 (Die *Historia calamitatum* wird als Brief I des Briefwechsels gezählt). – Vgl. dazu Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969, 1982, 231. – John VAN ENGEN, *Studying Scripture in the Early University*, in: *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelepexese*, hg. v. Robert E. LERNER, München 1996, 17–38, bes. 22f.

10 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 16 (wie Anm. 4), 24: ... *qui eam quanto amplius diligebat tanto diligentius in omnem qua poterat scientiam litterarum promoveri studuerat. Que cum per faciem non esset infima, per abundantiam litterarum erat suprema.* – Zur Familie von Heloise vgl. die zahlreichen Hinweise bei Constant J. MEWS, *Negotiating the Boundaries of Gender in Religious Life: Robert of Arbrissel and Hersende, Abelard and Heloise*, in: *Viator* 37, 2006, 113–148; zur »Bildungsgeschichte« von Heloise DERS., *Hugh Metel, Heloise, and Peter Abelard. The letters of an Augustinian canon and the challenge of innovation in twelfth-century Lorraine*, in: *Viator* 32, 2001, 59–91.

lich schwanger wurde und bei Abaelards Schwester den gemeinsamen Sohn Astrolabius (* ca. 1118) zur Welt brachte. Abaelard bot dem vor Schmerz und Scham fast wahnsinnigen Fulbert nicht nur eine Entschuldigung, sondern auch eine klandestine Heirat an. Obwohl Abaelard nach eigenem Bekunden aktiv diese Verbindung gesucht hatte, entschuldigte er sein Verhalten nicht nur mit der »Macht der Liebe«, sondern auch damit, dass »Frauen seit dem Anfang des Menschengeschlechts selbst die größten Männer ins Verderben stürzten«¹¹. Geheim sollte die Ehe sein, damit sein Ruf keinen Schaden nehme. Nach Abaelards Darstellung argumentierte Heloise noch vehementer gegen eine Eheschließung, denn sie würde Abaelards Ansehen immens schaden. Sie selbst wolle lieber *amica* denn *uxor* genannt werden. Gegen die ursprüngliche Absprache machte Fulbert die schließlich dennoch vollzogene Vermählung öffentlich. Als Heloise die Verbindung leugnete, wurde ihr Verbleib in Fulberts Haus unmöglich. Abaelard ließ sie deshalb als Laienschwester (»ohne Schleier«) in das Kloster Argenteuil bringen, was ihre Verwandten als ein bequemes Abschieben der Ehefrau deuteten. Fulbert rächte diesen Verrat, indem er Abaelard »jene Körperteile, mit denen ich begangen hatte, was sie beklagten«, abschneiden ließ. Abaelard wurde aus Scham Mönch von Saint-Denis, Heloise ließ sich nun als Nonne in Argenteuil einkleiden¹².

Sowohl die Mönchsgemeinschaft wie auch ehemalige Schüler insistierten, dass Abaelard seine frühere Lehrtätigkeit wieder aufnehmen sollte. Mit Erlaubnis seines Abtes errichtete er ab 1122 ein zunächst der Trinität, dann dem Paraklet geweihtes Bethaus, in dem er mit Schülern eine Lehr- und Lebensgemeinschaft pflegte. 1127 verließ er diese Idylle, um ein – allerdings glückloses – Abbatiat in St. Gildas de Rhuy in der Bretagne anzutreten.

Gut ein Jahrzehnt nach der Affäre mit Abaelard war Heloise zur Priorin ihres Konventes in Argenteuil aufgestiegen. 1129 allerdings vertrieb Abt Suger von St. Denis mit dem Hinweis auf vorgeblich alte, vermutlich aber gefälschte Besitzansprüche seines Klosters und den unmoralischen Lebenswandel die Nonnen aus Argenteuil¹³. Heloise fand zusammen mit einem Teil der Konvents Zuflucht im Paraklet, dem von Abaelard errichteten und zwischenzeitlich verlassenen Oratorium. Schon am 28. November 1131 wurde die Gründung von Papst Innozenz II. (1130–1143) offiziell anerkannt¹⁴. Die Anfänge waren von Armut geprägt und Abaelard, der nach eigenem Bekunden in St. Gildas de Rhuy wegen seiner Reformbemühungen in Todesgefahr lebte, machte sich nun als Almosenprediger für die Nonnen verdient. Allerdings wurde ihm sein Umgang mit den Frauen zum Vorwurf gemacht; ihm, dem »Eunuchen«, wurden sexuelle Motive unterstellt. Letztlich konnte Abaelard seinen Wunsch, die Nonnen dauerhaft materiell und geistlich zu versorgen, nicht verwirklichen. In der etwa 1132 als Trostschrift (*consolatio*) für einen Freund konzipierten *Historia calamitatum* bekennt Abaelard sich deshalb am Ende als »Erbe des Hieronymus insbesondere im Empfangen von Schmähungen«¹⁵.

11 Abaelard, *Historia calamitatum* 23 (wie Anm. 4), 32–34: ... *nec ulli mirabile id videri asserens quicumque vim amoris expertus fuisset, et qui quanta ruina summos quoque viros ab ipso statim humani generis exordio mulieres deiecerint memoria retineret.*

12 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 24–29 (wie Anm. 4), 34–44.

13 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 63 (wie Anm. 4), 98–100. – Vgl. dazu Thomas G. WALDMAN, *Abbot Suger and the Nuns of Argenteuil*, in: *Traditio* 41, 1985, 239–272; Constant J. MEWS, *Abelard and Heloise* (wie Anm. 8), 145–173; LUSCOMBE, *The Letter Collection* (wie Anm. 4), 529f. Suger spricht von einer *monacharum extraordinaria levitas* und *puellarum misserima conversatio* (WALDMAN, 241).

14 Vgl. dazu LUSCOMBE, *The Letter Collection* (wie Anm. 4), 530.

15 Abaelard, *Historia calamitatum* 74 (wie Anm. 4), 118: *Que diligenter beatus attendens Ieronymus, cuius me precipue in contumeliis detractionum heredem conspicio, ... Vgl. auch ebd., 60 (wie Anm. 4), 94: ... sicque me Francorum invidia ad Occidentem sicut Hieronymum Romanorum expulit ad Orientem.*

Diese *Historia calamitatum* wurde für Heloise der Anlass, nach einer Phase des Schweigens wieder den Kontakt zu Abaelard zu suchen. Nach der Vergangenheitsbewältigung in den *Briefen 2–5* skizziert insbesondere *Brief 8* eine ideale, klösterliche Gegenwart, wobei Biographie und Klosterkonzeption Abaelards korrelieren: Der gescheiterte Abt entwarf ein Doppelkloster unter männlicher Leitung, das erkennbar als Absage an das Modell von Fontevraud diente, wo seit etwa 1100 eine gemischte Gemeinschaft unter weiblicher Leitung lebte¹⁶. Seine Konzeption hätte Abaelard eine Funktion im neugegründeten Paraklet erlaubt, doch schon in den frühen 1130er-Jahren wurde deutlich, dass sich diese Pläne nicht verwirklichen ließen. Nicht die materielle und geistliche Sorge für die Nonnen, sondern der intellektuelle Austausch vor allem zur Schriftauslegung sollte sein zukünftiges Engagement für den Paraklet bestimmen. Abaelard lehrte in diesem Jahrzehnt äußerst produktiv in Paris, bevor die Lehrverurteilung des Konzils von Sens 1141 sein literarisches Schaffen beendete. 1142 starb Abaelard in einem Priorat von Cluny.

Heloise war als Priorin und Äbtissin ihres Klosters erfolgreich und erfreute sich, wie etwa Briefe von Petrus Venerabilis (1092–1156) oder Hugo Metel (um 1080–um 1150) bestätigen, eines ausgezeichneten Rufes. Dass sie das Leben ihrer Gemeinschaft durchaus unabhängig von der Abaelardschen Regelutopie gestaltete, zeigen die während ihrer Amtszeit verfassten *Institutiones nostrae*, die Liturgie und Alltag im Paraklet normieren und sich an den frühen zisterziensischen Statuten vor 1147 orientieren. Bis zu ihrem Tod im Jahr 1164 erfolgten sechs Tochtergründungen des Paraklet, die bis zur Französischen Revolution (1789–1799) bestanden.

1.2 Verlorene Unschuld: Die Debatte um die Authentizität des Briefwechsels

In einer zweiten Hinsicht gibt es keine unschuldige Lektüre dieser Briefe 1–8: Seit John F. Benton 1972 in Cluny die Debatte um die Authentizität des Briefwechsels zwischen Abaelard und Heloise wieder angestoßen hat¹⁷, wurde diese Diskussion auch als Auseinandersetzung um die Rolle von Heloise und allgemeiner um den Ort von Frauen im 12. Jahrhun-

16 Zwischen dem Paraklet und Fontevraud bestand eine Gebetsgemeinschaft. Nach neueren Forschungen könnte die erste Priorin von Fontevraud, Hersendis von Champagne (um 1060–1114), die Mutter von Heloise gewesen sein. Vgl. dazu Werner ROBL, *Heloisas Herkunft. Hersindis mater*, München, 2001; DERS., *Hersindis mater. Neues zur Familiengeschichte Heloisas mit Ausblicken auf die Familie Peter Abaelards*, in: *Abaelard. Werk, Leben, Wirkung*, hg. v. Ursula NIGGLI, Freiburg 2003, 25–90; MEWS, *Negotiating the Boundaries of Gender* (wie Anm. 10).

17 John F. BENTON, *Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise*, in: Pierre Abélard – Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle (Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique, n. 546), Paris 1975, 469–511, bes. 493f. – Vgl. dazu HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 37–41. – Literatur (Auswahl): Peter von MOOS, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse*, München 1974 (zur Forschungsgeschichte); Barbara NEWMAN, *Authority, Authenticity, and the repression of Heloise*, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22, 1992, 121–157; MARENBO, *The Philosophy* (wie Anm. 8), 82–93; DERS., *Authenticity Revisited*, in: *Listening to Heloise* (wie Anm. 3), 19–33 (zur Forschungsgeschichte seit 1974 mit besonderer Berücksichtigung feministischer Lesarten des Briefwechsels); Peter von MOOS, *Abaelard, Heloise und ihr Paraklet. Ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, in: DERS., *Abaelard und Heloise. Gesammelte Studien zum Mittelalter* Bd. 1, hg. v. Gert MELVILLE, Münster 2005, 233–301 (Erstveröffentlichung 2002). – Peter von Moos hat frühere Beiträge zur Thematik in diesem Band neu publiziert und teilweise mit Anhängen versehen; sie werden im Folgenden nach dieser Sammlung mit Angabe des Jahrs der Erstveröffentlichung zitiert.

dert geführt¹⁸. War Benton 1972 der Auffassung, die *Historia calamitatum* und die *Briefe* 2–8 enthielten zwar authentisches Material, seien aber in ihrer heutigen Form das Produkt eines oder mehrerer Fälscher des 13. Jahrhunderts, so nahm er bereits 1979 diese These wieder zurück und sah nun in Abaelard den alleinigen Verfasser der Schreiben¹⁹. Diese schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgebrachte Theorie erwies sich – obwohl auch sie schließlich von Benton widerrufen wurde – langfristig als wirkmächtiger und fand etwa in Hubert Silvestre, Chrysogonus Waddell und zeitweise auch Peter von Moos prominente Unterstützung²⁰. Peter von Moos betonte stets die »sinnvolle kompositorische Einheit« des Corpus und changierte zwischen der Auffassung, dass »Abaelard für das Zustandekommen des Werkes direkt oder indirekt die Hauptverantwortung getragen hat«, und der »Annahme eines gemeinsam schriftstellerischen Projekts von Abaelard und Heloise«²¹. In beiden Fällen wäre Heloise nicht die eigenständige Verfasserin »ihrer« *Briefe* 2, 4 und 6.

Die Debatte um die Authentizität war implizit immer auch eine Auseinandersetzung über Geschlechterkonzepte – jener des 12. Jahrhunderts ebenso wie jener der Gegenwart. Damals wie heute wurden und werden diese Diskurse weithin als Diskurse über Frauen geführt: Neben der erst im 13. Jahrhundert einsetzenden Handschriftenüberlieferung waren die Widersprüche zwischen der von Abaelard konzipierten idealen Klosterregel für den Paraklet und den dort tatsächlich befolgten *Institutiones nostrae* eines der Hauptargumente Bentons. Stillschweigend wurde dabei eine Geschlechterhierarchie vorausgesetzt, nach der Äbtissin und Gemeinschaft notwendig die Regel des Mannes und Klerikers Abaelard befolgen mussten und sich keinesfalls über sie hinwegsetzen konnten. Peter von Moos wiederum skizzierte, sich selbst in agnostischer Distanz wählend, ein literarisches Nachleben von Heloise, das deren bleibende »erotische Ansprüche« oder eine »dauerhafte, tiefsitzende erotische Bindung« an Abaelard hervorhob²² und sie zur »Symbolgestalt für die Unbedingtheit weiblicher Liebesleidenschaft« stilisierte²³. Als Hauptthema des Briefwechsels identifizierte er »die heilige Sünderin«, die »einen schweren, stets angefochtenen Sieg über das eigene Geschlecht zu erringen sucht und damit gnadenhaft alle agonale Tugend des Mannes in den Schatten zu stellen vermag«²⁴; im »Gehorsam« von Heloise gegenüber Abaelard erkannte er

18 So schon BENTON, *Fraud, Fiction and Borrowing* (wie Anm. 17), 501: ... *and her letters in the correspondence may have been composed by a thirteenth-century author who wanted to put women in their place*; vgl. dazu NEWMAN, *Authority* (wie Anm. 17), 123–144.

19 John F. BENTON, *A Reconsideration of the Authenticity of the Correspondence of Abelard and Heloise*, in: Petrus Abaelardus (1079–1142), hg. v. Rudolf THOMAS, Trier 1980, 41–52.

20 Vgl. John F. BENTON, *The Correspondence of Abelard and Heloise*, in: *Fälschungen im Mittelalter, Teil V: Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen*, Hannover 1988, 95–120. Im selben Tagungsband vertreten Hubert SILVESTRE und Deborah FRAIOLI weiterhin die Theorie einer Fälschung aus dem 13. Jahrhundert. – Vgl. auch Chrysogonus WADDELL, *Introduction zu: The Paraclete Statutes ›Institutiones nostrae‹. Introduction, Edition, Commentary*, hg. v. Chrysogonus WADDELL, Kentucky, Gethsemani Abbey, 1987, hier: 41–53. – Vgl. dazu MARENBO, *Authenticity Revisited* (wie Anm. 17), 21–24.

21 Peter von MOOS, *Post festum – Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloises*, in: DERS., *Abaelard und Heloise* (wie Anm. 17), 163–197, hier: 180f. (Erstveröffentlichung 1980).

22 Vgl. z. B. Peter von MOOS, *Die Bekehrung Heloises*, in: DERS., *Abaelard und Heloise* (wie Anm. 17), 9–47, hier: 9 (Erstveröffentlichung 1976).

23 Peter von MOOS, *Art. Heloise*, in: *LexMA IV*, 1989, 2126f., hier: 2127: *Aufgrund dieser literarisch hochstehenden Texte (Echtheit umstritten) gilt Heloise bis heute als Symbolgestalt für die Unbedingtheit weiblicher Liebesleidenschaft*.

24 Von MOOS, *Bekehrung* (wie Anm. 22), 26.

eine Reminiszenz an die »Befolgung des allgemeinen paulinischen Schweigegebots für die Frau«²⁵. Es liegt auf der Hand, dass solche Lektüren des Briefwechsels und seiner Rezeption nicht dazu prädisponieren, Heloise einen eigenständigen Anteil an der Korrespondenz zuzuschreiben.

Umgekehrt hat eine »feministische« Lektüre des Briefwechsels wiederum die Authentizität der Briefe von Heloise reklamiert – teilweise allein mit dem durchaus berechtigten Hinweis, dass einige Gegner der Authentizität unbewusst Vorurteile gegen Frauen hegten²⁶. Selbst dort, wo Forscherinnen eine vorgeblich agnostische Position einnahmen, interpretierten sie die Sammlung faktisch als Zeugnis des Lebens von Frauen im 12. Jahrhundert und damit als authentisch²⁷.

Im angelsächsischen Sprachraum hat sich heute im Anschluss an die Forschungen von Peter Dronke, Constant Mews, John Marenbon und andere weitgehend die Überzeugung durchgesetzt, dass die *Briefe 1–8* authentisch sind. Zuletzt hat David Luscombe 2013 in seiner Edition der Briefsammlung die Überzeugung formuliert, dass die Briefe authentisch in dem Sinn seien, dass sie von Abaelard und Heloise verfasst wurden. Damit sei allerdings noch nicht entschieden, wie die Briefe redigiert wurden, ob sie tatsächlich alle zwischen den Protagonisten ausgetauscht oder als literarischer Briefdialog konzipiert wurden oder ob Abaelard respektive Heloise ihre tatsächlich ausgetauschten Briefe literarisch überarbeiteten²⁸.

In der Tat, und dies ist einmal mehr zu betonen, impliziert die Echtheit der Briefe nicht, dass sie spontane, die innersten Gefühle nach außen kehrende Selbstzeugnisse sind. Es handelt sich vielmehr um sorgfältig komponierte, klar strukturierte Werke, die eine Vielzahl von theologischen »Autoritäten« integrieren. Sowohl Heloise in *Brief 6* wie auch Abaelard in *Brief 8* erwähnen explizit diese Lektüre der Kirchenväter.²⁹ Es ist also davon auszugehen, dass Abaelard auf seinen in der *Patrologia latina* insgesamt 57 Spalten umfassenden *Brief 8* ebenso viel Arbeit und Zeit verwandte wie auf die etwas kürzere *Ethica (Scito te ipsum)* oder einen entsprechenden Passus seiner Theologien. Gleichzeitig legt die Argumentation mit Autoritäten nahe, dass zumindest bei den *Briefen 6–8* mit sukzessiven Ergänzungen und Revisionen zu rechnen ist – eine Arbeitsweise, die von den Theologien Abaelards und seiner *Expositio in Hexameron* hinreichend bekannt ist.

Die Diskussion um die Authentizität der Briefsammlung hat sich letztlich als fruchtbar für die Forschung erwiesen, die nicht nur weitere mittelalterliche Zeugnisse über Abaelard und Heloise zugänglich machte³⁰. Sukzessive setzte sich zudem eine Lektüre des Briefwechsels durch, die die Bezüge zu weiteren Werken Abaelards sowie zu den sicher authentischen Briefen von Heloise betonte und so neue Perspektiven für die Interpretation bot. Inspiriert durch die Frauenforschung und *Gender studies* kamen nicht nur

25 Vgl. ebd., 30.

26 Vgl. dazu die lesenswerten Beiträge von NEWMAN, *Authority* (wie Anm. 17) und MARENBO, *Authenticity revisited* (wie Anm. 17).

27 1999 löste Constant Mews mit der Publikation der »Lost Love Letters« gleichsam eine neue Authentizitätsdebatte aus. Dabei handelt es sich um Exzerpte aus den zwischen einem Lehrer und seiner Schülerin ausgetauschten Liebesbriefen, die in einer Handschrift des späten 15. Jahrhunderts überliefert sind und bereits 1974 von Ewald Könsgen ediert wurden. Vgl. Constant J. MEWS, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of dialogue in twelfth-century France*, New York 1999. Pro und Contra dieser Zuschreibung wurden inzwischen in zahlreichen Veröffentlichungen erörtert.

28 Vgl. LUSCOMBE, *The Letter Collection* (wie Anm. 4), XXVIII–XXX.

29 Vgl. Heloise, *Brief 6*, 3 (wie Anm. 4), 218–220. – Abaelard, *Brief 8*, 4 (wie Anm. 4), 354.

30 Vgl. z. B. Peter DRONKE, *Abelard and Heloise in medieval testimonies*, Glasgow 1976.

Heloise, sondern auch der Paraklet und seine Tochtergründungen seit den 1980er-Jahren zunehmend als eigenständige Untersuchungsgegenstände in den Fokus.

Mit der Frage der Authentizität der Briefe war immer die Problematik der ihnen zugrundeliegenden Intention verbunden. Sie wird heute immer mehr in Verbindung mit dem Kloster des Paraklet gesehen. Sind die Briefe eine Konfessions- und Konversionserzählung der beiden Gründer des Paraklet, der keine klassische Gründungslegende oder Heiligenvita vorweisen konnte? Oder sind die *Briefe 1–5* nur eine ausführliche *Praefatio* zu den monastischen Schreiben, also den *Briefen 6–8*³¹? Ich selbst habe vorgeschlagen, dass der ursprüngliche Kommunikationskontext zumindest für die letztgenannten Schreiben der Paraklet ist, d. h. eine sich neu formierende Klostersgemeinschaft, die in den Reformkontexten des 12. Jahrhunderts nicht ganz konfliktfrei ihre Identität sucht und ausbildet. Neben konkreten Anweisungen zur Organisation des klösterlichen Lebens enthält die abschließende Regel Abaelards zahlreiche Passagen, in denen er die *Autorität* der Äbtissin Heloise und ihres monastischen Programms stärkt. So ist die irritierende Passage zum Weingenuss in *Brief 8* zu erklären, die ausführlich Heloises *Brief 6* zitiert, um schließlich die Entscheidung wunschgemäß in das Ermessen der Äbtissin zu stellen³². Die *Institutiones nostrae* werden diesen Spielraum nützen: *vinum mixtum sit aqua*³³. Partei für die Äbtissin ergriff Abaelard auch in seinen abschließenden Ausführungen zur Bedeutung der Heiligen Schrift für die Nonnen. *Brief 6* hatte eine versteckte Anspielung auf einen innerklösterlichen Konflikt enthalten: Heloise klagte, dass jene Schwestern, die die Schrift »nicht nur hören, sondern sie beständig lesen und rezitieren«, von anderen den Vorwurf auf sich ziehen, »faul und müßig« zu sein³⁴. In der korrespondierenden Passage in *Brief 8* unterstrich Abaelard den Stellenwert von Schriftlesung und -studium ganz im Sinne der Äbtissin. Noch dezidierter stützt schließlich *Brief 9* einerseits dieses Programm des Schriftstudiums als einer für Nonnen angemessenen Arbeit im Sinne der Benediktsregel und andererseits die Autorität der Äbtissin, die nun den Nonnen als ein mit Hieronymus vergleichbares *exemplum* vor Augen gestellt wird.

Wenn zur insgesamt gewiss vielschichtigen Intention der Briefe auch die Absicht gehört, die Autorität der Äbtissin Heloise zu stärken, dann setzt dies eine reale Kommunikationssituation voraus: Den Briefen ist nur dann Performanz zuzusprechen, wenn die Schwestern des Paraklet, die neben Verfasserin und Verfasser als Primärpublikum zu vermuten sind, an diesem Kommunikationsgeschehen partizipierten – wenn es sich also um tatsächlich ausgetauschte Briefe handelt, die im Konvent auch gemeinsam gelesen respektive gehört

31 Vgl. z. B. Markus ASPER, *Leidenschaften und ihre Leser. Abaelard, Heloise und die Rezeptionsforschung*, in: Abaelards »*Historia calamitatum*«. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, hg. v. Dag N. HASSE, Berlin/New York 2002, 105–139.

32 Vgl. Heloise, *Brief 6*, 14 (wie Anm. 4), 232: *nature et infirmitati nostre cibus quislibet et potus indulgeri possit*. – Vgl. dazu Peter DRONKE, *Heloise, Excursus: Did Abelard Write Heloise's Third Letter?*, in: *Women writers of the Middle Ages*, 140–143, hier: 142f., sowie Hubertus LUTTERBACH, *Peter Abaelards Lebensregel für Klosterfrauen*, in: *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, hg. v. Andreas HOLZEM, Darmstadt 2004, 127–139, bes. 132f.

33 Vgl. *Institutiones nostrae 5* (wie Anm. 20), 10.

34 Vgl. Heloise, *Brief 6*, 29 (wie Anm. 4), 254: *Unde et hodie frequenter murmurare eos cernimus, qui in exterioribus laborant, cum his, qui divinis occupati sunt officiis, terrena ministrant. Et sepe de his, que tyranni rapiunt, minus conqueruntur quam que desidiosis, ut aiunt, istis et otiosis exolvere coguntur. Quos tamen non solum verba Christi audire, verum etiam in his assidue legendis et decantandis occupatos considerant esse.*

wurden³⁵. Ein von vornherein als Briefdialog konzipiertes Corpus könnte diese rhetorische Funktion kaum plausibel ausfüllen. Die Annahme, dass Abaelard und Heloise die ihnen zugeschriebenen Briefe jeweils selbst verfasst und ausgetauscht haben, geht gleichzeitig von Selbstinszenierungen aus, die für autobiographische Texte ohnehin charakteristisch sind; sie schließt auch spätere Redaktionen der Sammlung nicht aus³⁶. Sie lässt jedoch vermuten, dass sich in den Briefen veränderte biographische Situationen und ebenso veränderte theologische Positionen erkennen lassen. Dies soll im Folgenden für Geschlechterdiskurse, ausgehend von den *Briefen 6–8*, untersucht werden.

2. Das »schwache« und das »starke« Geschlecht

Als Scharnierstelle des Briefwechsels gilt Heloises Brief 6, in dem sie sich von der Vergangenheit ab- und der klösterlichen Gegenwart zuwendet. Im Namen der Gemeinschaft erinnert Heloise den einstigen Geliebten an seine geistliche Verantwortung für die Nonnen und bittet um einen Traktat zum Ursprung des weiblichen Religiosentums und um eine für Frauen geeignete Ordensregel. Auf eine charakteristische Weise bemüht Heloise dabei den Topos vom starken und vom schwachen Geschlecht:

»Deshalb erbitten wir alle, die Mägde Christi und in Christus Deine Töchter, demütig nun zwei Dinge von Deiner (geistlichen) Vaterschaft, die wir als sehr notwendig erkennen. Das eine ist, dass du uns unterrichten möchtest, woher der Stand der Nonnen seinen Anfang nahm und was die Autorität für unser Gelübde ist. Das andere ist, dass Du für uns eine Regel verfasst und sie uns in schriftlicher Form zusendest; eine Regel, die speziell für Frauen ist und in Gänze unseren Lebenswandel und unsere Haltung beschreibt, was, wie wir sehen, niemals von den Heiligen Vätern getan wurde. Wegen des Fehlens einer solchen Sache und der Notwendigkeit verhält es sich nun so, dass in den Klöstern sowohl Männer wie auch Frauen zum Gelübde auf dieselbe Regel zugelassen werden, und dasselbe Joch der monastischen Weisung *dem schwachen wie dem starken Geschlecht gleichermaßen* auferlegt wird. In der lateinischen Kirche verpflichten sich Frauen wie Männer gleichermaßen auf die eine Regel des Heiligen Benedikt. So wie feststeht, dass diese Regel allein für Männer geschrieben wurde, so kann sie auch allein von ihnen – sowohl von den Untergebenen wie auch von den Oberen – erfüllt werden.«³⁷

35 Vgl. dazu Morgan POWELL, Listening to Heloise at the Paraclete. Of scholarly diversion and a woman's »conversion«, in: Listening to Heloise (wie Anm. 3), 255–286, hier: 258f. Powell bezieht sich auf Passagen in Heloises Briefen, die auf ein gemeinschaftliches Lesen der Briefe anspielen, vgl. z. B. Heloise, Brief 4, 2 (wie Anm. 4), 158: *Que enim nostrum sicis oculis audire possit ...*

36 Vgl. dazu Frank BEZNER, »Ich« als Kalkül. Abaelards »Historia calamitatum« diesseits des Autobiographischen, in: Abaelards »Historia calamitatum« (wie Anm. 31), 140–177.

37 Heloise, Brief 6, 3–4 (wie Anm. 4), 218–221: *Omnes itaque nos Christi ancille et in Christo filie tue duo nunc a tua paternitate supplices postulamus, que nobis ad modum necessaria providemus. Quorum quidem alterum est ut nos instruere velis unde sanctimonialium ordo ceperit, et que nostre sit professionis auctoritas. Alterum vero est ut aliquam nobis regulam instituas et scriptam dirigas que feminarum sit propria et ex integro nostre conversationis statum habitumque describat, quod nondum a patribus sanctis actum esse conspeximus. Cuius quidem rei defectu et indigentia nunc agitur ut ad eiusdem regule professionem tam mares quam femine in monasteris suscipiantur, et idem institutionis monastice iugum imponitur infirmo sexui eque ut forti. Unam quippe nunc Regulam beati Benedicti apud Latinos femine profitentur eque ut viri. Quam sicut viris solummodo constat scriptam esse, ita et ab ipsis tantum impleri posse tam subiectis pariter quam prelati.*

Heloise erinnert im Einzelnen an die Vorschriften der Benediktsregel zu Kukullen und zu wollener Kleidung, die doch für Frauen wegen der monatlichen Reinigungen von den überflüssigen Körpersäften völlig ungeeignet sei; an die Lesung des Evangeliums durch den Abt, an das Speisen des Abtes mit Pilgern und Gästen.

Signifikant ist, dass Heloise wie vor ihr schon Abaelard die Geschlechterdifferenz zum fundamentalen Differenzkriterium des monastischen Lebens erhebt. Die Argumentationsfigur des »schwächeren« oder »schwachen« Geschlechts der Frauen und ihrer darin begründeten größeren Anfälligkeit für die »fleischlichen Versuchungen« zieht sich seit der *Historia calamitatum* wie ein roter Faden durch den Briefwechsel und begründet unterschiedlichste Positionen³⁸. Aus Abaelards Perspektive bedingt die natürliche Veranlagung eine hierarchische Zuordnung der Geschlechter zueinander: »So sehr nämlich bedarf das schwächere Geschlecht der Hilfe des stärkeren, dass der Apostel bestimmte, es solle immer der Mann der Frau wie ein Haupt vorstehen«³⁹ (vgl. 1 Kor 11,3). Diese Hierarchie weist Frauen und insbesondere Nonnen eine passive Rolle zu: Sie sind die Empfängerinnen männlicher Hilfe, menschlicher Almosen und göttlicher Gnade⁴⁰. Wo, wie in Fontevraud, Äbtissinnen und Nonnen über Kleriker herrschen, denen wiederum das Volk unterstellt ist, sei dagegen der *ordo naturalis* gestört⁴¹.

In der *Regel* wird Abaelard die zweckmäßige Einrichtung von Doppelklöstern aufgrund des asymmetrischen Geschlechterverhältnisses forcieren. »Es ist deshalb angebracht«, so Abaelard, »dass den Frauenklöstern Männerklöster verbunden sind und dass durch Männer desselben Gelübdes für die Frauen alle äußeren Angelegenheiten verwaltet werden. Und wir glauben gewiss, dass die Frauenklöster treuer ihre Gelübde halten können, wenn sie durch die Sorge geistlicher Männer geführt werden [...], so dass jener, der den Männern vorsteht, auch den Frauen vorsteht – immer nach der Lehre des Apostels:

38 Vgl. z. B. bei Abaelard: *Historia calamitatum* 64 (wie Anm. 4), 100: *feminarum sexus est infirmior*; (ebd., 110): *sexus infirmior fortioris indiget auxilio*; Brief 8, 20 (ebd., 380): *vestre vero infirmitatis tanto magis est solitudo necessaria*; Brief 8, 36 (ebd., 398): *sexus infirmior*; Brief 8, 50 (ebd., 414): *virii fortiores feminis*; Brief 8, 85 (ebd., 452): *natura debilior*; Hymnen 88–91 *De ss. mulieribus*, in: Hymnarius Paracletensis: Hymn collections from the Paraclet, hg. v. Chrysogonus WADDELL (Cistercian Liturgy Series 8–9), Gethsemani Abbey, Kentucky, 1989, hier: Bd. 9, 126–129: *per naturam fuerat inferior, quantum quippe sexus hic est fragilis*.

In den Briefen von Heloise vgl. Brief 2, 7 (wie Anm. 4), 128: *ex ipsa feminei sexus natura debilis est hec plantatio*; Brief 6, 3 (ebd., 220): *imponitur infirmo sexui eque ut forti*; Brief 6, 6 (ebd., 222): *quorum beneficiis monasteria sexus infirmi egent*; Brief 6, 11 (ebd., 228): *quid de fragili sexu provideret, cuius maxime debilis et infirma natura cognoscitur?* Brief 6, 27 (ebd., 252): *ut infirme convenit nature*. – Zur Deutung dieser Kategorien vgl. Mary M. McLAUGHLIN, Abaelard and the Dignity of Women: twelfth century »feminism« in theory and practice, in: Pierre Abélard – Pierre le Vénéralbe (wie Anm. 17), 287–333; Peggy KAMUF, Fictions of Feminine Desire. Disclosures of Heloise, Lincoln Nebraska 1982, 1–43; Barbara NEWMAN, Flaws in the Golden Bowl. Gender and spiritual formation in the twelfth century, in: *Traditio* 45, 1989/90, 111–146; Catherine BROWN, »Muliebriter«. Doing Gender in the Letters of Heloise, in: *Gender and Text in the Later Middle Ages*, hg. v. Jane CHANGE, Florida 1996, 25–51 (*strategic essentialism* 39); Peggy McCRAKEN, The Curse of Eve. Female bodies and christian bodies in Heloise's third letter, in: *Listening to Heloise* (wie Anm. 3), 217–231; Donna A. BUSSELL, Heloise redressed. Rhetorical engagement and the benedictine rite of initiation in Heloise's third letter, in: ebd., 233–254.

39 Abaelard, *Historia calamitatum* 68 (wie Anm. 4), 110f: *Adeo namque sexus infirmior fortioris indiget auxilio, ut semper virum mulieri quasi caput preesse Apostolus statuat*.

40 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 68f. (wie Anm. 4), 108–111.

41 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 69 (wie Anm. 4), 110f.

›das Haupt der Frau sei der Mann wie das Haupt des Mannes Christus ist und das Haupt Christi Gott.«⁴². Die Nonnen unter ihrer Äbtissin sind an die Weisungen des Abtes oder *praepositus* gebunden, der sich jedoch in einer gleichsam invertierten Geschlechterordnung als ihr »Diener« verstehen und den Bräuten Christi, die er als seine »Herrinnen« anerkennt, »nicht vorstehen, sondern nützen« soll⁴³. Konkret obliegen den Mönchen in den Doppelklöstern die schweren, äußeren Arbeiten, während die Nonnen jene Tätigkeiten verrichten, die ihrer (schwächeren) Konstitution und ihrer daraus abgeleiteten strengeren Klausur entsprechen, wie z. B. die Sorge für die Kleider, die Geflügel- und Milchwirtschaft und die Vorratshaltung⁴⁴.

Mit diesen Anordnungen griff Abaelard durchaus Elemente der Klosterreformen des 11. und 12. Jahrhunderts auf, die zu einer strengeren Observanz der Benediktsregel und der Klausur in Frauenkonventen tendierten, der Liturgie eine größere Bedeutung beimessen und Äbten oder Pröpsten eine zentrale Stellung gegenüber den Nonnenkonventen einräumten, weshalb die vormaligen Äbtissinnen in reformierten Klöstern vielfach »Priorinnen« genannt wurden⁴⁵. In zentralen Punkten unterschied sich Abaelards Regel jedoch von diesen Reformidealen. So ist der Paraklet beispielsweise als eine autonome Bildungsinstitution konzipiert und der Verantwortungsbereich der Mönche auf die Verwaltung, die Messe und die »äußeren Angelegenheiten« begrenzt, wobei grundsätzlich die Äbtissin

42 Abaelard, Brief 8, 41 (wie Anm. 4), 406: *Oportet itaque ... ut monasteriis feminarum monasteria non desint virorum et per eiusdem religionis viros omnia extrinsecus feminis administrantur. Et tunc profecto monasteria feminarum firmiter propositi sui religionem observare credimus, si spiritualium virorum providentia gubernentur et idem tam ovium quam arietum pastor constituatur ut qui videlicet viris ipse quoque presit feminis et semper iuxta institutionem Apostolicam: ›caput mulieris sit vir sicut viri Christus et Christi Deus‹. Abaelard verschärft durch den Begriff *institutio*, eine veränderte Satzstellung und den Konjunktiv die Aussage von 1 Kor 11,3, der nach der Vulgata lautet: *volo autem vos scire quod omnis viri caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi Deus*.*

43 Vgl. Abaelard, Brief 8, 44 (wie Anm. 4), 410: *Prepositum autem monachorum, quem abbatem nominant, sic etiam monialibus preesse volumus ut eas, que Domini sponse sunt cuius ipse servus est, proprias recognoscat dominas, nec eis preesse sed prodesse gaudeat*. – Zur gewandelten Stellung von Klerikern in Nonnenklöstern seit dem 12. Jahrhundert vgl. Eva SCHLOTHEUBER, *The ›Freedom of their Own Rule: and the Role of the Provost in Women's Monasteries of the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: Partners in Spirit. Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500*, hg. v. Fiona J. GRIFFITHS u. Julie HOTCHIN (*Medieval Women: Texts and Contexts* 24), Turnhout 2014, 109–144. Schlotheuber betont die Differenz zu den frühmittelalterlichen Kanonissenstiften, in denen (hoch)adelige Nonnen eigenständig agierten.

44 Vgl. Abaelard, Brief 8, 45 (wie Anm. 4), 412. – Vgl. dazu Georg JENAL, *Caput autem mulieris vir* (1 Kor 11,3). Praxis und Begründung des Doppelklosters im Briefkorpus Abaelard – Heloise, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 76, 1994, 285–304; Franz J. FELTEN, *Verbandsbildung von Frauenklöstern. Le Paraclét, Prémey, Fontevraud mit einem Ausblick auf Cluny, Sempringham und Tart*, in: *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, hg. v. Hagen KELLER u. Franz NEISKE, München 1997, 277–341; Hedwig RÖCKELEIN, *Frauen im Umkreis der benediktinischen Reformen des 10. bis 12. Jahrhunderts. Gorze, Cluny, Hirsau, St. Blasien und Siegburg*, in: *Female ›vita religiosa‹ between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, hg. v. Gert MELVILLE u. Anne MÜLLER (*Vita religiosa* 47), Berlin 2011, 275–327, bes. 286 und 291f. zur Vorbildfunktion des »dissoziierten Doppelklosters« Marcigny-Cluny für die Regel Abaelards.

45 Zu diesen Charakteristika der Klosterreformen vgl. Eva SCHLOTHEUBER, *Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe der mulieres religiosae im 12. und 13. Jahrhundert*, in: *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, hg. v. Rainer BERNDT u. Maura ZATONYI (*Erudiri Sapientia* 12), Münster 2015, 323–365, bes. 339–348.

als vermittelnde Instanz zwischen Mönchen und Schwestern fungiert. Auch die geistliche Sorge für die Nonnen ist ihr, abgesehen von der Beichte, anvertraut⁴⁶.

Heloise berief sich schon zu Beginn von *Brief 4* auf eine »natürliche« Geschlechterordnung. Dort kritisierte sie, dass Abaelards Briefgruß weder den Konventionen einer *salutatio* noch der Ordnung der Natur entspreche, weil er »die Frau dem Mann, ... die Nonne dem Mönch und Priester, die *diaconissa* dem Abt vorgezogen habe«⁴⁷. Der Bescheidenheitsgestus entbehrt nicht der Ironie, denn mit dieser Kritik verabschiedet sich Heloise vom Habitus der Schülerin und definiert sich als Abaelard ebenbürtig⁴⁸.

Der von Heloise angeführte *ordo naturalis* kennt ein starkes und ein schwaches Geschlecht. Auf diesen Topos rekurriert Heloise auch in der oben zitierten Stelle aus *Brief 6*, um mit der Differenz zwischen den Geschlechtern die Bitte um eine besondere Ordensregel für Frauen zu begründen⁴⁹. Dieses Anliegen entsprang durchaus einem emanzipatorischen Impetus, denn eine eigene Regel setzt Regelungskompetenz voraus. Sie sprach etwa Idung von Prüfening (12. Jh.) Nonnen grundsätzlich ab, wenn er ihnen die »Freiheit einer eigenen Regel« unter anderem mit dem Hinweis auf die *muliebris infirmitas* verweigerte⁵⁰. Die männliche Leitung eines Frauenklosters macht nach Idung eine eigene Regel obsolet! Dagegen illustriert Heloise mit einer Reihe von Beispielen aus dem Klosteralltag, dass Frauen den *tenor* der Benediktsregel gar nicht erfüllen können. In ihren Augen verhindert die ungeeignete Regel, ein Klosterleben mit der richtigen Intention zu beginnen und durchzuhalten: Die Differenz der Geschlechter verlangt *discretio* in den Anordnungen⁵¹. Heloise gibt einen ersten Hinweis darauf, dass sie die »schwache Natur« nicht nur negativ bestimmt, wenn sie von Abaelard fordert, so die Vorschriften für die Arbeiten zu modifizieren, dass die Nonnen vor allem frei sind für das Lob Gottes⁵².

46 Vgl. dazu Abaelard, Brief 8, 35 (wie Anm. 4), 396.

47 Heloise, Brief 4, 1 (wie Anm. 4), 158: *Miror, unice meus, quod preter consuetudinem epistolarum, immo contra ipsum ordinem naturalem rerum, in ipsa fronte salutationis epistolaris me tibi preponere presumpsisti, feminam videlicet viro, uxorem marito, ancillam domino, monialem monaco et sacerdoti, diaconissam abbati.*

48 So Peter GODMAN, *The Paradoxes of Heloise. II. Sincere Hypocrisy*, in: *Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*, hg. v. Gisela VOLLMANN-PROFE u. a., Tübingen 2007, 35–44, hier: 35.

49 Vgl. dazu Linda GEORGIANNA, »In Any Corner of Heaven«. Heloise's Critique of Monastic Life, in: *Listening to Heloise* (wie Anm. 3), 187–216; KAMUF, *Fictions of Feminine Desire* (wie Anm. 38); Donna A. BUSSELL, *Heloise redressed* (wie Anm. 38). – Die *Regula ad virgines* des Caesarius von Arles († 542) war Heloise offenkundig ebenso wenig bekannt wie Adaptionen der Benediktsregel für Frauen; vgl. dazu Stephanie HAARLÄNDER, *Chancengleichheit für die Nonnen. Heloise auf der Suche nach einer spezifischen Regel für Le Paraclit*, in: *Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute*, hg. v. Christa BERTELSMEIER-KIERST, Frankfurt a. M. 2010, 41–60; LUSCOMBE, *The letter collection* (wie Anm. 4), 220f., Anm. 5.

50 Vgl. dazu SCHLOTHEUBER, *The »Freedom of their Own Rule«* (wie Anm. 43), hier: 114f.

51 Vgl. Heloise, Brief 6, 7–12 (wie Anm. 4), 222–231. – Zum Begriff der *discretio* bei Heloise vgl. grundlegend Carmel POSA, *Discretio. Heloise of the Paraclete's embodied reading of the Rule of Benedict*, in: *The American Benedictine review* 62, 2011, 161–187.

52 Vgl. Heloise, Brief 6, 27 (wie Anm. 4), 252: *Et tu ipse, obsecro, non solum Christi, verum etiam huius imitator apostoli, discretionem, sicut et nomine, sic operum precepta moderare ut infirme convenit nature, et ut divine laudis plurimum vacare possimus officiis.* Heloise argumentiert hier wie im gesamten Brief 6 mit Schlüsselbegriffen der Benediktsregel (*discretio, temperantia, moderatio*); sie rekurriert dabei nicht von ungefähr ausführlich auf RB 34–41; vgl. Brief 6, 11 (wie Anm. 4), 228: *Si enim in quibusdam regule rigorem pueris, senibus et debilibus pro ipsa nature debilitate vel infirmitate temperare cogitur, quid de fragili sexu provideret cuius maxime debilis et infirma natura cognoscitur?*

Diese Rede vom »schwachen Geschlecht« hat die unterschiedlichsten Interpretationen erfahren. Sie reichen von »feministischen« Tendenzen Abaelards bis hin zu einem »Antifeminismus« auf Seiten von Heloise⁵³. Übersehen wird dabei meist, dass *infirmitas* ein aus der Benediktsregel selbst vertrautes Argument ist, mit dem jeweils besondere Zugeständnisse aufgrund besonderer Bedürfnisse legitimiert werden⁵⁴. Die angemessene Reaktion auf *infirmitas* ist *discretio*. Deshalb ist der Rekurs von Heloise auf die *infirmitas* ein typisch differenzfeministisches (in diesem Fall auch ein typisch differenzmonastisches) Argument, das letzten Endes emanzipationsstrategisch eingesetzt wird, um einen Raum der Freiheit – für das Lob Gottes, aber auch von einzelnen Vorschriften der Benediktsregel – zu eröffnen.

Die grundsätzlich unhinterfragte *infirmitas* von Frauen konnte damit sowohl restriktive wie permissive Argumentationen stützen. Cum grano salis schließt Abaelard von der »Schwäche« des weiblichen Geschlechts auf dessen notwendige Zu- und Unterordnung unter männliche Leitung. Klassisch ist auch die mit der weiblichen »Schwäche« begründete Einschränkung von Aktionsräumen und die rigidere Klausur, die sich mit der Unterscheidung von äußeren und inneren Tätigkeiten ebenfalls bei Abaelard findet. Insgesamt legitimiert Abaelard mit dem Rekurs auf das stärkere und das schwächere Geschlecht eine durchaus konventionelle, aber nicht rigide Geschlechterordnung.

Bei Heloise ist eine differente Argumentationsstrategie festzustellen: Sie begründet mit der »Schwäche« von Frauen zwar eine Andersheit, aber kein hierarchisches Geschlechterverhältnis! Die *infirmitas* von Frauen steht einer Autonomie der Monialen nicht entgegen; die Unterordnung unter einen Abt oder die Zuordnung zu Mönchen thematisiert Heloise nicht. Vielmehr können die Monialen gerade wegen ihrer *infirmitas* exzeptionelle Rollen oder Tätigkeiten ausüben – im Paraklet handelt es sich um die wissenschaftliche Exegese; bei Hildegard von Bingen (1098–1179) um die Berufung zur Prophetin und Lehrerin⁵⁵.

Während die Geschlechterdiskurse der *Briefe* 6–8 stark situativ geprägt sind, bietet Abaelards ursprünglich für den Paraklet verfasster Kommentar zum Schöpfungswerk eine theologische Anthropologie, die ganz andere Begründungszusammenhänge nennt.

3. Theologische Anthropologie: »*virum ad imaginem dei creatum, feminam vero ad similitudinem*«

Im Begleitschreiben zur *Expositio in Hexameron*⁵⁶ unterstrich Abaelard, dass er sich mit der Literalexege von Gen 1 und 2 ein besonders diffiziles Werk aufgebürdet habe. Er verfasste es um die Mitte der 1130er Jahre auf Bitten der Nonnen und überarbeitete diese heute nicht mehr erhaltene »Urfassung« später mehrfach für den Unterricht.

Schöpfungstheologisches Grundprinzip von Abaelards Hexameronauslegung ist die Anthropozentrik des gesamten Schöpfungsgeschehens: *propter hominem* wurde alles Übri-

53 Für die feministische Interpretation vgl. M. McLAUGHLIN, Abaelard and the Dignity of Women (wie Anm. 38), die von einem *evangelical feminism* spricht (ebd., 304); für die »antifeministische« GEORGIANNA, »In Any Corner of Heaven« (wie Anm. 49), hier: 196 mit Anm. 47. – Barbara NEWMAN, Authority (wie Anm. 17), hier: 150f., erkennt einen *strong antifeminist streak in Heloise's writing*.

54 Vgl. z. B. RB 36, wo den kranken Brüdern (*infirmi fratres*) das Essen von Fleisch zugestanden wird.

55 SCHLOTHEUBER, Hildegard von Bingen (wie Anm. 45), hier: 333: »Wenngleich die Frauen aufgrund ihrer Schwäche, der *infirmitas*, von den klerikalen Ämtern ausgeschlossen blieben, prädestinierte sie aber eben diese Schwäche umso mehr für die göttliche Gnade.«

56 Abaelard, *Expositio in Hexameron*, hg. v. Mary ROMIG u. David LUSCOMBE (CCCM 15), Turnhout 2004, 3–111.

ge erschaffen oder angeordnet; der Mensch ist gleichsam Ziel und Ursache der Schöpfung⁵⁷. Im Genesistext selbst ist die Erschaffung des Menschen zunächst durch die »Gottesrede« *faciamus hominem* hervorgehoben, die Abaelard trinitätstheologisch versteht: Der Vater lade zur Erschaffung des Menschen seine Weisheit und seine Güte, also den Sohn und den Heiligen Geist ein⁵⁸. Die besondere Dignität des Menschen bringt Gen 1,26f. außerdem prägnant als Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit zum Ausdruck: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ... et creavit deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*.

Mit dem Begriff *homo* bezieht sich der Bibeltext Abaelard zufolge zunächst auf den Menschen, Mann wie Frau, als *animal rationale mortale*⁵⁹. Dann jedoch differenziere der Text: *ad imaginem dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*. Mit zahlreichen Genesisisinterpreten teilt Abaelard die Überzeugung, dass sich in dieser Satzkonstruktion *imago dei* exklusiv auf den Mann bezieht. Allerdings argumentieren Theologen von Augustinus (354–430) über Beda (672–735) bis hin zu Remigius von Auxerre (841–908), weshalb Mann und Frau dennoch gleichermaßen »Bild Gottes« sind. Abaelard dagegen schließt aus dieser Satzkonstruktion, dass allein »der Mann nach dem Bild Gottes« geschaffen sei und die Frau lediglich »nach seiner Ähnlichkeit« respektive »Analogie« (*ad similitudinem*)⁶⁰. Den Mann zeichne als Bild Gottes aus, dass er würdiger sei und dem schöpferischen Gott durch die Weitergabe des Körpers an die Frau und das ganze Menschengeschlecht ähnlicher. Immerhin: Die Frau gilt Abaelard als *gottähnlich*, weil sie »wie der Mann durch die Vernunft und die Unsterblichkeit der Seele Gott nachahmt«⁶¹. Nur die *Gottähnlichkeit* der Seele ist also eine gemeinsame Eigenschaft beider Geschlechter⁶²!

Die menschliche Seele allein ist fähig zu vernünftiger Gotteserkenntnis, der unabdingbaren Voraussetzung der Gottesliebe⁶³. Auf die Unterschiede zwischen den Geschlechtern angewandt, bedeutet dies, dass Gott vom Mann – dem Abaelard größere Weisheit und Vernunft zubilligt – »zweifellos mehr geliebt wurde«. Zur Begründung zitiert Abaelard die

57 Vgl. Abaelard, Expositio in Hexameron 249 (wie Anm. 56), 58.

58 Vgl. Abaelard, Expositio in Hexameron 253 (wie Anm. 56), 59.

59 Abaelard, Expositio in Hexameron 255 (wie Anm. 56), 59: *Cum autem homo commune nomen sit tam viri quam femine, cum sit utrumque animal rationale mortale, unde et in sequentibus cum dicitur quia »creavit deus hominem«, statim subinfertur: »masculum et feminam creavit eos; intelligimus virum ad imaginem dei creatum, feminam vero ad similitudinem.*

60 Abaelard begründet dies mit 1 Kor 11,7: *Vir quippe non debet velare caput, quoniam imago et gloria est dei, mulier autem gloria viri est*; vgl. Abaelard, Expositio in Hexameron 256 (wie Anm. 56), 59. – Anders als in der Theologia »scholarium« vermeidet es Abaelard jedoch, die Frau (unbiblisch) als »Bild des Mannes« zu bezeichnen: *sed sicut vir imago est dei, ita et mulier imago dicitur viri*; vgl. Abaelard, Theologia »scholarium« I, 38, hg. v. Eligius M. BUYTAERT u. Constant J. MEWS (CCCM 13), Turnhout 1987, 203–549, hier: 333.

61 Abaelard, Expositio in Hexameron 258 (wie Anm. 56), 60: *Quia ergo vir dignior quam femina est et per hoc deo similior, imago eius dicitur; femina vero similitudo, cum ipsa etiam sicut vir per rationem et immortalitatem anime deum imitetur. Vir autem hoc insuper habet quo deo similior fiat, quod sicut omnia ex deo habent esse, ita ex uno viro secundum traducem corporis tam femina ipsa quam totum genus humanum initium habet.*

62 Vgl. Abaelard, Expositio in Hexameron 263 (wie Anm. 56), 61.

63 Vgl. Abaelard, Expositio in Hexameron 261–262 (wie Anm. 56), 60: *Homo itaque, ut dictum est, secundum anime dignitatem ad similitudinem singularum personarum factus est, cum per potentiam et sapientiam et amorem ceteris prelatum animantibus, deo similior factus sit. Eo quippe anima humana per proprie nature potentiam ceteris omnibus validior est, quod sola immortalis et defectus ignara est condita. Sola quoque capax est rationis et sapientie et divini amoris particeps. Que enim deum recognoscere per rationem nequeunt nequaquam eum diligere possunt.*

Erzählung vom Sündenfall, wo sich die größere *Vernunft* des Mannes darin erwies, dass er »von der Schlange nicht verführt werden konnte« und seine größere *Gottesliebe* darin, dass er, anders als die verführte Frau, »keineswegs glauben konnte, dass Gott ihm missgünstig sei oder etwas arglistig sage«⁶⁴.

Abaelards Exegese zur *imago et similitudo dei* war bereits durch den *Hymnarius Paracletensis* und die *Theologien* vorbereitet, die sich jedoch in einem Punkt signifikant von der *Expositio* unterscheiden: sowohl *Hymnus 27* wie auch die *Theologia ›Scholarium‹* verknüpfen die Gottebenbildlichkeit des Mannes mit seiner größeren Macht⁶⁵. Am eindeutigsten formuliert dies die *Theologia ›Scholarium‹*: »durch die Macht ist der Mann der Frau ebenso wie den anderen Geschöpfen der Welt vorgezogen worden«⁶⁶. Damit ist zwar nicht explizit von der Macht des Mannes über die Frau die Rede; suggeriert wird sie aber doch. Demgegenüber ist in der *Expositio* genau dieses Verständnis von Macht als Dominieren über andere Geschöpfe irrelevant für die Gottebenbildlichkeit des Mannes. Für die Schöpfungsordnung negiert Abaelard sogar expressis verbis ein wie immer geartetes Machtgefälle unter Menschen: »Gott stellt den Menschen nicht dem Menschen, sondern nur der unverständigen und unvernünftigen Kreatur voran, damit er sie ... beherrsche«⁶⁷. In diesem Sinne wird Abaelard später auch die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams auslegen, die »aus der Seite des Mannes« erfolgte, damit der Mann sie »gleichsam als Gefährtin und an seiner Seite«, nicht als »vorangestellt oder untergeordnet« begreife. Eine »Hilfe« (Gen 2,18) sollte die Frau speziell im Hinblick auf den Auftrag des Wachsens und Mehrens sein⁶⁸. Dass Mann und Frau »zwei sein werden in einem Fleisch« (Gen 2,24) deutet Abaelard als Ausdruck für die dauerhafte Gleichberechtigung beider Geschlechter beim Geschlechtsverkehr, wo »keiner von beiden dem anderen überlegen ist, sondern gleichermaßen die Frau Macht hat über den Körper des Mannes wie der Mann über den Körper der Frau« (vgl. 1 Kor 7,4)⁶⁹. Allerdings wird die in der *Schöpfungsordnung* grundgelegte prinzipielle Gleichrangigkeit von Mann und Frau durch den *Sündenfall* korrumpiert: »Nach der Sünde nämlich wurde sie [die Frau, R. H.] in die Macht und Herrschaft des Mannes übergeben«⁷⁰.

64 Abaelard, *Expositio in Hexameron* 265–266 (wie Anm. 56), 61: *Per sapientiam quoque sive rationem virum femine preeminuisse supra docuimus, et in hoc eum sapientiorum constare quod a serpente seduci non potuit. A quo etiam deum magis diligere non dubitandum est, qui nequaquam eum sibi invidere vel dolose quicquam dicere vel in mendacium prorumpere credere potuit, sicut mulier seducta fecit.*
65 Abaelard, *Hymnus 27* (wie Anm. 38), 41: (I.) *Rei cuiuslibet eius imaginem/expressam dicimus similitudinem/quod vero quamlibet rem munus exprimit/similitudinis nomen non refugit.* (II.) *Virum et femine preesse novimus/eius de corpore quam sumpsit dominus/hinc dei dicimus virum imaginem/eique feminam similitudinem.* (III.) *Quo nempe maior est viri sublimitas/atque potentie precellit dignitas/eo vir amplius est deo similis/cum hanc et ratio preponat ceteris.*

66 Vgl. Abaelard, *Theologia ›scholarium‹ I*, 39 (wie Anm. 60), 334: *Qui et per potestatem tam mulieri quam ceteris mundanis prelatas est creaturis*

67 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 268 (wie Anm. 56), 61f: *Et presit piscibus. Non quidem hominem homini preponit deus, sed insensibilibus tantum vel irrationabilibus creaturis, ut eas scilicet in potestatem accipiat et eis dominetur que ratione carent et sensu, sicut postmodum ait ibi: et dominamini piscibus maris, etc. [Gen 1,28].*

68 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 464 (wie Anm. 56), 104: *adiutorium, ad illud precipue quod superius eis dixisse perhibetur deus: crescete et multiplicamini.*

69 Abaelard, *Expositio in Hexameron* 498 (wie Anm. 56), 110: *Et erunt duo. Hoc est ita sibi invicem equales, ut in usu carnis contra fornicationem concessio, neuter alteri presit, sed eque mulier in hoc habeat potestatem corporis viri sicut vir corporis mulieris.*

70 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 483 (wie Anm. 56), 107: *... ut eam quasi sociam et collateralam, non quasi prelatam vel subiectam ante peccatum intelligeret. Post peccatum namque in potestatem et dominium viri tradita est.*

Primäre Adressatinnen dieser anhand von Gen 1 und 2 entfalteten Anthropologie waren die Nonnen des Paraklet. Möglicherweise hat Abaelard deshalb auf die Verknüpfung der exklusiven Gottebenbildlichkeit des Mannes mit seiner »größeren Macht« verzichtet: Auch in der *Regel* definiert er das Vorstehen des Abtes als Dienen, jedoch nicht als Machtausübung⁷¹.

Die exklusive Gottebenbildlichkeit des Mannes begründet nach der *Expositio* also noch keine hierarchische Geschlechterordnung. Ebenso ist das aus den Briefen vertraute essentialistische Konzept des »stärkeren« und »schwächeren« Geschlechts in der Schöpfungsordnung vollkommen bedeutungslos. Zugespitzt formuliert: Nicht eine in der Schöpfung grundlegende Geschlechterdifferenz bedingt die Macht des einen über das andere Geschlecht; vielmehr konstituiert erst das infralapsarische Machtgefälle ein »stärkeres« und ein »schwächeres« Geschlecht.

4. Schriftstudium als Arbeit: Abaelards Regel für den Paraklet

In seiner für den Paraklet verfassten, dreigeteilten Ordensregel beschreibt Abaelard im ersten, kürzesten Teil die *regula evangelica* monastischen Lebens mit den programmatischen Stichworten *continentia/castitas, sine proprietate vivere* und *silentium/solitudo*. Dabei folgt er den von Heloise in *Brief 6* vorgezeichneten Bahnen, wenn er den äußeren Aspekten dieser Tugenden nur wenig Raum widmet und sich auf die mit ihnen verbundene innere Haltung konzentriert⁷². Ein zweiter Teil der Regel trifft praktische Anordnungen für das Kloster, dessen Organisation Abaelard mit einem Heerlager vergleicht⁷³. An seiner Spitze steht wie ein Feldherr die Äbtissin, die Abaelard konsequent *diaconissa* nennt⁷⁴.

Der letzte Teil der *Regel* ist jenem Thema gewidmet, dem Heloise ein wirkliches Interesse entgegenbringt, dem Gebet⁷⁵. Im Zentrum von Abaelards Ausführungen steht ein »verstehendes« Beten und Lesen der Schrifttexte: Insgesamt 31mal finden sich in diesem Abschnitt die Worte *intelligentia* oder *intelligere*. Sie sind oft mit *doctrina* oder *exponere* verknüpft und demonstrieren so die Bedeutung des Schriftverständnisses nicht nur für die individuelle Nonne, sondern auch für die Gemeinschaft als solche. Die Psalmen sollen »klar und deutlich« rezitiert werden, damit es möglich ist, sie – im doppelten Wortsinn – zu verstehen (*ad intelligendum*)⁷⁶. Diese Aufforderung verbindet Abaelard mit einer massiven Kritik am zeitgenössischen Mönchtum: Er klagt, dass zugunsten der Ästhetik des Psalmengesangs oder des klangvollen Vortrags von Lesungen häufig deren Verständnis in den Hintergrund trete; man widme sich in den Klöstern vor

71 Abaelard, Brief 8, 44 (wie Anm. 4), 410f.

72 Abaelard, Brief 8, 1–20 (wie Anm. 4), 358–381. – Vgl. dazu ausführlicher HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 79–82.

73 Vgl. Abaelard, Brief 8, 21–25 (wie Anm. 4), 380–387.

74 Vgl. Abaelard, Brief 8, 26 (wie Anm. 4), 386. – Zur Etymologie von *diaconissa* vgl. Abaelard, Brief 7, 19f. (ebd., 296): *Abbatissas quippe quas nunc dicimus antiquitus diaconissas vocabunt, quasi ministeriales potius quam matres*. – Bis etwa 1135 unterzeichnet Heloise in Urkunden als Priorin, danach fungiert sie unter dem Titel Äbtissin. Vgl. dazu MEWS, *Negotiating the Boundaries of Gender* (wie Anm. 10), 117.

75 Vgl. Abaelard, Brief 8, 115–128 (wie Anm. 4), 494–517; dazu GEORGIANNA, »In Any Corner of Heaven« (wie Anm. 49), 201.

76 Abaelard, Brief 8, 64 (wie Anm. 4), 424–426: *Psalmi aperte et distincte ad intelligendum dicantur*.

allem der »performance« der Worte⁷⁷. Dieser Vorwurf sollte sicher das cluniazensische Mönchtum treffen, steht darüber hinaus aber auch für eine typische Strategie Abaelards: Dort, wo er den Nonnen Außergewöhnliches zugesteht oder es von ihnen verlangt, legitimiert er dies mit Krisenphänomenen im gegenwärtigen Mönchtum. Diese – konstruierten oder realen – Krisen ermöglichen, dass Abaelard, gegen die Tendenzen der Klosterreform des 12. Jahrhunderts, eine Autonomie der Nonnen in der geistlichen und wissenschaftlichen Schriftauslegung anerkennt. Kleriker respektive *litterati* werden von ihnen allenfalls konsultiert und um Auskunft gebeten, sind aber nicht eo ipso eine geistliche oder intellektuelle Autorität⁷⁸.

Das Verständnis der Schrift zielt neben der Liturgie vor allem auf das Ethos klösterlichen Lebens. Für die Nonnen gelte, dass die Schrift gleichsam ein »Spiegel der Seele« sei, der Schönheit und Entstelltheit des geistlichen Lebens erkennen lasse – eine Position, die dem theologischen und liturgischen Biblizismus Abaelards entspricht, in letzter Konsequenz aber die Autorität seiner Klosterregel relativiert: Der eigentliche Maßstab des monastischen Lebens ist dessen Schriftkonformität, nicht die Treue zur Regel⁷⁹.

Dieses Programm verstehender Schriftlesung, mit dem sich die Schwestern vom zeitgenössischen Mönchtum abheben sollen, konkretisiert und legitimiert Abaelard im abschließenden Teil von *Brief 8* mit Schriftversen und dem Rekurs auf die Kirchenväter. Für die literarische Gattung »Ordensregel« durchaus ungewöhnlich sind dann die drei *exempla* zur Beschäftigung von Frauen mit der Schrift, die ganz am Ende der *Regel* stehen und eine eingehendere Analyse nahelegen.

4.1 Drei »exempla« des Schriftstudiums: *Maria, die Mutter Christi; Maria, die Schwester der Marta; Paula und Eustochium*

In einer überaus eigenwilligen Interpretation von Lk 2,19 (*Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo*) stilisiert Abaelard die Mutter Jesu gleichzeitig zur Patronin der *Sic et non*-Methode und zum Ideal kontemplativen Lebens: »Die Gebälerin des höchsten Wortes hatte dessen Worte mehr im Herzen als auf ihren Lippen und dachte darüber nach, weil sie sorgfältig die einzelnen erforschte und für sich miteinander verglich, wie genau sie nämlich alle untereinander übereinstimmen.«⁸⁰ Maria tat dies meditierend, die göttlichen Vorschriften gleichsam in stillem Nachdenken »wiederkäuend« (vgl. die *loci classici* zur Meditation, Dtn 14,7 und Lev 11,3–8). Exemplarisch ist diese Haltung, weil sie bei der Ausführung der göttlichen Vorschriften jenes

77 Vgl. Abaelard, *Brief 8*, 117f. (wie Anm. 4), 498–501: *Unde bene in tybiis cantare, nec in hoc Deo placere dicuntur qui melodia sui cantus sic oblectantur ut nulla hinc edificentur intelligentia. ... Unde non mediocriter miramur que inimici suggestio in monasteriis hoc egit ut nulla ibi de intelligendis Scripturis sint studia, sed de cantu tantum vel de verbis solummodo formandis, non intelligendis, habeatur disciplina.*

78 Vgl. Abaelard, *Brief 8*, 29 (wie Anm. 4), 390: *Quod si de aliquibus melius cognoscendis ad Scripturam recurrendum esse censuerit, a litteratis hoc requirere et addiscere non erubescat nec in hiis litteraturarum documenta contempnat, sed diligenter suscipiat ...*

79 Vgl. Abaelard, *Brief 8*, 115f. (wie Anm. 4), 494: *Speculum anime Scripturam sacram constat esse in quam quilibet legendo vivens, intelligendo proficiens, morum suorum pulcritudinem cognoscit vel deformitatem deprehendit*

80 Abaelard, *Brief 8*, 127 (wie Anm. 4), 516: *Hec igitur summi Verbi Genetrix verba eius in corde potius habens quam in ore, ipsa etiam diligenter conferebat, quia studiose singula discuciebat et invicem sibi ea conferebat, quam congrue scilicet inter se convenirent omnia.*

Unterscheidungsvermögen (*discretio*) ermöglicht, in dem die Nonne »nicht nur Gutes tut, sondern es auch gut, d. h. mit der richtigen Intention tut«⁸¹.

Abaelards zweites Beispiel ist Maria, die Schwester der Marta, die bei zahlreichen mittelalterlichen Autoren das Ideal kontemplativen Lebens repräsentiert und im Mittelalter mit Maria Magdalena, der *apostola apostolorum*, identifiziert wurde⁸². Sie verkörpert für Abaelard den Habitus der Aufmerksamkeit (*attentus in audiendo*) und habe alles andere zurückgestellt, um mit den »Ohren des Verständnisses« (*auris intelligentiae*) das Wort des Herrn zu hören⁸³.

Die Hieronymusschülerinnen Paula (347–404) und ihre Tochter Eustochium (um 368–um 420) repräsentieren demgegenüber einen defizienten Modus der Begegnung mit dem Wort Gottes: »Wenn ihr in der Glut so großer Frömmigkeit nicht zu entbrennen vermögt, dann sollt ihr wenigstens sowohl in Liebe zu den heiligen Schriften als auch zu ihrem Studium jenen seligen Schülerinnen des heiligen Hieronymus, Paula und Eustochium, nacheifern, auf deren Bitten der Kirchenlehrer die Kirche mit so vielen Büchern erleuchtete«⁸⁴. Mit diesen prosaischen Worten endet Abaelards *Brief 8*, seine Regel für den Paraklet!

Einmal mehr verbergen sich in den von Abaelard gewählten *exempla* Geschlechterkonzepte: Werden die beiden neutestamentlichen Marien in ihrer Beschäftigung mit dem Gotteswort als autonome Frauen charakterisiert, so stehen Paula und Eustochium gleichsam für den »regulären« Weg geistlicher und theologischer Erkenntnis aus der Schrift. Der *amor* zur Schrift ist bei ihnen gepaart mit *studium*, das sie als Schülerinnen von Hieronymus betreiben. Als theologische Bittstellerinnen sind sie im gesamten Briefwechsel präsent und scheinen aus dem Kreis der Frauen um Hieronymus das bevorzugte weibliche Rollenmodell für Abaelard zu sein, dessen Selbststilisierung nach dem Kirchenlehrer schon in der *Historia calamitatum* offenkundig ist⁸⁵. Am Ende der Regel steht das *exemplum* von Paula

81 Vgl. Abaelard, *Brief 8*, 127 (wie Anm. 4), 516: *Nulla quippe est anima munda nisi que, meditando quantum capere potest, divina ruminat precepta et in his exsequendis discretionem habeat, ut non solum bona, sed et bene, hoc est recta faciat intentione.* – Zur »Intentionsethik« Abaelards vgl. MARENBNON, *The Philosophy of Peter Abelard* (wie Anm. 8), 251–264. – Zum oft betonten Einfluss von Heloise auf Abaelards Ethik vgl. Matthias PERKAMS, *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abelard* (BGPTMa 58), Münster 2001, 266–299.

82 Den traditionellen Titel *apostola apostolorum* verwendet Abaelard in *Sermo 13* (PL 178, 485A). Vgl. dazu Giles CONSTABLE, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The interpretation of Mary and Martha. The ideal of the imitation of Christ. The orders of society*, Cambridge 1995, 3–141. – Abaelard und Heloise haben sich mit dem Schwesternpaar in verschiedenen Zusammenhängen befasst; vgl. Heloise, *Brief 6*, 29 (wie Anm. 4), 254, und Abaelard, *Brief 7*, 39 (wie Anm. 4), 330; Abaelard, *Sermo 8* (PL 178,436–443); *Sermo 33* (PL 178,595B, 598B); *Brief 12*, hg. von SMITS (wie unten Anm. 92), 262 und 267. – Zur Gestalt der Maria Magdalena bei Abaelard vgl. Anneke MULDER-BAKKER, *Was Mary Magdalen a Magdalen?*, in: *Media Latinitas*. FS L. J. Engels, Steenbrugis 1996, 269–274. – M. McLaughlin macht darauf aufmerksam, dass das zwischen 1142 und 1147 gegründete erste Priorat des Paraklet Maria Magdalena geweiht war (Sainte-Madeleine-de Trainel), vgl. McLAUGHLIN, *Abelard and the Dignity of Women* (wie Anm. 38), hier: 296.

83 Abaelard, *Brief 8*, 128 (wie Anm. 4), 516: *Sicut et de beata illa legitur muliere que, ceteris omnibus postpositis, sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius, illis videlicet auribus intelligentie quas ipsemet requirit, dicens: »Qui habet aures audiendi, audiat« [Mt 11,15].*

84 Abaelard, *Brief 8*, 128 (wie Anm. 4), 516: *Que si in tante fervorem devotionis accendi non valetis, imitami saltem et amore et studio sanctarum litterarum beatas illas sancti Ieronimi discipulas, Paulam et Eustochium, quarum precipue rogatu tot voluminibus ecclesiam predictus doctor illustravit.*

85 Vgl. z. B. Mary M. McLAUGHLIN, *Abelard as Autobiographer*, in: *Speculum* 42, 1967, 463–488. – Constant J. MEWS, *Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle. Pierre Abélard*, in: *Jérôme entre l'occident et*

und Eustochium als Aufforderung zu einem exegetischen Diskurs mit klarer Rollenverteilung. Abaelard will, wie schon gut 700 Jahre vor ihm Hieronymus, den Nonnen seine exegetische Expertise zur Verfügung stellen.

5. Ein »exemplum« des Schriftstudiums: Heloises Rekurs auf Marcella

Abaelards Programm einer »verstehenden Schriftlesung« stieß im Paraklet auf offene Ohren und verpflichtete gleichzeitig seinen Urheber. Heloise übersandte um die Mitte der 1130er-Jahre im Namen ihrer Schwestern Abaelard 42 exegetische und ethische *quaestiones* oder *problemata*, zu denen sie Auskunft erbat⁸⁶. Erkennbarer Anlass ist einerseits die im monastischen Tagesablauf vorgesehene *lectio*, andererseits ein intensiveres, wissenschaftliches Schriftstudium. Heloise legt im Begleitschreiben zu den *Problemata* nicht nur ihre Auffassung des Schriftstudiums dar, sondern demonstriert darüber hinaus, dass sie die von Abaelard angebotenen Rollenmuster keineswegs unhinterfragt übernahm.

Heloise setzt im Begleitschreiben zu den *Problemata* exakt dort ein, wo Abaelard in seiner Regel geendet hatte: bei der exegetischen Kooperation zwischen Hieronymus und den römischen Frauen. Insbesondere in reformorientierten Klöstern wurde der Kirchenlehrer und Aszet im 12. Jahrhundert verstärkt rezipiert, wobei in manchen aus Frauenklöstern überlieferten Sammlungen von Hieronymusbriefen der hohe Anteil jener Schreiben auffällt, die an Frauen gerichtet waren⁸⁷. Weil sie ihre Hieronymusrezeption deutlich anders akzentuiert als Abaelard, zieht Heloise alle rhetorischen Register: Abaelard »wisse in seiner Klugheit besser als sie selbst in ihrer Einfalt«, wie sehr Hieronymus Marcella (um 325–410) wegen ihres Bibelstudiums gelobt habe. Die Äbtissin stellt also nicht die docilen Hieronymus-Schülerinnen Paula und Eustochium in den Mittelpunkt, sondern die wesentlich eigenständigere Marcella, deren »Studium hinsichtlich der Fragen (*quaestiones*) zu den heiligen Schriften« Hieronymus nachdrücklich gebilligt und es ganz besonders empfohlen habe⁸⁸. Adressatinnen dieser Empfehlungen waren u. a. Paula und Eustochium. Aus dem ihnen dezidierten Galaterbriefkommentar entnimmt Heloise ein erstes Zitat über Marcella: »Ich weiß nämlich, dass ihre Leidenschaft, ich weiß, dass ihr Glaube, den sie als Flamme in

l'orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, hg. v. Yves-Marie DUVAL, Paris 1988, 429–444. – ASPER, Leidenschaften und ihre Leser (wie Anm. 31), 111.

86 Abaelard/Heloise, *Problemata Heloissae*, in: PL 178,677–730; Praefatio (ebd., 677–678). – Zu den *Problemata* vgl. Eileen F. KEARNEY, *Master Peter Abelard, Expositor of Sacred Scripture. An Analysis of Abelard's Approach to Biblical Exposition in Selected Writings on Scripture*, Phil. Diss., Marquette Univ., Milwaukee, Wisconsin 1980 (Microfilm Ed. Ann Arbor, Michigan, 1981), 149–242. – Constant MEWS/Carmel POSA, *Heloises Engagement für die Bibel. Ein kontinuierlicher Prozess*, in: *Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation*, hg. v. Adriana VALERIO u. Irmtraud FISCHER, Stuttgart 2013, 151–168. – Ich gehe davon aus, dass die *Problemata* nach den Briefen 1–8, aber vor Brief 9 verfasst wurden. Vgl. dazu ausführlicher HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 116–119.

87 Vgl. Susann EL-KHOLI, *Lektüre in Frauenkonventen des ostfränkisch-deutschen Reiches vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Würzburg 1997, 121–129. – Gisela MUSCHIOL, *Hoc dicit Ieronimus. Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert*, in: *Normieren, Tradieren, Inszenieren* (wie Anm. 32), 109–125.

88 Vgl. Heloise, *Problemata Heloissae*, Praefatio (PL 178,677B): *Beatus Hieronymus sanctae Marcellae studium, quo tota fervebat circa quaestiones sacrarum litterarum maxime commendans ac vehementer approbans, quantis eam super hoc praeconiis laudum extulerit, vestra melius prudentia quam mea simplicitas novit.*

ihrer Brust hat, das Geschlecht überwindet (*superare sexum!*), die Menschen vergisst und unter dem Paukenklang der heiligen Bücher das rote Meer dieser unserer Zeit durchquert. Als ich in Rom war, hat sie mich trotz der Eile niemals gesehen, ohne mich etwas über die heiligen Schriften zu fragen. Auch hielt sie nicht, nach pythagoräischer Art, was ich antwortete, für richtig, noch galt bei ihr eine Autorität ohne Prüfung der Vernunft, sondern sie untersuchte alles, und mit scharfem Verstand wog sie alles ab, so dass ich nicht so sehr empfand, eine Schülerin zu haben, als eine/n Richter/in (*iudex*)⁸⁹. Schon für Hieronymus sprengt also das Schriftstudium der römischen Asketin Marcella vorgegebene Geschlechterrollen; eine Denkfigur, die Abaelard in *Brief 9* übernehmen wird. Marcella war darüber hinaus, wie Heloise betont, in ihren Studien so sehr fortgeschritten, dass Hieronymus sie anderen als »Lehrerin« (*magistra*) empfahl⁹⁰.

Studium ist der dominierende Begriff im ersten Abschnitt der *Praefatio* zu den *Problemata Heloissae*. In ihrem Studium, in den *quaestiones* zur Heiligen Schrift orientiert sich Heloise am Beispiel der römischen Adligen Marcella, die Hieronymus mit ihren Fragen torpedierte, die ihn fragend lehrte und die für andere LehrerIn für Hieronymus Schülerin wie RichterIn war. Diese vielschichtige Rollenbeschreibung (die das von Abaelard propagierte Geschlechterkonzept definitiv sprengt) entspricht dem Selbstverständnis von Heloise weit besser als die Rollen einer Paula und Eustochium: Ihrer Gemeinschaft gegenüber ist sie die *magistra* – ein Titel, den Abaelard ihr in der Korrespondenz vorenthält; Abaelard gegenüber sieht sie sich als *discipula* und *iudex*, die von ihm nicht nur Predigten, sondern auch die Lösung von *quaestiones* erwartet⁹¹.

Vor dieser *Praefatio* zu den *Problemata Heloissae* hatte Abaelard zahlreiche Frauen aus dem Umkreis des Hieronymus erwähnt, nie jedoch Marcella, die für ein deutlich anderes Geschlechterkonzept steht als die am Ende der Regel genannten Paula und Eustochium. Dies kann nur als absichtsvolles Schweigen interpretiert werden, denn Marcella ist mit Abstand die häufigste Adressatin von Hieronymusbriefen. Obwohl ihr Verständnis eines hinterfragenden Schriftstudiums und ihre prüfende Haltung zu »Autoritäten« dem Verfasser von *Sic et Non* grundsätzlich sympathisch sein mussten, vermied es Abaelard, sie zum Exempel für Heloise und die Nonnen des Paraklet zu stilisieren – vermutlich, weil er ein gutes Gespür für die Konkurrenz zwischen Marcella und Hieronymus besaß.

Nach Heloises Begleitschreiben zu den *Problemata* ließ sich Marcella jedoch nicht länger ignorieren. Sie steht im Zentrum von *Brief 9*, wo Abaelard auf dieselbe Stelle aus Hieronymus Galaterbriefkommentar rekurriert und sie um (widersprechende) Passagen aus dem Nekrolog Marcellas (*Ep. 127*) ergänzen wird. Mit dem Blick auf Marcella veränderte sich nicht nur die Heloise zugeordnete Rolle, sondern auch die selbstidenti-

89 Heloise, *Problemata Heloissae*, *Praefatio*, in: PL 178,677BC (= Hieronymus, *Comm. in Ep. ad Gal.*, in: PL 26,307A–308A): *Scio quidem ardorem eius, scio fidem, quam flammam habeat in pectore, superare sexum, obliuisci homines, et diuinorum voluminum tympano concrepare, Rubrum hoc saeculi pelagus transfretare. Certe cum Romae essem, numquam tam festina me vidit, ut [non] de scripturis aliquid interrogaret. Neque vero, more Pythagorico, quidquid responderem rectum putabat, nec sine ratione preiudicata apud eam valebat auctoritas, sed examinabat omnia, et sagaci mente uniuersa pensabat, ut me sentirem non tam discipulam habere quam iudicem.*

90 Vgl. Heloise, *Problemata Heloissae*, *Praefatio*, in: PL 178,677C (= Hieronymus, *Ep. 65*, in: Sancti Eusebii Hieronymi *Epistulae*, hg. v. Isidor HILBERG [CSEL 54–56], Wien 21996, Bd. 54, 619).

91 Eine Anspielung auf dieses Selbstverständnis könnte Abaelards *Praefatio* zur *Expositio in Hexameron* enthalten, in der er seine Auslegung dem Urteil der Schwestern unterwirft; vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron 7* (wie Anm. 56), 5: *Quam nunc quidem expositionem ita me uestrarum instantia precum aggredi cognoscatis, ut ibi me deficere videritis, illam a me apostolicam excusationem expectatis:* Vgl. dazu ausführlicher HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 248–263, bes. 258.

fikatorische Hieronymusrezeption Abaelards. Es ist deshalb kein Zufall, dass Abaelard in dem Moment, in dem er erstmals in der Parakletkorrespondenz auf Marcella Bezug nimmt, auch das Geschlechterverhältnis neu diskutiert.

6. Schriftstudium als Arbeit: Abaelards Brief 9 *De studio litterarum*

6.1 Akzentverschiebungen

Abaelards *Brief 9 De studio litterarum*, nach den *Problemata* verfasst, behandelt umfassend das Schriftstudium von Frauen und setzt auch die in der Regel begonnene Reihe der Hieronymianischen *exempla* fort⁹². Dieser Traktat über das systematische Erlernen der biblischen Sprachen, die Leidenschaft für das Schriftstudium und die Defizite von Bibelübersetzungen galt lange als »Fortsetzung« von *Brief 8*⁹³. Tatsächlich sind wichtige Akzentverschiebungen in *Brief 9* festzustellen. Formal fällt zunächst auf, dass anders als in den früheren Briefen die Nonnen und nicht deren Äbtissin Empfängerinnen des Briefes sind. Das hat Konsequenzen für die Interpretation der *exempla*, die mit Blick auf die Schwestern ausgewählt wurden, gleichzeitig aber Heloise und ihre Stellung im Konvent betreffen. Inhaltlich ist der bedeutendste Unterschied, dass *Brief 8* die Bibellektüre ausgehend von der gemeinschaftlichen liturgischen Praxis und der individuellen ethischen Relevanz behandelt hatte, während *Brief 9* ganz auf das *wissenschaftliche* Studium der Schrift ausgerichtet ist und das dazu notwendige Instrumentarium benennt. Dieses Schriftstudium gehört eher zur »Arbeit« denn zum »Gebet« der benediktinischen Nonnen; seine geistliche Dimension ist nicht Gegenstand von *Brief 9*! Auch der Kreis der von Hieronymus übernommenen *exempla* hat sich beträchtlich geweitet – als Exegetin steht Abaelard die am Literalsinn interessierte Marcella nun wesentlich näher als die den geistlichen Schriftsinn bevorzugende Paula. Die Rezeption der Frauengestalten ist insgesamt vielschichtiger geworden: Sie begegnen nicht mehr vornehmlich als Bittstellerinnen, sondern als hochgebildete Exegetinnen, die in vielen Aspekten beispielhaft für das Schriftstudium von Frauen sein können.

Brief 9 formuliert damit ein überaus ehrgeiziges Studienprogramm, das gewiss nicht für alle Monialen des Paraklet gelten konnte und sollte. Schon *Brief 8* enthält einige Hinweise auf eine Gruppe innerhalb des Konvents, die für Studien freigestellt war. So gilt das »Lesen« als eine dem Singen und der Handarbeit gleichwertige Tätigkeit; die leitenden Schwestern, »ausgenommen die Kantarin«, sollen möglichst nicht aus der Gruppe der wissenschaftlich arbeitenden Schwestern gewählt werden, »so dass sie sich freier (von diesen Aufgaben) den Wissenschaften widmen können«⁹⁴.

Für Heloise, über die ausschließlich in der dritten Person geschrieben wird, scheint *Brief 9* zunächst keine eigenen weiblichen Beispiele zu enthalten. Eine einzige Stelle ver-

92 Vgl. Abaelard, Brief 9, in: Letters IX–XIV, hg. v. Edmé R. SMITS, Groningen 1983, 219–237 sowie die Einleitung von Edmé R. SMITS, in: ebd., Introduction, 113–120.

93 Vgl. z. B. The Paraclete Statutes ›Institutiones nostrae‹, hg. v. Chrysogonus WADDELL, 44 u. 55f. (*Abelard's letter IX ›On Studies‹ is the accidentally detached finale to the Rule, and should be restored to it*). – Ebenso M. McLAUGHLIN, Heloise the Abbess, 2 mit Anm. 4. Die nachfolgende Analyse kann dieses Verständnis von Brief 9 als letztem Teil von Brief 8 nicht stützen.

94 Abaelard, Brief 8, 62 (wie Anm. 4), 424: *Officiales omnes preter cantricem de hiis instituantur que litteris non intendunt si ad hoc tales reperiri possint ydonee ut litteris vacare liberius queant*; vgl. Abaelard, Brief 8, 74 (wie Anm. 4), 436f.

bindet jedoch den Begriff des *exemplum* mit der Äbtissin des Paraklet: Sie selbst kann den »Nonnen in allem genügen, sowohl als Beispiel der Tugenden (*exemplum virtutum*) wie auch zur Unterweisung der Sprachen (*doctrina litterarum*)«. So wie sich Hieronymus zu seiner Zeit *quasi solus* in der fremden Sprache bewegte, so sei nun Heloise in der gegenwärtigen Zeit allein (*sola hoc tempore*) in der Kenntnis der drei biblischen Sprachen⁹⁵. Heloise obliegt also das *docere verbo et exemplo*. Die ihr zugeschriebene Sprachkompetenz ist immer wieder bezweifelt worden, was oft mehr über die Genderkonzepte der jeweiligen Forscher als über Heloise selbst sagt. Wenn es, wie ich meine, die Intention von *Brief 9* ist, die Autorität von Heloise zu stärken, dann musste sie in einer für die Nonnen erkennbaren Weise diese Sprachkenntnisse besitzen, ohne dass damit ihr Umfang näher definiert werden könnte – ansonsten wäre jegliche Performanz von *Brief 9* ausgeschlossen. Auch externe Indizien sprechen für solche Sprachkenntnisse: Der Engländer William Godell, Mönch der Cluniazenser-Abtei St. Martial in Limoges (Diözese Sens) schrieb um 1173 in seinem *Chronicon*, Abaelard habe den Nonnen des Paraklet seine einstige Frau, die sowohl in der hebräischen wie der lateinischen Sprache hervorragend gelehrte Heloise, als Äbtissin vorangestellt⁹⁶.

6.2 Ziele des Schriftstudiums

Da Hieronymus die Frauen »der Natur und dem Fleisch nach als schwächer« und deshalb als empfänglicher für die *vitia carnis* galten, hielt er, so Abaelard, bei ihnen das Studium der Schrift für umso notwendiger⁹⁷. Bietet Hieronymus eine moralische Begründung für das Schriftstudium von Frauen, so steht bei Abaelard die wissenschaftliche Motivation im Vordergrund: Das Schriftstudium und die Kenntnis der biblischen Sprachen seien notwendig, um zu unterscheiden, »was bei uns schlechter oder anders ist« – d. h. um zu einer Kritik der lateinischen Bibelübersetzung(en) befähigt zu sein. Dieses Wissen um die Existenz divergierender Bibelübersetzungen war im 12. Jahrhundert omnipräsent. Auch die Zisterzienser Étienne Harding († 1134) und Nicola Maniacutia († um 1145) stehen für das Projekt einer Bibelkorrektur, wobei auf Maniacutia Frauen einen auffallend großen Einfluss ausübten. Eine *domina mea Constantia* veranlasste ihn, ihre Ausgabe der Bibel zu korrigieren; seine Revision des *Psalterium romanum* unternahm er auf Verlangen einer *nobilissima virgo* namens Scotta⁹⁸.

95 Abaelard, *Brief 9* (wie Anm. 92), 235f. u. 233: ... *fecit Hieronymus suo tempore quod potuit, et quasi solus in lingua peregrina ... – sola hoc tempore illam trium linguarum adepta peritiam videtur ...*

96 Vgl. William GODELL, *Chronicon* (Paris, BN lat. 4893), zit. n. Constant MEWS, Introduction, zu: Abaelard, *Theologia »scholarium«* (wie Anm. 60), 291: *Quibus sanctimonialibus quondam uxorem suam religiosam feminam, et litteris tam hebraicis quam latinis adprime eruditam nomine Heluisam prefecit abbatissam. Que vere ipsius amica magnam ei post mortem in assiduis precibus fidem conservavit. Quo in loco nunc ambo coram sancto altari honorificentissime sepultis quiescunt.* – Vgl. dazu auch Constant J. MEWS/Micha J. PERRY, Peter Abelard, Heloise, and Jewish Biblical Exegesis in the Twelfth Century, in: *Journal of Ecclesiastical History* 62, 2011, 3–19, hier: 8f.

97 Vgl. Abaelard, *Brief 9* (wie Anm. 92), 219: ... *tanto magis necessarium amorem huius studii feminis esse censuit, quanto eas naturaliter infirmiores et carne debiliores esse conspexit.*

98 Vgl. Robert WEBER, Deux préfaces au psautier dues à Nicolas Maniacoria, in: *Revue Bénédictine* 63, 1953, 3–17 (Edition 6–7 u. 9–12, hier: 6f.). – Nicola MANIACUTIA, *Libellus de corruptione et correptione psalmodum et aliarum quarundam scripturarum*, hg. v. Vittorio PERI, »Correctores immo corruptores«. Un saggio di critica testuale nella Roma del XII secolo, in: *Italia Medioevale e umanistica* 20, 1977, 19–125 (Edition 88–125), hier: 106f. – Vgl. dazu HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 178–193; Cornelia LINDE, *How to Correct the Sacra Scriptura. Textual criticism of the Latin Bible between the Twelfth and Fifteenth century*, Oxford 2012.

Wenn Abaelard die Nonnen in *Brief 9* zu wissenschaftlicher Exegese und Textkritik – also zu einer eigentlich Klerikern vorbehaltenen Arbeit – motiviert, dann berührt dies unausgesprochen Geschlechterverhältnisse. Abaelard weiß um diese Problematik und zeigt am Schreiben an *Principia* (*Ep. 65*), dass schon die exegetisch-geistliche Tätigkeit des Hieronymus für Frauen im Hinblick auf Geschlechterhierarchien nicht unproblematisch war. Hieronymus war deswegen Angriffen ausgesetzt, entgegnete seinen Kritikern aber: »Wenn Männer über die Schrift Fragen hätten, dann würde ich nicht zu Frauen sprechen. Wenn Barak bereit gewesen wäre, zur Schlacht zu gehen, dann hätte nicht Debora über die besiegten Feinde triumphiert.«⁹⁹ »In den heiligen Schriften«, davon ist Hieronymus überzeugt, »wird das Leben der Frauen zur *Verdammung* der Männer gelobt«¹⁰⁰. Diesen Gedanken wird Abaelard am Ende seines Briefes aufgreifen und auf das Studium der biblischen Sprachen beziehen, das die Nonnen *ad virorum condempnacionem et forcioris sexus iudicium* leisten¹⁰¹. Weil *exempla* offenkundig weder bei Hieronymus noch bei Abaelard Geschlechtergrenzen transzendieren können (oder zumindest Frauen nicht als *exempla* für Männer dienen können; die umgekehrte Bewegung ist möglich), invertieren beide Autoren das mögliche *exemplum (feminarum)* in eine *condemnatio (virorum)*. Hieronymus wie Abaelard beschreiben das Schriftstudium von Frauen deshalb als Krisenphänomen: (nur) weil es Männern an Interesse (und Vermögen) mangelt, treten Frauen an ihre Stelle!

Dass Frauen, die sich mit Exegese befassen, Geschlechterverhältnisse revolutionieren, wird in Abaelards *Brief 9* dann besonders mit Blick auf Marcella deutlich, die »von unglaublicher Leidenschaft (*ardor*) zu den Heiligen Schriften erfüllt war«¹⁰². Ihr Verhältnis zur Schrift schildert Abaelard zunächst nach dem Nekrolog, den Hieronymus erst zwei Jahre nach ihrem Tod verfasste. In dieser *Ep. 127 Ad Principiam de Vita Sanctae Marcellae* spricht Hieronymus von Marcellas unablässigem Meditieren, von ihrer »Beharrlichkeit« (*industria*), die sogar die Zurückhaltung des Hieronymus überwand, von ihrer *virtus* und ihrem *ingenium*¹⁰³. Wenn sie Hieronymus zur Schrift befragte, gab sie sich nicht sofort mit seinen Antworten zufrieden, sondern »warf im Gegenteil Fragen (*quaestiones*) auf, nicht um wettzustreiten, sondern um fragend die Lösungen (*solutiones*) der möglichen Einwände zu erfahren, von denen sie erkannte, dass sie vorgebracht werden könnten«¹⁰⁴ – auch hier sind die Anklänge an den Prolog von *Sic et non* unüberhörbar. Marcella habe ihre Studien so intensiv betrieben, dass sie *nach* des Hieronymus Abreise aus Rom an dessen Stelle trat und selbst für den Klerus zum Richter (*iudex*) in »obskuren und strittigen« exegetischen Fragen wurde. In den Augen von Hieronymus wahrte Marcella dabei stets die ihr angemessene Position als Frau und

99 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 225 (= Hieronymus, Ep. 65,1 [wie Anm. 90], Bd. 54, 616): *Si viri de scripturis quererent, mulieribus non loquerer. Si Baraih ire voluisset ad prelium, Deborra de victis hostibus non triumphasset.*

100 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 225 (= Hieronymus, Ep. 65,1f. [wie Anm. 90], Bd. 54, 618): *Hec et huiusmodi, filia, perstrinxi breviter ut nec te peniteret sexus tui nec viros nomen suum erigeret in quorum condempnacionem feminarum in scripturis sanctis vita laudatur.*

101 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 236; vgl. unten Anm. 111.

102 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 226 (= Hieronymus, Ep. 127,4 [wie Anm. 90], Bd. 56, 148): *Divinarum ... scripturarum ardor incredibilis semperque cantabat: In corde meo abscondi eloquia tua ut non peccem tibi* [Ps 118,11].

103 Vgl. Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 226.

104 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 226 (= Hieronymus Ep. 127,7 [wie Anm. 90], Bd. 56, 151): *... et quia alicuius esse nominis tunc estimabar super studio scripturarum, numquam convenit quin de scripturis aliquid interrogaret, nec statim acquiesceret, sed moveret e contrario questiones, non ut contenderet, sed ut querendo disceret earum soluciones quas opponi posse intelligebat.*

Schülerin: Weil sie »sehr klug« war und »nicht scheinbar dem männlichen Geschlecht, besonders den Priestern, Unrecht tun wollte«, gab sie ihre Lehre nie als die eigene aus, sondern schrieb sie Hieronymus oder einem anderen zu – eingedenk des Apostelwortes *docere autem mulieri non permitto* (1 Tim 2,12)¹⁰⁵. Mit anderen Worten: Marcella griff zwar gleichsam als Nachfolgerin des Hieronymus mittels einer subversiven Strategie in exegetische Streitigkeiten ein, überschritt aber formal nicht die ihrem Geschlecht gesetzten Grenzen. Nach Hieronymus' Aufbruch in den Orient tat sich Marcella schließlich in der Bekämpfung der Häretiker hervor, in deren Bann sie, »anders als Priester, Mönche und Weltleute«, nicht geriet¹⁰⁶. Sie hatte sich lange zurückgehalten, dann aber »öffentlich [!] dem Bischof widerstanden« und wurde so zum »Anfang« und »Ursprung des glorreichen Sieges über die Häretiker«¹⁰⁷. Abaelard begreift diesen Sieg als Frucht ihres »lobenswerten Studiums« und spricht von der »Leuchtkraft der Lehre«, durch die »eine Frau die Finsternis auch der Kirchenlehrer [!] vertrieb«¹⁰⁸.

Eine genauere Beschreibung von Marcellas *studium in sacris litteris* findet Abaelard schließlich im Prolog zu Hieronymus' Galaterbriefkommentar, den bereits Heloise in den *Problemata Heloissae* zitiert hatte. Abaelard wird zweifellos die Spannungen zwischen diesem Prolog, verfasst noch zu Marcellas Lebzeiten, und der zitierten Passage aus dem Nekrolog bemerkt haben: Im Nekrolog war die römische Adelige erst *nach* der Abreise des Hieronymus – und auch dann noch unter dem Deckmantel der Schülerin – *iudex* in exegetischen Fragen; im Prolog zum Kommentar war sie es schon während seines römischen Aufenthaltes und für den Kirchenlehrer selbst.

Abaelards Resümee zu den bei Hieronymus gefundenen *exempla* lautet, dass die genannten Frauen mit ihren Sprachstudien zwei Ziele verfolgten: den Unterricht innerhalb ihrer eigenen Kreise und die apologetische Zurückweisung anderer (*non solum suos instruere, verum etiam alios refellere*)¹⁰⁹. Und sie hatten dafür ein *exemplum*: Hieronymus selbst, der sich mit großer Mühe und hohen Ausgaben diese Sprachen bei verschiedenen Lehrern angeeignet hatte. Die Nonnen des Paraklet dagegen müssten für deren Erlernen weder einen langen Aufenthalt in der Fremde noch große Kosten auf sich nehmen, da sie »eine dieser drei Sprachen kundige Mutter« haben. Sinn und Ziel ihrer Sprachstudien solle sein, dass »jeder aufgrund von verschiedenen Übersetzungen entstandene Zweifel (*dubitatio*) durch

105 Vgl. Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 226f. (= Hieronymus Ep. 127,7–8 [wie Anm. 90], Bd. 56, 151f.): *hoc solum dicam quod quitquid in nobis longo fuit studio congregatum et meditatione diuturna quasi in naturam versum, hoc illa libavit, hoc didicit atque possedit, ita ut post projectionem nostram si de aliquo testimonio scripturarum esset oborta contentio, ad illam iudicem pergeretur. Et quia valde prudens erat, sic interrogata respondebat ut eciam sua non sua diceret, sed vel mea vel cuiuslibet alterius ut in eo ipso quod docebat, se discipulam fateretur. Sciebat enim dictum ab Apostolo: ›Docere autem mulieri non permitto‹ [1 Tim 2,12], ne virili sexui et interdum sacerdotibus de obscuris et ambiguis sciscitantibus facere videretur iniuriam.*

106 Vgl. Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 227f. (= Hieronymus, Ep. 127,9 [wie Anm. 90], Bd. 56, 152). 107 Vgl. Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 227f. (= Hieronymus, Ep. 127,9–10 [wie Anm. 90], Bd. 56, 152f.). – Gemeint ist der origenistische Streit, ausgelöst durch Rufins Übersetzung von Origenes »Peri archon«, der Hieronymus eine eigene, wörtliche Übertragung entgegenstellte, um sie durch Marcella und Pammachius (340–409) verbreiten zu lassen. Vgl. dazu Elizabeth A. CLARK, *The Origenist Controversy*, Princeton 1992 (zu Marcellas Rolle hier bes. 26–32, 144–146).

108 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 228: *Videtur, dilectissime, quantum attulerit fructum repressis heresibus in urbe, fidelibus omnibus in caput constitute unius matrone laudabile studium et quanta lampade doctrine ipsorum quoque doctorum ecclesiasticorum tenebras una mulier expulerit.*

109 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 230.

euch in einer Beweisführung (*probatio*) ausgeräumt werden kann«¹¹⁰. Damit deutet Abaelard an, wie die Nonnen bei ihrem Bibelstudium vorgehen: Sie verglichen *diversae translationes*. Auf sie stießen sie zwangsläufig beim Studium eines biblischen Buches mit Hilfe eines Väterkommentars – in Augustins *De Genesi ad litteram* etwa fanden sie den Text der altlateinischen Itala – oder in den liturgischen Büchern.

Abschließend charakterisiert Abaelard nochmals sein Studienprogramm mit allen wesentlichen Elementen: »Schon lange liegt das Studium der fremden Sprachen bei den Männern darnieder und mit der Vernachlässigung der Wissenschaften vergeht auch deren Kenntnis. Was wir bei den Männern verloren haben, das wollen wir bei den Frauen wiedererlangen und die Königin des Südens möge in Euch zur Verdammung der Männer und zur Verurteilung des stärkeren Geschlechts die Weisheit des wahren Salomon erleben. Dem könnt ihr euch umso eher widmen, weil die Monialen weniger als die Mönche bei Handarbeiten zu schwitzen haben und wegen ihres ruhigen Nichtstuns wie auch der Schwachheit der Natur leichter in Versuchung fallen. Deshalb möchte auch der genannte Kirchenlehrer zu eurer Unterweisung und Ermahnung eure Anstrengung für das Studium der Wissenschaft ganz besonders anregen, vor allem, damit es niemals nötig wird, aus Anlass des Lernens Männer herbeizurufen oder der ohne Ergebnis durch den Körper in Anspruch genommene Geist hinausschweift, seinen Bräutigam verlässt und mit der Welt Unzucht treibt«¹¹¹. Das Schriftstudium von Nonnen ist also ein die üblichen Geschlechterkonzepte transzendierendes Krisenphänomen zur Verurteilung des stärkeren Geschlechts; es ersetzt die von der Benediktsregel geforderte Handarbeit, schützt die weibliche Natur in ihrer Schwachheit vor Versuchungen und ermöglicht eine intellektuelle Autonomie. Einmal mehr emanzipiert Bildung.

Erstaunen muss Abaelards rigorose Haltung im Hinblick auf die Tätigkeit von Männern im Paraklet, die in Widerspruch zu einem zentralen Element der *exempla*, nämlich dem wissenschaftlichen Austausch der Frauen mit Hieronymus, steht. Tatsächlich war Abaelard im Paraklet selbst wiederholt anwesend; bezeugt ist auch ein Besuch Bernhards von Clairvaux (1090–1153) in den frühen 1130er-Jahren. Nach Abaelards Tod hat Petrus Venerabilis die Nonnen »im Kapitel mit dem Geschenk göttlicher Predigt gespeist«¹¹². Abaelards abschließende Mahnung in *Brief 9* nährt dagegen die Vermutung, dass der Verfasser hier schon eine Zukunft des Paraklet »ohne Abaelard« entwirft. Deshalb begegnet er in diesem Brief als *Vermittler* Hieronymianischen Gedankenguts, aber nicht mehr so sehr als »zweiter Hieronymus« wie in den vorausgegangenen Briefen. Es ist nun Hieronymus *selbst*, der den

110 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 231: ... *ut dum potestis et matrem harum peritam trium linguarum habetis, ad hanc studii perfectionem feramini ut quecumque de diversis translationibus oborta dubitacio fuerit, per vos probacio terminari possit.* – Vgl. auch ebd., 235: ... *presertim cum earum diverse translationes ambiguitatem magis quam certitudinem lectori generent.*

111 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 236f: *Deficit iam dudum hoc peregrinarum linguarum in viris studium et cum negligencia litterarum sciencia perit earum. Quod in viris amisimus, et in feminis recuperemus et ad virorum condemnationem et forcioris sexus iudicium rursum regina austri sapienciam veri Salomonis in vobis exquirat. Cui tanto magis operam dare potestis, quanto in opere manuum minus moniales quam monachi desudare possunt et ex otii quiete atque infirmitate nature facilius in temptationem labi. Unde et predictus doctor in vestram doctrinam et exhortacionem precipue tam scriptis quam exemplis labore vestrum ad studium incitat litterarum, maxime ne occasione discendi viros umquam acciri necessarium sit aut frustra corpore intentus animus foras evagetur et relicto sponso fornicetur cum mundo.*

112 Heloise, Ep. 167 an Petrus Venerabilis, in: Petrus Venerabilis, *Epistolae*. The Letters of Peter the Venerable, 2 Bde., hg. v. Giles CONSTABLE, Cambridge (Ma) 1967, Bd. 2, 400: *In capitulo, divini nos sermonis eulogio cibastis.*

Schwestern den Impuls zum Studium der Schrift gibt, und es ist die seinem Exempel folgende Heloise, die den Schwestern als Lehrerin »in allem genügen« kann.

7. Resümee

Abaelard und noch mehr Heloise haben seit Beginn ihrer Beziehung vorgegebene Rollenmodelle gesprengt und gerade deshalb Geschlechterverhältnisse diskursiv ausgehandelt. Im Fokus des voraufgehenden Beitrags standen die Geschlechterkonzepte des *geistlichen* Paares – des Mönches und Theologen Abaelard und der Äbtissin Heloise, die das monastische Leben von Nonnen nach der Vertreibung von Argenteuil 1129 im Paraklet neu zu interpretieren suchte. Analysiert wurden einerseits Schriften, die ihren Sitz im Leben unmittelbar in der Organisation, Konzeption und Praxis des Ordenslebens haben; andererseits der Schriftkommentar zum Sechstageswerk, der zwar ursprünglich für die Nonnen des Paraklet verfasst wurde, aber in der heute vorliegenden Form ein für den theologischen Unterricht redigiertes Werk ist. In den Exegesen von Gen 1,26f. und 2,18–25 entwickelt Abaelard traditionelle und in Teilen misogynne Vorstellungen von den Geschlechtern: Allein Männer sind gottebenbildlich, während die Gottähnlichkeit der Seele beiden Geschlechtern gleichermaßen zukommt. Die Schöpfungsordnung kennt dennoch kein Machtgefälle zwischen den Geschlechtern, sondern lediglich eine größere Vernunft und Gottesliebe des Mannes. Durch den Sündenfall wird die ursprüngliche prinzipielle Gleichrangigkeit von Mann und Frau korrumpiert; die Macht des Mannes über die Frau konstituiert ein »starkes« und ein »schwaches« Geschlecht.

Mit ihrer Bitte um eine für Frauen geeignete Ordensregel macht Heloise die Geschlechterdifferenz zum entscheidenden Differenzkriterium des monastischen Lebens. Den Topos vom »schwachen Geschlecht« setzt sie emanzipationsstrategisch, mit Blick auf mögliche Freiräume ein. Abaelard entwirft ein neues Ordensideal in *Brief 8*, indem er nicht zuletzt die Bedeutung eines verstehenden Betens und Lesens der Schrift unterstreicht und dafür weibliche *exempla* zitiert. In dieser von Abaelard forcierten Beschäftigung mit der Schrift sind die Geschlechterverhältnisse durchaus noch traditionell: Frauen/Nonnen begegnen in der Rolle der Schülerinnen und sind auf den Unterricht durch Männer angewiesen.

Diesen Faden greift Heloise in den *Problemata Heloissae* auf. Auch sie rekurriert auf *exempla*, die sie beim Kirchenlehrer Hieronymus findet. Allerdings sind ihre Autoritäten nicht die docilen Schülerinnen Paula und Eustochium, sondern vielmehr Marcella, die als Schülerin ihren Lehrer fragend unterrichtete – eine Strategie, die Heloise verinnerlichte, indem sie in ihren Fragen sowohl zur Schrift wie auch zur Klosterregel oftmals schon Abaelards Antworten suggeriert. Schon Hieronymus sah in der Person Marcellas, in ihrem Gebaren als Schülerin und als theologische Autorität in den origenistischen Streitigkeiten Geschlechterverhältnisse in Frage gestellt. Es ist davon auszugehen, dass Abaelard genau aus diesem Grund zunächst auf dieses Exempel verzichtet hatte, bevor es durch Heloises *Praefatio* zu den *Problemata* unhintergebar geworden war.

Versteht Abaelard die Schrift in *Brief 8* insbesondere als ethische Norm des Klosterlebens, die ein tiefgehendes Verständnis voraussetzt, so steht im Zentrum von *Brief 9* eine andere Funktion der Schrift: Ihr Studium ist für eine konkrete Gruppe von Nonnen »Arbeit« im Sinne der Benediktsregel. Dafür empfiehlt er ihnen das Studium der biblischen Sprachen, für das wiederum Heloise ein geeignetes *exemplum* ist. Intention dieses Briefes ist es, die Autorität der Äbtissin und ihres Arbeitsprogrammes für den Paraklet zu stärken. Wieder geschieht dies im Rekurs auf *exempla*, die Abaelard bei Hieronymus findet. Wieder

wird thematisiert, dass mit dem Schriftstudium von Frauen traditionelle Geschlechterverhältnisse auf den Kopf gestellt werden. Damit Nonnen diesen Freiraum nutzen können, muss bei Männern einerseits eine Krise beobachtet oder konstruiert werden und es muss andererseits die besondere Leistung von Frauen als »Verdammung der Männer« gedeutet werden. Insbesondere die Autonomie in exegetischen Fragen, die Abaelard in *Brief 9* als Ziel des Schriftstudiums benennt, steht in Widerspruch zu seiner Regel für den Paraklet. Vermutlich ist er jedoch nun genau bei jenem Geschlechterkonzept angelangt, das Heloise von Anfang an favorisiert hatte und an dessen Konzeption sie ihren Anteil hatte – als Bittstellerin und als Autorin.

STEFANIE MONIKA NEIDHARDT

Die Kirchheimer Chronistin

Eine hochgebildete und selbstbewusste Ausnahmefrau ihrer Zeit?

Im Jahr 1489/90 schrieb die Kirchheimer Chronistin:

*Und das er uns die grosse gnade geben hett
dz wir bestanden werent
und nit abtrynnig werent worden
und darum werent on zwyfel ritterin Christi¹.*

Mit diesem Zitat bewertete die Chronistin das Verhalten ihres Konvents zu Ende des Kirchheimer Konflikts. Die den Ausgang der Auseinandersetzung evaluierenden Worte sprach dabei nicht die Autorin selber, sondern sie legte sie ihrem Ordensvikar Jakob Dienstlein in den Mund, der im Jahr 1488, kurz nach Beendigung des Konflikts, zu den Schwestern kam. In seiner Predigt brachte der Dominikaner die besondere Gottesbeziehung der observanten Schwestern zum Ausdruck. Diese ließ sie jegliche Prüfungen bestehen und nicht vom Glauben oder vom korrekten Ordensleben in der Klausur abkommen. Als Höhepunkt in seiner Predigt bezeichnete er die Dominikanerinnen von Kirchheim als Ritterinnen Christi. Anscheinend war nach dem Konflikt eine Standortbestimmung des Konvents notwendig, die Schwestern benötigten eine Autorität, die ihnen vermittelte, welche Rolle sie in den Auseinandersetzungen inne gehabt hatten. Dass diese abschließenden Worte nicht von der Priorin, sondern von einem Prediger des Dominikanerordens gesprochen und von der Autorin an herausragender Position in die Chronik aufgenommen wurden, erscheint zunächst seltsam. Hier benötigte eine eigenständig schreibende geistliche Frau die Aussage eines Ordensmannes, um für ihren Konvent im Rahmen der dominikanischen Vorschriften ein eigenes Selbstkonzept zu gestalten.

Diese wenig bekannte Passage der Kirchheimer Chronik, die zugleich den Endpunkt der Erzählung um die Auseinandersetzungen markiert, zeigt, dass der Kirchheimer Chronistin nicht an einer bloßen Darstellung der Ereignisse gelegen war. Sie beschrieb nicht nur Vorgefallenes, sondern deutete Geschehenes politisch und theologisch – im Sinn des Ordens und im Interesse der Frauengemeinschaft. Indem sie die Worte ihres Ordensvikars festhielt, wollte sie einerseits das Lob und die Bestätigung des Dominikanerordens zum Ausdruck bringen. Ihrer Meinung nach hatte der Kirchheimer Konvent sich in der Zeit von Belagerung und Auseinandersetzungen mit dem Landesherrn richtig verhalten. Andererseits schuf sie mit dem Zitat von den Ritterinnen Christi ein vom Orden legitimes außergewöhnliches Bild von sich und ihren Schwestern. Mit der Kirchheimer Chronik legte die Autorin nicht nur ein umfangreiches historisches Werk vor, sondern sie reflektierte das bestehende Bild des Konvents und formte es für die Zeit nach dem

1 Stuttgart Hauptstaatsarchiv, A 493, 293 S., Pap. um 1490 (Zit.: Kirchheimer Chronik), 183.

Konflikt. Indem sie die Worte ihres Vikars festhielt, gestaltete sie ein Selbstkonzept für die Kirchheimer Dominikanerinnen, das nach dem Konflikt Brüche und Unsicherheiten innerhalb des eigenen Konvents überbrücken sollte. Die Idee des *miles christianus*, der die Kirche schützte, gegen Ungläubige kämpfte, den Schwachen, Witwen und Waisen beistand², übertrug die Autorin hier auf die geistlichen Frauen.

Aus dieser, den Schluss der Kirchheimer Chronik bestimmenden Passage ergibt sich gerade wegen der Dynamik zwischen dem Ordensbruder, der die Schwestern evaluierte und der Chronistin, die diese Aussage nutzte und weiterverarbeitete, folgende grundlegende Frage: Wenn die Chronistin so in den Orden eingebunden war, war sie dann überhaupt eine hochgebildete und selbstbewusste Ausnahmefrau ihrer Zeit?

Aus dieser Fragestellung lassen sich drei Themenkreise entwickeln: Erstens die Frage nach dem Inhalt, dem Konzept und den Möglichkeiten der Schreiberin der Kirchheimer Chronik. Zweitens die Problematik der Vorgaben für das Schreiben durch die Dominikaner und ihr Bild von den geistlichen Frauen in der Klausur und drittens die eigenen Gestaltungsmöglichkeiten der Kirchheimer Chronistin innerhalb ihres Werkes und das Selbstkonzept, das sie für den Kirchheimer Konvent entwickelte.

1. Die Kirchheimer Chronik³

Das Zitat ist dem Schluss der Kirchheimer Chronik (1479/80) entnommen, einem Werk, das ungefähr 300 Seiten umfasst⁴. Anlass und Auslöser der Schrift war der Kirchheimer Konflikt 1487 bis 1488, in dem sich der Kastvogt des Kirchheimer Konvents, Graf Eberhard der Jüngere (1447–1504), gegen die Kirchheimer Nonnen wandte. Die Auseinandersetzung war indirekt eine Folge der Teilung der Grafschaft Württemberg zwischen Graf Eberhard dem Älteren (1445–1496) und seinem Vetter Eberhard dem Jüngeren. 1482 waren die Stuttgarter und die Uracher Landesteile Württembergs im Münsinger Vertrag auf Kosten Eberhards des Jüngeren wieder zusammengelegt worden. Zwar konnte Eberhard der Jüngere in Nachverhandlungen 1485 in Stuttgart Einnahmen aus den Städten Kirchheim, Winnenden, Weilheim und Owen erreichen, er blieb aber finanziell schlechter gestellt als vor den Verhandlungen mit seinem Vetter, Graf Eberhard im Bart.

Zum Konflikt in Kirchheim kam es, weil Eberhard der Jüngere als Schutzherr unzufrieden mit den Diensten war, die das Kloster ihm leisten sollte. Er wollte denselben Einfluss auf den Konvent wieder erlangen wie vor der 1478 stattgefundenen Reform. Nach der Rückbesinnung auf die Regel und die strengen Klausurvorschriften hatten die Schwestern die ihrer Meinung nach exzessiven Dienste nicht mehr kritiklos hingenommen. Die Bereitstellung von Wagen für Fahrten Eberhards des Jüngeren nach Landshut, Speyer und Nürnberg sowie Hundehaltung für die Jagd wollten sie deswegen massiv einschränken⁵. Zum offenen Ausbruch führte ein Streit um die Einkünfte inner-

2 Vgl. Arno BORST, Rittersum, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8, Freiburg i. Br. 1986, 1326f.

3 Folgende Passagen sind zu Teilen meiner noch nicht veröffentlichten Dissertation »Autonomie im Gehorsam. Die dominikanische Observanz in Selbstzeugnissen geistlicher Frauen des Spätmittelalters« entlehnt.

4 Vgl. Von Mantua nach Württemberg: Barbara Gonzaga und ihr Hof. Begleitbuch und Katalog zur Ausstellung des Landesarchivs Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, bearb. v. Peter RÜCKERT, Stuttgart 2012, 281f.

5 Vgl. Ulrich P. ECKER, Die Geschichte des Klosters S. Johannes-Baptista der Dominikanerinnen zu Kirchheim unter Teck, Diss. masch., Freiburg 1985, 187f.

halb des Konvents. Ein Teil der observanten Schwestern, die zur Reform von Kloster Silo in Schlettstadt nach St. Johannes Baptista in Kirchheim gezogen waren, hätten ihre Leibrente, die sie jährlich vom Kloster Silo in Schlettstadt nach Kirchheim ausgezahlt bekamen, ihrem Mutterkloster gerne erlassen. Dies wünschten sie, weil das Kloster in Schlettstadt nach mehreren gescheiterten Reformen und Krisen finanziell geschwächt war⁶. Nachdem der Ordensvikar die schriftliche Zusage der Zahlungen des Klosters Silo an den Konvent in Kirchheim kassiert hatte, nahmen mehrere Schwestern innerhalb des Konvents diese Einbuße an Klostervermögen zum Anlass, offen gegen die Dominikanerinnen, die die Reform befürwortet hatten, zu rebellieren. Sie leiteten Insiderwissen über die Vorgänge im Konvent an Graf Eberhard den Jüngeren weiter. Als Konsequenz verlangte Eberhard der Jüngere eine Rechnungslegung für die vergangenen Jahre und die Rückgängigmachung der Reform⁷. Als die Nonnen sich weigerten, begann er, das Kloster in insgesamt drei Phasen mithilfe der Kirchheimer Bürger zu belagern. Dies geschah mit dem Ziel, den Kirchheimer Konvent zum Abzug der reformierten Schwestern aus Schlettstadt zu zwingen und die Observanz wieder aufzugeben. Die Nonnen wurden von der Außenwelt abgeschlossen, hungerten und hatten keinen direkten Kontakt zu den reformierten Beichtvätern und Ordensoberen mehr. Zu mangelnder physischer und seelsorgerlicher Versorgung kam die ständige Bedrohung durch die Kirchheimer Soldaten und den späteren Kanzler Eberhards des Jüngeren, den Augustinermönch Conrad Holzinger⁸, der die Schwestern am Redefenster umzustimmen versuchte. Gelöst wurde der Konflikt schließlich nach über einem Jahr, als Eberhard der Ältere das Kloster militärisch befreite und einen Schirmherrnwechsel zu seinen Gunsten veranlasste. Als Konsequenz dieser politischen Auseinandersetzungen auf mehreren Ebenen hatte Eberhard der Jüngere durch den Kirchheimer Konflikt massiv an Macht und Einfluss in Württemberg verloren⁹.

Die Kirchheimer Chronik ist der einzige heute erhaltene Bericht über diese Auseinandersetzungen und beschreibt aus der Sicht der Schwestern die Ereignisse. Die Arbeit ist aber nicht nur Zeugnis für einen Schritt der Wiedervereinigung Württembergs und Eberhards im Bart Bemühungen um den Herzogtitel, sondern gibt auch Auskunft über die observante Reform und die Jahre danach aus der Innensicht des Konvents.

Grundsätzliche Auseinandersetzungen im Konflikt gab es unter anderem wegen der neun Jahre vorher stattgefundenen observanten Reform im Kloster Kirchheim. Die Observanzbewegung kam im 14. Jahrhundert im Südwesten des deutschsprachigen Raumes an. Ihr Ziel stellte eine Rückbesinnung auf die richtige Befolgung der Regel des Ordensgründers Dominikus (1170–1221) dar. Die Observanzbewegung wurde in einer Zeit populär, als die Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) zu einer weiten Verbreitung nicht nur von Reformideen, sondern auch der Ideale des Dominikanerordens innerhalb der Provinz Teutonia geführt hatten. Bemühten sich die Konzilsväter um eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, glaubten viele Ordensbrüder, dass eine Ver-

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1), 34–36.

8 Conrad Holzinger war ein aus dem Kloster stammender Augustinermönch, der Kanzler Eberhard des Jüngeren wurde. Er starb in Kerkerhaft. Für nähere Informationen zu seiner Vita vgl. Kapitel IV. Oliver AUGE, Holzinger, Enzlin, Oppenheimer. Günstlingsfälle am spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Hof der Württemberger, in: Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, hg. v. Jan HIRSCHBIEGEL u. Werner PARAVICINI (Residenzforschung 17), Ostfildern 2004, 365–399, hier: 369.

9 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1), 162–180.

änderung innerhalb der Kirche nur durch Ordensreformen zu erreichen sei, die sich dann auf die Bevölkerung auswirken sollte¹⁰.

Die Reform im Kloster St. Johannes Baptista in Kirchheim wurde 1478 mithilfe der Grafen von Württemberg, also Eberhards im Bart und seines Onkels, Ulrich des Vielgeliebten (1413–1480), dem Vater Eberhard des Jüngeren und mit observanten dominikanischen Reformern im Kloster Kirchheim etabliert. Für die Reform reisten bereits observante sogenannte »Reformschwestern« aus dem Kloster Silo in Schlettstadt ins Kloster St. Johannes Baptista in Kirchheim und übernahmen dort nach einem feierlichen Gottesdienst die wichtigsten Ämter¹¹. Sie waren in einem bereits observanten Konvent von ihren Mitschwestern und dominikanischen Reformern ausgesucht worden und kehrten nach ihrem Umzug nie wieder in ihren Heimatkonvent zurück. Sich der Neuerung widersetzende Ordensfrauen hatten schon während der Vorbereitungen der Reform den Konvent für ein Leben in einem nicht observanten Kloster verlassen können¹².

Für die Schwesternkonvente bedeutete die Einführung der Observanz zuallererst eine striktere Einhaltung der Klausur. Theologisch begründeten die Dominikaner die Klausur damit, dass die Augen der Frauen die Spiegel ihrer Seelen darstellten. Indem die Dominikanerinnen möglichst keinen Kontakt zur Außenwelt hatten, hoffte man, dass sie ihre Seelen für ihren geistigen Bräutigam, Jesus Christus, rein hielten¹³. Zum Aspekt der jungfräulichen Reinheit der Schwestern kam der stärkere Einfluss, den die reformierten Ordensbrüder durch ihre Klausurforderungen auf die Dominikanerinnen hatten. Einerseits verloren die Schwestern so den direkten, täglichen Kontakt zu ihren Familien und waren stärker von Beichtvätern und Ordensbrüdern abhängig. Andererseits wirkten sie weniger in der Welt und verloren den Zugriff auf Geschehnisse innerhalb der Stadt.

Zudem bemühte sich der Dominikanerorden um die Durchsetzung einheitlicher Regeln, um mit einer stärkeren Zentralisierung größere Einflussmöglichkeiten auf den observanten Ordenszweig zu haben. Eine Folge der Klausur war die Aufgabe der Verwaltung des Privatbesitzes der Schwestern, die von nun an von weltlichen Fachleuten übernommen wurde. Eine liturgische Erneuerung setzte den Schwerpunkt auf das Chorgebet und die Gemeinschaft. Das Schweigen, die Chorgebetszeiten und das Fasten mussten von

10 James MIXON, *The Setting and Resonance of John Nider's De reformatione religiosorum*, in: Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter. Festschrift für Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag, hg. v. Thomas PRÜGL u. Marianne SCHLOSSER, Paderborn u. a. 2007, 319–339.

11 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1), 16f.

12 Anna Kurtzin, Barbara Schillingen, Anna Dürrin und Margaretha Rechnerin verließen St. Johannes Baptista in Kirchheim, kehrten aber nach kurzer Zeit in den Konvent zurück (vgl. ebd.).

13 Vgl. Sigrid HIRBODIAN, »Töchter der Stadt« oder Fremde? Geistliche Frauen im spätmittelalterlichen Straßburg zwischen Einbindung und Absonderung, in: Kloster und Stadt am südlichen Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Das Markgräflerland 2), hg. v. Karlheinz KRIEG u. Johannes WALDSCHÜTZ, Schopfheim 2011, 52–70, hier: 58. – Thomas LENTES, Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. v. Klaus SCHREINER, München 2002, 179–220. – DERS., Bild, Reform und Cura Monialium. Bildverständnis und Bildgebrauch im Buch der Reformatio Predigerordens des Johannes Meyer († 1485), in: *Dominicains et dominicaines en Alsace, X–IIe.–XXe s.* Actes du Colloque de Guebwiller, 8–9 avril 1994, hg. v. Jean L. EICHENLAUB, Colmar 1996, 177–195.

nun an strikter befolgt werden. Die Dominikaner bemühten sich um die Betonung der Gemeinschaft gegenüber Gotteserfahrungen einzelner Schwestern und bevorzugten Tugenden wie Gehorsam anstatt individueller Visionen. Deswegen wurde in einem weiteren Schritt die Ausübung von Ämtern wie dem der Zirkarin, Raderin und Hörerin am Redefenster wichtig¹⁴. Mystische Einzelerfahrungen wie im 14. Jahrhundert sollte es nicht mehr geben. Die Schwestern mussten sich als Gemeinschaft unter Einhaltung der Regel um ein gottgefälliges Leben bemühen¹⁵.

Für die geistlichen Frauen war eine direkte Folge dieser Neuerungen der weitgehende Rückzug aus der Welt. Von nun an spielten sie keine sichtbare Rolle mehr in der Stadt oder im Familienleben. Gleichzeitig führten die neuen Bestimmungen bei den Dominikanerinnen zu einer intensiven intellektuellen Auseinandersetzung mit den grundlegenden Idealen des klösterlichen Lebens. Dies lässt sich zunächst an einem Anstieg des Bücherbesitzes einzelner Klosterfrauen, dann am Wachsen der Bibliotheken der Konvente ablesen. Die observanten Frauen bauten als Reaktion auf die Reformen mit Briefen ein Netzwerk auf, das nicht nur ihre Familien innerhalb der Stadt, sondern vor allem umliegende und ferne observante Dominikanerinnenkonvente umfasste. St. Katharina in Nürnberg war beispielsweise im 15. Jahrhundert durch Reformen in Kontakt zu den Klöstern Heilig Kreuz in Tulln im heutigen Österreich, St. Maria Magdalena in Pforzheim, Heilig Grab in Bamberg, St. Peter und Paul in Altenhohenau, St. Maria Magdalena in Medingen, Gotteszell in Schwäbisch Gmünd, St. Katharina in St. Gallen und Engelthal bei Nürnberg. So waren die geistlichen Frauen einerseits von der Welt abgeschlossen im Kloster, nahmen aber andererseits durch Schriftverkehr an geistlichen Diskussionen teil.

Ein weiterer Aspekt des neuen observanten Lebens war das Schreiben für die Observanz. Dies war notwendig, da Johannes Meyer († 1485), der für den weiblichen Zweig des Ordens in deutscher Sprache Reformliteratur verfasste, von den Frauen über die Abläufe im Inneren des Konvents informiert werden musste, weil er nicht immer vor Ort sein und die Klausur als Mann nicht betreten konnte. So wandte sich Johannes Meyer in den 1460er-Jahren an die Priorin von St. Katharina in Colmar und bat sie um einen Bericht über die Reform des Klosters St. Nicolaus in Schlettstadt¹⁶. Vor Ende seines Lebens forderte der Reformier die Priorin des Klosters St. Nicolaus in undis in Straßburg dazu auf, sein Werk fortzuführen und Reformen in der Provinz Teutonia in seinem begonnenen Buch der *Reformacio Predigerordens* eigenständig festzuhalten¹⁷. Mit diesem Auftrag

14 Vgl. Sarah DEMARIS, Johannes Meyer. Das Amptbuch (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 31), Rom 2015.

15 Vgl. Werner WILLIAMS-KRAPP, *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, in: Geistliche Literatur des späten Mittelalters (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), hg. v. DEMS., Tübingen 2012, 97–109.

16 Und weil ihr begehrt habt zu wissen wegen des Klosters Silo, so wisset dass etliche Schwestern desselben Klosters vorlängst ein großes Verlangen und heftige Begierde gehabt haben nach des Ordens Observanz. Und dermaßen dass die Priorin ihr Begehren schon zehn Jahre mit uns getrieben hat, dass sie gern in unser Kloster zu der Observanz gekommen wäre. Vgl. Seraphin DIETLER'S Chronik des Klosters Schönensteinbach, ed. v. Johann VON SCHLUMBERGER, Gebweiler 1897 (von nun an: DIETLER'S Chronik), 464.

17 Vgl. Berlin, Staatsbibliothek, Johannes MEYER, Schriften zur Geschichte des Dominikanerordens (elsäss.): Ms. Germ. Qu. 195, http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN78698841X&PHYSID==PHYS_0516 (Stand: 9. Oktober 2016): Brief an St. Nicolaus in undis. Christian Seebald schreibt die Handschrift wegen ihrer Dedikation und Vergleichen mit anderen Handschriften dem Kloster St. Nicolaus in undis in Straßburg zu. Seiner Meinung nach sind die Straßburger Handschriften von Johannes Meyer die »ältesten erhaltenen Textzeugen«, da sie vom

entwickelte sich in den Dominikanerinnenkonventen nicht nur das Schreiben über die Reform innerhalb der Vorgaben Johannes Meyers, sondern es entstanden eigene, umfassende Werke über Reform und Leben in der Observanz, die zwar im Rahmen der Ordensvorgaben blieben, aber auch Spielraum für die Entwicklung von Selbstdarstellungen der Schreiberinnen wie der Kirchheimer Chronistin ließen.

Eine solche Arbeit im Sinne der Observanz, aber nicht von Reformern, sondern von Dominikanerinnen selbst verfasst, stellt die Kirchheimer Chronik dar. Aktuell nimmt man an, dass dieses Opus in mehreren Bearbeitungsschichten aus dem Wissensfundus einer Gruppe von Schwestern aus dem Kloster Silo in Schlettstadt entstand, die zur Reform vom Elsass nach Kirchheim gekommen war¹⁸. Es war also wohl ein Gemeinschaftswerk innerhalb des Konvents. Dennoch möchte ich hier weiterhin die These vertreten, dass eine Schwester aus dieser Gruppe von sechs Siloer Schwestern¹⁹, nämlich Magdalena Kremerin (vor 1467–1501/02), für die Hauptarbeit der *Kirchheimer Chronik* verantwortlich blieb. Sie als Novizenmeisterin, Küsterin, Schreiberin und Vorsängerin mit ihrer Kenntnis des Lateinischen und vieler Psalmen muss maßgeblich zur Deutungsebene des Konflikts innerhalb der Kirchheimer Chronik beigetragen haben²⁰. Man kann davon ausgehen, dass viele deutsche und lateinische Bibelzitate, mit denen die Geschehnisse in der Chronik gedeutet wurden, von ihr stammten. Zudem hatte Magdalena Kremerin aufgrund des Berufs ihres Vaters als Stadtschreiber wohl schon vor ihrer Profess Kenntnisse als Schreiberin und Malerin²¹. Im Konvent im Kloster Silo in Schlettstadt entwickelte sie vermutlich ihre Fähigkeiten so weiter, dass sie nach Ordenstradition auf ihrer Reformreise von Schlettstadt nach Kirchheim im Kloster Pforzheim die Schwestern das Texturschreiben und Malen lehren konnte²².

Autor selbst zum Teil korrigiert und ergänzt wurden. Vgl. Christian SEEBALD, Ein Basler Codex mit Schriften des Johannes Meyer. Zugleich ein Beitrag zur Überlieferungs- und Textgeschichte der »Vitas fratrum«, der »Papst-« und der »Kaiserchronik«, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 143, 2014, 202–219, hier: 205f. – DERS., Schreiben für die Reform. Reflexionen von Autorschaft in den Schriften des Dominikaners Johannes Meyer, in: Schriftstellerische Inszenierungspraktiken – Typologie und Geschichte, hg. v. Christoph JÜRGENSEN u. Gerhard KAISER, Heidelberg 2011, 33–55. – Anne HUIJBERS, Zealots for Souls, Stars in Sanctity. Dominican Narratives of Self-Understanding between Observant Reform and Humanism, c. 1388–1517, Diss. masch., Nimwegen 2014, 100–130.

18 Vgl. Nigel PALMER, Die Chronik der Nonne von Kirchheim: Autorschaft und Überlieferung, in: Die Chronik der Magdalena Kremerin im interdisziplinären Dialog, hg. v. Sigrid HIRBODIAN u. Petra KURZ, Ostfildern 2016, 118–150.

19 Dabei handelt es sich um Barbara Bernheimerin, Elisabeth Herwertin, Magdalena Kremerin, Barbara von Speyer, Christina von Rinau und Katharina Meygerin.

20 Geschrieben wurde die Chronik in dieser Fassung, wie Nigel Palmer zeigt, von Barbara von Speyer. Im Nekrolog ist Magdalena Kremerins Name der einzige, der rubriziert ist. Vgl. Roland DEIGENDESCH, Der Konvent des Klosters St. Johannes Baptista in Kirchheim im Spiegel von Klosterchronik und Nekrolog, in: Die Chronik der Magdalena Kremerin im interdisziplinären Dialog, hg. v. Sigrid HIRBODIAN u. Petra KURZ, Ostfildern 2016, 29–53, hier: 41.

21 Vgl. Straßburger Stadtarchiv: Kontaktstube, Bd 4., fol. 182. – Stefanie M. NEIDHARDT, Die Kirchheimer Chronik der Magdalena Kremerin, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 32, 2013, 293–309, hier: 293. – DIES., Kremerin, Magdalena (vor 1467–1501/2) in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon XXXV, Herzberg 2014, 828–830.

22 Stefanie M. NEIDHARDT, Die Reise der Dominikanerinnen von Silo nach Kirchheim unter Teck 1478 im Kontext der spätmittelalterlichen Klosterreform, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 72, 2013, 105–130.

2. Arme schwache Weibsbilder: die Kirchheimer Chronistin im Dienst des Ordens

Die Kirchheimer Chronistin erwies sich insofern als außergewöhnlich begabte und gebildete Schreiberin ihrer Zeit, als sie in der Lage war, die Forderungen des observanten Zweigs des Dominikanerordens in die Chronik aufzunehmen. Deswegen bezeichnet die Autorin in der Kirchheimer Chronik sich und ihren Konvent als *arme plöde wyplich pylde*²³, um in ihrer bedrohlichen Situation im belagerten Kloster die Hilfe Eberhards im Bart und der Dominikaner zu erlangen. Gleichzeitig ordnete sie sich damit in den Dominikanerorden ein und wollte darauf hinweisen, dass die Schwestern trotz Hungersnot und Belagerung innerhalb der Regeln der Observanz blieben. Explizit brachte sie mit diesem Zitat den vom Orden geforderten Gehorsam der Dominikanerinnen zum Ausdruck: *owe du arme nun war an hangest du (...) du werest im (Jesus Christus) besser truw schuldigh und synen kinden (gemeint ist der Orden)*²⁴. Um als Schreiberin innerhalb des Ordens anerkannt zu werden, musste die Verfasserin ihre enge Beziehung zu dominikanischen Beichtvätern und zum Vikar und die Hilfe des Ordens bei der Konfliktlösung betonen. Damit reagierte sie auf das beim Dominikanerorden etablierte Frauenbild ihrer Zeit.

Im 15. Jahrhundert war, wie der observante Dominikaner Johannes Nider († 1438) in seinen Schriften zeigt, der Orden nicht nur an der Reform der Dominikanerinnenkonvente beteiligt, sondern verbreitete auch ein neues Frauenbild, das maßgeblich für die späteren Hexenprozesse werden sollte. Beide Entwicklungen, die Reform in den Frauenklöstern und die beginnende Verfolgung von Hexen, gingen Hand in Hand. Die Kristallisierung dieses Frauenbildes, das die Frau als grundsätzlich schwächer und verführbarer als den Mann sah, hatte Konsequenzen für das Leben der Dominikanerinnen in der Observanz. Anders als die Männer reisten sie nicht mehr, sondern lebten in strenger Klausur, abgeschlossen von der Welt. Sie predigten nicht öffentlich und hatten auch keinen Kontakt zur Außenwelt. Ihr Ziel war es, möglichst wenig gesehen zu werden und selbst von der Welt zu sehen. Gerade weil man sie zum schwächeren Geschlecht zählte, sollten sie sich im Kloster umso reiner halten.

Die Dominikaner vermittelten verstärkt Vorgaben für korrektes Verhalten der geistlichen Frauen innerhalb des Ordens. Mit der Reform wurde ein ideales Frauenbild transportiert, das sich von schlechten Beispielen abhob. Diese Entwicklung zeigt sich zu Anfang des 15. Jahrhunderts exemplarisch am Formicarius des Reformers Johannes Nider²⁵. Seine Schrift wurde nicht nur eine der Quellen für Heinrich Kramers Hexenhammer (um 1430–um 1505)²⁶, sondern hielt auch die Sicht des Klerus auf Frauen beeinflusst von Konzilen und Ordensbeschlüssen im Spätmittelalter fest.

Anhand von Beispielen zeigt Johannes Nider, dass Frauen durch ihre Leichtgläubigkeit und Ängstlichkeit gefährdeter waren als Männer, die Frauen an Menschenverstand und Kräften überlegen seien. Deswegen konnte der Teufel Frauen leichter zu Häresie verführen. Das weibliche Geschlecht würde schneller zum Bösen neigen und der Eitelkeit

23 Unter »plöde« versteht man in diesem Fall schwach, zerbrechlich, aber auch zaghaft. Siehe Jakob u. Wilhelm GRIMM, Deutsches Wörterbuch 2, Leipzig 1860, 138f. –Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1), 114.

24 Ebd., 31.

25 Vgl. Michael BAILEY, *Battling Demons. Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania 2003.

26 Michael BAILEY, *From Sorcery to Witchcraft. Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages*, in: *Speculum* 76, 2001, 960–990.

zum Opfer fallen. Ein Beispiel sah Johannes Nider in der Schwester eines reformierten Klosters, die eine Vision fingierte. Deren Unwahrhaftigkeit beichtete sie später bei einer Visitation Johannes Nider als Vikar der Provinz und dem Subprior des nächstgelegenen Männerklosters²⁷. Ein Weg der Rettung für die geistlichen Frauen im Konvent war nach Johannes Nider, im Gehorsam zu den Ordensoberen zu leben, die Klausur einzuhalten und Visionen von ihrem Beichtvater auf Echtheit überprüfen zu lassen.

Für Dominikaner wie Johannes Nider waren besonders Frauen, die sich als Prophetinnen ausgaben und von sich behaupteten, den Willen Gottes auch gegen die Lehrmeinung der Kirche zu vertreten, aufs strengste zu verurteilen. Sie gefährdeten mit ihrem Verhalten die natürliche Weltordnung des Patriarchats. Schon Gratian (359–383) legte kirchenrechtlich fest, dass es der natürlichen Ordnung entspreche, wenn der Mann das Haupt der Frau wäre²⁸. Johannes Nider ging mit seinen Vorwürfen nicht gegen Frauen allgemein vor, sondern er verwahrte sich gegen die Möglichkeit, dass auch Frauen in der Öffentlichkeit predigten und moralisch urteilten. Deswegen kritisierte er Jeanne d'Arc (1412–1431), die Männerkleidung getragen habe, wie ein Ritter mit ihrem Herren ritt, predigte und an Schlachten teilnahm²⁹. Johannes Nider führte Frauen wie Debora, Judith und Esther als biblische Vorbilder an, die durch Heirat oder klosterähnliches Leben in Abgeschiedenheit in den von den Dominikanern vorgegebenen Rollenmustern blieben³⁰.

Verbunden mit diesem Bild von der Frau sah der Dominikanerorden Belehrung als eine Möglichkeit, die Frau gegen die Versuchung zu stärken. Damit ging der Orden auf die Bedürfnisse der Bürgerfrauen in der Stadt nach Gelehrsamkeit ein, solange diese im Gehorsam zu Ordensoberen, Landesherren oder der eigenen Familie stattfand³¹. Mit dem Buchdruck und der weiten Verbreitung von Handschriften konnte nicht mehr nur der Klerus, sondern auch die Mittelschicht in den Städten Bildung erwerben. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stieg mit dem Besitz von Handschriften und Drucken in Laienhand die Lesefähigkeit der Bevölkerung in Nürnberg, Augsburg und Straßburg auf ca. 30 Prozent an. Von diesen Schriften waren 70–80 Prozent geistliche Werke in der Volkssprache, die einerseits die Laien interessierten und andererseits vom Klerus zur Belehrung verbreitet wurden. Auch die Frauen in den Städten hatten Anteil an dieser Bildungsexpansion. Lesen, Schreiben und Rechnen wurde zum Standard für einen kaufmännischen oder handwerklichen Betrieb, in dem die Frauen auch in der Verwaltung aushalfen³². Weltliche Patrizierfrauen wie Dorothea von Hof (1458–1501) in Konstanz kompilierten zu dieser Zeit eigene geistliche Werke³³. Johannes Meyer berichtete, dass Beichtväter und Visitatoren immer wieder die außergewöhnliche Bildung einer Schwester

27 Vgl. Werner TSCHACHER, *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgung im Spätmittelalter*, Aachen 2000, 190–194.

28 Vgl. Arnold ANGENENDT, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster 2015, 116.

29 Vgl. ebd., 430–432.

30 Vgl. TSCHACHER, *Formicarius* (wie Anm. 27), 435.

31 Andrea KRAMMEIER-NEBEL, *Frauenbildung im Kaufmannsmilieu spätmittelalterlicher Städte*, in: *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung 1. Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, hg. v. Elke KLEINAU u. Claudia OPITZ, Frankfurt 1996, 78–91, hier: 81, 89f.

32 Vgl. Werner WILLIAMS-KRAPP, *Ordensreform im 15. Jahrhundert und die Literarisierung dominikanischer Nonnen*, in: *Die Chronik der Magdalena Kremerin im interdisziplinären Dialog*, hg. v. Sigrid HIRBODIAN u. Petra KURZ, Ostfildern 2016, 102–118, hier: 104–108.

33 Vgl. Undine BRÜCKNER, *Dorothea von Hof: »Das büch der götlichen liebe und summe der tugent«*. Studien zu einer Konstanzer Kompilation geistlicher Texte des 14. und 15. Jahrhunderts, Ostfildern 2015.

im Kloster lobten und bewunderten, solange sie dabei ihre Pflichten nicht vernachlässigte und als Vorbild die Observanz vorlebte. Beispielhaft nennt er die Dominikanerinnen im Kloster von Schönensteinbach, wo Schwestern wie Claranna von Hohenburg mit ihren Übersetzungskünsten auffielen. So schrieb er über die Dominikanerin: *Sy verstund so mercklich die hailgen geschrift, daz sy von sweren latynschen büchern den text zu ordenlichem tüsch bringen kond*³⁴.

Die höchste Form der Gelehrsamkeit schlug sich in den observanten Dominikanerinnenklöstern im Abfassen eigener Werke nieder. Eine begabte und gelehrte Schreiberin zu sein wurde nun neben Gehorsam, dem korrekten Ausführen von Ämtern und der Teilnahme am Chorgebet zu einem wichtigen Beurteilungskriterium für eine erfolgreiche observante Dominikanerin. In einem Brief an die Schwestern von St. Katharina in St. Gallen berichtete eine observante Nürnberger Priorin, eine ihrer Schwestern wäre eine so begabte Schreiberin solcher *schöni búchi, wer die siecht dem ist es nit wol zú gelobind, dz ain frowen bild so wol kann arbeiten*³⁵. Nach Einführung der Observanz wurde den Frauen zugetraut, liturgische und historische Bücher abzuschreiben, zu korrigieren und Buchbinderarbeiten auszuführen. Ebenso stellten sie Verwaltungsschrifttum und ihre eigene Geschichte dar. Die genannte Priorin berichtete, sie habe viele Schwestern in ihrem Konvent, die für das Kloster schrieben und an der Buchproduktion beteiligt seien. Zwar war die Teilnahme am Chorgebet und die Ausführung von Ämtern in der Gemeinschaft immer wichtiger als das Abfassen von Büchern, diese Kunst spielte in der Frauengemeinschaft jedoch eine wichtige Rolle. Man fertigte Schriften für den eigenen Gebrauch und zur Reform anderer Konvente an, die man den Reformschwestern mitgab, tauschte, lieh, kaufte und verkaufte³⁶. Somit gehörte die Buchproduktion und Buchreproduktion fest in die Aufgabenfelder eines observanten Konvents zu Ende des 15. Jahrhunderts. Eine Arbeit wie die der Kirchheimer Autorin blieb wegen ihrer Komplexität und Länge dennoch eine Ausnahme.

Für die Abfassung eines Werkes wie der Kirchheimer Chronik benötigte eine Verfasserin das Einverständnis ihrer Priorin sowie des Ordens. Teures Material wie Papier und Tinte mussten beschafft und für eine so umfassende Arbeit sollte die Schreiberin von anderen Aufgaben innerhalb des Konvents freigestellt werden. Zu äußeren Voraussetzungen trat Planungsfähigkeit innerhalb des Buches. Gliedernde Elemente wie Initialen, Abschnitte und Satzzeichen, die Festlegung der Seitenränder, Kapitel und Seitenverteilung waren im Voraus zu planen³⁷. Bedingungen dafür waren die grundlegende Idee und Gliederung zum Bericht über die Ereignisse. Die Chronistin sammelte vermutlich über einen längeren Zeitraum Informationen über die Abläufe außerhalb des Konvents, die sie dann mit ihren eigenen Augenzeugenberichten in eine chronologische Darstellung formte. Die Verfasserin einer solchen Handschrift hatte mit Sicherheit Kenntnisse über den Dominikanerorden, die Grafschaft Württemberg und die Stadt Kirchheim³⁸.

34 Johannes MEYER, *Buch der Reformacio Predigerordens* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 1–3), ed. v. Benedictus M. REICHERT, Leipzig 1908/9, 63.

35 Wil, Dominikanerinnenkloster St. Katharina, Schwesternbuch, <http://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/kaw/SrBuch> (Stand: 9. Oktober 2016) (von nun an: Schwesternbuch), fol. 176r.

36 Ebd.

37 Vgl. Christine JAKOBI-MIRWALD, *Das mittelalterliche Buch. Funktion und Ausstattung*, Stuttgart 2004, 164–166.

38 Zum Beweis der Richtigkeit ihrer Erzählung sammelte die Chronistin Briefe aller Beteiligten, die sie im Anhang beifügte. Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1), ab 216.

Zu diesen Vorgaben kam ein vertieftes Fachwissen aus den biblischen Büchern, Heiligenlegenden und Lehren der Dominikaner, das die Schwestern nutzten, um an einem vermutlich bereits bestehenden zeitnahen Bericht des Konflikts ihre Deutungsmuster zu entwickeln. Die Kirchheimer Chronistin zog für ihre theologischen Darlegungen deutsche und lateinische Bibelzitate aus der Vulgata heran, die sie in den Text einflocht. Daneben zitierte sie in der Chronik unter anderem die Dialogi Gregors, die Werke Augustins, die »Vitae Patrum«, die dominikanischen »Vitae Fratrum« des Gerhard von Fracheto († 1271), das Ämterbuch des Humbert von Romans († 1277), die Predigten Johannes Geilers von Kayserberg (1445–1510) und die Heiligenlegende des Thomas Becket (1118–1170)³⁹. Da sie auch aus lateinischen Werktiteln auf deutsch zitierte, ist davon auszugehen, dass sie selbstständig lateinische Werke lesen und für ihre Bedürfnisse ins Deutsche bringen konnte.

Die Autorin nutzte ihr Wissen aus anderen theologischen Schriften, um im Sinn der Observanz die Geschehnisse zu deuten. Sie und ihr Konvent handelten ihrer Auffassung nach im Recht und wurden von ihrem Kastvogt, Eberhard dem Jüngeren, ungerecht verfolgt, der den Konvent und die Aufrechterhaltung der Observanz bedrohte. Um ihre Aussagen theologisch zu untermauern, wandte die Chronistin den vierfachen Schriftsinn an, wobei sie vor allem moralisierend und eschatologisch interpretierend in den Text eingriff. Diese Vorgehensweise war ihr vermutlich aus den Predigten der observanten Dominikaner bekannt. Beispielsweise stellte sie in Fortführung von Matthäus 25 *wer ir sy betrübt der gryfft mir in min oug*⁴⁰ den eigenen Konvent in die Tradition der Armen und Schwachen, die verfolgt wurden und hungern mussten, für welche aber Gott in die Geschichte eingriff und sie erlöste. Der Vergleich aktueller Personen mit biblischen Vorbildern diente der Wertung und Festschreibung von Rollen. So wurde Eberhard im Bart als Mose die Rolle des Retters in der Not zugeschrieben, während sein Vetter als Pharao zum Antagonisten deklariert wurde⁴¹. Heiligenviten dienten der Chronistin dazu, das Verhalten des Konvents zu beurteilen und Vorbilder zu finden. Deswegen setzte die Schreiberin das Verhalten der Frauengemeinschaft mit dem der klugen Jungfrauen in Mt 25,6 gleich, die bereit waren und in der Lebensform verharrend ein gutes Ende erwarteten⁴².

Die Kirchheimer Chronistin musste in ihrem Opus zeigen, dass der Konvent die strengen Vorgaben der Dominikaner trotz des Konflikts beachtete. Daher beschrieb sie die Hilfe ihrer Ordensbrüder und beantwortete die Frage, ob im Konfliktfall die Regeln der Observanz gelockert werden dürften mit der besonders strengen Beachtung der observanten Lebensweise. Entsprechend den Intentionen der Dominikaner konnte die Chronistin damit zeigen, dass die Einhaltung der Observanz den Konvent von innen eintrug und die Beziehungen zum männlichen Zweig des Ordens erhalten und gestärkt werden konnten. Damit schuf sie einen Verhaltenskodex für richtiges Leben in der Observanz auch in Notzeiten. Sie kreierte ein Bild der Kirchheimer Schwestern, das zeigte, dass der Konvent auf den Orden angewiesen war, um den Konflikt zu lösen, aber auch ohne das direkte Eingreifen der Ordensbrüder die observante Lebensform erhalten konnte.

Mit den Auseinandersetzungen im Kirchheimer Konflikt stellte die Chronistin auf anschauliche Weise die sich verändernden Beziehungen zu den Dominikanern dar. Anhand der Hilfestellungen, die Beichtvater, Vikar, Visitor und Provinzial für die Schwestern leisteten, zeigte die Autorin nicht nur die Zuständigkeit des Ordens, sondern auch

39 Vgl. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform (wie Anm. 32), 103f.

40 Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1), 153.

41 Vgl. ebd., 156f.

42 Vgl. ebd., 21.

seine Fürsorge. Aus dieser Beziehung der Dominikaner zu den Schwestern begründete die Schreiberin den besonderen Gehorsam zum Orden. Mit den Taten des Beichtvaters Leibold, der sich von den Männern Eberhard des Jüngeren bedrohen ließ und dem es dennoch gelang, Nahrung über die Klostermauern zu werfen, stellte die Autorin einen Ordensmann als Retter in der Not dar, der die Gemeinschaft und die Klausur der Schwestern schützte⁴³. Auf anderer Ebene beschwerte sich der Ordensprovinzial an höchster Stelle auf einem Reichstag beim Kaiser, als die Zustände der Belagerung für die Schwestern unerträglich wurden. Auch der Notfallplan des Vikars Jakob Dienstlein, der während des Konflikts viel Zeit in umliegenden Konventen verbrachte, zeigt die Unterstützung des Ordens. Sollte das Kloster überfallen werden, würden die Schwestern in einer wohlgeordneten Prozession aus dem Konvent ziehen, die Esslinger Dominikaner sollten ihnen dann entgegenkommen. Im Anschluss wollte der Vikar die Schwestern auf umliegende observante Klöster verteilen, bis eine dauerhafte Lösung gefunden werden konnte. Mit der Darstellung dieses Planes stellte die Chronistin Jakob Dienstleins Organisationstalent und seine Fähigkeit zur Werbung für die Observanz selbst in schlimmsten Notzeiten heraus⁴⁴. Denn ein Konvent, der in geschlossener Gemeinschaft in stillem Protest an einen anderen Ort außerhalb des Einflussbereiches Eberhard des Jüngeren umzog, schädigte den Ruf des Kastvogts nachhaltig und die geistliche Elite des Konvents wäre dauerhaft verloren.

Neben der Darstellung der dominikanischen Hilfe nutzte die Chronistin Beschreibungen von der strikten Einhaltung der Klausur als Qualitätsmerkmal für die Observanz. Dies diente ihr als Beweis des Gehorsams der Schwestern auch in Abwesenheit der Dominikaner. Sowohl von den Kirchheimer Bürgern, als auch von den Gegnern des reformierten Konvents wurde die Klosterpforte als Grenze zur Welt wahrgenommen. Indem die geistlichen Frauen immer wieder auf der Notwendigkeit der Klausur beharrten, sie trotz Belagerung nicht brachen und selbstständig gegenüber Feinden von außen zugunsten der Klausur argumentierten, folgten sie den Forderungen des observanten Zweigs des Ordens. Zudem schilderte die Chronistin, wie sich die Wahrnehmung des Konvents während des Konflikts von der Grenze zur äußeren Welt hin zu einem Schutzraum für alle Schwestern veränderte. Innerhalb der Klostermauern waren sie vor den Soldaten Eberhard des Jüngeren sicher. Unheil konnte den Frauen nur widerfahren, wenn sie an die Grenzen zur Klausur traten wie zwei Novizinnen, die beim Versuch, Tiere vom anliegenden Hof in die Klausur zu locken, von den Wächtern gefangen genommen wurden⁴⁵. Die Chronistin nutzte die Klausur aber auch, um zu zeigen, wie die Schwestern sogar gegenüber Freunden des Konvents nach dem Konflikt unbedingt auf den observanten Regeln beharrten. Als Eberhard im Bart das Kloster befreit hatte, übernahmen seine Soldaten das Areal. Von nun an mussten sich die Schwestern und ihre Befreier den Raum im Kloster teilen. Deswegen betraten die Dominikanerinnen bestimmte Gebäude nur in Absprache mit Eberhard im Bart und schlossen sich selbst innerhalb der Klausur noch ein weiteres Mal ein. Nur ein großer Aufenthaltsraum blieb ihnen als Ort innerhalb des Klosters für ihr tägliches Leben. Selbst die Messe fand getrennt von den Soldaten statt und die geistlichen Frauen blieben den größten Teil des Tages im Dormitorium oder im Chor und überließen den Soldaten den Rest des Klosters⁴⁶. Auch hochgestellte Außenstehende mussten die Vorgaben des Ordens akzeptieren. So durfte Barbara Gonzaga (1455–1503),

43 Vgl. ebd., 104.

44 Vgl. ebd., 150.

45 Vgl. ebd., 125.

46 Vgl. ebd., 174f.

die Ehefrau Eberhards im Bart, nur nach der Einholung einer päpstlichen Erlaubnis zu den Schwestern in die Klausur. Sie verbrachte auf eigenen Wunsch mit dem Konvent die Tage vor Ostern⁴⁷.

Auch die Fastenregeln nutzte die Chronistin dazu, ihren Konvent als gehorsame, den Ordensregeln folgende Gemeinschaft darzustellen. Gerade diese Regeln waren in den observanten Konventen in der Diskussion. Wie die Briefe der Schwestern von St. Katharina in Nürnberg an die Schwestern von St. Katharina in St. Gallen zeigen, wurde besonders an den Feiertagen genau festgelegt, wann die Schwestern welche Nahrung zu sich nehmen durften⁴⁸. Belagert und von jeglicher Nahrungsversorgung abgeschlossen, lockerten die Kirchheimer Nonnen nicht ihre Fastenregeln, im Gegenteil. Die Chronistin berichtet, dass als es in der ersten Phase des Konflikts weder Brot, Ei, noch Schmalz⁴⁹ gab, der Konvent ohne Streit, das wenige Verbleibende teilte. Kranke und alte Dominikanerinnen wurden vom Konvent besonders unterstützt. Die Kirchheimer Chronik berichtet ausführlich, wie eine junge Schwester einer alten das letzte übrige Ei schenkte⁵⁰. Verschimmelteres Brot verweigerten die Schwestern nicht, sondern überwandten ihren Ekel und sahen die Nahrung als *gut heilig brot*⁵¹. Die Chronistin zeigte auch nach dem Konflikt die Problematik der Einhaltung der Fastenregeln. Nach der Beendigung der Belagerung ließ Eberhard im Bart seinen Koch aus Stuttgart nach Kirchheim reisen, der für die Schwestern ein Festmahl – mit Fleisch – zubereiten sollte. Diese wohlgemeinte Tat rief bei der Kirchheimer Chronistin jedoch Ablehnung hervor und sie beschrieb die Zeit nach der Belagerung folgendermaßen: Die Schwestern *mussten den tag und darnach am montag alle fleysch essen*⁵².

Mit der Beschreibung des Chorgebets erbrachte die Chronistin den letzten Beweis, dass der Konvent sich an die Anweisungen des Ordens hielt und ordnungsgemäß in der Observanz lebte. Sowohl Eberhard im Bart als auch ihr Vikar Jakob Dienstlein forderten die Schwestern immer wieder dazu auf, für einen guten Ausgang des Konflikts zu beten. So beschrieb die Chronistin nicht nur die vorschriftsmäßigen Chorgebetszeiten, sondern eine Verlängerung der Gebete im Chor. Zusätzlich nach der Messe und der Komplet sollten die Schwestern eine Sequenz, ein Halleluja und die Mariensequenz Ave Praeclara singen. Weiterhin ordnete die Priorin Privatgebete und Andachten für den Konvent an⁵³. Die Gebetsgemeinschaft erweiterte sich in der Notzeit, indem der Kirchheimer Konvent andere, in der Nähe gelegene Klöster um Beistand bat: Die observanten Brüder aus Ulm, Stuttgart, Esslingen, Gmünd und Pforzheim sowie die Klöster anderer Orden beteten für ein gutes Ende der Auseinandersetzungen⁵⁴.

Zum Beweis des vorschriftsmäßigen Chorgebets beschrieb die Chronistin, wie die Gebetszeiten auf die Außenwelt wirkten. Direkt in der Stadt führte der Gesang zu *verwunderng und besserung*⁵⁵. Die Chronistin berichtet sogar von einem Wunder, das das Chorgebet auslöste: Während der Konvent die Matutin sang, wurden die Nonnen von Angst ergriffen, da die Soldaten Eberhards des Jüngeren außerhalb des Klosters unge-

47 Vgl. ebd., 181.

48 Vgl. Schwesternbuch (wie Anm. 35), fol. 251r–251v.

49 Schmalz als tierisches Fett war grundsätzlich aber besonders in der Konfliktzeit das Hauptnahrungsmittel für die Schwestern.

50 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1), 39.

51 Ebd., 44.

52 Ebd., 176.

53 Vgl. ebd., 92.

54 Vgl. ebd., 80.

55 Ebd., 79.

wöhnlich laut wurden. In ihrer Furcht wussten die geistlichen Frauen sich nicht anders zu helfen, als weiter zu singen und abzuwarten, was draußen geschah. Sie rechneten mit dem Angriff der Soldaten und waren deswegen umso erstaunter, als sie als Antwort auf ihr Chorgebet den Gesang der Soldaten hörten. Die Chronistin bewertete dieses Erlebnis mit den Worten *da wollt unser hergott synen lieben kinden etwas schencken das ir etliche gedachtet*⁵⁶.

Die Kirchheimer Chronistin setzte sich, motiviert durch den Konflikt, mit den bestehenden neuen Werten auseinander und deutete die Ereignisse in diesem Zusammenhang. Mit der Überbetonung observanter Strukturen stellte sie nicht nur ihr Wissen um diese Normen dar, sondern auch den Sinn der Reforminhalte und die daraus entstehende Wirkmächtigkeit. Damit entstand eine Werbeschrift für die Observanz im Sinn der Dominikaner. Die Leistung der Schreiberin der Chronik bestand in ihrer Darstellung der Akzeptanz der Observanz innerhalb des Konvents.

3. Ritterinnen Christi – die Selbstdarstellung der Kirchheimer Schwestern

Die außerordentliche Bedeutung der Kirchheimer Chronistin liegt nicht nur in ihrer Darstellung der Ereignisse und Deutungen entsprechend den Erwartungen der observanten Dominikaner. Auch das eigenständig geprägte Selbstbild des Konvents innerhalb dieser Vorgaben spielte eine wichtige Rolle. Indem die Verfasserin ihren Ordensvikar die letzten Worte über den Kirchheimer Konvent sprechen ließ, endete sie mit einer Schlussbewertung des Verhaltens der Frauengemeinschaft aus der Sicht des Ordens. Damit formte die Autorin kunstvoll eine Fremdbeschreibung des Konvents durch ihre Aufnahme in die Chronik zu einer Selbstzuschreibung. Sie gestaltete so ein aktiveres Bild für den Frauenkonvent. Angelehnt an Eph 6,10–20 sollten die geistlichen Frauen zu den Waffen greifen, die ihnen das Gebet und das Verharren in der observanten Lebensform lieferten. Mit dieser Beschreibung schuf die Chronistin das Bild eines kämpfenden Konvents, der sich für die Gerechtigkeit und gegen die Sünde einsetzte und siegreich aus dem Konflikt hervorging. Damit ging sie indirekt auch gegen das beim Dominikanerorden etablierte Frauenbild vom weiblichen Geschlecht als schwach und verführbar vor. Das Zitat zeigt, dass der Autorin grundsätzlich an einer Aufwertung der Rolle der Frauengemeinschaft beim Konflikt und in der Observanz gelegen war und sie innerhalb der Vorgaben des Ordens mit literarischen Mitteln dieses Ziel zu erreichen suchte.

Beispielsweise orientierte sich die Kirchheimer Chronistin mit der Beschreibung von Lebensläufen von Reformern und Reformschwestern an Johannes Meyer. Der Reformernahm in sein Buch der ›Reformacio‹ nicht nur die wichtigsten Informationen über die Dominikaner, sondern auch Lebensbeschreibungen der Schönensteinbacher Schwestern auf, der ersten observanten Dominikanerinnen in der Provinz Teutonia⁵⁷. Eine Reformschwester war insofern wichtig für die Einführung der Observanz, als sie nach dem feierlichen Beginn für die nächsten Jahre mit dem neuen Konvent im Kloster lebte und ihn die neue Lebensform lehrte. Während der Reformern damit ein gutes Beispiel für nachfolgende observante geistliche Frauen schaffen wollte, übernahm die Kirchheimer Chronistin nicht nur diese Zielsetzung, sondern baute sie weiter aus. Indem sie die Beschreibungen

56 Ebd., 79.

57 Vgl. MEYER, Buch der Reformacio (wie Anm. 34), z. B. 65.

der Reformschwestern an die der Reformen anpasste, wurden die Reformschwestern mit ihrer Teilhabe an der Einführung der Observanz aufgewertet.

So nannte die Autorin zu Anfang ihrer Erzählung mit Johannes Meyer einen Reformen, der schon von Kindheit an in der Observanz erzogen worden war und nun im Konvent von Basel lebte. Seine Arbeit als Beichtvater der Schwestern in Worms, seine Reformen im Elsass, in drei Klöstern in Freiburg und im Rheintal machten ihn zu einem erfolgreichen Vertreter der Observanz. Andacht und Ernsthaftigkeit waren Tugenden, die ihn nach Meinung der Kirchheimer Autorin auszeichneten⁵⁸. Die erste Reformpriorin Barbara Bernheimerin erhielt einen noch ausführlicheren Lebenslauf in der Chronik. Als Kind trat sie in das Kloster St. Johannes Baptista in Kirchheim ein und verbrachte dort 16 Jahre. Aus freiem Entschluss zog sie schließlich mit mehreren anderen Kirchheimer Schwestern in das bereits observante Kloster Silo in Schlettstadt, um in den nächsten zwölf Jahren die Observanz zu erlernen. Dort hatte sie mehrere hohe Ämter inne, die sie zur Leitung des neu reformierten Konvents in Kirchheim befähigten. Für sie wichtige Tugenden waren nach Meinung der Autorin Gehorsam und Geschick in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten⁵⁹. Ähnliche Beschreibungen verliehen Reformen und Reformschwester gleichen Rang. Eigenschaften, die einen guten Reformen ausmachten, wie langjährige Erfahrung bei der Reform, die freiwillige Entscheidung zum Ordensleben und das Handeln aus Gehorsam heraus wurden nun direkt von den Reformen auf die Reformschwestern übertragen. Bei Reformschwestern wie Barbara Bernheimerin kamen zu diesen Merkmalen die Fähigkeit eigenständig zu handeln sowie Kenntnis der Gegend, in der das zu reformierende Kloster lag. Zu diesen Tugenden konnte eine Gotteserfahrung kommen, die wie im Fall der Subpriorin Elisabeth Herwertin ihre Auserwählung für die Observanz betonte. Auch Elisabeth hatte die Observanz kennenlernen wollen, *do gewann sy ein triben von gott in ir conscientz*⁶⁰, und sie entschloss sich dazu, in das erste observante Kloster Schönensteinach zu ziehen⁶¹.

Die Kirchheimer Chronistin nutzte neben einer Darstellung der Ereignisse geistliche Betrachtungen, um eine eigene Identität des Konvents zu schaffen. Die Schwestern sollten diese Andachtsübungen in ihre Gebete aufnehmen und anhand von Vorbildern Tugenden internalisieren. Zum Teil waren den Schwestern diese Bilder von den Dominikanern durch Briefe vorgegeben. Die Autorin konnte allerdings zwischen den unterschiedlichen Deutungsangeboten von Beichtvater, Vikar und Provinzial auswählen und eigene Interpretationen in ihr Werk einfügen, um ein möglichst komplexes Bild des eigenen Konvents zu ermöglichen. Der Ordensprovinzial Jakob von Stubach ermahnte beispielsweise die Dominikanerinnen zum Gebet und gab ihnen geistliche Betrachtungen auf, die den Schwestern das Ausharren im Kloster erleichtern sollten: Wenn sie die Widerwärtigkeit, in der sie sich befanden, als Feuer betrachteten, sich selbst als das Gold, das durch das Feuer geprüft wurde und sich zu etwas Kostbarem formte, konnten sie ihr Leid besser ertragen⁶².

Eine Strategie der Kirchheimer Chronistin war der auf Betrachtungen beruhende Bezug der eigenen Situation zu der des Volkes Israel in der Wüste. Wie die Israeliten litten

58 Vgl. ebd., 8f.

59 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1), 15f.

60 Vgl. ebd., 16.

61 Durch Kriegswissen kam sie nie im Kloster Schönensteinach an, sondern blieb im Kloster Silo in Schlettstadt, von dem sie dann zur Reform des Klosters St. Johannes Baptista in Kirchheim aufbrach.

62 Vgl. Kirchheimer Chronik (wie Anm. 1).

die Kirchheimer Schwestern unter der Herrschaft ihres Herren und mussten in Gefangenschaft leben. Der Vergleich mit dem Volk Israel implizierte aber auch, dass die Schwestern wie die Israeliten streng nach Gottes Geboten lebten, also fest zum observanten Zweig des Ordens gehörten. So schrieb die Verfasserin *es sy dann das der herr nit wer gewesen in uns. Sag Israhel wer der herr nit gewesen in uns*⁶³. Aber wie das Volk Gottes konnten die Schwestern befreit werden und sich geistlich auf den Weg zu Gott machen. Daraus resultierte eine positive Grundstimmung in der Gemeinschaft. So beschrieb die Chronistin anhand des Weihnachtsfestes die Grundstimmung im Konvent: *wie bekumert sie waren. So warent sy doch frölich im lob gottes mit frölichem singen und mit der orgelen*⁶⁴. Trotz ihres Kummers blieben die Dominikanerinnen an Weihnachten fröhlich und feierten die Geburt Jesu. Damit zeigte die Chronistin, dass der Konvent wie Israel trotz des Drucks von außen funktionsfähig blieb und weiterhin liturgisch Feste beging. Die Gemeinschaft zerbrach in den Augen der Autorin nicht, sondern ging aus der Auseinandersetzung gestärkt hervor, da man sich im gemeinsamen Glauben auf Gottes Rettung verlassen konnte. So machte die Schreiberin den Kirchheimer Konvent zu Gottes Auserwählten, die zwar verfolgt wurden, sich ihrer Befreiung aber letztendlich sicher waren.

Den Vergleich mit dem Volk Israel musste die Kirchheimer Chronistin ergänzen, um neben dem Leiden der Dominikanerinnen und ihrer Gottgewissheit auch Aussagen über ihre Gemeinschaft machen zu können. Ihr Ziel war es, die Kirchheimer Schwestern als von der Observanz überzeugte und wehrhafte Glaubensgemeinschaft zu präsentieren. Deswegen nutzte die Autorin jede Gelegenheit, um zu berichten, dass der Vikar oder Provinzial die Schwestern als Soldatinnen Christi bezeichneten. *In sollichem kriege und stryt müssen wir sollichen harnasch an thün und uns beweren wöllent wir rytterlichen stryten und unser syenden oblygen und den sygg wyder sy beheben als uns not ist. Synt starck und männlich liebe müter und wychent in keynem weg uß uwerem closter. (...) stönt unerschrocken*⁶⁵. Diesen Gedanken nahm sie in ihr Selbstbild für den Konvent auf und stellte die Gemeinschaft als aktiv handelnd dar. In den Augen der Autorin konnten die Schwestern sich trotz Klausur und Observanz selbst bestimmen, indem sie für einen guten Ausgang des Geschehens beteten. So verknüpfte die Chronistin das Bild des Volkes Israel mit dem Gedanken der Kreuzzüge, dem Krieg und dem Ritterstand. Die Dominikanerinnen sollten als Gläubige ihre causa vertreten und sich in Anlehnung an Eph 6,10–20 mit dem Schild des Glaubens gegen die bösen Versuchungen, die Observanz aufzugeben zur Wehr setzen und beharrlich im Gebet bleiben. Sie sollten wie die Ritter mit ihrem Leben für die Gerechtigkeit einstehen und sich bewähren. Dieses Vorgehen bestätigte die Chronistin durch die Beschreibung von Wundern und dem Zusammenhalt der Gemeinschaft. Damit sah sie den Konvent anders als der männliche Zweig des Ordens, der die Schwestern zwar als Kämpferinnen für ihren Hauptmann Jesus Christus bezeichnete, die geistlichen Frauen aber mit dem Versprechen auf einen sicheren Platz im Himmel trösten wollte⁶⁶. Die Kirchheimer Chronistin setzte dem ein direkteres Gottesbild mit einem Gott gegenüber, der bereit war, für die Schwestern aktiv in die Geschichte einzugreifen und sie zu retten.

Neben das Ideal des Ritterstandes und der Gleichsetzung mit dem Volk Israel trat bei der Autorin der Gedanke der Opferbereitschaft für die gerechte Sache. Die Schwestern wurden in den Augen der Kirchheimer Chronistin zu Märtyrerinnen. Wie Thomas von

63 Ebd., 126. Psalm 124,1.

64 Ebd., 125.

65 Vgl. ebd., 263.

66 Vgl. ebd.

Canterbury setzten sie sich gegen einen übermächtigen Feind zur Wehr. Wie der englische Erzbischof von Canterbury, der sich gegenüber den Forderungen Heinrich II. von England (1133–1189) für das Recht der englischen Kirche einsetzte, wollte die Chronistin den Konvent in ein heroisches Licht setzen⁶⁷. Sie berichtete von dem Gespräch zweier Schwestern, die sich am Namenstag des Heiligen über dessen Leben austauschten und es auf ihre Situation bezogen. Für sie war besonders wichtig, dass Thomas von Canterbury für die Gerechtigkeit gestorben war, *dz es gott wol gefiel (...) als got selber sprycht das die selig synt die da lyden durch die gerechtyckheit*⁶⁸. Auch die Schwestern waren bereit, für ihre Überzeugung, die Einführung der Observanz, im Kloster zu sterben. Ein solcher Tod war für die geistlichen Frauen attraktiv, da ihnen so die Erlösung gewiss war.

4. Fazit

Mit der Kirchheimer Chronik gelang der Autorin ein Lebensentwurf, der die Schwestern von Kirchheim noch über Jahrzehnte hinweg prägen sollte. Dieses Selbstkonzept war von Frauen für Frauen verfasst und anhand des aktuellen Konflikts auf die Bedürfnisse des Konvents zugeschnitten. Die Chronistin zeichnete ein Bild von sich und ihren Mitschwestern, in dem sie keinerlei Schuld am Kirchheimer Konflikt haben konnten und die observanten Werte und den Gehorsam bewahrt hatten. Als Ritterinnen Christi hatten sie wie ihre Vorbilder mit den geistlichen Waffen des Gebets die Belagerung ausgehalten. Damit schuf die Chronistin ein starkes, auf eigenen theologischen Auslegungen und Entscheidungen beruhendes Selbstkonzept eines Frauenkonvents, das ihre Bildung, aber auch ihr Selbstbewusstsein zum Ausdruck brachte.

Die Schreiberin konzentrierte sich auf eine möglichst gute Darstellung der engen Beziehung zu den observanten Ordensbrüdern. Sie bewies dem Konvent, aber auch den außerhalb der Klausur stehenden und eventuell kontrollierenden Brüdern, dass die geistliche Frauengemeinschaft trotz der Versuchungen durch Eberhard den Jüngeren die Observanz aufzugeben und die anschließende Belagerung standhaft im vorgegebenen Regelwerk geblieben war. Die strenge Lebensform wurde aus eigenem Antrieb sogar noch strenger gehalten. Die observanten Dominikanerinnen blieben in Alltag und Konflikt auf die observanten Ordensbrüder zur Erhaltung des geistlichen Lebens angewiesen. Indem die Schreiberin viele der Aussagen über den Konvent in den Mund von Dominikanern legte, legitimierten diese das Selbstbild, das die Autorin für die Gemeinschaft durchsetzen wollte.

Damit erweist sich die Kirchheimer Chronik als ein außergewöhnliches Werk zur Interpretation und Deutung der Observanz. Indem die Verfasserin einerseits innerhalb der observanten Ordensregeln schrieb und auf der anderen Seite eigene Akzente setzte und die Vorgaben umformte und neu interpretierte, schuf sie ein umfangreiches Werk gedeuteter Geschichte. Diese ermöglicht für den heutigen Leser einen detaillierten Blick auf das Leben geistlicher Frauen innerhalb der Observanz, der normalerweise an den Klausurbestimmungen scheitert. Die Kirchheimer Chronistin war insofern eine hochgebildete und selbstbewusste Ausnahmefrau, als sie mit ihrer Bildung, ihrem Kenntnis der Bibel, ihrem Wissen um die Interessen und Vorstellungen der Landesfürsten, des Ordens und der Kirchheimer Bürger eine Chronik verfasste, die auf 300 Seiten die Geschichte der

67 Vgl. ebd., 107.

68 Ebd.

Belagerung des Kirchheimer Klosters deutete. Zum Schluss dieser Betrachtung hatte die Verfasserin ihr Ziel erreicht. Ein außergewöhnlicher Vorfall wie ein Streit mit dem Kastvogt war gelöst und das Selbstbild der Dominikanerinnen als wehrhafte Siegerinnen war etabliert. Die Autorin korrigierte das Bild des Dominikanerordens von der schwachen und verführbaren Frau.

Daher ist anhand des Selbstkonzepts der Chronik die Kirchheimer Autorin als hochintelligente Dominikanerin ihrer Zeit zu betrachten. Aber war sie wirklich eine Ausnahmefrau? Mit ihrer Leistung, eine programmatische Schrift zur Werbung und Belehrung für die Observanz zu schaffen, stand sie nicht alleine da. Die dominikanische Observanz bot der mittelalterlichen, gebildeten geistlichen Klosterfrau die Möglichkeit, durch das Schreiben über die Reform Selbstkonzepte zu entwerfen und mit dem Dominikanerorden in einen Aushandlungsprozess über das Fortschreiben der Traditionen in den Frauenkonventen zu treten. So stand die Kirchheimer Chronistin in einer Reihe gebildeter Frauen, die selbstständig ihre Sicht auf Ereignisse als Teil der Ordensgeschichte durchsetzten: Die Priorin Adelheid von Ow († nach 1393) im observanten Dominikanerinnenkonvent Unterlinden in Colmar schrieb über die Reformen anderer Konvente und der Autor Johannes Meyer war auf ihr Wissen für sein großes Werk über observante Reformen in der Provinz Teutonia angewiesen⁶⁹. Die Straßburger Priorin Barbara von Benfelden führte das Werk Johannes Meyers auf seine Aufforderung hin selbstständig weiter und prägte ihre eigene Tradition⁷⁰. Die Priorin von St. Michael in Bern verfasste eigenständig eine Chronik, die Johannes Meyer dann als Grundlage eines weiteren Werkes für die Observanz nutzte, das in vielen anderen Frauenklöstern bekannt wurde⁷¹. Allerdings hat keine dieser Frauen ein solch ausführliches, wohl durchdachtes und biblisch begründetes Werk verfasst wie die Kirchheimer Chronistin.

69 Vgl. DIETLER's Chronik (wie Anm. 15), 464.

70 Vgl. Berlin, Staatsbibliothek, Johannes MEYER, Schriften zur Geschichte des Dominikanerordens (elsäss.): Ms. Germ. Qu. 195, http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN78698841X&PHYSID=-PHYS_0516 (Stand: 9. Oktober 2016).

71 Vgl. Breslau, Universitätsbibliothek, Codex IV F 194a.

TJARK WEGNER

Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe

Die Beziehungen der Söflinger Klarissen zu ihren Briefpartnern zwischen Norm und Praxis

Ende August 1482 schrieb der Ulmer Guardian Jodocus Wind an die Söflinger Klarisse Magdalena von Suntheim:

*Und ker fliß an,
das du den man wider tū dir bringst,
und thū als ich dir trw. [...]
Du fliß, liebs lieb,
damit das den falschen nūnnen und munchen
ir verretterey nit fur sich gang¹.*

Dieser kurze Ausschnitt aus den sogenannten Söflinger Briefen zeigt bereits, was diese ausmacht und zur immer wieder erneuten Beschäftigung mit ihnen führte: die Möglichkeit, einen unmittelbaren Einblick in wirkliche Privatbriefe des Spätmittelalters zu erlangen. Besonders die engen Beziehungen der Klarissen zu ihren geistlichen Briefpartnern wurden wie die an anderen Stellen zu findenden Streitigkeiten immer wieder diskutiert und interpretiert. Die offensichtliche Nähe, suggeriert durch Begriffe wie *liebs lieb*, war der Ausgangspunkt für Überlegungen, inwiefern sich die Söflinger Klarissen an ihre Ordensideale hielten.

Im Folgenden wird nach einer kurzen Einordnung der Söflinger Briefe versucht, diese in Bezug auf verschiedene Kategorien zu untersuchen, die das Verhältnis der Söflinger Klarissen zu ihren Briefpartnern charakterisieren². Zuerst wird betrachtet, inwieweit die

1 Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter, hg. v. Max MILLER, Würzburg 1940. Im Folgenden sind die Briefe zitiert als Brief XY, Seitenzahl. Hier: Brief 27, 171f.

2 Da hier der Schwerpunkt dem Band entsprechend auf den Geschlechterverhältnissen liegen soll, werden die Briefe 15, 16, 17 und 18 im Folgenden nicht behandelt, da diese von Frauen an Frauen gerichtet sind. Diese Briefe zeugen davon, dass die Söflinger Klarissen wahrscheinlich in Kontakt mit den Terziarinnen an der Frauenstraße in Ulm standen sowie mit den Terziarinnen in Weiler bei Blaubeuren. Zwar sind nur einzelne Briefe erhalten, doch zeugen diese davon, dass jeweils eine gewisse Kenntnis von den Vorgängen bzw. von den weiteren geistlichen Frauen vorhanden war. Zur Herkunft der Briefe, die von Miller erschlossen wurden, vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 144, Anm. 1 sowie 146, Anm. 1. Auch der Brief 48 von Jodocus Wind an den Diener der Franziskaner-Apotheke in Ulm, Wolfgang Kremser, wird aus dem gleichen Grund wie bei den oben genannten Briefen nicht weiter berücksichtigt (s. Brief 48, 221).

Klarissen als wirtschaftlich handelnde Subjekte in den Briefen auftauchen. Anschließend werden ihre Beziehungen, die nach gängiger Meinung als »geistliche Ehe« verstanden wurden, dahingehend betrachtet³, ob man bei den Beziehungen zwischen Nonnen und Mönchen tatsächlich von »eheähnliche[n] Zügen« sprechen kann. Danach soll der Blick darauf gerichtet werden, inwieweit die jeweiligen Briefpartner von ihren Beziehungen profitierten und ob daher auch von strategischen Partnerschaften ausgegangen werden kann, bevor abschließend ein Blick darauf geworfen wird, inwieweit die Nonnen und ihre Briefpartner auf Augenhöhe agierten. Selbstverständlich dienen diese Kategorien – es ließen sich selbstverständlich noch zahlreiche weitere ausmachen – lediglich zur Strukturierung und sollen keine vorgegebenen Ergebnisse implizieren. Weiterhin wird parallel dazu stets das Verhältnis zwischen der Norm des Franziskanerordens und der gelebten Praxis in den Blick genommen.

1. Das Klarissenkloster in Söflingen und die Söflinger Briefe⁴

Das 15. Jahrhundert war im Reich von Reformbemühungen und Reformbestrebungen allerlei Couleur geprägt, so auch im Bereich der Kirchen und Klöster⁵. In den Orden kam es zu Streitigkeiten zwischen den sogenannten Observanten und Konventualen⁶. Der Streit der beiden Parteigungen entzündete sich, wenn man den offiziellen Argumentationen folgen darf, an der Einhaltung der Ordensregeln⁷. Die Anhänger der Observanten setzten sich für eine Lebensweise in den Klöstern ein, die sich wieder näher an der Strenge der ursprünglichen Regeln des Ordens orientieren sollte⁸. Die typischen

3 So und ähnlich bei MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 38–43, 80, und Karl S. FRANK, Das Klarissenkloster Söflingen. Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte Süddeutschlands und zur Ulmer Kirchengeschichte (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 20), Ulm 1980, hier: 100. – Marc MÜNTZ, Freundschaften und Feindschaften in einem spätmittelalterlichen Frauenkloster. Die sogenannten Söflinger Briefe, in: Meine in Gott geliebte Freundin (Religion in der Geschichte 4), hg. v. Gabriela SIGNORI, Bielefeld 1998, 107–116, hier: 116. – Gabriela SIGNORI, Die Söflinger Liebesbriefe (um 1484) oder die vergessene Geschichte von Nonnen, die von Liebe träumen, in: Metis 8 (1995), 14–23.

4 Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, dass sich dieser Abschnitt »Das Klarissenkloster in Söflingen und die Söflinger Briefe« dem Kapitel »Die Geschichte Söflingens« meiner 2014 an der Eberhard Karls Universität Tübingen eingereichten Zulassungsarbeit zur Erlangung des Staatsexamens ähnelt, in welcher eine Hinführung zur Reform des Klarissenklosters Söflingen auf den Seiten 19–29 gegeben wurde.

5 Zu den Klosterreformen v. a. des 14. und 15. Jhs. vgl. den Sammelband von Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6), hg. v. Kaspar ELM, Berlin 1989. – Zur Kirchenreform im 15. Jh. vgl. RJKG 11 (1992) mit entsprechendem Themenschwerpunkt, hier v. a. den Aufsatz von Johannes HELMRATH, Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter, 41–70.

6 Siehe die entsprechenden Aufsätze im Sammelband von Kaspar ELM, Reformbemühungen (wie Anm. 5) sowie übersichtsweise dessen Einführung in demselben Band: Kaspar ELM, Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick, 3–19.

7 Vgl. v. a. zu den hintergründigen Motiven der beteiligten Personen, insbesondere auch bei den Familien der Konventsmitglieder, Sigrid HIRBODIAN, Geistliche Frauen und städtische Welt. Kanonissen – Nonnen – Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Straßburg im Spätmittelalter (1250–1525). Unveröffentlichte Habilitationsschrift Mainz 2001, hier v. a. 292–295.

8 Zur Entstehung der beiden Strömungen – die Observanten und die Konventualen – vgl. Duncan B. NIMMO, The Franciscan Regular Observance, in: Reformbemühungen und Observanzbestre-

Vorwürfe betreffen bei den Frauenkonventen vor allem die Einhaltung der Klausur sowie das Anhäufen von Privatvermögen. Hierbei ist die Quellenlage oftmals durch die häufig siegreiche Observanz gefärbt und zeigt somit das Hadern der Observanten mit der gelebten Praxis der Ordensregeln⁹. Doch auch bei den Konventualen, die die gelebte Norm nicht prinzipiell verurteilten, gab es Anstöße zu Reformen, wenngleich bei diesen die Einhaltung der Armut sowie die der Klausur nicht so streng ausgelegt wurden¹⁰. Für die nun folgenden Betrachtungen ist vor allem ein Punkt wichtig: die Einhaltung der Klausur. Diese beinhaltet selbstverständlich das Verbot, Männer zu sehen bzw. von ihnen gesehen zu werden. Ausnahmen wie Arztbesuche waren natürlich gestattet. Eine deutliche Ausweitung solcher Ausnahmen führte im Laufe des 15. Jhs. verstärkt zu Forderungen, wieder die alten Ordensideale zu beachten. Die strenge Einhaltung der Ordensregeln, die für ein gottgefälliges Leben standen, war für die Zeitgenossen von besonderem Interesse: Denn das Gebet einer Nonne für ihre Zeitgenossen war umso wertvoller, umso wirkmächtiger, desto gottgefälliger ihr Leben war. Das bedeutet für die Betrachtung des Verhältnisses zwischen den Söflinger Klarissen und den Ulmer Franziskanern, dass den Zeitgenossen daran gelegen sein musste, dass das Verhältnis zwischen beiden Parteien nicht den Ordensregeln widersprach und somit auf ein Mindestmaß zu reduzieren war¹¹.

bungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6), hg. v. Kaspar Elm, Berlin 1989, 189–205.

9 Ähnliches gilt auch für die ältere Geschichtsschreibung, in welcher der Blick der Observanten häufig das Bild der Klosterreformen im Spätmittelalter prägt, vgl. SIGNORI, Liebesbriefe (wie Anm. 3), 15f., die hierauf aufmerksam macht, sowie auf ELM, Reform- und Observanzbestrebungen (wie Anm. 6), 3–19.

10 So z. B. die martinianische Reform, die auch in Söflingen eingeführt werden sollte (s. u.). – Max MILLER, Das römische Tagebuch des Ulmer Stadtammanns Konrad Locher aus der Zeit des Papstes Innozenz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der Klosterreform in der Reichsstadt Ulm und des Geschäftsgangs an der Römischen Kurie im Spätmittelalter, in: Historisches Jahrbuch 60 (1940), 270–300, hier: 271. – Gottfried GEIGER, Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11), Ulm 1971, hier: 94.

11 Generell zur Observanz und den entsprechenden Reformen im 15. Jahrhundert vgl. den Aufsatz ELM, Observanzbestrebungen (wie Anm. 6) sowie Paul L. NYHUS, The Franciscan Observant Reform in Germany, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6), hg. v. Kaspar ELM, Berlin 1989, 207–217. – Dieter MERTENS, Klosterreform als Kommunikationsereignis, in: Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation, hg. v. Gerd ALTHOFF, Stuttgart 2001, 397–420. – Zu den Entwicklungen bei den Franziskanern sowie speziell den Söflinger Klarissen vgl. auch FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 74–85. – Entsprechend sind auch die Franziskanerterziarinnen, für die die Ulmer Franziskaner seelsorgerisch zuständig waren, bis 1484 dem konventualen Ordenszweig zuzuordnen. Während die Sammlung in der Frauenstraße in Ulm im Rahmen der Reform aus dem Orden austrat, blieben die Sammlungen in Weiler bei Blaubeuren sowie Oggelsbeuren im Orden und wurden daher wohl auch reformiert, vgl. zu der Sammlung in der Frauenstraße sowie des Austritts aus dem Orden Karl S. FRANK, Die Franziskanerterziarinnen in der Ulmer Sammlung, in: Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Hans E. SPECKER u. Hermann TÜCHLE, Ulm 1979, 103–147. – Dass die Sammlung dem Franziskanerorden zugerechnet wurde, ergibt sich aus einem Eintrag des Saalbuchs der Sammlung im Ulmer Stadtarchiv: StadtAU A [7108] fol. 2r. sowie den Streitigkeiten im Anschluss der Reform in den 1480er-Jahren. – Weiterhin siehe die jeweiligen Einträge zu den Terziarinnensammlungen von Max HEINRICHSPEGER, Johannes GATZ u. Hermann STRÖBELE, in: *Alemania Franciscana Antiqua* Bd. 2, Ulm 1958.

In diesem Kontext müssen die drei Reformversuche des Klosters Söflingen und des Franziskanerklosters in Ulm gesehen werden¹². Erste Vorwürfe gegen das Klarissenkloster Söflingen wurden auf dem Konzil von Basel 1434 erhoben: Das geistliche Leben des Konvents würde nicht mehr den Ansprüchen des Ordens entsprechen. So würden Franziskaner unter vorgeschobenen Gründen zusammen mit weltlichen Personen in das Kloster kommen¹³. Daraufhin wurde auf dem Konzil beschlossen, die Defizite hinsichtlich der Klausur zu beseitigen. Der nun in zwei Anläufen folgende Reformversuch scheiterte 1436 aufgrund der Gegenwehr der Söflinger Klarissen¹⁴. Die Gelegenheit für einen erneuten Reformversuch schien sich den Observanten 1467 zu bieten, nachdem bereits 1465 das Ulmer Dominikanerkloster reformiert worden war. Der neue Prior des Dominikanerkonvents, Ludwig Fuchs († 1499), war ein eifriger Unterstützer der Observanten. Mit dessen Hilfe wurden die Reformbemühungen um das Klarissen- und das Franziskanerkloster erneut aufgenommen. Allerdings waren die Konventualen offensichtlich gewarnt worden. So erlangte der Söflinger Konvent vom Kaiser rechtzeitig einen Schutzbrief, welcher die Nonnen und Mönche vor einer Reform bewahrte¹⁵.

Im Januar 1484 erfolgte der dritte und letztendlich erfolgreiche Reformversuch des Söflinger Konvents. Dieser wurde gründlich und mit einem langen Vorlauf geplant: Bereits für 1482 lassen sich Bemühungen Eberhards des Älteren von Württemberg (1445–1496),

12 Zum Söflinger Klarissenkloster im Spätmittelalter, v. a. zu den Reformbemühungen vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1). – FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 74–110. – GEIGER, Reichsstadt (wie Anm. 10), hier zu den franziskanischen Konventen in und bei Ulm: 82, 93–96. – Zur Einordnung der Ereignisse in die Stadtgeschichte vgl. v. a. Hans E. SPECKER: Ulm. Stadtgeschichte (Sonderdruck aus »Der Stadtkreis Ulm«, Amtliche Kreisbeschreibung), Ulm 1977, hier: 41–106, zu den franziskanischen Konventen: 88–92. – Außerdem die leider noch unpublizierte Dissertation von Jamie McCANDLESS, »A difficult and dangerous thing«. Religious Reform in late medieval Ulm, 1434–1532, Western Michigan University 2015.

13 Vgl. FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 97f. – Zu den als Missstände wahrgenommenen Zuständen in der Konzilszeit zu Beginn des 15. Jahrhunderts vgl. Dieter MERTENS, Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien 6), hg. v. Kaspar ELM, Berlin 1989, 431–457.

14 Zu diesem Abschnitt vgl. FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 85ff., sowie MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 23ff. – Siehe zum Verhindern des Vorlesens von Reformbulln bzw. die Bedeutung des Vorlesens von Bullen beim *actus reformandi* auch MERTENS, Reformkonzilien (wie Anm. 13), der am Beispiel des Klosters Wennigsen den *actus reformandi* beschreibt und erläutert, welche Bedeutung die Kommunikation hierbei einnimmt.

15 FRANK, Klarissenkloster, (wie Anm. 3), 88ff. sowie MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 27–30. – Zur Geschichte der Reformen des Dominikanerordens in Württemberg vgl. immer noch grundlegend Gerhard METZGER, Der Dominikanerorden in Württemberg am Ausgang des Mittelalters, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte N.F. 46 (1942), 4–60 sowie N.F. 47 (1943), 2–20, hier: 15–28. – Ein Jahr später stimmte der Provinzial Heinrich Karrer zu, die Klöster in seiner Provinz der martinianischen Reform zu reformieren (GEIGER, Reichsstadt [wie Anm. 10], 94, bes. Anm. 9). – In der Folgezeit wird es bis auf vereinzelte Nachrichten über einen Skandal und Ermahnungen, die Klausur einzuhalten, bis 1484 ruhig um Söflingen (vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 34f., sowie FRANK, Klarissenkloster [wie Anm. 3], 90ff.). Offensichtlich wollte Karrer mit diesem Zugeständnis den Argumenten der Observanten zuvorkommen und somit deren Druck auf die konventualen Konvente nehmen. Mit Unterstützung aus dem Ulmer Franziskanerkloster erreichten die Söflinger Klarissen jedoch, dass sie auch diese Reform nicht annehmen mussten (vgl. ebd.). Laut Frank gerieten dadurch das Klarissenkloster Söflingen und das Franziskanerkloster in Ulm allerdings auch innerhalb des konventual ausgerichteten Ordensteils in die Defensive (vgl. FRANK, Klarissenkloster [wie Anm. 3], 89f.).

eines Unterstützers der Observanz, in Rom bezüglich dieser Angelegenheiten greifen. Am 1. Juli 1483 stellte jedoch Papst Sixtus IV. (1471–1484) eine Bulle aus, in der er ein älteres päpstliches Mandat bestätigte, welches den Observanten untersagte, Häuser und Klöster der Konventualen in Besitz zu nehmen¹⁶. Allerdings verfasste er aus unklaren Gründen bereits zwei Monate später ein Schreiben mit gegenteiligem Inhalt: In seiner Bulle vom 14. September 1483 beauftragte er die Äbte von Hirsau und Blaubeuren mit der Reform des Ulmer Franziskanerklosters und des Söflinger Klarissenkonvents¹⁷. Die beiden Äbte zogen daraufhin mit den bewaffneten Ulmern nach Söflingen und vertrieben die Klarissen gewaltsam aus dem Kloster. Den zuvor aus Pfullingen geholten Reformnonnen wurde daraufhin das Kloster anvertraut. Ein Teil der verjagten Nonnen, die in der Zwischenzeit in der Tertiärinnen-Sammlung in Ulm untergebracht wurden, nahm das Angebot an, in das reformierte Kloster zurückzukehren. Die übrigen Klarissen prozessierten zwei Jahre lang um ihre Besitzrechte und ihre Rückkehr nach Söflingen. In dieser Zeit waren sie in der Tertiärinnen-Sammlung in Günzburg untergebracht. Schließlich kam es 1487 zu einem Ausgleich und weitere Nonnen gingen – mit persönlichen Privilegien ausgestattet – zurück ins Kloster. Weitere erhielten finanzielle Entschädigungen und gingen in andere Klöster, vor allem im eidgenössischen Einflussgebiet¹⁸.

Die Söflinger Briefe, eine Sammlung von 54 bzw. 62 Briefen¹⁹, wurden bei dieser Reform im Januar 1484 von den Ulmern beschlagnahmt. Höchstwahrscheinlich führte die Furcht der Observanten und der Reichsstädter vor Streitigkeiten um die Rechtmäßigkeit der Maßnahmen in Söflingen zur Beschlagnahmung.

Die Briefe sollten augenscheinlich als Beweismaterial in den drohenden Prozessen dienen²⁰. An dieser Stelle ist der tatsächlich private Charakter der Schreiben zu betonen,

16 StAL Regest zu B 509 U 667, Insert.

17 StAL Regest zu B 509 U 667, Insert. – Vgl. zum gesamten Abschnitt FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 90–93 sowie MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 37f.

18 Vgl. FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 93f. sowie Max MILLER, Der Streit um die Reform des Barfüßerklosters in Ulm und des Klarissenklosters in Söflingen und seine Beilegung 1484–1487, in: Aus Archiv und Bibliothek. Studien aus Ulm und Oberschwaben. Max Huber zum 65. Geburtstag, hg. v. Alice RÖSSLER, Weissenhorn 1969, 175–193, hier: 177–180. – Zu der Auffälligkeit, dass viele Nonnen in Klöster gingen, die im eidgenössischen Einflussgebiet lagen, siehe weiter unten unter »4. Strategische Partnerschaft« sowie die dort angegebenen Beiträge von Michael Hohlstein.

19 In Millers Edition von 1940 sind die Briefe in 54 unterteilt. Werden die jeweils zusammengescriebenen Briefe 36a und b sowie 37a bis h einzeln gezählt, so wie bereits bei MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 59, angedeutet, so kommt man auf 62 Briefe. – Marc MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 108, Anm. 4, kommt auf 63 Briefe; wahrscheinlich zählt er das Notariatsinstrument mit, das bei Miller aus S. 240–242 ediert ist. Die Briefe 36 und 37 bestehen aus Abschriften des Jodocus Wind, wahrscheinlich für Magdalena von Suntheim. Jodocus Wind und Magdalena von Suntheim waren Geneveva Vetter und Johannes Spieß feindlich gesinnt, daher die Abschrift, um die in den Briefen enthaltenen Informationen an Magdalena von Suntheim weiterzugeben (vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 194, Anm. 3). Die Briefe 36a und b sind als handschriftliche Entwürfe von Jodocus Wind enthalten und daher auf einem Blatt geschrieben (vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 188, Anm. a). Zu den Briefen sei an dieser Stelle noch vermerkt, dass der Gattung entsprechend hauptsächlich solche Briefe vorliegen, die an die Nonnen gerichtet sind und nicht solche, die die Nonnen selber verfassten. Es gibt noch weitere Briefe, die, in der Regel als Abschrift erhalten, im Staatsarchiv Ludwigsburg aufbewahrt werden. Diese weisen nicht den privaten Charakter auf und wurden wohl deswegen nicht von Miller ediert (s. StAL B 509, Bü 12).

20 Diese Vermutung findet sich bereits bei MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 61 und 118ff., ebenfalls – mit Verweis auf Miller – bei MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 107f.

der eine Beschlagnahmung der Schreiben sicherlich erst attraktiv erscheinen ließ²¹. Im Gegensatz zum ebenfalls 1484 angefertigten Notariatsinstrument, in dem alle regelwidrigen Gegenstände der Klarissen verzeichnet waren, wurden die Briefe bei den Gerichtsprozessen bis 1487 offensichtlich nicht verwendet²². Weiterhin finden sich noch sieben sogenannte Söflinger Lieder, Liebesgedichte, die bei der Reform zusammen mit den Briefen beschlagnahmt wurden²³.

2. Die »Geschäftsbriefe«

Bevor allerdings die Gegenstände des Notariatsinstruments und die sogenannten Liebeslieder und Liebesbriefe in den Fokus genommen werden, soll eine andere Gruppe, die sich in den Söflinger Briefen finden lässt, im Vordergrund stehen, die »Geschäftsbriefe«: *Mein willig dienst, ersame liebu frau von Rechperg. [...] Und ich bitt euch fraindtlich, mügt irs thon, so schicken mir gelt, so will ich euch hinfur aber thon, was euch lieb ist; dann ichytz gar woll geltz bedarff, dann mir ist vil dings kommen von Venedig*²⁴.

Dieser Aufforderung des Apothekers Hans aus Ulm folgt eine Rechnung über verschiedene Arzneien mit Gesamtsumme. Der Ton des Briefes ist freundlich-distanziert, aber keineswegs freundschaftlich oder gar anzüglich²⁵. Es handelt sich um ein einfaches Geschäft zwischen einem Apotheker und einer Nonne²⁶. Drei weitere Briefe, die ebenfalls

21 Die mittelalterlichen Briefe waren in der Regel, auch wenn es sich der Form nach um Privatbriefe handelte, Schriften, die semiöffentlichen oder gar öffentlichen Charakter hatten und zur Informationsweitergabe an weitere Kreise dienten, siehe in diesem Sammelband beispielsweise den Beitrag von Regina HEYDER zu Abaelard und Heloise. Verwiesen sei an dieser Stelle auch auf die öffentlichen Briefwechsel der zeitgenössischen Humanisten, etwa Erasmus von Rotterdam oder auf die Kirchenreformer wie Martin Luther.

22 Da die Gerichtsakten und weitere Schreiben zu den Streitigkeiten nach der Reform nahezu vollständig erhalten sind (StAL B 509, Bü 5–13), handelt es sich wohl nicht um einen Überlieferungszufall, dass die Briefe und die daraus möglicherweise zu erhebenden Vorwürfe nicht in den Akten auftauchen. Zu den Geschehnissen nach der Reform vgl. v. a. FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 103–120. – Zu den Konflikten und v. a. dem Vorgehen der Konventualen hierbei auch Michael HOHLSTEIN, Monastischer Reformwiderstand unter städtischem Schutz und Schirm, in: Saeculum 66 (1/2016), 129–146, hier: 132–139.

23 Diese sind ebenfalls in der Edition von Miller zu finden: MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 243–254. – In ebd., 243, Anm. 1, erwähnt Miller, dass der Paläographie nach keines der Lieder einer Söflinger Klarisse oder einem der Briefpartner zugeordnet werden könne.

24 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 14, 143.

25 Die Problematik, Begriffe wie »Freundschaft« bzw. »freundschaftlich« oder »Freund« auf die Vormoderne anzuwenden oder entsprechende Quellenbegriffe zu interpretieren, soll im Folgenden nicht im Vordergrund stehen. Im Bewusstsein dieser Problematik werden die Begriffe »Freunde« bzw. »Freundschaft« lediglich als Synonyme für ein engeres Verhältnis zweier Personen (auch unterschiedlichen Geschlechts) benutzt, die nicht miteinander verwandt sind.

26 In diesem Kontext müssen auch die Briefe 11–13 gesehen werden, die Rezepte an die Söflinger Klarissen enthalten. Alle diese Briefe enthalten keine Hinweise auf tiefergehende Beziehungen, sind sie doch insgesamt recht nüchtern formuliert. Eine weitere Rechnung innerhalb der Söflinger Briefe ist der Brief 16, der allerdings von der Terziarin Adelheid Oßwald geschrieben wurde: *Dü gnäd unser lieben herren Jesu Christi sy allzit mit üch und uns allen. Tünd so wol und schickent mir daz gelt der webernun* (MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 16, 147). – Zu Adelheid Oßwald vgl. ebd., 146f., Anm. 1; zur Sammlung in Weiler v. a. den Beitrag von Max HEINRICHSBERGER, Weiler, in: Franciscana Alemania Antiqua 2, Ulm 1958, 48–58.

Geschäftliches zum Thema haben, weisen einen ähnlichen Charakter auf. Diese Schreiben aus den Jahren 1467–1469 von Valentin, der Guardian in der Wiener Neustadt, und vom Provinzial Heinrich Collis an die damalige Äbtissin von Söflingen, Anna von Freyberg (um 1467/1468), handeln von Schutzbriefen bzw. Schutzbullen, die die Sender der Schreiben erwirken bzw. erkaufen sollen²⁷. Sie bitten daher teilweise die Äbtissin um Geld, um die gewünschten Schutzmaßnahmen Söflingens vor einer Reform bewerkstelligen zu können. Diese Briefe müssen also im Kontext des zweiten Reformversuches 1465 gesehen werden²⁸. Die Motivation der Franziskaner, diese Schutzbriefe zu erreichen, wird sich nicht auf einer rein finanziellen Ebene erklären lassen: Sie waren wohl ebenfalls konventual und halfen daher den Söflinger Klarissen. Doch sprechen die für diese Zeit nicht untypischen Anreden der drei Schreiben dafür, dass ein ähnliches Verhältnis zwischen Nonnen und Briefpartnern vorliegt wie bei der Apothekerrechnung: ein distanziert-freundliches, geschäftlich geprägtes: *Min andechtigs gepett und willig dienst bevor*²⁹. Geschäftliche Aspekte finden sich noch in anderen Briefen, sollen hier jedoch nur knapp behandelt werden: Dies betrifft den Brief des Johannes Schnell, der wahrscheinlich auf einer von Söflingen abhängigen Pfründe saß³⁰. Zum einen berichtet er über den Versuch eines Arztes und eines Apotheker-Helfers, in das Kloster Söflingen zu gelangen, was freilich von einigen Klarissen verhindert wurde. Zum anderen ist der zentrale Inhalt des Briefes ein Geschäft, das der Schreiber für die Nonnen mit zwei Goldschmieden erledigte. Erneut ist der Ton als freundlich-distanziert zu betrachten³¹. In einem weiteren Schreiben bietet Johannes Wyssick, wohl aus dem Ulmer Franziskanerkloster, der Söflinger Klarisse Christina Strölin (Äbtissin 1469–1484, lebte noch 1486) Breviere an³². In anderen Briefen finden sich ebenfalls Hinweise auf geschäftliche Beziehungen, doch stehen diese hinter den freundschaftlichen und anderen Inhalten deutlich im Hintergrund³³.

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle also, dass die Söflinger Briefe, die häufiger nur als Zeugnisse für das verwerfliche Leben der Nonnen gesehen wurden, auch Alltägliches zu Tage bringen. Diese alltäglichen Geschäfte entsprechen nicht einer strengen Auslegung der Ordensregel im Sinne der Observanz, entbehren aber auf jeden Fall anrühiger Aspekte und wurden von den Zeitgenossen als nicht weiter verwerflich gesehen³⁴. Erst nach

27 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Briefe 1–3, 122–126. – Zu Guardian Valentin vgl. ebd., 122, Anm. 1.

28 Siehe dazu oben. Hieraus zeigt sich, dass die observanten Kräfte nach dem erfolglosen Versuch nicht direkt aufgaben, sondern sich wahrscheinlich weiterhin darum bemühten,

29 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 2, 124. – Ähnlich auch die anderen beiden Briefe: *Mein andechtigs gebet und willigen dinst etc* (Ebd., Brief 1, 122) sowie *Min frintlichen grüs und trewen dinst bevoern* (Ebd., Brief 3, 125).

30 So schließt Miller aus Brief 4, 127–129, vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 127, Anm. 1.

31 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 4, 127: *Allerliebste, herczgliche, früntliche frow und erwirdige müter*. Der Bericht von dem Arzt und dem Apotheker, die in das Kloster einsteigen wollten, ist sicherlich im Kontext des zweiten Reformversuchs zu sehen, der Brief wurde wohl Ende der 1460er-Jahre geschrieben.

32 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 5, 130. – Die Vermutung, dass es sich bei Johannes Wyssick, der sich selbst als »Fr(ater)« bezeichnet, um einen Ulmer Franziskaner handelt, findet sich in: ebd., 130, Anm. 1.

33 So lässt sich beispielsweise der »Handel« mit den Söflinger Handschuhen greifen, die teilweise auch als Geschenk dienten (u. a. Brief 49): MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 23, 162; Brief 41, 209; Brief 42, 211; Brief 43, 216; Brief 49, 224.

34 Ansonsten hätten die Söflinger Briefe alleine aus dem Grund des Nachgehens der Nonnen von Geschäften als Beweismittel im Rahmen der Verhandlungen um die Rechtmäßigkeit der Reform herangezogen werden müssen.

der observanten Reform, also in der Zeit nach den Briefen, wird ein solches eigenständiges wirtschaftliches Handeln einzelner Klarissen wegen der verschärften Klausur nicht mehr möglich gewesen sein³⁵. Selbstverständlich war die Äbtissin auch nach der Reform für die Ausstellung von Urkunden sowie das wirtschaftliche Handeln des Klosters verantwortlich, doch ist davon auszugehen, dass die Pfleger des Klosters aufgrund der strengeren Kontrolle der Klausur nun einen größeren Einfluss ausübten³⁶. Das heißt, es kann aufgrund der bisherigen Beobachtungen wenig überraschend darauf geschlossen werden, dass die Einführung der Observanz in Söflingen dazu führte, dass sich eine veränderte Beziehung der Nonnen zu Männern ergab: Die stärkere Kontrolle der Klausur führte dazu, dass die Klarissen nicht mehr eigenständig mit Männern (und Frauen) außerhalb der geistigen Sphäre kommunizieren konnten.

3. Freundschaft oder geistliche Ehe?

Die wohl schwierigste Frage bei der Bewertung der Verhältnisse der Söflinger Klarissen zu ihren Briefpartnern ist, ob es sich tatsächlich um freundschaftliche Verbindungen handelte oder um die in der Forschung vielzitierte »geistliche Ehe«. Bereits in Max Millers Edition der Briefe im Jahr 1940 werden die Beziehungen einiger Nonnen zu ihren Briefpartnern so oder ähnlich beschrieben. In den folgenden Beiträgen zu den Söflinger Briefen schlossen sich alle, die sich mit den Beziehungen beschäftigt haben, dieser Einschätzung mit leichten Abwandlungen an³⁷. Die freilich diffizile Frage nach der Unterscheidung zwischen Freundschaft und geistlicher Ehe soll im Folgenden in drei Schritten beantwortet werden. Zuerst wird vor allem die Beziehung zwischen Magdalena von Suntheim und Jodocus Wind in den Fokus genommen, bevor die symbolische Kommunikation, die sich über die Briefe und das erwähnte Notariatsinstrument fassen lassen, untersucht wird. Abschließend werden die »Liebesbriefe« und die Liebeslieder betrachtet.

Mit *Ein güten seligen obent und alles güt, erwirdige, liebe frow, begeren ich uch von got*³⁸ eröffnet Jodocus Wind den ersten erhaltenen Brief an Magdalena von Suntheim. Damit unterscheidet sich der Ton kaum von den zuvor vorgestellten Briefen. Jodocus Wind war zu dieser Zeit, im Juni 1482, Guardian des Ulmer Franziskanerklosters³⁹. Magdalena

35 Zur Klausur nach der Reform vgl. FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 107.

36 Zu den Pflegern und ihrer Funktion vgl. FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 65f. Doch bereits vor der Reform gab es Pfleger, die der Observanz zuzuordnen sind und sicherlich ebenfalls darauf abzielten, in Konkurrenz zum Hofmeister, auf die Wirtschaft des Klosters zuzugreifen. Ausführlicher hierzu: Tjark WEGNER, Lasz mich schir wissen, wy es dir gang. Handlungswissen, Netzwerk und Kommunikation im Klarissenkloster Söflingen am Ende des 15. Jahrhunderts. Unveröffentlichte Wissenschaftliche Arbeit zur Zulassung zur Ersten Staatsprüfung für das Lehramt Gymnasium, Tübingen 2014, hier: 49, bes. auch Anm. 289 u. 290. Hierauf sei nur der Vollständigkeit halber, ebenso wie an weiteren Stellen, verwiesen. – In der Reformurkunde vom 27. Januar 1484 wird jedoch festgelegt, dass die Pfleger auf Bitten der Äbtissin vom Ulmer Bürgermeister und Rat bestellt werden, auch der Hofmeister wird seit der Reform vom Bürgermeister und dem Rat der Stadt Ulm benannt (s. StAL B 609, U 663).

37 Vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 38–43, 80. – Vgl. ebenso SIGNORI, Liebesbriefe (wie Anm. 3), v. a. 15f. – FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 100. – MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 116. – McCANDLESS, Reform (wie Anm. 12), 211–213.

38 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 23, 160.

39 Zu Wind vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 157–159, Anm. 1, aber auch Albrecht SCHÄFER, Die Orden des hl. Franz in Württemberg von 1350–1517, in: BlfWK G 24 (1920), 55–104, hier: 93f. Er

von Suntheim war Klarisse in Söflingen, wahrscheinlich war sie eine Art Novizenmeisterin⁴⁰. Während die eben zitierte Anrede noch nichts Besonderes an sich hat, zeigt sich ein deutlicher Wandel des Briefanfangs bereits wenige Wochen später: *Ein güten, seligen tag und ain froliche wüchen und alles, das dich, herczen myn allerliebste lieb, kann und mag erfroen und mich darmit, wünschen ich dir uß gründ und ynnerheyt mynes dines trwen herczen*⁴¹.

Der Kontakt zwischen der Nonne und dem Franziskaner war in den Augen der Zeitgenossen prinzipiell selbstverständlich und entsprach den Vorstellungen eines korrekten geistlichen Lebens, da die Franziskaner in Ulm für die geistliche Betreuung der Söflinger Klarissen verantwortlich waren. Dies gilt selbstverständlich, so lange der Kontakt von Nonnen und Mönchen im Rahmen der geistlichen Fürsorge stand. Der Ausdruck *herczen myn allerliebste lieb* ist mit den zeitgenössischen Normen, die an Nonnen und ihre geistlichen Betreuer gerichtet worden, jedoch nicht mehr vereinbar. Diese und ähnliche Ansprachen wie *liebs lieb*⁴², *min herczlieb*⁴³ oder *Min herczenallerliebste lieb*⁴⁴ sind häufiger in den Söflinger Briefen zu finden. Doch wie kam es zu dieser aus heutiger Sicht intim wirkenden Beziehung zwischen diesen beiden?

Zwar können die genauen Ereignisse nicht im Detail genau rekonstruiert werden, doch scheinen im Frühsommer 1482 Informationen an die Ulmer Franziskaner und die Söflinger Klarissen gedrungen zu sein, dass eine Reform der Klöster geplant sei⁴⁵. In dieser für die Lebensweise von Magdalena von Suntheim und Jodocus Wind bedrohlichen Situation scheinen die beiden ein enges freundschaftliches Verhältnis entwickelt zu haben. Zumindest suggerieren dies die Briefe kurz vor und nach diesem Ereignis⁴⁶. Nun führte ironischerweise die Intention der Reform – die Nonne Magdalena von Suntheim sollte ihren Bekannten Jodocus Wind nicht mehr sehen und auch nicht mehr mit ihm schreiben – dazu, dass sich ihr Verhältnis intensivierte. Zu beachten ist allerdings, dass die Formulierungen wie *liebs lieb* etc. selbstverständlich im Spiegel der Zeit gesehen werden müssen. Bereits 1940 wies Miller vollkommen zu Recht darauf hin, dass solche Formulierungen nichts Anzügliches haben und erst recht nicht auf ein sexuelles Verhältnis der beiden schließen lassen⁴⁷. Für wirklich anzügliche Formulierungen der Zeit sei beispielsweise auf die spätmittelalterliche Minnedichtung verwiesen, etwa die eines Oswald von Wolkenstein (1376–1445) oder auf die lateinische erotische Dichtung und die Briefe einiger Humanisten sowie die Fastnachtsspiele⁴⁸. Ein Vergleich mit anderen Schriften des 15./16. Jahrhunderts zeigt deutlich, dass die Texte wirklicher Liebesbriefe und tatsächlicher Liebesdichtung deutlich direkter ausfallen als alles, was in den Söflinger Briefen zu lesen ist.

wurde später von diesem Amt entfernt und wurde erst Lesmeister und Beichtvater in Würzburg, bevor er wohl 1487 Guardian in Schwäbisch Gmünd war.

40 Vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 192, Anm. 15; demnach hatte sie wohl sieben Novizinnen (»Kinder«) unter ihrer Obhut.

41 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 24, 163.

42 Ebd., Brief 28, 172.

43 Ebd., Brief 30, 175.

44 Ebd., Brief 31, 176.

45 S. u. unter 4. Strategische Partnerschaft und vgl. WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 86f., 91f.

46 Siehe hierzu immer noch MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 162f., Anm. 1, sowie die oben zitierten Briefanfänge und die unten besprochenen Namensvertauschungen.

47 Vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 59–61. – Auch den Vorwurf, dass die Nonnen schwanger seien, kann er widerlegen (vgl. ebd., 38–42).

48 Ähnlich bereits bei MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 59f., der einige Beispiele nennt.

Doch waren es nicht nur die Anreden, die auf ein (zu) enges Verhältnis zwischen Magdalena von Suntheim und Jodocus Wind schließen ließen. Nachdem sich das Verhältnis zwischen den beiden intensiviert hatte, fingen sie an, ihre Namen auszutauschen, sodass Jodocus Wind die Schlussformel seines Briefes wie folgt formulierte: *Jodocus de Suntheim dein aller liebster und herzen trwer vatter*⁴⁹.

Ein solcher Namenstausch, welcher die Verbundenheit der jeweiligen Nonnen mit den Franziskanern verdeutlichen sollte, führte sicherlich zu der Interpretation, es handle sich in den Briefen um eheliche Beziehungen⁵⁰. Das symbolische Vertauschen der Nachnamen erinnert heute selbstverständlich an eine Hochzeit, bei der oftmals ein Partner den Namen des oder der anderen annimmt. Den Zeitgenossen war der Namenstausch jedoch als »allgemein akzeptierte Form der Freundschaftsanzeige«⁵¹ bekannt. Und so findet sich in den Söflinger Briefen auch noch ein weiteres »Pärchen«, bei dem der Namenstausch vorkommt: *Din allerliebste Genoveva Spiess, din ewig on end*⁵² und ähnlich unterschreibt Genoveva Vetter ihre Briefe an Johannes Spieß⁵³.

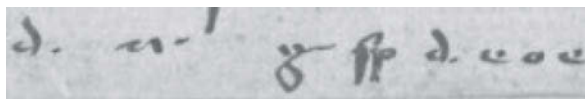


Abb. 1: d[in] a[ll]erliebste G[enoveva] Sp[ieß] d[in] e[wig] o[n] e[nd], Der Abschluss des Briefs 36c, von Miller entsprechend aufgelöst. StAL B 509 Bü 2c-13, fol. 2r. = Brief 36c, 195

Doch finden sich noch weitere Aspekte symbolischer Kommunikation⁵⁴. Wie bereits bei Begrüßung und Schlussformel dient das Verhältnis zwischen Jodocus Wind und Magdalena von Suntheim aufgrund der ungewöhnlichen Quellenlage als besonders gutes Beispiel: So schickt die Klarisse diverse Geschenke an den Ulmer Franziskaner⁵⁵. Oft werden die Aufmerksamkeiten nicht nur versendet, sondern es werden auch noch Anweisungen beziehungsweise Empfehlungen in den Briefen gegeben, wie mit diesen umzugehen sei. Ein besonders intim wirkendes Beispiel ist: *Send dir och myner roßlin, secz in ain sand, das du*

49 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 24, 165. Die Namenstauschungen sowie die Schlussformeln der Briefe sind meist abgekürzt. In diesem Beitrag wird, wie oben erwähnt, der Textedition von Max MILLER, Briefe (wie Anm. 1) gefolgt, der nicht kenntlich macht, an welchen Stellen er Abkürzungen auflöst.

50 Siehe zur Interpretation dieser Textstellen auch MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 89f., sowie MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 113f.

51 MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 114.

52 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 37c, 195.

53 Ebd., Briefe 37a–e, 37g–h, S. 193–197.

54 In diesem Beitrag wird symbolische Kommunikation als Kommunikation durch Gegenstände definiert. Als Beispiele seien etwa Heiligendarstellungen oder Geschenke als Symbol der Zuneigung respektive Höflichkeit angeführt. Ebenso zählen symbolische Handlungen, die für sich sprechen, zu dieser Art der Kommunikation. Hierunter fällt beispielsweise der besprochene Austausch der Nachnamen der Briefpartner, bereits ähnlich bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 12.

55 Teils sind die von Wind verschickten Geschenke von ihm selbst, teils von gemeinsamen Bekannten. Vgl. u. a. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 45, 217, hier schickt Wind Krebse an Magdalena, die diese mit ihren Novizinnen verzehren soll; sowie Brief 44, 216f., in welchem er auch Geschenke für einige Novizinnen Magdalenas mitschickt. Weiterhin lässt Magdalena von Seinsheim der von Suntheim Nüsse und Trauben zukommen (ebd., Brief 52, S. 232f.).

sy vor dir secht⁵⁶. Jodocus Wind sendet Magdalena von Suntheim also eine Rose, die sie vor sich setzen soll, um an ihn erinnert zu werden. Doch finden sich auch einige Beispiele dafür, dass die Nonnen Aufmerksamkeiten an die Franziskaner schickten, so bedankte sich beispielsweise Jodocus Wind im Sommer 1483 bei Magdalena von Suntheim für die Zusendung nicht näher beschriebener Präsente⁵⁷. Neben diesen Geschenken zwischen Freunden finden sich auch Aufmerksamkeiten zwischen Personen, die offensichtlich kein enges Verhältnis verband. So schickte beispielsweise der Lesmeister von Schaffhausen, Hans Ganser, im Dezember 1483 zwei gesalzene Lachse an die Äbtissin von Söflingen, Christina Strölin⁵⁸. Geschenke füllen hier also zwei Funktionen aus: Erstens dienen sie dazu, die Freundschaft zwischen Nonnen und Mönchen zu bestätigen bzw. zu bekräftigen. Zweitens, und dies scheint beim Lesmeister Hans Ganser der Fall zu sein, dienen sie als Anbiederung für künftige Gefallen⁵⁹.

Allerdings zeigt nicht nur das Versenden von Geschenken die Nähe zwischen Nonnen und Mönchen. Auch das eingangs erwähnte Notariatsinstrument weist Aspekte auf, die in einem Frauenkonvent des 15. Jhs. nicht unbedingt zu erwarten sind: So gibt es neben einigen regelwidrigen Bildern beispielsweise ein Allianzwappen von der Klarisse Barbara Leutkirchin und dem Franziskaner Heinrich Karrer, welches die enge Beziehung der beiden unterstreichen sollte⁶⁰. Normalerweise entstanden solche Wappen im Spätmittelalter bei Hochzeiten. Dieser Akt der symbolischen Kommunikation wurde so gedeutet, dass die Freundschaft zwischen den beiden betreffenden Personen eheliche Züge angenommen haben müsse⁶¹. Dafür spricht auch die Aufschrift unter den beiden Wappen, die zusammen *non aliud (upio) a(mare) te solum*⁶² ergibt. Überdies fällt auch auf, dass sich zwischen den Wappen zwei verschlungene Hände befanden, wohl ebenfalls als Symbol der

56 Davor steht noch: *Damit, myn aynigs lieb, begib ich mich in din trwe und fruntliches hercz, wy du mir ymer ewigklichen solt bevolchen und ergeben sind.* (MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 24, 164f.).

57 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 52, 232. – Außerdem bedankt er sich an anderer Stelle für ein Paternoster (ebd., Brief 52, 232).

58 Ebd., Brief 53, 235.

59 Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Brief und die Lachse des Hans Ganser der Anbiederung dienten. Hierfür spricht vor allem die Anrede, mit der Ganser der Äbtissin seine Aufwartung macht: *erwirdige gnedige fröw muter eptisse*. Das Verhältnis ist also distanziert, die Anrede ist nicht untypisch und freundlich-distanziert. – Bzgl. weiterer Geschenke vgl. MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 111f. (hier ebenfalls die Deutung der Geschenke zur Verfestigung der Freundschaften). – Die Funktion der Einflussnahme – wie bei Ganser aufgezeigt – findet sich ebenfalls, wenn Dr. Veit Meller versucht, mittels Bestechung für die Observanz Bullen zu erreichen, bei MILLER, Tagebuch (wie Anm. 10), 271. Überhaupt war Bestechung mittels Geschenke kein unüblicher Vorgang (vgl. ebd., 278). – Die Ausführungen zu den Geschenken und der Namensvertauschung findet sich ähnlich bereits bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 73f.

60 Vgl. WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 114f. sowie das ebenfalls bei MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 240–242, edierte Notariatsinstrument des Wappens. Das Notariatsinstrument lässt darauf schließen, dass dieses Wappen von den Observanten als besonders problematisch bzw. regelwidrig gesehen und bei den in Anschluss an die Reform stattfindenden Gerichtsprozessen als Argument pro Reform hervorgebracht wurde.

61 Ähnlich bereits bei MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 114f.

62 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 241f. – In ebd., Anm. 5 findet sich die Auflösung von *CA* als *cupio amare*, der hier, wie bei MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 115, gefolgt wird. Miller ist der Ansicht, dass sich das *te solum* auf Gott beziehe (vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 87). – Müntz hingegen sieht das anders und begründet dies mit der Tatsache, dass das Allianzwappen den Reformern aufstieße (vgl. MÜNTZ, Freundschaften [wie Anm. 3], 115).

engen Verbundenheit zwischen Barbara Leutkirchin und Heinrich Karrer⁶³. So wundert es nicht weiter, dass bei der Reform 1484 für dieses Allianzwappen ein gesondertes Notariatsinstrument angefertigt wurde, belegt es doch eindrücklich das sehr enge Verhältnis zwischen der Klarisse und dem Franziskaner, das kaum mit den Ordensregeln vereinbar zu sein schien. Neben diesem Allianzwappen finden sich im Verzeichnis der regelwidrigen Sachen und Schriften auch die zwei Bilder, die in den Kammern von Magdalena und Helena von Suntheim aufgefunden wurden. Das Bild in der Kammer von Magdalena von Suntheim zeigt, wenig überraschend, Jodocus Wind, während das in der Kammer ihrer Verwandten Helena Jacob Plancken zeigt⁶⁴. Hierzu passen auch die Nachrichten, dass sich die jeweiligen Nonnen persönlich mit den Mönchen treffen wollten beziehungsweise das Angesicht ihres Briefpartners vermissten⁶⁵. So schreibt Jodocus Wind auch Magdalena von Suntheim, dass er eine Frau kennengelernt habe, die ihr zum Verwechseln ähnlich sei: *denn da was ein edle frow, dy ist dir doch so gancz enlichen. Het sy dine clayder an, so künt ainer kom onderscheid erkennen*⁶⁶. Er konnte, so Wind, daraufhin weder essen noch trinken. Als er nach dem Essen mit dieser Frau und deren Mutter sprach, die von ihm ein Mittel gegen die Pest haben wollten, versprach er ihnen dies, um diese noch einmal sehen zu können⁶⁷. Es bleibt festzuhalten, dass es für die Nonnen und ihre befreundeten Franziskaner offensichtlich von Bedeutung war, entweder den jeweils anderen direkt zu sehen oder zumindest eine Abbildung von diesen zu haben. Diese direkte Kommunikation von Angesicht zu Angesicht, die sich auch in den Abbildungen ausdrückt, geht zwar nicht mit der Forderung nach Klausur konform, ist allerdings in dieser Zeit nicht untypisch und spricht somit auch nicht zwingend für übertrieben enge Beziehungen zwischen Klarissen und Franziskanern. So war auch beispielsweise der Vetter der Magdalena von Suntheim, Rüff von Reischach, innerhalb der Söflinger Klausur⁶⁸, ebenso der Provinzial Heinrich Karrer im Rahmen der Visitation Söflingens, da er die Kammer seiner Bekannten Barbara Leutkirchin besichtigte⁶⁹. Auch die Vermittlung von Grüßen an andere Bewohner Söflingens spricht für eine häufige mündliche Kommunikation zwischen den Franziskanern und Klarissen anderer Konvente, die wahrscheinlich ebenfalls von Angesicht zu Angesicht stattgefunden hat⁷⁰. So übermittel-

63 Vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 242, Anm. 8; bereits hier deutet Miller an, dass die Hände sich wohl zwischen den Wappen und nicht nur auf dem von Heinrich Karrer befanden.

64 Diese Ausführungen finden sich bereits ähnlich bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 74. Das Verzeichnis ist ebenfalls bei MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 118–121 abgedruckt, hierzu 119f., Verzeichnis, S. 119f. Erstaunlicherweise findet sich in dieser Aufzählung nicht das Allianzwappen. Es ist zu vermuten, dass dies der Fall ist, weil dafür das gesonderte Notariatsinstrument erstellt wurde.

65 So beispielsweise im Brief 21, S. 15: Die Verfasserin des Briefes, wahrscheinlich Agatha vom Stain, will das von ihr hergestellte Hemd nicht verschicken, sondern abwarten, bis es vom Empfänger persönlich abgeholt wird, damit sie ihn sehen kann. Zur Verfasserin der Briefe vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 21, Anm. 1. Dieses Beispiel bringt ebenfalls MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 112.

66 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 43, 215. – Ebenfalls bei MÜNTZ, Freundschaften (wie Anm. 3), 116 als Beispiel angeführt.

67 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 43, 215.

68 Ebd., Brief 36b, 192.

69 Ebd., Brief 35, 184.

70 Es ist natürlich nicht auszuschließen, dass die mündliche Kommunikation an anderen Stellen regelkonform am Redefenster stattgefunden hat. Der Gesamteindruck der Söflinger Briefe lässt hierauf jedoch nicht schließen. Auch passt die Vorstellung davon, dass die Kommunikation zwischen Nonnen und Männern von Angesicht zu Angesicht stattgefunden hat, zu zahlreichen Beschwerden

te Wind Nachrichten beziehungsweise Grüße aus dem Würzburger Klarissenkloster, die er dort wahrscheinlich in Gesprächen erfahren hatte⁷¹. Auch Konrad von Bondorf ließ in seinen Briefen Grüße aus Gesprächen an andere Klosterfrauen ausrichten und überbrachte selber welche von Nonnen aus anderen Klöstern⁷², ähnliches gilt für den Franziskaner Heinz⁷³.

Nun gibt es noch drei Briefe, die im besonderen Maße auffallen, sowie die sieben sogenannten Liebeslieder. Diese Briefe dienen als Beispiel dafür, dass die Beziehungen zwischen den Nonnen und den Franziskanern eheähnliche Züge angenommen hätten⁷⁴. Im Zusammenspiel mit den Liebesliedern, also minneähnlichen Gedichten, wurden sie dahingehend interpretiert, dass sich die Nonnen nach Liebe sehnen würden. Aus der Tatsache, dass die Liebesbriefe ausgerechnet in der Kammer der Martha Ehingerin gefunden wurden, wurde u. a. geschlussfolgert, dass diese Nonne »im Kreis der Söflinger Träumerrinnen folglich eine führende Rolle gespielt haben«⁷⁵ müsse. Dies kann auch anders interpretiert werden, da die Briefe, die Martha Ehinger in der Kammer hatte, nur von zwei mit ihr verbundenen Klarissen stammen. Die meisten der bei ihr gefundenen Schreiben sind aber auf jeden Fall nicht als »Liebesbriefe« zu identifizieren, handelt es sich doch teilweise um Schuldverschreibungen, Schreiben mit geschäftlichem Charakter oder sogar um eine Apothekerrechnung⁷⁶. Bei genauerer Betrachtung der drei sogenannten »Liebesbriefe«

der Zeit über die Nichteinhaltung der Ordensregeln und wird dementsprechend auch bei Reformen thematisiert.

71 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 49, 224: Eine Würzburger Klarisse bedankt sich für Handschuhe. – Ebd., Brief 50, 226: Dieselbe Klarisse lässt Grüße ausrichten.

72 Ebd., Brief 38, 200; Brief 40, 207 sowie Brief 41, 209.

73 Ebd., Brief 20, 153. – Verwiesen sei auch auf Hans Ganser, Lesmeister zu Schaffhausen (ebd., Brief 53, 236). – Auch die Franziskanertertiärin Magdalena Bolerin ließ in einem Brief an Klara von Riedheim andere Frauen im Kloster grüßen, ebenso eine Endlin Bömlin in einem Schreiben an Martha Ehinger (s. ebd., Brief 15, 146; Brief 17, 149 sowie Brief 18, 151). – Die Ausführungen zu dem Ausrichten von Grüßen befinden sich in abgewandelter Form ebenfalls bereits bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 71f. sowie jeweils in den entsprechenden Passagen zu den Nonnen im Netzwerkkapitel.

74 Vgl. SIGNORI, Liebesbriefe (wie Anm. 3); es handelt sich um die Briefe 6 bis 8.

75 Ebd., 21.

76 So finden sich unter den Briefen der Kammer von Martha Ehinger d. Ä. (entsprechend gibt es auch eine jüngere Martha Ehinger, die in Brief Nr. 18, S. 151 Erwähnung findet) zwei Schuldverschreibungen, eine von Barbara Truchsessin von Waldburg (StAL B 509 Bü 2 A-11), und – wenig verwunderlich – eine Schuldverschreibung von Jörg Freyff von Wiltsparg zu Füssen an Martha Ehinger d. Ä. (StAL B 509 Bü 2 A-10). Ebensovienig als Liebesbriefe sind selbstverständlich die Briefe von Magdalena Bolerin, Adelheid Oßwald und Anna Bömlin an Martha Ehinger (StAL, B 509 Bü 2 A-12, A-7, A-6) zu werten. Der Brief von P. Johannes Wyssick an Christina Strölerin (StAL B 509 Bü 2 A-1 bzw. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 5, 130f. siehe oben unter 2. Die »Geschäftsbriefe«) ist von einem freundlich-geschäftlichen Ton geprägt, geht es doch um den Verkauf eines Breviers. Auch der Brief des Apothekers Hans (evtl. Hans Hutz, vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 143, Anm. 1, siehe ebenfalls oben unter 2. Die »Geschäftsbriefe«) an Cecilie von Rechberg (StAL B 509 Bü 2 A-5 bzw. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 14, 143f.) ist wahrlich kein Dokument von Freundschaft oder gar ein »Liebesbrief«. Es handelt sich um eine Apothekerrechnung im freundlich-distanzierten Stil. Der Brief von einem N. E. an Martha Ehinger d. Ä. (StAL B 509 Bü 2 A-8 bzw. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 19, 151f.) ist ein freundschaftlicher Brief, in einem vertrauten Ton geschrieben. Auffällig ist das Duzen des Senders. Hierauf und auf die abschließende Wendung *Wer ich bi diner tuget, ich welt dich me trü und liebei innen bringen, dz dich min hercz lieber hat, den du mich hast* auf einen »Liebesbrief« zu schließen, schiene etwas gewagt, findet sich aber auch in der Literatur nicht als Beispiel.

zeigt sich außerdem, dass der einzige, der an Martha Ehinger gerichtet ist, sich dadurch von den anderen abhebt, dass die Adressatin gesiezt wird. Dies macht wahrscheinlich, dass das Verhältnis zwischen dem unbekanntem Sender und der Klarisse noch recht distanziert war, auch wenn der Inhalt des Briefes vordergründig anderes suggeriert, da das gesamte Schreiben von einem Sehnsuchtsmotiv gekennzeichnet ist⁷⁷. Eindeutiger fallen da die beiden anderen »Liebesbriefe« aus, in denen die Empfängerinnen geduzt werden: *Us gantzem grund mins hertzen winsch ich dier ain sälig zit und ales das, darnäch din hertz sich senen tut [...] so will ich, ob got will, bi dier sin und alerlaig mit dier reden, das ich ärlich nit erscriben kan*⁷⁸.

Hier stellt sich beispielsweise die Frage, was der Sender nicht schreiben kann und vor allem, warum? Weil jenes Ungeschriebene dann doch gewisse, in der konventualen Praxis tolerierte Verhaltensweisen überschreiten würde? Die Antwort zu suchen wäre mühselig und obendrein höchstwahrscheinlich sinnlos. Der vertraute Ton in diesem Brief und in einem weiteren ist jedoch offensichtlich. Aus heutiger Sicht ist ebenso der Schlussteil des eben zitierten Schreibens auffällig: *Ich begeren, din ewig zu sin*⁷⁹. Dieser Schlusssatz klingt wie so manch anderer in den Söflinger Briefen nach modernen Liebeserklärungen und Treueschwüren, eine Nähe zwischen Sender und den Empfängerinnen lässt sich in den Liebesbriefen also nicht leugnen.

In einem weiteren Brief wird die Keuschheit der Adressatin, Klara von Rietheim, gewürdigt und gleichzeitig um eine Freundschaft mit ihr geworben⁸⁰. In einem potentiellen

Es bleiben noch folgende Briefe, die zu den »Liebesbriefen« gezählt werden können: 1. C. R. an Martha Ehinger (StAL B 509 Bü 2 A-2 bzw. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 6, 131f. – 2. Brief von einem L. B. an A. E. (wahrscheinlich Adel Ehinger, StAL B 509 Bü 2 A-3 bzw. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 7, 132f.); zu der Identifikation des Senders und der Empfängerin des Briefs vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 132. – 3. Brief eines Anonymus an A. A. (StAL B 509 Bü 2 A-4 bzw. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 8, 134f.); hier lassen sich weder Sender noch Empfängerin identifizieren, vgl. ebd., 134, Anm. 1.

Wir haben also in der Kammer der Martha Ehinger d. Ä. 14 aufgefundene Schriftstücke, von denen drei den sogenannten Liebesbriefen zugeordnet werden können, sowie drei (von sieben!) den sogenannten Söflinger Liedern (hierzu vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 118, Anm. 2). Auf dieser Grundlage von einer führenden Persönlichkeit Martha Ehingers innerhalb der »Söflinger Träumerrinnen« zu sprechen, scheint gewagt. Wie Miller schon richtig erkannt hat, sind die Schriftstücke der Barbara Truchsessin von Waldburg und die Apothekerrechnung wahrscheinlich bei Martha Ehinger d. Ä. aufgefunden worden, weil diese ein engeres Verhältnis verband, vgl. hierzu MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 118. Die drei Nonnen verbrachten die Zeit nach der Reform gemeinsam in einem Söflinger Haus (siehe StAL B 509 Bü 8): *Die verttigung zum Bischoff von Costentz von wegen der Reformation mit den zwain Clostrn hie furgenommen*, mit Bleistift mit 35 markiert. Dass sich auch ein Brief der Verwandten Adel Ehinger in Marthas Kammer finden ließ, verwundert ebenfalls nicht, wehrten sich die drei Ehinger Nonnen (Adel, Martha d. J. und Martha d. Ä.) doch alle gegen die Reform, vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 131, Anm. 2; dort ist ebenfalls vermerkt, dass deren Verbleib nach der Reform ungeklärt ist.

Eine Übersicht zu den in der Kammer der Martha Ehinger gefundenen Briefen findet sich im Online-Findbuch des Staatsarchiv Ludwigsburg: <https://www2.landesarchiv-bw.de/ofs21/olf/struktur.php?bestand=17309&klassi=002.002&anzeigeKlassi=002.002.001&letztesLimit=&baumSuche=&standort=&inhaltHauptframe=unterebenen&unterebenenId=3257080&syssuche=&logik=> (Stand: 03.10.2015).

⁷⁷ MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 6, 131f.

⁷⁸ Ebd., Brief 7, 133.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., Brief 10, 137–139.

Antwortschreiben weist sie die Werbung um Freundschaft ab und fordert vom Adressaten, von Magdalena von Suntheim nicht mehr *kisseziehen* zu erbeten⁸¹. Es ergibt sich also ein vielschichtiges Bild jener Briefe beziehungsweise Briefteile, die zu der Interpretation geführt haben, dass es sich um eheähnliche Verbindungen zwischen Nonnen und Briefpartnern handeln würde. Trotz allem ist folglich mit dem Begriff der Ehe (und verschiedenen abweichenden Abstufungen) vorsichtig umzugehen, wenn das Verhältnis zwischen Nonnen und Schriftpartnern charakterisiert werden soll, da die Nonne im ausgehenden Mittelalter auch als *sponsa Christi* gesehen werden muss⁸². Außerdem fehlen trotz aller Nähe zwischen den Briefpartnern Hinweise darauf, dass sich die Söflinger Klarissen nicht als Bräute Christi sahen, auch wenn der weltliche Stand, gerade bei den Vertreterinnen des Niederadels, auch im Kloster eine weitreichende Rolle gespielt zu haben scheint⁸³. Hierfür spricht auch, dass der Pfarrer Johannes Schnell *gemachelringe* für die Klarissen organisierte, die wahrscheinlich bei der *consecratio* der Novizinnen Verwendung gefunden haben und so das Selbstverständnis der Nonnen als *sponsae Christi* widerspiegeln⁸⁴. Überdies ist zu bedenken, dass die Zeitgenossen es sicherlich nicht über lange Zeit toleriert hätten, wenn die Frauen ihren Aufgaben und ihrem Rollenverständnis als Nonnen nicht nachgekommen wären. Zwar muss die von außen angetragene Reform auch als ein Versuch angesehen werden, Missstände im Kloster zu beheben. Doch wären die Familien der Klarissen, die mit dem Klosterbeitritt ihrer weiblichen Verwandten in ihr Seelenheil investiert haben, nicht gegen die Reform eingeschritten und hätten ihre weiblichen Verwandten in den Streitigkeiten um die Änderung der Lebensweise unterstützt, wenn die Nonnen ihren Pflichten nicht nachgekommen wären. Da die freundschaftlichen Verhältnisse zwischen den Klarissen und ihren Briefpartnern nicht verborgen waren, müssen die Familien diese allerdings registriert und toleriert haben⁸⁵. Dies macht es wahrscheinlich,

81 Ebd., Brief 22, 155–157. Was *kisseziehen* genau bedeutet (156), bleibt allerdings unklar. Bereits Miller attestiert, dass nicht klar ist, an wen sich dieser Brief richtet (vgl. ebd., 155, Anm. 2); er bringt jedoch Jodocus Wind ins Spiel. Sollte dieser der potentielle Empfänger des Briefs sein, dann ist dieses Schreiben keine Antwort auf Brief 10, da dieser laut Miller nicht von Wind, sondern von einem Unbekannten mit dem Akronym J.H. verfasst wurde (vgl. hierzu ebd., 136f., Anm. 1). An dieser Stelle setzt sich Miller mit der Frage auseinander, ob es sich bei dem Verfasser um eine weltliche oder geistliche Person handelt und kommt zu dem Schluss, dass es sich eher um einen Mann aus der weltlichen Sphäre handeln müsse, etwa aus einem der führenden Ulmer Patriziergeschlechter; der Brief ist großteils von dem eines Esslinger Humanisten kopiert, was die Frage aufkommen lässt, inwiefern das Lob der Keuschheit einem Topos entspricht oder ernst zu nehmen sein sollte.

82 Zu den Egozeugnissen von Nonnen als *sponsae Christi*, gerade in der mystischen Literatur, vgl. Ursula PETERS, *Vita religiosa und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert*, in: *Deutsche Literatur von Frauen*, hg. v. Gisela BRINKER-GABLER, Bd. 1, Darmstadt/München 1988, 88–109, hier: 103–105. – Eine Übersicht zur alten Vorstellung der jungfräulichen geistlichen Frau als Braut Christi vgl. Josef ENGEMANN, *Art. Jungfrau*, in: *LMA Bd. 5*, München/Zürich 1995, 808–810.

83 Als besonders anschauliches Beispiel mag wieder Magdalena von Suntheim dienen, die lange um ihre Einkünfte prozessierte, um weiterhin ein standesgemäßes Leben führen zu können, vgl. WEGNER, *Handlungswissen* (wie Anm. 36), 98f. – Siehe aber v. a. StAL B 509 Bü 12, Unterbüschel 2, Briefe mit dem Zeichen a–f aus den Jahren 1485 und 1486.

84 MILLER, *Briefe* (wie Anm. 1), Brief 4, 128 (s. a. Anm. 13).

85 So bemerkt etwa FRANK, *Klarissenkloster* (wie Anm. 3), 100, dass die freundschaftlichen Verhältnisse nicht im Verborgenen lagen, hierfür sprechen auch die Söflinger Briefe als solche, vgl. beispielsweise die oben genannten Grüße, die jeweils mitgeteilt werden, sowie die Feindschaft zwischen einzelnen Nonnen, die sich auch außerhalb des Klosters in den Beziehungen der Briefpartner untereinander widerspiegeln.

dass zumindest die konventuale Norm meistens in Söflingen eingehalten wurde, was ein zu enges Verhältnis der Klarissen zu ihren Briefpartnern ausschließt. Doch bleiben noch die Liebeslieder zu betrachten. Diese entsprechen sicherlich nicht der franziskanischen Norm eines Klosterlebens, da in ihnen teilweise auf körperlichen Kontakt angespielt wird⁸⁶. Hinweise darauf, dass diese direkt für Söflinger Klarissen geschrieben wurden und es sich nicht nur um Kopien »verbreiteter« Liebesgedichte handelt, fehlen jedoch⁸⁷. Daher ist von diesen, auch wenn es sich um einen Regelverstoß handeln mag, nicht unbedingt auf ein zu enges Verhältnis zwischen den Nonnen und ihren Briefpartnern zu schließen.

4. Strategische Partnerschaft?

In zahlreichen Briefen, in denen die Nähe zwischen den Nonnen und ihren Briefpartnern deutlich wird, erscheint ein weiterer Aspekt: die Nützlichkeit der Beziehungen. So zeigt sich, dass die Franziskaner die Klarissen mit Informationen versorgten, die sie benötigten, um sich gegen die drohende Reform des Konvents rechtzeitig zur Wehr zu setzen⁸⁸. Andererseits aber lässt sich, besonders am Beispiel von Jodocus Wind und Magdalena von Suntheim, zeigen, dass auch die Nonne für ihren Freund eintrat. Nun ist es nicht verwunderlich, wenn Freunde oder Ehepartner – vorbehaltlich der Problematik, die diese Begriffe, angewandt auf die Vormoderne, mitbringen – einander helfen, doch wurde dieser Aspekt bisher in den teilweise recht romantisch gezeichneten Verhältnissen zwischen Klarissen und Franziskanern weitgehend übergangen. Besonders aufschlussreich ist hierbei ein Brief des Jodocus Wind: *Und ker fliß an, das du den man wider tū dir bringst, und thū als ich dir trw. [...] Du fliß, liebs lieb, damit das den falschen nūnnen und munchen ir verretterey nit fur sich gang. Am andern tag sagt mir Concz, dy das vom stigen gesagt het, wolt sin gestan. Aber nit kann ich innen werden, wer dy bubin ist. Min lieb, kumpt er hynacht zū dir, thūn als wol und lasß mich moren frw wissen, wy es gang*⁸⁹.

Magdalena von Suntheim hilft offensichtlich Jodocus Wind bei einem Problem, indem sie sich mit einem anderen Mann trifft und ausführt, was ihr Jodocus Wind aufgetragen hat. Es geht wohl um die Absetzung Winds als Ulmer Guardian aufgrund einer (angeblichen?) Verschwörung⁹⁰. Magdalena scheint Wind hier helfen zu können oder die beiden gehen zumindest davon aus, dass ihre Hilfe Aussicht auf Erfolg haben kann. Es profitieren somit beide von ihrer brieflichen Beziehung: Einerseits erhält Magdalena wich-

86 *allain zart frau, dein gūt gestalt / des lant mich, fraw, geniessen*. So in Lied VI, 249.

87 Den Händen nach zu urteilen, stammen die Liebeslieder nach Miller weder von einem der männlichen Briefpartner noch von den Nonnen selbst; allerdings merkt Miller an, dass ihm keine Hinweise auf weitere Kopien dieser Lieder vorliegen (vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 243, Anm. 1). Handelt es sich nun um einen Überlieferungszufall oder wurden diese Gedichte nicht weit verbreitet und waren direkt an die Nonnen gerichtet? Es könnte sich natürlich auch um eine lokale Tradition an Gedichten handeln, die nicht für die Söflinger Klarissen verfasst wurden und wegen einer geringen bzw. einer lediglich lokalen Verbreitung nicht auch an anderer Stelle überliefert sind. Miller geht davon aus, dass die Briefe aus dem weltlichen Umfeld der Nonnen stammen, also wahrscheinlich aus dem Ulmer Patriziat bzw. dem gehobenen Bürgertum. Miller macht besonders für das Gedicht VII eine Kopie wahrscheinlich, bei den übrigen Gedichten ist dieser Gedanke auch nicht von der Hand zu weisen, vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 62–64.

88 Vgl. WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 104.

89 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 27, 171f.

90 Vgl. ebd., 97–99.

tige Informationen, andererseits kann sie Jodocus Wind helfen. Auch scheint Wind von Magdalenas Informationen aus dem Kloster heraus profitiert zu haben⁹¹. Im Kontext des »Nutzens« ist noch anzuführen, dass alle Geistlichen, zu denen die Nonnen intensivere Kontakte pflegten, ausgesprochene Funktionen im Orden oder in den Diözesen Konstanz und Augsburg innehatten⁹². Weitere Beispiele für den Nutzen, den wiederum die Nonnen für sich aus den Beziehungen zu den Franziskanern ziehen konnten, finden sich in den Briefen weiterer Franziskaner: Hierzu gehören unter anderem die bereits oben angesprochenen Briefe aus der Wiener Neustadt, in denen es darum geht, Schutzbriefe vom Kaiser zu erwirken⁹³. Nun haben diese Briefe vordergründig einen geschäftlichen Charakter. Die Tatsache jedoch, dass Heinrich Collis, der Verfasser, eine der Söflinger Klarissen *minem zarten Barblin*⁹⁴ nennt, lässt auf eine unmittelbare persönliche Beziehung zu den Söflinger Nonnen schließen. Diese Briefe sind im Kontext des zweiten Reformversuches zu sehen, ebenso wie ein weiterer Brief aus der Zeit um 1467/68. Der unbekanntere Verfasser, wahrscheinlich ein Franziskaner, warnt die Nonnen vor der Annahme der sogenannten martinianischen Reform⁹⁵. Hauptsächlich besteht der Brief allerdings aus einer Reihe von Hinweisen, wie die Klarissen die Einführung der Reform verhindern könnten, beispielsweise, indem sie *der edlen und guter fründ rat*⁹⁶ einholen sollen⁹⁷. Es zeigt sich also, dass der Söflinger Konvent eindeutig Nutzen aus den Beziehungen zu den Briefpartnern ziehen konnte, sowohl in Form von Informationsweitergabe als auch der faktischen Unterstützung bei konkreten Anliegen, etwa dem Einholen eines kaiserlichen Schutzbriefs⁹⁸.

91 Zu Magdalena von Suntheim und Jodocus Wind und ihrer gegenseitigen Hilfe sowie der Informationsweitergabe siehe WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 85–90.

92 Beispielsweise Jodocus Wind: Er war Ulmer Guardian, später Lesmeister in Würzburg und wäre fast Kustos der Kustodie Suebia geworden (vgl. MILLER, Briefe [wie Anm. 1], 94–97; 157–159, Anm. 1; 228, Anm. 10). – Dr. Konrad von Bondorf hatte zahlreiche Ämter in der Straßburger Ordensprovinz inne, später wurde er ebendort Provinzial (1498–1510), Dr. Heinrich Karrer war Provinzial der Franziskanerprovinz Straßburg 1464–1483 (vgl. dies und weitere wesentliche Informationen: Brigitte DEGLER-SPENGLER, Oberdeutsche (Straßburger) Minoritenprovinz 1246/1264–1939, in: Helvetia Sacra, Bd. V/I, Bern 1978, 42–97, hier: 71f.). Weiter finden sich Hinweise darauf, dass der Konstanzer Bischof, der mit Barbara Truchsessin von Waldburg verwandt war, sich für diese einsetzte.

Die weltlichen Briefpartner lassen sich hingegen nicht gut fassen, gerade in den anzüglicher wirkenden Briefen (siehe hierzu oben); dies liegt daran, dass oftmals Abkürzungen verwendet wurden (vgl. zu den jeweiligen Sendern die plausiblen Vermutungen von MILLER, Briefe [wie Anm. 1]).

93 S. o. oder MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Briefe 1–3, 122–126.

94 Ebd., Brief 3, 126.

95 Vgl. zum Verfasser FRANK, Klarissenkloster (wie Anm. 3), 90. – Zur Datierung des Briefs sowie zur Begründung, dass es sich bei dem Verfasser wohl um einen Franziskaner handelt vgl. MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 237, auch Anm. 1 und 2. Dies wird auch aus dem Inhalt wahrscheinlich, der ein weites Wissen des Schreibers über die Vorgänge im Minoritenorden offenbart. Bei der martinianischen Reform handelt es sich um eine »abgeschwächte« Reform, die wohl in einigen konventualen Klöstern angenommen wurde, um sich damit als »reformiertes« Kloster darstellen zu können, ohne die Observanz annehmen zu müssen.

96 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 54, 240.

97 Ebd., Brief 54, 237–240. – Die Aufzählung der einzelnen, hier nicht weiter interessierenden Hinweise, wie eine Reform zu verhindern sei, bereits bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 83.

98 Es ließen sich noch weitere Beispiele hinzufügen. So spielen im Rahmen der Reform selbstverständlich auch die Familien der Klarissen eine Rolle; diese Beziehungen sind jedoch nicht in den Briefen schriftlich fixiert, sie lassen sich jedoch recht gut aus dem urkundlichen Material sowie den

Wenn es um die strategische Partnerschaft geht, muss auch an die verschenkten Lachse erinnert werden: Mittels dieser wird versucht, eine Beziehung aufzubauen, die wohl keine Freundschaft im modernen Sinne zum Ziel hatte: Der Lesmeister in Schaffhausen, der die Fische schickte, wollte die Äbtissin von Söflingen sicherlich als Verbündete gewinnen⁹⁹. Auch die Äbtissin des konventualen Klosters verfügte über politische und wirtschaftliche Macht sowie Einflussmöglichkeiten, wenngleich sicherlich geringere als ein Guardian. Manche Stellen in den Briefen bzw. in den Beziehungen zwischen Nonnen und Franziskanern erinnern somit an das antike »do ut des«, das die Beziehungen wenn nicht bestimmte, so jedoch wenigstens mitprägte.

5. Agieren auf Augenhöhe?

Die Ausführungen zur strategischen Partnerschaft zeigten bereits, dass die Beziehungen zwischen den Klarissen und den Franziskanern teilweise für beide Seiten von Nutzen waren. Hier deutete sich bereits ein Agieren auf Augenhöhe an, doch soll abschließend noch einmal ein genauere Blick auf eine mögliche Disparität der Verhältnisse geworfen werden: *wen im [dem Provinzial] und allen vetter-n ist ain brieff worden von ainen gutten frind, der uns warnett in trüwen, dz wir lügen zw den sachen: wen uff die winachten so well man üch und unsß geworlich reformiren. Ouch derselb fründ hab die bull gesehen, und der leßmaister von Tübingen sols usstragen, dem is ainpfollen. Luß aber, herczfrintliches, liebes, truttet Clarly myn, sag die ding nit, das nit aber ain geschray wird under üch als uff sant Ulrichs tag. Du waist woll, ir sind ungestim, brüchend kain vernünfft. Man muß mit vernünfft widerston*¹⁰⁰.

Es wird deutlich, dass der Verfasser des hier zitierten Briefs, Dr. Konrad von Bondorf, der Adressatin, Klara von Riedheim, und ihren Mitschwestern kein vernunftgemäßes Handeln zutraut, beziehungsweise das dafür notwendige Nachdenken. Solche Denkansätze finden sich bereits in der Spätantike: So gibt es Stimmen, die sich dafür aussprechen, dass Frauen vor Wissen bewahrt werden sollten, da sie dadurch Schaden erleiden würden. Bildung müsse ihnen nicht zukommen. Vernunftgemäßes Handeln wird im Mittelalter Frauen nur bedingt zugehört¹⁰¹. Insgesamt zeichnet sich im einseitig erhaltenen Briefwechsel zwischen Konrad von Bondorf und Klara von Riedheim ab, dass, wie oben bereits ausgeführt, zahlreiche Informationen von den Franziskanern zu den Klarissen

Akten der Streitigkeiten um die Rechtmäßigkeit der Reform erschließen (s. StAL B 509 B 509, v. a. Bü 9, 12 und 14). – Vgl. zur Unterstützung der Familienmitglieder zur Verhinderung der Reform (also vor 1484) aber auch MILLER, Briefe (wie Anm. 1), 162f., Anm. 1; Miller verweist an dieser Stelle auf die Briefe des Albrechts von Rechberg-Hohenrechberg und Diepolds von Habsberg d.J. (?) vom Juli 1482. Diese Briefe finden sich mittlerweile im Staatsarchiv Ludwigsburg, StAL B 509 Bü 3. Albrecht, der Bruder der Söflinger Klarisse Cecilie von Rechberg, setzte sich für die Reform ein, während sich Diepolt für seine Schwester Ursula von Habsberg dafür einsetzte, dass der Konvent unreformiert bleiben solle, so zumindest ihre eigene Argumentation. Ob die weiblichen Verwandten nur vorgeschobene Gründe für ihr jeweiliges Eintreten pro bzw. contra Reform waren, muss hier offen bleiben.

⁹⁹ MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 53, 235f.

¹⁰⁰ Ebd., Brief 39, 201f.

¹⁰¹ Vgl. etwa KATRINETTE BODARWÉ, Schadet Grammatik der Frauenfrömmigkeit?, in: Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters, hg. v. Jeffrey. F. HAMBURGER u. a., Ostkamp 2007, 63–74 sowie diverse Beiträge im Sammelband »Meine in Gott geliebte Freundin« (Religion in der Geschichte 4), hg. v. Gabriela SIGNORI, Bielefeld 1998.

gelangten¹⁰². Außerdem ist zu erkennen, dass in der Beziehung zwischen dem späteren Provinzial und der Nonne ein Gefälle vorhanden war: Konrad von Bondorf ließ seiner Bekannten Anweisungen zukommen. Allerdings ging er nicht davon aus, dass Klara und ihre Mitschwester selbstständig ein überlegtes Vorgehen zustande bekommen würden. Trotz dieser geringen Einschätzung der kognitiven Fähigkeiten der Frauen gab er Klara zahlreiche brisante und vor allem bedeutende Informationen bezüglich der drohenden Reform Söflingens weiter. Im scheinbaren Gegensatz dazu verbat er ihr jedoch, ihr Wissen selbstständig anzuwenden¹⁰³.

Doch gibt es natürlich auch gegenteilige Beispiele, etwa die Beziehungen von Geneveta Vetter und Magdalena von Suntheim zu ihren jeweiligen Briefpartnern. So zeigt das bereits oben skizzierte Verhältnis zwischen Magdalena von Suntheim und Jodocus Wind, dass sie wechselseitig von ihrer Beziehung profitierten. Die beiden ließen sich gegenseitig Informationen zukommen, eine Disparität findet sich weder auf dieser Ebene noch in der Sprache der Briefe¹⁰⁴. Auch die Tatsache, dass Magdalena von Suntheim aktiv Informationen für Jodocus Wind sammelt¹⁰⁵, spricht für ein ausgeglichenes Verhältnis der beiden. Die beiden stimmen überdies ihr Vorgehen ab, eine einseitige Bestimmung des Vorgehens durch Wind ist nicht erkennbar¹⁰⁶: So verfasst Magdalena zwei Briefe als Anonymus, in denen sie so tut, als entstamme sie dem unmittelbaren Umfeld der Söflinger Klarissen¹⁰⁷. Diese Aktion geht ebenso wie ein weiterer Brief deutlich über das Folgen von Anweisungen eines männlichen Briefpartners hinaus. In einem weiteren Schreiben beweist sie ihre genauen Kenntnisse über die Vorgänge der Visitation Söflingens im September 1482¹⁰⁸. Weiterhin nennt sie diejenigen Personen, sowohl Nonnen innerhalb der Klausur als auch Protagonisten außerhalb derselben, die sie für die Situation verantwortlich hält: So sei die Äbtissin schuld am schlechten

102 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 38–41, 198–209. So gibt er ihr noch zahlreiche weitere Informationen, beispielsweise, dass die Franziskaner beraten hätten, dass die Klarissen notfalls versuchen sollten, das Bürgerrecht einer eidgenössischen Stadt zu erlangen. Beim Kloster Klingental (Clingaister) in Basel habe es funktioniert: Obwohl die Gegenseite in Rom mit Bestechungen gearbeitet habe, konnten sich die Konventualen mithilfe der Schweizer durchsetzen und mit Gewalt die *gütten, frümen frowen* wieder ins Kloster bringen (vgl. ebd., Brief 39, 202). – Diese Beobachtung machte bereits Dieter STIEVERMANN, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989, 45. – Siehe außerdem HOHLSTEIN, Reformwiderstand (wie Anm. 22) zu den Versuchen, über ein Bürgerrecht in der Eidgenossenschaft der Reform zu entkommen.

Weiterhin berichtet er ihr von der Erkrankung des Provinzials und schreibt, dass er ihr Weiteres von dem bald stattfindenden Provinzialkapitel werde berichten können (MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 40, 204ff.). Es kommen noch andere Informationen, die hier im Detail nicht aufgeführt werden sollen, sie finden sich, neben den hier aufgeführten Beispielen, bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 91f.

103 So bereits bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 92.

104 Auch wenn keine Briefe von Magdalena an Jodocus Wind erhalten sind, ergibt sich doch der Eindruck, dass in den Briefen von Jodocus Wind dieser seine »Brieffreundin« sprachlich auf die gleiche Ebene stellt wie sich selber, ein belehrender Duktus o. ä. lässt sich nicht ausmachen (vgl. die Briefe von Jodocus Wind: MILLER, Briefe [wie Anm. 1], Brief 23–29 und 42–52).

105 So u. a. im oben aufgeführten Zitat aus ebd., Brief 27, 171f.

106 So wendet er sich auch an sie, als er nicht mit den Ulmern korrespondieren kann, da er nur sie als Vertraute habe (ebd., Brief 25, 167); ähnlich bereits bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 86.

107 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 33 und 34, 178–182.

108 Im gleichen Brief setzt sie sich für ihren Freund Jodocus Wind ein, da ihm ihrer Meinung nach Unrecht angetan wurde (ebd., Brief 35, 183–188).

Zustand des Klarissenklosters. Neben der Forderung nach deren Absetzung beschwert sie sich über den Provinzial der Straßburger Ordensprovinz, Dr. Heinrich Karrer, sowie über dessen Vertreter und über den Ulmer Stadtpfarrer Dr. Heinrich Neithart¹⁰⁹. Einschränkend muss zwar angeführt werden, dass der Brief durch Winds Interessen geprägt ist, gerade weil es um dessen Absetzung als Ulmer Guardian geht. Allerdings zeichnen sich auch eigenständige Gedanken beziehungsweise Pläne Magdalenas ab, wenn sie beispielsweise hinzufügt, dass der Söflinger Konvent darum gebeten habe, zwei Straßburger Franziskaner zugeschickt zu bekommen, die sich um die klösterlichen Defizite zu kümmern haben¹¹⁰. Weitere Stellen, bei denen sich die Gleichwertigkeit in der Beziehung finden lässt, sind zum einen eine Anmerkung Winds, er werde im Rahmen einer Schenkung nach Magdalenas Willen handeln¹¹¹. Zum anderen bestärkt Jodocus Wind Magdalena in ihrem Plan, gegebenenfalls zu versuchen, den bekannten Reformgegner Eberhard den Jüngeren von Württemberg (um 1447–1504) als Bewahrer der konventualen Lebensweise gegen die Ulmer und dessen Cousin Eberhard den Älteren zu gewinnen¹¹².

Eine andere Nonne, die auf Augenhöhe mit ihrem Briefpartner korrespondierte, war Genoveva Vetter. Auch sie verfügte über zahlreiche Informationen, die allerdings, wie bei Klara von Riedheim gesehen, noch kein Hinweis auf ein gleichberechtigtes Verhältnis zum Briefpartner sind. Doch gab auch sie Wissen an Johannes Spieß weiter, etwa wenn sie ihm schrieb, dass sie mittels ihres Verwandten Jörg Vetter dafür sorgen könne, Jodocus Wind von seinem Amt als Guardian zu entfernen¹¹³. In weiteren Briefen zeigte sie ebenfalls Kenntnisse über Geschehnisse außerhalb der Klausur, beispielsweise, dass der Bürgermeister und Klosterpfleger Wilhelm Besserer († 1503) am selben Tage nach Ulm kommen würde. Sie bat Spieß darum, dass er ihr Bescheid gebe, was sich diesbezüglich in der Stadt abspiele¹¹⁴. Gleichzeitig warnte sie ihn vor einem Gegner und versuchte zu erreichen, dass Spieß auf den Provinzial wirke, sodass dieser nicht auf Winds Bitten eingehe, sondern vielmehr dessen Geschenke ablehne¹¹⁵. Somit zeigen auch die Briefe der Genoveva Vetter, dass die beiden Briefpartner Wissen um die politischen Ereignisse des Klosters sowie der Ordensprovinz austauschten: Die Nonne scheint hierbei dem Kustos Spieß gleichberechtigt.

Somit ergibt sich, dass es beides gab: Agieren auf Augenhöhe, aber auch die Bevormundung der Nonnen durch Männer und zwar begründet durch das natürliche Geschlecht, wie es sich im Falle der Beziehung zwischen Klara von Riedheim und Konrad von Bondorf abgezeichnet hat.

109 Ebd., Brief 35, 184–187.

110 Ebd., Brief 35, 183f. Dass einzelne Aktionen bzw. Vorgehensweisen von männlichen Bekannten empfohlen wurden, lässt sich selbstverständlich nicht zur Gänze ausschließen.

111 Ebd., Brief 31, 176.

112 Ebd., Brief 32, 177. Diese Ausführungen zum Verhältnis von Jodocus Wind und Magdalena von Suntheim, gerade mit Fokus auf die Vorgehensweise im Rahmen der Reform und der Weitergabe der hierfür benötigten Informationen, bereits ähnlich bei WEGNER, Handlungswissen (wie Anm. 36), 88–90.

113 MILLER, Briefe (wie Anm. 1), Brief 37 b und c, 194f.

114 Ebd., Brief 37 d, 196.

115 Ebd., Brief 37 e und f, 196.

6. Fazit

Nach diesen Ausführungen fällt es schwer, bei den Beziehungen zwischen Nonnen und Klarissen von einer »geistlichen Ehe« zu sprechen¹¹⁶. Von den theologischen Problemen, mit denen der Ausdruck konnotiert ist, abgesehen, scheint auch der Begriff einer »Ehe« nicht angebracht, gerade da die Nonnen als *sponsae Christi* gesehen wurden. In den Briefen finden sich ausreichend Hinweise auf tiefgehende Freundschaften, aber nicht auf mehr. Die einzige Ausnahme – und dies nicht in den Briefen – ist das aufgeführte Allianzwappen, das sich nicht erklären lässt. Es lag im Interesse der Observanten und später der evangelischen Geschichtsschreibung, das Leben im Kloster Söflingen als negativ darzustellen; da kamen die Vorwürfe der regelwidrigen Beziehungen der Nonnen mit den Mönchen gerade recht. Sicher widersprachen die Beziehungen zwischen Klarissen und Franziskanern den Regeln des franziskanischen Ordens, doch der Begriff Ehe sollte nicht verwendet werden. Es ist also eine Diskrepanz zwischen Norm und Praxis zu erkennen, die allerdings, sofern sie sich in einem gewissen Rahmen befand, von vielen Zeitgenossen als nicht problematisch gesehen wurde. Diese Diskrepanz diente jedoch stets in solchen Momenten der Argumentation pro Reform, wenn ein Kloster auch aus vornehmlich politischen beziehungsweise wirtschaftlichen Gründen seitens der weltlichen Protagonisten reformiert werden sollte.

Weiterhin ist anzumerken, dass die Nonnen als wirtschaftlich handelnde Subjekte auftraten. In dieser Funktion agierten sie auf Augenhöhe mit ihren Handelspartnern. Hier spielte allerdings sicher der Aspekt eine Rolle, dass die Nonnen (zumindest vor der Reform) in der Regel dem schwäbischen Niederadel bzw. dem stadtulmischen Patriziat entstammten und somit aus einer höheren sozialen Schicht als ihre männlichen Gegenüber. Ein eindeutiges Fazit kann hier nicht gezogen werden, es gab Beziehungen, die auf Augenhöhe stattfanden, vergleiche etwa Magdalena von Suntheim und Jodocus Wind, aber auch sehr ungleichgewichtige Beziehungen, wie bei Konrad von Bondorf und Klara von Riedheim. Außerdem sei noch festgehalten, dass die Beziehungen der Nonnen auch unter dem Aspekt der strategischen Partnerschaft gesehen werden müssen, profitierten doch oftmals sowohl Nonne als auch Mönch von ihren vertrauensvollen Verhältnissen.

116 So bei SIGNORI, Liebesbriefe (wie Anm. 3), 15f.

JUDITH PFEIFFER

Ehen vor Gericht und Ehegerichte auf der Bühne

Die Susannadramen des 16. Jahrhunderts¹

1. Die Ehe als Dreh- und Angelpunkt der Reformation in Augsburg

Diskurse über die Ehe stellten keinesfalls einen Nebenschauplatz der Reformation dar, sondern waren ein Dreh- und Angelpunkt bei der Einführung der Reformation in Augsburg; die Reform dieser Institution zog Konsequenzen in fast allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens nach sich². Die Reformation veränderte nicht nur die Rolle der Frau in der Gesellschaft nachhaltig – und das nicht nur zum Besseren, wie die Historikerin Lyndal Roper in einer Untersuchung zur Einführung der Reformation in Augsburg exemplarisch gezeigt hat. Die Ehe als die nunmehr einzige zu erstrebende Lebensform in protestantischen und reformierten Gebieten rückte ins Zentrum der Aufmerksamkeit, sie war von einer solchen Bedeutung, dass sie der Kontrolle durch die weltliche Obrigkeit unterstellt wurde. Dass ein solch tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel von den Kreativen seiner Zeit aufgegriffen und reflektiert wurde, überrascht nicht. An Lyndal Roper anschließend, möchte ich die Bedeutung der Ehe und der Ehegerichte in der reformierten Stadt Basel und der mehrkonfessionellen Stadt Augsburg zeigen, um anschließend die Reflexion dieser Institutionen in den beiden Susannadramen des humanistischen Gelehrten und Dramenautors Sixt Birck (1501–1551)³ zu betrachten.

In Augsburg teilten sich die Patrizier und die Zünfte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die weltliche Macht. Roper hat herausgearbeitet, warum die Forderungen der Reformatoren nach einer Sakralisierung der Ehe gegenüber allen anderen Lebensformen in der Stadt am Lech den entscheidenden Impuls zur Einführung der Reformation gaben: Schon lange vor der Reformation war das Leben in einer Ehe fest in der Werteordnung der Zünfte verankert⁴. Ein Zunftmeister führte in der Regel gemeinsam mit seiner Frau einen Haushalt, in dem Werkstatt und Arbeitsplatz an einem Ort zusammenkamen. Hier ordnete sich das Hausgesinde ihren Herrschaften unter; die Kinder ordneten sich ihren Eltern unter und die Ehefrau ihrem Ehemann, der Dienstherr über Lehrlinge und Gesellen war.

1 Dieser Aufsatz ist in Teilen meiner Dissertation entnommen: Judith PFEIFFER, *Christlicher Republikanismus in den Bibeldramen Sixt Bircks* (= Frühe Neuzeit 202), Berlin u. a. 2016.

2 Dies ist eine der Kernaussagen in Lyndal Ropers Studie über Ehediskurse vor und nach der Einführung der Reformation in Augsburg. Siehe dazu: Lyndal ROPER, *The Holy Household. Women and Morals, in Reformation Augsburg*, Oxford 1989.

3 SIXT BIRCK, *Sämtliche Dramen*, hg. v. Manfred BRAUNECK, 3 Bde. (= Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts 67), Berlin u. a. 1969–1980.

4 Vgl. ROPER, *Household* (Anm. 2), 15.

Nur vor diesem Hintergrund ist ersichtlich, warum die Zünfte so empfänglich für die Forderungen der Reformatoren nach einer Begünstigung der Ehe vor allen anderen Lebensentwürfen waren: Sie entsprachen längst nicht nur ihrem Ideal, sondern sie waren gelebte Praxis, die mit der Reformation zur einzig richtigen Lebensform ausgerufen wurden. Evangelische Moralvorstellungen und die Ideale der Zünfte verschmolzen somit in Augsburg zu einer mächtigen Allianz, deren Inbegriff der protestantische, verheiratete Haushalt war⁵.

In einer mehrkonfessionellen Stadt wie Augsburg kam noch ein weiterer Aspekt hinzu, weshalb dem Ideal eines göttlichen Haushalts, der von einem verheirateten Paar geführt wurde, bei der Einführung der Reformation eine solch zentrale Bedeutung zukam: Bei allem Dissens, der zwischen Reformierten und Lutheranern in Augsburg bestand, von radikaleren Strömungen wie etwa den Täufern ganz abgesehen, war das geordnete Leben im Stand der Ehe ein Ideal, auf das man sich einigen konnte. Die Bevorzugung der Ehe gegenüber anderen Lebensformen ohne Trauschein diente somit auch der Herstellung von Konsens und Frieden innerhalb der Stadt⁶.

Die Tatsache, dass sich die Ehe als maßgebliche Lebensform durchsetzte, lag nicht nur daran, dass die weltliche Obrigkeit diese Politik durchsetzte, indem sie Dissidenten wie Ehebrecher, Prostituierte und Lasterhafte im Allgemeinen nach der Einführung der Augsburger Zuchtordnung 1537 rigoros verfolgte und bestrafte⁷. Die Ehe setzte sich nicht zuletzt durch, weil sie beiden Partnern eine erhebliche Verbesserung ihrer Stellung in der Gesellschaft brachte. Die Eheschließung markierte eine soziale Abgrenzung im Hinblick auf gesellschaftlichen Status und Funktion; ferner brachte sie wirtschaftliche Vorteile für die Ehepartner mit sich. Das galt für Männer gleichermaßen wie für Frauen⁸.

Der Meister eines Handwerksbetriebs musste verheiratet sein, um das Image seiner Produkte aufzuwerten⁹. Ein Meister, der nie verheiratet gewesen war, war ein Widerspruch in sich, dessen Führungskompetenzen und männliche Reife als zutiefst suspekt empfunden wurden¹⁰. Nur ein arrivierter, verheirateter Meister hatte bei der Wahl seines Zunftvertreters ein Stimmrecht oder durfte städtische Amtsträger mitbestimmen¹¹. Die Ehefrau des Handwerksmeisters bürgte somit für dessen Reife und Männlichkeit. Mit seinem selbstständigen Betrieb verkörperte ein verheirateter Meister somit finanzielle Unabhängigkeit, öffentliches Ansehen, sexuelle Reife und politisches Wahlrecht in einer Person¹².

Selbstverständlich brachte die Ehe nicht nur den Männern einen höheren Status in der Gesellschaft und wirtschaftliche Vorteile ein. Auch wenn es für unverheiratete Frauen Möglichkeiten gab, Handel zu treiben, war der Rahmen hier sehr begrenzt. Für Frauen brachte die Heirat materielle Absicherung und ein komfortableres Auskommen, als dies für Unverheiratete erreichbar war. Die Ehefrau war im Haushalt mit angeschlossener Werkstatt zuständig für die Mahlzeiten, die Betten, Licht, Wärme, Wasser und alle anderen Bedürfnisse, die in Haushalt und Werkstatt anfielen¹³. Die Abhängigkeit in einer Ehe,

5 Vgl. ebd., 17.

6 Vgl. ebd., 26: »Even a religiously fractured citizenry could unite around that powerful vision of an ordered, godly household.«

7 Vgl. PFEIFFER, Republikanismus (wie Anm. 1), Kap. 4.2.

8 Vgl. ROPER, Household (wie Anm. 2), 31.

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. ebd., 31.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd.

die beiden Partnern erhebliche materielle und soziale Vorteile einbrachte, basierte damit auf Gegenseitigkeit. Die Ehe war in einer reformierten Stadt wie Augsburg die wichtigste Möglichkeit, um innerhalb der Gesellschaft aufzusteigen¹⁴.

Betrachtet man das Ideal der Ehe noch einmal vergleichend vor und nach der Reformation in Augsburg, so ist festzuhalten, dass das Ideal einer frommen, keuschen Hausfrau, umgeben von einem glücklichen Familienleben¹⁵ als solches nicht neu war. Neu war nur, dass dieses Ideal, das zuvor vor allem für die Mitglieder der Zünfte, also einem Teil der Stadtbevölkerung als besonders erstrebenswert galt, dies nun für alle in verbindlicher Weise war.

Wirklich neu war dagegen, dass die Ehe mit der Reformation zur Form von sexueller Reinheit und Keuschheit erhoben wurde. Waren die Attribute von Keuschheit und damit sexueller Reinheit vor der Reformation allein dem Stand der Kleriker vorbehalten, die »dadurch in spezifischer und einzigartiger Weise als Vermittler zu Gott fungieren konnte[n]«, so plädierten die Reformatoren im Zuge der Negierung einer exklusiven Vermittlerfunktion von Klerikern für eine Stärkung der Ehe als neuem gesellschaftlichem Ort von Keuschheit¹⁶. Die Trennlinie zwischen sexueller Reinheit und Unreinheit verlief nun nicht mehr zwischen der zölibatär lebenden Klerikerkaste und den übrigen Teilen der Gesellschaft, sondern zwischen Ehestand und nichtehelichem Geschlechtsverkehr¹⁷.

Die Kirchenordnungen reformierter Städte, in Basel wurde eine solche 1529 eingeführt, in Augsburg 1537, beriefen sich darauf, dass der Ehestand von Gott angeordnet und von Jesus Christus bestätigt worden sei¹⁸. Im Umkehrschluss bedeutet dies auch, dass die »unzüleszlichen practickenn«¹⁹ Einzelner das Gemeinwesen im Ganzen gefährdeten. Damit wird deutlich, dass der Ehestand keineswegs als privater Lebensbereich angesehen wurde, sondern dass die Obrigkeit im Interesse der gesamten christlichen Gemeinschaft Kontrolle über das Eheleben ausübte.

2. Kontrolle der Ehe durch die Obrigkeit

Um das eheliche Leben gemäß christlicher Vorgaben zu regulieren, brachte die Reformation neue Gesetze und Institutionen mit sich. An erster Stelle sind hier die Ehegerichte zu nennen, mit denen die weltliche Obrigkeit nunmehr die Kontrolle über die Ehe übernehmen und Verstöße gegen die Ehe sanktionieren wollte.

In Basel, wo die Obrigkeit die Reformation 1529 einführte, wurde noch im selben Jahr ein Ehegericht eröffnet. Bereits im späten Mittelalter hatte der Basler Rat gemeinsam mit der Kirche über die Ordnung der ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse in der

14 Vgl. ebd., 32: »[Marriage] was also the most important route for social advancement. [...] Those who married had clear material advantages over those who did not.«

15 Ebd.

16 Susanne BURGHARTZ, *Geschlecht – Körper – Ehre. Überlegungen zur weiblichen Ehre in der Frühen Neuzeit am Beispiel der Basler Ehegerichtsprotokolle*. In: *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. v. Klaus SCHREIBER u. Gerd SCHWERHOFF (= Norm und Struktur 5), Köln u. a. 1995, 214–234, hier: 216.

17 Vgl. ebd., 216.

18 Ebd.

19 Ebd.

Stadt gewacht und Ehebruch grundsätzlich unter Strafe gestellt²⁰. Im Zuge des Konzils von Basel (1431–1449) fürchtete der Rat um die öffentliche Sittlichkeit und richtete um 1442 eine eigene Behörde zur Bekämpfung von Ehebruch und Konkubinat ein, die »drei über den Ehebruch«²¹. Dennoch war das Strafmaß verhältnismäßig milde: Beide Delikte wurden mit Geldbußen oder Verbannung geahndet, nur bei besonders schweren Fällen wurde eine Bestrafung »an Leib und Gut« vorgenommen²². Bis weit ins 15. Jahrhundert hinein war die weltliche Rechtspraxis bei Ehevergehen eher nachsichtig – die einfache Unzucht, der Geschlechtsverkehr zwischen Unverheirateten, zog abgesehen von kirchlichen Sanktionen keine strafrechtlichen Folgen nach sich.

Mit der Einführung der Reformation 1529 erhielten der Rat und die neue reformierte Kirche die Jurisdiktion über Eheangelegenheiten. In der Reformationsordnung von 1529 wurde dazu die Einrichtung eines Ehegerichts beschlossen, das fortan für Fälle wie Ehebruch, Ehescheidung und außerehelichen Geschlechtsverkehr zuständig war. Die Reformationsordnung legte fest, dass das Gericht aus sieben »gelehrten, frommen und erbaren maennern« bestehen sollte, nämlich aus zwei Leutpriestern, drei Ratsherren und zwei Zunftvorstehern aus dem Großen Rat²³. Diese Mitglieder des Ehegerichts wurden »urthelsprecher« genannt²⁴. Daneben bestand das Ehegericht aus »schreiber[n] und amptleüt« und einem »richter«, wie in der ausführlicheren Ehegerichtsordnung vom 27. Oktober 1533 angegeben wurde²⁵.

Nach § 2 der vorläufigen Ehegerichtsordnung sollten beide Parteien vor Gericht den sogenannten Kalumnieneid schwören, und sich damit verpflichten, sich an die Wahrheit zu halten und das Verfahren nicht zu behindern²⁶. Anschließend sollten die Parteien getrennt voneinander vom Richter oder Schreiber verhört werden²⁷. Eine Appellation gegen beschlossene Urteile des Ehegerichts war nicht möglich²⁸. Insbesondere die Regelung, dass alle beteiligten Parteien vereidigt werden sollten, führte dazu, dass nun vermehrt Frauen im Zeugenstand vereidigt wurden. Vor dem Ehegericht klagten überwiegend Frauen, obgleich sie an den übrigen Basler Gerichten nur im Ausnahmefall an Gerichtsprozessen beteiligt waren²⁹. »Mit der Anerkennung von Frauen als Zeugen wurde es gleichzeitig möglich, daß Frauen vor Gericht vermehrt zu Wort kamen, daß ihre Rede protokolliert und damit überlieferungsfähig wurde und daß Frauen so in größerem Umfang als vor anderen Gerichten den Diskurs mitbestimmten«, wie Susanne Burghartz aus ihrer Untersuchung der Basler Ehegerichtsprotokolle resümiert hat.

20 Siehe dazu: Hans-Rudolf HAGEMANN, *Basler Rechtsleben im Mittelalter*, 2 Bde., Basel 1981 u. 1987, hier: Bd. 1, 262–269.

21 Ebd., 266.

22 Ebd.

23 Vgl. Reformationsordnung vom 1. April 1529, zit. nach Johannes SCHNELL, *Rechtsquellen von Basel. Stadt und Land*, Bd. 1,1, Basel 1856, 261f.

24 Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534, 6 Bde., hg. v. Emil DÜRR, Basel 1921–1950, Bd. 6, 340.

25 Ebd.

26 Ebd., 125.

27 »unnd dannenthin durch den richter oder den geordneten schriber etc. mit gepFrenden fragstuckenn eigenen unnd wol verh=rt unnd examiniert werden.« (ebd.).

28 Vgl. Susanna BURGHARTZ, *Ehen vor Gericht. Die Basler Ehegerichtsprotokolle im 16. Jahrhundert*. In: *Eine Stadt der Frauen. Studien und Quellen zur Geschichte der Baslerinnen im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit (13.–17. Jh.)*, hg. v. Heide WUNDER, Basel u. a. 1995, 167–187, hier: 170.

29 Siehe dazu auch: Ebd., bes. 174.

Die Strafen für Ehevergehen waren gestaffelt. Diejenigen, die vom neu eingerichteten Ehegericht des Ehebruchs für schuldig befunden wurden, sollten verbannt, vom Abendmahl ausgeschlossen und – falls sie ein öffentliches Amt innehatten, dessen enthoben werden. Für den ersten Vorfall war eine Geldbuße vorgesehen, für den zweiten und dritten Vorfall zusätzlich bis zu neun Tage Gefängnis³⁰. Männer und Frauen, die sich nach der dritten Verurteilung einen weiteren Ehebruch zuschulden kommen ließen, wurden aus Stadt und Land Basel verbannt und mussten für ihre Rückkehr ein Zeugnis über ihren sittlichen Lebenswandel erbringen. Nur bei denen, die nach der Rückkehr aus der Verbannung rückfällig wurden, war eine Bestrafung »an lyb und leben« vorgesehen, die bis zum Tod durch Ertränken reichen konnte³¹.

3. Der Susanna-Stoff

Dem Alten Testament nach wird die im babylonischen Exil lebende Jüdin Susanna von zwei das Richteramt bekleidenden Ältesten fälschlicherweise des Ehebruchs angeklagt, da sie den Verkehr mit ihnen verweigert hatte. Auf dem Weg zu ihrer Hinrichtung erhebt ein Jüngling namens Daniel aufgrund göttlicher Weisung Einspruch gegen das ungerechte Urteil. Es gelingt Daniel, die beiden Ältesten des Meineids zu überführen. Susanna wird freigelassen, die beiden Ältesten dafür zum Tode verurteilt, und das Ansehen Daniels unter den Babyloniern steigt³².

4. Ehegerichte auf den Bühnen von Basel und Augsburg

»Die history von der frommen Gottsf=rchtigen frouwen Susanna« lautet der Titel eines Dramas des Humanisten Sixt Birck, das 1532, drei Jahre nach Einführung der Reformation in Basel, öffentlich durch die jungen Bürger aufgeführt wurde. Als Schulmeister in Basel verfasste Sixt Birck in den Jahren nach der Reformation 1529 mehrere Bibeldramen, die er ab 1536 in Augsburg als Rektor eines humanistischen Gymnasiums teilweise ins Lateinische übersetzte. Auch das zunächst volkssprachige Susannadrama übersetzte Birck 1537 ins Lateinische, nachdem er 1536 Rektor eines humanistischen Gymnasiums in Augsburg geworden war.

Birck legte bei seiner Dramenadaption ein besonderes Interesse am Gerichtsprozess gegen Susanna an den Tag. Diese Schwerpunktbildung manifestiert sich schon rein quantitativ. Von den drei unterschiedlich langen Szenen des Stücks nimmt das Gerichtsverfahren die zweite und die besonders lange dritte Szene ein. Die erste Szene, die den Überfall der beiden Alten auf Susanna im Garten des Hauses zeigt, nimmt im Drama lediglich die Funktion einer Exposition ein, es ist die Vorgeschichte zu dem Gerichtsverfahren.

In der zweiten Szene wird das Gerichtsverfahren gegen Susanna eröffnet, zunächst in Abwesenheit der Angeklagten. In dieser Szene wird über die Regeln eines gerechten Verfahrens verhandelt; es ist sozusagen die Exposition zu der Hauptverhandlung, die

30 HAGEMANN, Rechtsleben (wie Anm. 20), 266.

31 DÜRR, Aktensammlung (wie Anm. 24), 405.

32 Vgl. Christian FREVEL (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 2011, 618.

in der dritten Szene stattfindet. Das Gericht besteht im Drama aus einem vorsitzenden Richter, der selbst keine Entscheidungsgewalt innehat. Das Urteil wird von den acht Schöffen, den sogenannten *Urteilsprechern* nach dem einfachen Mehrheitsprinzip beschlossen. Am Anfang stehen die mahnenden Worte des Richters an die *Urteilsprecher*, bei der Urteilsfindung »gerecht« und »billig« zu sein und niemandem unnötiges Leid zuzufügen. In einer ersten Abstimmungsrunde wird über die Unschuldsvermutung gegen Susanna beraten, konkret über die Frage, ob sie bereits als Gefangene vor Gericht gebracht werden soll, oder als eine freie Angeklagte, deren Schuld es im Verlauf des Prozesses zu beweisen gilt. Die einen verweisen auf Susannas bisherigen keuschen Lebensstil, den auch ihre Verwandten vor Gericht bezeugen, und fordern, sie zunächst als Unschuldige zu betrachten. Die anderen Schöffen geben zu bedenken, *wer* Susanna angeklagt hat. Die Amtsautorität der beiden alten Richter steht für sie über Susannas bisheriger Unbescholtenheit, weshalb sie fordern, Susanna als Gefangene und somit Vorverurteilte vor das Gericht zu stellen. Diese Gruppe setzt sich schließlich durch, Susanna wird auf Anordnung des Richters in ihrem Haus gefangen genommen und vor das Gericht gebracht.

Die dritte Szene macht den Hauptanteil des Dramas aus. Zu Beginn fordert der Richter die beiden Alten auf, ihre Anklage gegen Susanna vorzutragen und dabei ihren Amtseid, den sie als Richter geleistet haben, nicht zu vergessen. Einer der beiden Alten, Achab, trägt daraufhin in einem Monolog seine Anklage gegen Susanna vor. Beim nachmittäglichen Spaziergang im Garten hätten die beiden Alten Susanna gesehen, wie sie mit zwei Mägden hingekommen sei, die sie bald darauf wieder weggeschickt und die Tür des Gartens verschlossen habe. Kurz darauf sei ein junger Mann gekommen; die Vertraulichkeit zwischen ihm und Susanna habe den Eindruck erweckt, als habe die Angeklagte den Ehebruch zum wiederholten Male begangen. Die Richter seien dazwischen gegangen, als sie ihm um den Hals gefallen sei. Der junge Mann sei geflohen und Susanna habe seinen Namen weder auf Drängen noch auf Bitten preisgeben wollen.

Der zweite Ankläger, Sedechias, trägt nun die Bitte vor, neben seinem Amtseid als Richter gemeinsam mit Achab noch einmal vor dem Gericht vereidigt zu werden, um letzte Zweifel an ihrer Anklage zu beseitigen. Der Richter gibt den Antrag wie gewohnt an die Urteilsprecher weiter. Der erste Urteilsprecher, Anadicus, erinnert sich in seiner Stellungnahme, er habe während seines Rechtsstudiums gelernt, dass es billig sei, nicht nur dem Ankläger, sondern auch dem Angeklagten die Vereidigung zu gewähren. Er plädiert daher dafür, auch Susanna die Vereidigung zu ermöglichen, sofern sie das wünsche. Ein weiterer Urteilsprecher, Diorthotes, führt jedoch an, Frauen sollten von einer Vereidigung grundsätzlich ausgenommen sein, denn die Frauen steckten »voll bFbery« und einer Ehebrecherin sei ohne weiteres zuzutrauen, auch noch unter Eid falsche Aussagen zu machen. Am Ende stimmen nur drei der acht Urteilsprecher für Susannas Vereidigung, fünf dagegen.

Im Anschluss an diese Abstimmungsrunde meldet sich nun auch der Richter zu Wort. Er erinnert die Urteilsprecher an die Rechtsgrundsätze der Antike, die »heyden gsatz«; wie es im Drama heißt. Nach diesen Grundsätzen sei ein Gerichtsverfahren nur dann gerecht und billig, wenn beide Parteien gleichermaßen gehört würden. Unabhängig von der Frage, ob Susanna vereidigt werden soll oder nicht, eröffnet der Richter daher eine weitere Abstimmungsrunde über die Frage, ob die Angeklagte überhaupt vor Gericht aussagen dürfe.

Der Urteilsprecher Synthonus gibt als erster Redner zu bedenken, das Gericht könne vor den rechtschaffenen Bürgern seine Glaubwürdigkeit verspielen, wenn es in diesem Fall nun mit »ja« stimme, wo doch gerade erst beschlossen wurde, eine Frau nicht unter

Eid aussagen lassen zu wollen. Stattdessen solle an Susanna schon bald das Todesurteil vollstreckt werden, wie es das Gesetz des Mose fordere. Anadicus fordert die Gleichberechtigung der Geschlechter vor dem Gesetz: »Den eyd w=lt ich ir geben han | Als wol als einem alten man [...] Man soll hierinn nit sehen an | Ob sich ein wyb oder ein man« (V. 787–794). Auch den beiden Alten sollte man trotz ihres Ansehens in der Gemeinschaft zutrauen, dass sie gegen das Recht verstoßen haben, was man mit Amtsenthebung ahnden müsse: »Die frowen schender solt man schlecht | Hinweg thün uß gricht und recht« (V. 795f.). Am Ende stimmen wieder nur drei Urteilsprecher per Handzeichen für die Aussage der Angeklagten, die Mehrheit von fünf Schöffen fordert die sofortige Vollstreckung der Todesstrafe; in der lateinischen Übersetzung des Dramas wird eine Appellation der Verurteilten an die nächsthöhere Instanz ausdrücklich ausgeschlossen.

Wie in der Apokryphe folgt auf das Todesurteil ein Gebet der Verurteilten. Für die Botschaft der Erzählung hat das Gebet eine zentrale Bedeutung, zeigt es doch Susannas erschütterlichen Glauben an Gott selbst in der tiefsten Verzweiflung. Wie auch Susannas Gebet wird das Eingreifen des von Gott erleuchteten Knaben Daniel ohne größere Abweichungen von der apokryphen Vorlage wiedergegeben. Nachdem Sophron, der weise Urteilsprecher, das Gericht aufgefordert hat, Daniel Gehör zu schenken, wird das Verfahren immer noch unter dem Vorsitz des Richters neu eröffnet, der alleinige Urteilsprecher ist nun der Knabe. Dieser hält zunächst eine mahnende Ansprache an das Gericht und warnt die Urteilsprecher, sich von »kleyd und bart« eines Anklägers blenden zu lassen, denn auch in einem Mann in Amt und Würden könne ein Schelm stecken, der zum Eidbruch fähig sei. Auf seine Anweisung werden die beiden Alten getrennt voneinander verhört. Auf die Frage, unter welchem Baum Susanna den Ehebruch begangen haben soll, antwortet Achab wie in der Zürcher Bibel »unter einem Maulbeerbaum«, Sedechias dagegen »unter einem Granatapfelbaum«. Damit ist der Meineid der beiden Alten aufgedeckt. Der Richter befiehlt, Susanna freizubinden und preist Gott für sein gerechtes Urteil, das durch Daniel ergangen ist.

Nach dem Talionsprinzip fordert Anadicus für die beiden Alten die Todesstrafe, die Susanna aufgrund der falschen Anklage unmittelbar bevorstand, genauer gesagt die Steinigung. Als sich die übrigen sieben Urteilsprecher der Forderung angeschlossen haben, wird die Steinigung sogar auf der Bühne inszeniert. Zunächst erhalten die beiden Todgeweihten noch die Gelegenheit, zur Gemeinde zu sprechen. In ihren Reden warnen sie zunächst alle Umstehenden, ihrem lasterhaften Tun zu folgen. Sedechias richtet seine Mahnung ausschließlich an die Urteilsprecher. Sie sollen sich fernhalten von Gier, Neid und der daraus folgenden Bestechlichkeit. Aus einer expliziten Regieanweisung geht hervor, dass Achab während seiner Hinrichtung aus dem 38. Psalm rezitiert. In der Transformation dieses Psalms beklagt der Verurteilte seine Qualen und bittet um Vergebung für seine Sünden; die umstehenden Figuren kommentieren die Hinrichtung als eine gerechte Strafe Gottes. Es ist unverkennbar, dass diese drastische Darstellung darauf abzielte, die Zuschauer des Stückes von sündhaftem Verhalten abzuschrecken. Diese Intension des Stückes wird auch in der Beschlusrede expliziert. Ziel des Stückes sei nicht, Grausamkeiten auf der Bühne darzustellen, sondern zu erreichen, dass die Zuschauer daraus fromm werden, insbesondere die Obrigkeit.

Ich komme zum Schluss und hoffe, nun deutlich gemacht zu haben, inwiefern das volkssprachliche Susannadrama Sixt Bircks ein Beispiel dafür ist, wie ein mit dem Offenbarungskanon überlieferter Text in einer Zeit des sozialen Umbruchs adaptiert, aktualisiert und damit handlungsleitend gemacht wurde.

Der apokryphe Susannastoff eignete sich hervorragend, um Fragen wie: »Wie verhält sich eine vorbildliche Ehefrau?«, »sollen auch Frauen vereidigt werden?«, »wie können (potenzielle) Ehebrecher überführt und wie sollen sie bestraft werden?« zu beantworten.

Die Tatsache, dass sich der Susannastoff im 16. Jahrhundert solcher Beliebtheit erfreute, zeigt meines Erachtens, dass hier in der künstlerischen Form des Theaters Fragen reflektiert wurden, mit denen die Bürgerschaft zu jener Zeit beschäftigt war. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass ein Autor wie Sixt Birck diese Fragen mit seinem Drama nicht bloß reflektierte, sondern die Ideale und Verordnungen der kirchlichen Obrigkeit zu Ehe und Ehebruch auch unterstützte und bestärkte.

Formen des Diskurses über den Stand der Vollkommenheit semireligiöser Frauen in der Frühen Neuzeit

Zur Historie des sogenannten Semireligiosentums gehört wesentlich der Wechsel von Duldung und Verbot. Beim Semireligiosentum handelt es sich um eine Lebensweise von Frauen und Männern zwischen Kloster und Welt, zwischen dem Sanktimonialen- und dem Laienstand. Oftmals lehnten sich die Semireligiosen institutionell wie spirituell eng an einen Orden an, bisweilen agierten sie aber auch mit einem hohen Maß an Selbstbestimmung. Von der Amtskirche wurde ihre Lebensweise bestenfalls als unkonventionell, eher jedoch als häresieverdächtig eingestuft. Dies resultierte aus der Problematik, dass ein *mittlerer* Stand im Kirchenrecht schlicht nicht vorgesehen war, obwohl sich die Lebensweise historisch bis in die Anfänge des Christentums zurückverfolgen lässt. Bekannt sind die *diaconissae*, die Witwen und die Jungfrauen der Alten Kirche. Eine Klärung der Statusfrage bleibt bis heute schwierig, denn die Debatten über kirchenrechtliche Verortung wie auch spirituelle Spezifika der Lebensweise wurden in verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte überaus kontrovers geführt¹. Während die bisherige Forschung ihren Fokus auf die kirchenrechtliche wie auch moraltheologische Debatte richtete, blieben frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte wie etwa die spirituelle Identität weitgehend außen vor. Doch mit dieser Identität verband sich eine ebenfalls mit dem lateinischen *status*-Begriff bezeichnete Lebensweise, die von Befürwortern des Semireligiosentums als *vollkommene* gedeutet wurde. Die noch ausstehende Analyse dieses Sachverhalts hängt wohl wesentlich mit der als äußerst starr angenommenen Ständevorstellung des Mittelalters zusammen, die in ihrer Komplexität und Prozesshaftigkeit noch nicht in Gänze erfasst ist. Dass der prozessuale Charakter insbesondere für das Christentum gilt, konstatiert O.G. Oexle: »Es

1 Die Grundlagenstudie zur rechtlichen Verortung des mittelalterlichen Semireligiosentums bildet bis zuletzt Kaspar ELM, *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 39), hg. v. František ŠMAHEL, München 1998, 239–273. – Eine weitere profunde Monographie mit Quellenanhang, die bis zuletzt im deutschen Sprachraum unberücksichtigt blieb, liegt vor von Eutimio SASTRE SANTOS, *La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos. 1139–1917* (Publicaciones del instituto español de historia eclesiástica. Monografías 40), Rom 1997. – Zwei wichtige neuere Studien zur frühneuzeitlichen kirchenrechtlichen Debatte liegen vor von Susanne SCHULZ, *Seelsorge in der Tradition* Friedrich Spees. Hermann Busenbaums *Lilien unter den Dörneren*, in: *Spee-Jahrbuch 17/18* (2010/2011), 139–160 und DIES., *Der Diskurs über den welt-geistlichen Stand. Überlegungen zur rechtlichen Lage semireligiöser Gemeinschaften*, in: *Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum* (KLK 73), hg. v. Anne CONRAD, Münster 2013, 25–60. Wie sich die Frauen selbst in den Diskurs einbrachten, wird darin nicht berücksichtigt. Daher knüpft die vorliegende Untersuchung an diese grundlegenden Studien an und erweitert sie um das Moment des Frauendiskurses.

gibt im Christentum eine fundamentale Dynamik der Konstituierung von Ständen und ihrer Aufhebung zugleich².

Semireligios lebende Frauen lösten nicht erst in der Frühen Neuzeit eine Debatte um ihren Stand aus. Jedoch wurde die Debatte im Zusammenhang mit sozialdisziplinierenden und spirituell reglementierenden Vorgaben in Folge des Konzils von Trient (1545–1563) erneut heftig geführt. Durch das tridentinische Klausurgebot für religiöse Frauenvereinigungen schien eine unklausurierte, semireligiöse Lebensweise von Frauen bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt. Denn an der Debatte um die Frauenklausur wurde auch die Frage nach dem kanonischen und somit erlaubten oder widerrechtlichen Status semireligios lebender Frauen festgemacht. Zudem bildeten sich zahlreiche unregulierte Frauengemeinschaften in Analogie zur Gesellschaft Jesu und orientierten sich identifikatorisch am Stand der *clerici saeculares*³, was einen Affront gegen das klerikale Selbstverständnis der Weltpriester darstellte.

Am Diskurs beteiligten sich neben Kirchenoberen sowie Rechts- und Moraltheologen auch die betroffenen Frauen selbst. Neben den rechtlichen Überlegungen männlicher Theologeneliten sind daher auch die spirituellen Texte, Selbstzeugnisse oder zeichenhaften Handlungsweisen⁴ insbesondere der Frauen von Interesse. Diese unterschiedlichen Quellen sind im Folgenden näher auf ihren Umgang mit dem *Stand*, und zugespitzt dem *Stand der Vollkommenheit* zu befragen. Daraus ergeben sich zudem die hier zu untersuchenden und sich in vielerlei Hinsicht überschneidenden *Formen* des Diskurses⁵: Diskurse können *verbal* oder *nonverbal* zeichenhaft sein. Sie wirken entweder *repressiv/restruktiv* durch Verknappung der Aussagemöglichkeiten, oder drücken sich in ihrer systematischen Formung von Sachverhalten sogar *produktiv* bis *performativ* aus. Als Diskurs erkennbar wird die Frage nach dem Stand der Vollkommenheit insbesondere durch speziell in der Frühen Neuzeit hervortretende diesbezügliche »Verschiebungen, Bruchstellen und Verwerfungen«⁶ in der Argumentation. Lohnend ist die Betrachtung dieses Themas auch als Antwort auf die »tendenziell zu geringe Berücksichtigung der Religion«⁷ in der historischen Diskursanalyse, denn es geht nicht nur um eine sozial-institutionelle Statusfrage, sondern mehr noch um die theologisch-eschatologisch bedeutsame Qualifizierung dieses Standes hinsichtlich der *Vollkommenheit*. Nach der historischen Spurensuche zu Debatten, ob die *vollkommene* religiöse Lebensweise nur einer kirchlichen Elite zugänglich sei oder auch dem Laienstand zugestanden werden könne, folgt endlich eine Analyse des frühneuzeitlichen Diskurses über den ordensähnlichen Stand der semireligiosen Frau. Da sich sowohl Form als auch Inhalt und Zielrichtung des Diskurses der Männer von dem der Frauen deutlich unterscheiden, müssen sie separat betrachtet werden.

2 Otto G. OEXLE, Stände und Gruppen. Über das Europäische in der europäischen Geschichte, in: Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs, hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2001, 39–48, hier: 44.

3 Vgl. Anne CONRAD, Ein »mittlerer Weg«. Welt-geistliche Frauen im konfessionalisierten Katholizismus, in: Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum (KLK 73), hg. v. Anne CONRAD, Münster 2013, 7–23, hier: 13.

4 Dazu gehören z. B. performative Körper- und Frömmigkeitsrituale.

5 Bezogen auf methodische Überlegungen zur historischen Diskursanalyse folge ich Achim LANDWEHR, Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4), Frankfurt a. M. 2009.

6 Ebd., 98.

7 Ebd., 162.

1. Historische Verortung

Was ist ein christlicher Stand und welcher Stand ist ein vollkommener? Diese Fragen wurzeln insbesondere in Umbrüchen seit dem 12. Jahrhundert, die von laikalen und semireligiösen Strömungen angestoßen wurden und sich gegen die Etablierung eines von weltlichen Bindungen freien Kirchenpersonals richteten⁸. Grund der Revolte war, dass dadurch »selbstbewußte religiöse Laiengruppen im rechtlich definierten System der Kleruskirche keinen Platz hatten«⁹. Ein Stand zeichnete sich durch zwei Aspekte aus: durch Dauerhaftigkeit und eine dem Stand entsprechende Lebensweise¹⁰. Beide Aspekte mussten im Rechtsbereich festgelegt und mittels einer *petitio* beweisrechtlich abgesichert sein¹¹. Die Profess wurde im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts zu einem gleichzeitig spirituellen wie juristischen Akt. Ein im Herzen geschlossenes oder rein mündlich ausgesprochenes Gelübde entsprach nicht dem feierlichen Gelübde¹², begründete folglich keinen neuen Stand und besaß nicht die gleiche Stellung wie der vollkommene. Da zudem im Mittelalter nicht die individuelle (religiöse) Haltung identitätsstiftend war, sondern Identität sich auf Gruppenzugehörigkeiten bezog, die sich aus äußeren Dingen wie dem Ablegen von Gelübden vor einem Kleriker, der *professio regularis*, und dem Tragen eines Habits ablesen ließ¹³, musste der *Zwischenstand* der Semireligiösen erst konstruktiv mittels eines Diskurses entwickelt werden. Semireligiöse lebten also in einem rechtsunsicheren Raum zwischen dem Stand der Religiösen (also dem Stand der Vollkommenheit) und dem Laien- bzw. Ehestand (dem Stand der »Unvollkommenheit«). Die scharfe kirchenrechtliche Trennung in Klerus und Laien sah eine rechtlich verortete koinobitische Religionsausübung von welt-geistlich gesinnten Frauen nicht vor. Dennoch entwickelten sich bereits im Laufe des Mittelalters ungeahnt innovative Bewegungen, die eben dieses Ideal welt-geistlicher Lebensweise in Kommunitäten verwirklichten¹⁴. Dazu zählen das Bruderschaftswesen, die Tertiärinnen und Tertiären der großen Bettelorden, die Kanonissen, die Beginen und Begarden Nordeuropas und die den Beginen vergleichbaren *bea-*

8 Vgl. Hellmut ZSCHÖCH, Die Christenheit im Hoch- und Spätmittelalter. Von der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts zu den Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts (Zugänge zur Kirchengeschichte 5), Göttingen 2004, 110.

9 Ebd., 111.

10 Vgl. Verteidigung des Institutes der Englischen Fräulein durch P. Edward BURTON SJ, (Lüttich, 1617–1618), in: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, Bd. 1 (Corpus Catholicorum 45), hg. v. Ursula DIRMEIER, Münster 2007, 367–400 (Nr. 167), hier: 391.

11 Vgl. Lars-Arne DANNENBERG, Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts, Berlin 2008, 152.

12 Im 12. Jahrhundert bildete sich in Abgrenzung zum *votum simplex* (ein bereits vom Kirchenrechtler Gratian [?–1160] verwendeter Terminus) das *votum solemne* heraus. Erste Anfänge eines privat-nichtöffentlichen und eines feierlich-öffentlichen Gelübdes liegen freilich bereits in der Spätantike, bezogen auf den Jungfrauenstand. Hier kannte man die öffentliche *virgo velata* und die nicht-öffentliche *puella nondum velata*. Vgl. DANNENBERG, Recht der Religiösen (wie Anm. 11), 155.

13 Und hierbei ist auch wichtig, dass Ordensstand und Ehestand die gleichen Lebensentwürfe sind, das Verständnis des Ordensstandes sogar kanonistisch vom Ehestand her entwickelt wurde. Vgl. DANNENBERG, Recht der Religiösen (wie Anm. 11), 169.

14 Teilweise blieb ihnen nichts anderes übrig, da religiös suchende Frauen und Frauenzusammenschlüsse oftmals von etablierten Orden abgewiesen wurden. Vgl. Norbert OHLER, Frauen im Leben der Kirche. Quellen und Zeugnisse aus 2000 Jahren Kirchengeschichte, Münster 2015, 144 (Text E 180).

tas oder *pinzocchere* Südeuropas. Die spirituelle Kraft solcher Bewegungen wurde bald auch von der Amtskirche erkannt. Die Folge war: Sie wurden strukturell ins bestehende System integriert und verloren ihre innovativen Handlungsräume¹⁵. Der »ursprüngliche Gedanke eines religiösen Lebens in den Strukturen der Laienwelt«¹⁶ verblasste wieder, denn die von Laien geübte apostolische Lebensweise wurde verboten oder sukzessive klerikalisiert. Nach dem Verbot verschiedener Beginengemeinschaften auf dem Konzil von Vienne (1311/12) gingen diese entweder in weiblichen Drittordensgemeinschaften mit Auferlegung der Klausur auf, oder die wenigen verbleibenden beginischen Gemeinschaften schlossen sich den Bewegungen der *Devotio moderna* an. Dennoch blieb auch eine rechtliche Grauzone bestehen, und das trotz des von Bonifaz VIII. (1294–1303) im Dekret *Periculoso* (1298) ausgesprochenen Klausurgebots. So steht in *Cum de quibusdam mulieribus* in Dekret 15 des Konzils von Vienne eine ergänzende Passage, eine sogenannte *Clausula salutaris*¹⁷, die zwar eine Approbation semireligiöser Frauen ausschloss, ihnen aber durch Duldung oder Bestätigung Spielräume eröffnete, die diese konstruktiv für sich nutzten. Bezogen beispielsweise auf die Kanonissen wird vermerkt:

»Ferner müssen nach unserer Vorschrift jene Frauen, die man im Volkstum weltliche Kanonikerinnen nennt und die wie weltliche Kanoniker leben, d. h. des Eigentums nicht entsagen und keine Profess ablegen, [...] visitiert werden. Dadurch beabsichtigen wir freilich nicht, ihren Stand, ihre Regel oder ihren Orden zu approbieren«¹⁸.

Die Reaktion der Amtskirche gegenüber der Haltung der fortbestehenden und relativ autonom agierenden Devoten war stets von großem Misstrauen geprägt. Doch auch die durch die Reformation eingeleiteten juristischen, theologischen und spirituellen Umbrüche sowie die erneute Klausurvorschrift für Frauenklöster in Dekreten des Konzils von Trient konnten gleichfalls nicht verhindern, dass sich eine erneuerte weltgeistliche Gesinnung in Frauen- und Männergemeinschaften Bahn brach. »Über der erzwungenen und klassischen Gemeinschaft von Klausur, feierlichem Gelübde und Chorgebet schwebte der Zweifel«¹⁹, zumal das Konzil die Klausur lediglich für *religiosae* (*sanctimoniales*) im Vollsinn vorschrieb²⁰. Eine rechtliche Unsicherheit ergab

15 V. a. durch Innozenz III. (1198–1216).

16 ZSCHOCH, *Christenheit* (wie Anm. 8), 115.

17 Zum Aspekt der Ausnahmeregelungen zu *Periculoso* vgl. ausführlicher Michaela BILL-MRZIGLOD, Luisa de Carvajal und ihre »Gesellschaft Mariens«. Spiritualität, Theologie und Konfessionspolitik in einer semireligiösen Frauengemeinschaft des 17. Jahrhunderts (Studien zur Kirchengeschichte 21), Hamburg 2014, 58–61.

18 Konzil von Vienne, Dekret 15. Anordnung für Frauenklöster, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), hg. v. Joseph WOHLMUTH, Paderborn u. a. 2000, 373: *Illas quoque mulieres quae vulgo dicuntur canonicae saeculares et, ut saeculares canonici, vitam ducunt, non renunciantes proprio nec professionem aliquam facientes, per locorum ordinarios, si exemptae non fuerint, sua, si vero exemptae fuerint, apostolica autoritate praecipimus visitari, per hoc tamen non intendentes earum statum, regulam seu ordinem approbare.*

19 SASTRE SANTOS, *La condición jurídica* (wie Anm. 1), 143: »Sobre la obligada y clásica compañía de clausura, voto solemne y coro, se cernía la duda.« (Übers. ins Deutsche von Michaela Bill-Mrziglod, im Folgenden abgekürzt durch MBM).

20 Vgl. Konzil von Trient, Sektion 25, *Decretum de regularibus et monialibus*, Kap. 5, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil, hg. v. Joseph WOHLMUTH, Paderborn u. a. 2002, 777f.: »In Erneuerung der Konstitution *Periculoso* Bonifaz' VIII. schreibt die heilige Synode den gesamten Bischöfen unter Beschwörung des göttlichen Gerichts und unter Androhung

sich für alle anderen und insbesondere weltlichen Formen gemeinschaftlichen religiösen Lebens, über die nicht beratschlagt wurde. Im Gegenteil setzte das Konzil die vom Bischof ratifizierte seelsorgliche Tätigkeit auch von Frauen(gemeinschaften) außerhalb der Klöster unkommentiert voraus²¹. Da die Mitarbeit semireligiöser Frauen in der Krisenzeit von Reformation und Konfessionalisierung dringend notwendig war, wurden ihre karitativ-apostolischen Tätigkeiten vielerorts geduldet, wenn auch nicht approbiert²².

Auf spiritueller Ebene wurden die Argumente der *Devotio moderna* bedeutend und befruchteten argumentativ insbesondere den Diskurs der frühneuzeitlichen semireligiösen Frauen. Zum spätmittelalterlichen Reformprogramm gehörten nämlich die Bevorzugung und Höhergewichtung einer *theologia mystica* in Abgrenzung zur Schultheologie²³. Dem *einfachen* Laien sei die religiöse Wahrheit in mystischer Beschauung klarer zugänglich als dem mit abstrakten Begrifflichkeiten argumentierenden gebildeten Theologen. Die praxisorientierte *devotio* sei demnach *vollkommener* als die Frömmigkeitstheorie oder rechtliche Fixierungen. Vorbedingung mystischer Erwählung sei die Einfachheit der Urkirche und der Aspekt der Niedrigkeit, vor allem diejenige der Frau²⁴. »Was die Stellung der Laien überdies aufwertete, war die Vergegenwärtigung urchristlicher Bildungs- und Sozialverhältnisse. Sich an diese zu erinnern, trug [...] dazu bei, die theologische Legitimität einer Klerikerkirche, die ihre Führungspositionen ausschließlich Nachfahren adliger Familien vorbehält, in Frage zu stellen«²⁵. Damit gerieten normative Vorgaben geistlicher Eliten generell auf den Prüfstand.

Die ehemals rein monastische Spiritualität sollte im Verlauf des Mittelalters auch für Laien attraktiver werden. Spätestens die Umbrüche, die mit der *Devotio moderna* einhergingen, machten die verinnerlichte mystische Frömmigkeit auch in Laienkreisen populär. Diese Frömmigkeit trat also zusehends aus dem klösterlichen Umfeld heraus, darf

ewiger Verdammnis vor, in allen Klöstern, die ihnen unterstellt sind, kraft ordentlicher oder in anderen Klöstern kraft apostolischer Vollmacht mit aller Kraft dafür zu sorgen, daß die Klausur der Nonnen [*clausuram sanctimonialium*], wo sie verletzt wurde, gewissenhaft wiederhergestellt wird und daß sie dort, wo sie unverletzt ist, erhalten bleibt. Die Ungehorsamen und Widerspenstigen weisen sie durch kirchliche Zensuren und andere Strafen unter Ausschluß jeglicher Appellation und nötigenfalls sogar unter Zuhilfenahme des weltlichen Arms in die Schranken. [...] Keiner Nonne ist es erlaubt, nach der Profeß das Kloster auch nur für kurze Zeit – gleich unter welchem Vorwand – zu verlassen, außer aus einem rechtmäßigen, vom Bischof zu billigenden Grund, und zwar ungeachtet aller Indulte und Privilegien.«

21 Konzil von Trient, Sektion 25, *Decretum de regularibus et monialibus*, Kap. 18, in: WOHLMUTH, *Dekrete der ökumenischen Konzilien* Bd. 3 (wie Anm. 20), 780: »In Klöstern oder Häusern [*monasteriis seu domibus*] von Männern oder Frauen, denen neben der Seelsorge für die Angehörigen der Hausgemeinschaft jener Klöster und Orte auch für die Weltleute obliegt, gilt: Ordens- und Weltpersonen, die mit dieser Seelsorge betraut sind, unterstehen in allen Fragen der Seelsorge und der Sakramentenverwaltung unmittelbar der Jurisdiktion, der Visitation und Zurechtweisung des Bischofs, in dessen Diözese die Klöster liegen.«

22 Vgl. hierzu die bereits vorgestellte mittelalterliche *clausula salutaris*.

23 Vgl. zu den folgenden Ausführungen zur spätmittelalterlichen Reformfrömmigkeit den Aufsatz von Klaus SCHREINER, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20), hg. v. Klaus SCHREINER, München 1992, 1–77.

24 Vgl. ebd., 51.

25 Ebd.

dabei aber gleichzeitig nicht als Laienfrömmigkeit²⁶ verstanden werden. Die Menschen versuchten, Mystik ins alltägliche Leben zu integrieren²⁷. Unterstützt wurde dies durch ein enormes Anwachsen entsprechend konzipierter Schriften und deren Rezeption durch engagierte Semireligiose wie auch Laien, und dies konfessionsübergreifend. In der Frühen Neuzeit waren es vornehmlich die Reformorden, die die Frömmigkeitsübung auch der Laien steuerten und erneut zu reglementieren versuchten²⁸.

2. Der *vollkommene Stand* welt-geistlicher Frauen im Diskurs der kirchlich-theologischen Elite

Die Beantwortung der Frage nach der kirchenrechtlichen Stellung des vollkommenen Standes bewegte sich in der Frühen Neuzeit zwischen einem restriktiven und einem produktiven Pol. Die Analyse der Quellen fokussiert auf Texte, die sich hauptsächlich auf zwei exemplarische Frauengemeinschaften beziehen: Die von der Spanierin Luisa de Carvajal y Mendoza (1566–1614) ca. 1606 in London gegründete und missionarisch ausgerichtete *Compañía de la Soberana Virgen María, Nuestra Señora* sowie das von Mary Ward (1585–1645) 1610 in St. Omer gegründete *Institutum Beatae Mariae Virginis* (»Englische Fräulein«), beide Pendant zur Gesellschaft Jesu.

Da Luisa de Carvajal in ihrer Lebensweise den semireligios lebenden *beatas* Spaniens vergleichbar ist und sie bereits vor ihrer gegenreformatorisch intendierten Missionsreise nach England einem *beaterio*²⁹ in Madrid und Valladolid vorstand, ist auch ein Blick in den Umgang spanischer zeitgenössischer Theologen mit dem weitverbreiteten Phänomen spanischer *beatas* geboten.

Diego Pérez de Valdivia (1520–1589), Schüler des Kirchenlehrers Juan de Ávila (1499–1569), spricht in seinem dezidiert an die spanischen *beatas* gerichteten *Aviso de gente recogida* von ihrem Jungfrauenstatus. Er ordnet sie so in eine lange – wenn auch rechtlich nicht ganz eindeutig einem Stand zuzuordnende – Tradition religiöser Lebensweise inmitten der Welt ein:

„Der hohe und alte Stand der Jungfrauen ist ein höherer Stand als derjenige der Ehefrauen, Witwen oder keusch lebenden Frauen: und es erweist sich, dass die *Beatas*, sollten sie auch kein feierliches Gelübde abgelegt haben, auf ihre Weise einen Stand inne haben³⁰. [...] Also gibt es innerhalb der Menge und der Lebensweise derjenigen

26 Der Begriff *Laienfrömmigkeit* ist nach wie vor abwertend konnotiert, da er meist auf Frömmigkeitspraktiken breiter Laienschichten des Mittelalters bezogen wird und dadurch eine implizite Wertung als pseudoreligiöse Handlung erhält. Da es sich bei der Frömmigkeit devoter Laien vom Begriff her durchaus auch um eine *Laienfrömmigkeit* handelt, da sie eben gerade nicht von geistlichen Personen praktiziert wird, jedoch keineswegs als Aberglaube gelten kann, wird von dem negativ konnotierten Terminus im Folgenden Abstand genommen.

27 Prominente Fürsprecher und Vorbilder dieser auch im Alltag verorteten Frömmigkeit sind Teresa von Ávila (1515–1582) und François de Sales (1567–1622).

28 Vgl. Michaela BILL-MRZIGLOD, *Spiritualität im Semireligiosentum – Frömmigkeitsformen, Literarische Zeugnisse und Lektürepraxis*, in: *Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum* (KLK 73), hg. v. Anne CONRAD, Münster 2013, 61–92.

29 Ein *beaterio* ist die Wohn-, Arbeits- und Gebetsstätte koinobitisch lebender, semireligiöser *beatas*.

30 Diego PÉREZ DE VALDIVIA, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios. En el qual se dan consejos, y remedios contra los peligros y tentaciones, que en el camino del cielo*

Beatas, die es in unserem heutigen Spanien gibt, diejenigen, die weder Nonnen noch Ordens-Laienschwestern/Tertiärinnen [*beatas reglares*] sind, und die auch von sich selbst behaupten, den Jungfrauenstatus inne zu haben«³¹.

Er argumentiert durch den Verweis auf die lange historische Tradition mit einem Prinzip, das ich gerne als *Sukzessionsprinzip*³² bezeichnen möchte. Als dezidierte Vorbilder aus der gesamten kirchlichen Tradition benennt er in kontinuierlicher Abfolge unter anderem Maria, die Mutter Jesu, Maria Magdalena, Katharina von Alexandrien (287–305), Elisabeth von Thüringen (1207–1231) und Katharina von Siena (1347–1380). Zudem stützt er seine Thesen auf die Selbstbezeichnung der Frauen und ihre Identität. Im Gesamt seines Werkes drückt sich dennoch eine sehr ambivalente Haltung gegenüber diesen sehr eigenständig agierenden Frauen aus. Eine vollkommene Lebensweise sei für sie daher nur möglich, wenn sie geistliche Lehrmeister hätten und sich im Gehorsam einem Beichtvater unterstellen würden³³. Dieses Buch war im Besitz Luisa de Carvajal y Mendozas³⁴.

Dass es sich bei Luisas Lebensweise um eine Art mittlerer Stand zwischen dem höchsten und damit *vollkommenen* Ordensstand sowie dem niedrigsten, dem »*unvollkommenen*« Ehestand gehandelt habe, wird deutlich in ihrer von dem Laien Luis Muñoz (?–1646) verfassten Biographie. In seiner Auseinandersetzung mit zeitgenössischen kirchlichen Positionen zu dieser rechtlichen Grauzone konstatiert er: »Denn wenn man nicht zum höchsten Grad aufsteigen kann, wird man gezwungen, zum untersten hinabzusteigen, während man doch zulässigerweise in der Mitte bleiben kann«³⁵. Er partizipiert hierbei an der zeitgenössischen juristischen Debatte und stellt deren klassische Positionierung eines *aut murus, aut maritus* in Frage. Auch Muñoz wendet das Sukzessionsprinzip an³⁶ und deklariert die Obligation der Nonnenklausur für nicht schriftgemäß³⁷. Als historische Beispiele dienten ihm der Stand der *viduae* und derjenige der *virgines* der Antike. Zudem spiele die Heilige Schrift selbst auf Personen an, die zur Ehe nicht fähig seien und dennoch in der Welt blieben (vgl. Mt 19,12; 1 Kor 7,7). Als weitere Vorbilder benennt er Maria, die Mutter Jesu, Maria Magdalena, alle vom Kirchenvater Hieronymus (347–420)

se suelen offercer. Y se da orden de vida para qualquier estado de persona en todos los tiempos del año. Compuesto por el muy Reuerendo Padre Doctor Diego Perez Cathedratico de scriptura en la Vniuersidad de Barcelona, Barcelona 1585, 1 r: [...] *alto y antiguo estado [...] delas Virgines [...] es mas alto estado, que el delas Casadas, o Biudas, o Continentes: y se prueua como las Beatas, aunque no tengan hecho uoto solemne, tienen en su manera estado.* (Übers. ins Deutsche von MBM).

31 Ebd., 1 r: *De manera que en su tãto, y su modo, las beatas que ahora ay en nuestra España, que no son monjas, ni tampoco son beatas reglares, tambiẽ se dirã tener estado de virgines.* (Übers. ins Deutsche von MBM).

32 Diese Argumentationsweise wurde wohl bewusst in Analogie zum irenäischen Modell der *continuata successio* des Bischofsamtes entworfen, um das mit der Sukzession zusammenhängende Traditionsprinzip – das von den Reformatoren in Frage gestellt war – auch im Bereich der allgemeinen Identitäts- und Standesfrage wiedererstarken zu lassen.

33 Vgl. ebd., 104 r.

34 Auf die Lektüre dieses Buches weist sie in einem Brief hin, vgl. Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Epistolario y poesías* (Biblioteca de Autores Españoles 179), hg. u. eingel. v. Camilo M.^a ABAD, Madrid 1965, 136.

35 Luis MUÑOZ, *Vida y virtudes de la venerable virgen Doña Lvisia de Carvaial y Mendocã. Su jornada a Inglaterra, y sucessos en aquel Reyno. Van al fin algunas poesias espirituales suyas, parto de su devocion, y ingenio. Al Rey Nvestro Señor, Madrid 1632, 39 v: Porq por no poder ascãder al grado superior, las obligarã a baxar al infimo, pudiendo licitamẽte quedar en el medio.* (Übers. ins Deutsche von MBM).

36 Vgl. ebd., 16 r, 37 v, 83 r.

37 Vgl. ebd., 37 v.

geförderten Frauen, Katharina von Alexandrien, Elisabeth von Thüringen, Katharina von Siena und Teresa von Ávila (1515–1582). Letztgenannte wurde zeitgenössisch nicht als die rein kontemplativ und klausuriert lebende Mystikerin erfahren, sondern vielmehr als im öffentlichen Raum wirkende Frau, die die Grenzen der Klausur bisweilen spielerisch auszuweiten wusste und den Semireligiosen nicht selten als Vorbild diente. Teresa von Ávila hatte selbst mehrere Jahre das Leben einer *beata* in einem *beaterio* in Ávila geführt³⁸. Luisa de Carvajal habe sich also in die Reihe derjenigen gestellt, die ein Leben zwischen Kloster und Welt in der langen Tradition der Kirchengeschichte verwirklicht hatten. Sie könne darüber hinaus sogar als Apostelin gelten, ein Amt, das sich ebenfalls bis in die Urkirche zurückverfolgen ließe³⁹, und daher auch gemäß paulinischer Theologie (vgl. 1 Kor 11,5) die Lehr- und Predigtätigkeit der Frau erlaube⁴⁰.

Insgesamt gestaltete sich der Diskurs um die Lebensweise und den Stand Luisa de Carvajals – auch wenn sie zu Lebzeiten durchaus Anfeindungen ausgesetzt war – vornehmlich produktiv.

Die Debatten um den Stand der *Englischen Fräulein* Mary Wards waren deutlich zwiespältiger. Hierzu liegen bereits einige aussagekräftige Studien vor⁴¹, weshalb an dieser Stelle nur die Kernaspekte des Diskurses reflektiert werden. Ein frühes befürwortendes Votum über das Institut der *Englischen Fräulein* verfasste der Jesuit Leonhard Lessius (1554–1623), ein bedeutender Moraltheologe der Frühen Neuzeit. Seine Argumentation ist ambivalent, denn einerseits betont er die Verschiedenheit des Instituts von traditionellen Frauenorden, um die Ungebundenheit von einer päpstlichen Approbation sowie das Recht auf Klausurlosigkeit hervorzuheben. Andererseits betont er gerade bezogen auf den Aspekt des Standes die hohe innere Wesensähnlichkeit mit der monastischen und insbesondere spirituellen Lebensweise. Gleichzeitig überbiete das Institut sogar die traditionelle Ordensform aufgrund der Apostolizität: statt einseitiger *contemplatio* und Orientierung an tradierten Vorgaben werde die Erfüllung des Willens Gottes in der Welt gesucht⁴². Hier wird die spirituelle Lebensweise höher gewichtet als das bestehende Recht. Da das Gelübde der Keuschheit auf Ewigkeit angelegt sei, könne auch der Status der Frauen als *firmus et immobilis*⁴³ angesehen werden⁴⁴. Es verpflichte ebenso auf Lebenszeit wie ein Eheversprechen. Zudem sei das Institut durch die beiden weiteren Gelübde

38 Vgl. Emmanuel RENAULT, Die heilige Teresa von Avila und die mystische Erfahrung, übers. aus dem Franz. v. Elisabeth HAAS, Trier 2012, 44.

39 Vgl. MUÑOZ, Vida y virtudes (wie Anm. 35), 83 v, 122 v, 123 r.

40 Vgl. ebd., 123 r – 125 v.

41 Vgl. Joseph GRISAR, Das Urteil des Lessius, Suarez und anderer über den neuen Ordentyp der Mary Ward, in: Gregorianum 38 (1957), 658–712. – SCHULZ, Seelsorge (wie Anm. 1); SCHULZ, Diskurs über den welt-geistlichen Stand (wie Anm. 1).

42 Vgl. GRISAR, Das Urteil des Lessius (wie Anm. 41). – Joseph GRISAR, Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622) (Historiae Pontificae 22), Rom 1959, 13–47. – Einführung zum Votum des P. Leonhard Lessius SJ über das Institut der Englischen Fräulein, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 235.

43 Votum des P. Leonhard LESSIUS SJ über das Institut der Englischen Fräulein, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 234–242 (Nr. 110), hier: 240.

44 In seiner Argumentation folgt Lessius hierbei dem Wortlaut seines unter Pseudonym verfassten Buches über den Stand derer, die eine welt-geistliche Lebensweise führen: Leo HUBERTINUS, De bono status eorum qui vovent et colunt castitatem in saeculo, Köln 1615. Dieses Buch wurde 1618 und 1622 in flämischer Sprache in Antwerpen herausgegeben, 1621 von J. W[ilson] P[riest] ins Englische übersetzt und mit einem Vorwort versehen: *The treasure of vowed chastity*.

der Armut und des Gehorsams *in modo religionis*⁴⁵, und daher sei der entsprechende Lebensstand – so seine Konklusion – auch ein vollkommener: *Itaque non solum est status sed etiam status perfectionis, proxime ad statum Religionis accedens eique non impar, si perfectio votorum, exercitiorum et meritorum spectetur*⁴⁶.

Seinem Urteil schlossen sich 1615/16 Bischof Jacques Blaes von Saint-Omer (?–1618)⁴⁷ sowie 1617/18 der Jesuit Edward Burton (1585/86–1623) weitestgehend an. Letztgenannter verteidigte in seinem Gutachten nicht nur die *Englischen Fräulein* Mary Wards, sondern gleichzeitig auch die Gemeinschaft Luisa de Carvajal y Mendozas. Bischof Blaes folgte der Argumentation des Lessius bezüglich der Befolgung der drei traditionellen evangelischen Räte, die einem *stabilem vitae statum*⁴⁸ trotz *vita [...] mixta*⁴⁹ entsprächen. Die Lebensweise müsse somit als ordensähnlich (*certam vitae normam in modum Religionis*⁵⁰) anerkannt werden, wozu die bischöfliche Approbation genüge. Zur Untermauerung seiner These, dass diese Lebensweise erlaubt sei und einen eigenen Stand der Vollkommenheit neben dem traditionellen Ordensstand generiere, bedient auch er sich des bereits vorgestellten Sukzessionsprinzips.

Kritik erfuhren Lessius und Blaes ausgerechnet im Gegenvotum⁵¹ des einstigen Lehrers von Lessius, Francisco Suárez (1548–1617)⁵². Hauptargumente gegen die Lebensweise der *Englischen Fräulein*, die keinen eigenen Stand konstituieren, sei die Missachtung des Klausurgebots sowie die apostolische Tätigkeit, die der paulinischen Theologie widerspreche⁵³. Es handele sich um eine fromme Gemeinschaft, nicht um einen neuen Orden, zu deren Fortbestehen allein die bischöfliche Approbation – wie Blaes argumentiert hatte⁵⁴ – nicht ausreiche. Daher begründeten ihre zwar einfachen und zugleich ewigen Gelübde aufgrund der noch ausstehenden päpstlichen Approbation keinen Religiosenstand. Das Votum des Suárez argumentiert rein kanonistisch, nicht moraltheologisch wertend, da er die Lebensweise selbst als fromm und gut erachtete und deren Erlaubtheit nicht kategorisch ausschloss, sie vielmehr allein an die zukünftige päpstliche Sicht und Approbation band.

Bereits 1621 fiel eine Information des dritten und letzten Erzpriesters von England, William Harrison (ca. 1553–1621), über die *Englischen Fräulein* an den Papst⁵⁵ deutlich

45 LESSIUS, Votum (wie Anm. 43), 241.

46 Ebd.

47 Verteidigungsbrief des Bischofs Jacques BLAES von Saint-Omer, Saint-Omer, 19. März 1615, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 247–257 (Nr. 114). – Bischof Jacques BLAES von Saint-Omer an Nuntius (Ascanio Gesualdo), (Saint-Omer, Mitte 1616), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 329–335 (Nr. 148).

48 BLAES, Verteidigungsbrief (wie Anm. 47), 249.

49 BLAES, Brief an Nuntius Gesualdo (wie Anm. 47), 333.

50 BLAES, Verteidigungsbrief (wie Anm. 47), 241.

51 Votum des P. Francisco SUAREZ SJ über das Institut der Englischen Fräulein (Coimbra, 5. Juni 1615), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 265–274 (Nr. 118).

52 Francisco Suárez gehörte als Professor für Philosophie und Theologie in Avila, Segovia, Valladolid und Rom zu den berühmtesten Theologen und Kanonisten seiner Zeit.

53 Konkret gemeint ist das Redeverbot für Frauen in Versammlungen, wie es in 1 Kor 14,34 und 1 Tim 2,11–12 wiedergegeben ist. Darauf bezog sich eine Jahrhunderte währende Tradition trotz gegensätzlicher Passagen in den Paulusbriefen wie z. B. 1 Kor 11,5, auf die sich die Befürworter des weiblichen Semireligiosentums stützten.

54 BLAES, Verteidigungsbrief (wie Anm. 47), 241.

55 Information des Erzpriesters William HARRISON für den Papst (England, nach dem 11. Mai 1621), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 521–528 (Nr. 240).

restriktiver aus. Er ging von der Unmöglichkeit einer päpstlichen Bewilligung des Instituts aus. Dabei argumentierte er größtenteils moraltheologisch. So sei die Lebensweise für Frauen, die zudem in der Kirche zu schweigen hätten und dem Klausurgebot unterlägen, ungeeignet und gefährlich, da sie leicht Häresien anheim fielen. Als Beispiele nennt er die Beginen⁵⁶ sowie die Waldenser. Zudem hätten die Englischen Fräulein einen schlechten Ruf, was einen Skandal für die Kirche darstelle. Die Anschuldigungen Harrisons bleiben insgesamt sehr allgemein und folgen eher dem misogynen Diskurs als einer stichhaltigen biblischen wie kirchenrechtlichen Argumentation.

Eine bislang von der Forschung unberücksichtigte, jedoch sehr aussagekräftige Verteidigung der Englischen Fräulein liegt vor von Edward Burton SJ (1585–1623)⁵⁷. Er stützt seine Ausführungen auf Lessius und widerspricht Suárez. In Anwendung des Sukzessionsprinzips nennt er erstmals auch Beispiele für Missionarinnen: Thekla von Kitzingen (?–790), Lioba von Taubersbischofsheim (ca. 700–782), Walburga (ca. 710–779), Kunigunde von Luxemburg (ca. 980–1033) und als zeitgenössische Referenz Luisa de Carvajal y Mendoza⁵⁸. Dem Sukzessionsprinzip fügt er noch das Prinzip der historischen Kontextualisierung kirchlicher Rechtssetzungen hinzu, die – so seine These – einen gewissen Spielraum bei der Definition eines Standes und einer bestimmten Lebensweise zulasse, da die historischen Prämissen stets mit zu berücksichtigen seien⁵⁹. Somit geht er äußerst produktiv mit dem Sachverhalt der Konstruiertheit und Kontextuiertheit des Standesdiskurses um. Beim Stand der auf Dauer ausgelegten Jungfräulichkeit inmitten der Welt⁶⁰ unter »moralischer Klausur«⁶¹ handele es sich um einen »vollkommenen Stand«⁶². Die Vollkommenheit des Standes generiere sich grundlegend aus dem völlig ausreichenden *votum simplex perpetuum*⁶³ der absoluten Keuschheit⁶⁴, der Armut und des Gehorsams. Dies bezeugten bereits Schrift und Kirchenväter: *Probatum quia ut colligitur ex scriptura et doctoribus status perfectionis est conditio vitae immobilis tendens ad imitationem Christi, et perfectionem charitatis. Hoc autem per tria vota paupertatis, castitatis, et obedientiae efficitur*⁶⁵. Nicht die rechtlichen Grundsätze seien das entscheidende Moment, sondern eine karitative und an den evangelischen Räten ausgerichtete Nachfolge-Spiritualität. Für diesen Stand genüge es, dass er vom Apostolischen Stuhl erlaubt sei, einer Approbation bedürfe es nicht⁶⁶.

56 Nicole Priesching mahnte in ihrer Untersuchung zu frühneuezeitlichen Beginen eine Analyse an, inwiefern die Beginen in den frühneuezeitlichen Diskurs über den »mittleren Weg« einbezogen wurden. Vgl. Nicole PRIESCHING, Gehören Beginen zum »Semireligiosentum«? Laienfrömmigkeit und Ordensideale, in: Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum (KLK 73), hg. v. Anne CONRAD, Münster 2013, 141–163, hier: 162. Hier ist ein erster Hinweis zu finden, dass die mittelalterlichen Beginen in den frühneuezeitlichen Überlegungen durchaus eine Rolle spielten.

57 Verteidigung des Institutes der Englischen Fräulein durch P. Edward BURTON SJ (Lüttich, 1617–1618), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 367–400 (Nr. 167).

58 Vgl. ebd., 389.

59 Vgl. ebd., 371–385.

60 Vgl. ebd., 391: *Dico Institutum hoc in sensu proprio et stricto statum esse, easque Virgines quae id profitentur, post vota emissa suscipisse statum vitae stabilem et perpetuam.*

61 Ebd., 387: *clausura moralis.*

62 Ebd., 394: *Certum etiam est hunc statum perfectionem esse statu virginitatis in saeculo.*

63 Ebd.

64 Ebd., 393: *tamen quia castitatem absolute non vovent perfectionis statum non habent.*

65 Vgl. ebd., 392.

66 Vgl. ebd., 393. Vgl. hierzu wiederum die mittelalterliche *Clausula salutaris.*

Einige Jahrzehnte nach den ersten kirchenrechtlichen Debatten und dem Verbot der *Englischen Fräulein* 1628 sollte ein weiterer Vorstoß unternommen werden, die weltgeistliche Lebensweise insbesondere der Kölner Ursulagesellschaft mit einem Bezug zu den spanischen *beatas* im Allgemeinen sowie Luisa de Carvajal und Mary Ward im Besonderen zu postulieren⁶⁷. Für den Verfasser der diesbezüglichen *Schutzschrift*, Hermann Busenbaum (1600–1668), handelt es sich bei der unklausurierten Lebensweise dieser Frauen und Frauengemeinschaften um einen mittleren Stand, der jedoch dem Religiosenstand äußerst nahe komme. Bereits der Titel *gottverlobter Jungfrauen unnd Wittwen Welt=geistlicher Standt*⁶⁸ rückt die Frauen in die Nähe der *clerici saeculares*. Und er führt weiter aus:

*Uhralt und vilfaeltig ist der Schein und herrliche Glantz dises Stands/demnach die Canonissae, so jemahlen Sanctimoniales vnd Clericales Virgines genant worden/danoch keinem Ordens=Gehorsams verpflichtet/Gott ihre Jungfrauschafft verlobt/und im uebrigen ihre freygelassene Lebens=Art gleich disem Stand in aller Gottseeligkeit gehalten haben [...]*⁶⁹.

Es handele sich zudem um *wahrhaftig geistliche Ordenspersonen*⁷⁰ im Stand der Vollkommenheit, wenn auch dem Religiosenstand nicht in Gänze vergleichbar. Die Argumentation bleibt bis zuletzt etwas unklar, was die Schwierigkeit von Konstruktionsprozessen offenlegt, die zu inhaltlichen Verschiebungen in klassischen Terminologien führen sollen:

*[D]enen welche schlechlich die keuschheit geloben/wie wohl auch öffentlich/mit einiger veraenderung der Kleyderen vnnnd annehmung eines Weyels wie es auch jetzund bey etlichen Witwen vnd Jungfrauen geschicht/welche der gemeine Mann Beatas nennet. Also redet Suarez loco cit. Wobey kuertzlich anzumercken daß die bey vns devoten/oder Gott verlobte Jungfrauen/bey den Spaniern Beatae genennet werden. Auß welchem allem klaerlich als gewiß geschlossen wird/daß in der ersten Kirchen theils Jungfrauen/theils Witwe gewesen/welche schlechthin/wiewohl auch bißweilen mit einem zufaelligen gepraeng vnd veraenderung der Kleyder/das geluebd der keuschheit allein gethan haben/vnnnd deßwegen keine wahre/vnd in engerem verstand genommen/Religiosen gewesen. Daß aber ein solche weiß zu leben ein stande der vollkommenheit/vnnnd auch in einem weiteren verstandt ein Religioser standt/bezeuget Suarez tom. 3. I., i. c. i. & I. 2. G. 2. & c. 10. welches von vns auch oben im 4. Cap. deutlich ist dar gethan worden*⁷¹.

Busenbaum versuchte also, die Ambivalenz des ungesicherten Status durch höchstmögliche Annäherung an kirchenrechtlich abgesicherte Räume wie den Ordensstand zu lösen und dennoch die *mittlere* Stellung zu berücksichtigen.

Sämtliche befürwortenden Stellungnahmen konnten letztlich nicht verhindern, dass semireligiose Gesellschaften schließlich größtenteils in klausurierte Orden umgestaltet oder in bereits bestehende inkorporiert wurden.

67 Vgl. Hermann BUSENBAUM, *Lilien under den Doernerer/daß ist/Gott verlobter Jungfrauen vnnnd Wittwen Welt=geistlicher Standt*. Mit gruendlichem bericht vnd Schutzschrift erklært Durch R. P. Hermannvm Bvsenbaum der Gesellschaft Jesu, Cölln 1660, 65–67, 82f.

68 Vgl. Titel des Buches (wie Anm. 67).

69 BUSENBAUM, *Lilien* (wie Anm. 67), 100.

70 Ebd.

71 Ebd., 82f.

3. *Vollkommenheit* in Frauenzeugnissen

Im Zentrum der Untersuchung stehen nun die verbalen Textzeugnisse Mary Wards und Luisa de Carvajals, die gleichzeitig auf nonverbale, ritualisierte Handlungsformen verweisen, deren Berücksichtigung überaus lohnend ist. Voraussetzung des Strebens nach Vollkommenheit ist bei Mary Ward nicht die Zugehörigkeit zum Religiosenstand, sondern eine Haltung, die sich in der Verbindung von *actio* und *contemplatio* artikuliert. Zugang zur Vollkommenheit in der Welt erhalte man nicht automatisch durch die feierliche Profess und schon gar nicht durch eine rein kontemplative und auf das eigene Seelenheil ausgerichtete Lebensweise, sondern in der Zuwendung zum Nächsten, die Gott dem Individuum ins Herz einpflanze⁷². Dies ähnelt den Argumenten der spätmittelalterlichen Devoten, bezogen auf ihre Bevorzugung einer *theologia mystica* und einer praktischen Spiritualität. Deutlich wird dies in Ansprachen Mary Wards:

Ihr müst liebe reich seyn gegen alle/und dises muß seyn aus purer Lieb Gottes/wofern ihr aber dises nit seyet/so werdet ihr armseelig in euch selbst seyn. [...] Welche Vereinigung/und Erhöhung zu Gott zwar in anderen Gott verlobden Ständen das Zihl/und End seye/in dem Stand ihres Instituts aber/allwo man auch um das Heyl des Nächsten arbeiten müsse/wohl ein Verhindernus seyn könne⁷³.

Weder die Zugehörigkeit zum Stand der *sanctimoniales* noch die Geschlechtsfrage seien daher Maßstab zur Festlegung dessen, was Vollkommenheit sei, denn es gelte allein Gottes Vorsehung. Der Stellenwert, den Mary Ward dem Thema beimaß, wird deutlich in einer hohen Anzahl an Kommentaren, von denen einige exemplarisch angeführt werden:

It is not veritas hominum verity of men nor veritie of weomen but veritas Domini and this veritie wemen may have as well as men, if we fayle it is for want of this verity and not because we are weomen⁷⁴.

I would to god that all men would understand this veritie that weomen if they will may be perfect, and if they would not make us believe we can doe nothing, and that we are but weomen, we might doe great maters⁷⁵.

[D]ivers Religious also booth men and wemen have lost ther fervor because they have ben unmindfull of this preventing grace which is a guift of god and a singe of predestination [...]⁷⁶.

God [...] him self moved me to begin; that all good comes from him; that my will to know and doe his ys necessary to bring to perfection the good he will have wrought in my soule⁷⁷.

72 Vgl. Mary WARD, Exerzitienaufzeichnungen, Lüttich, (10.) Oktober 1619, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 468–477 (Nr. 213), hier: 475.

73 Bruchstücke aus Ansprachen Mary WARDS, in: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, Bd. 3 (Corpus Catholicorum 47), hg. v. Ursula DIRMEIER, Münster 2007, 538–540 (Nr. 1531 F), hier: 539. Die Ansprache ist im deutschen Wortlaut wiedergegeben in der *Tugendschul* Markus Fridls.

74 Drei Ansprachen Mary WARDS (Mitschrift), (Saint-Omer), Dezember 1617, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 357–366 (Nr. 166), hier: 358.

75 Ebd.

76 Ebd.

77 Mary WARD, Gebetsaufzeichnungen, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 495f. (Nr. 225 A), hier: 495.

In diesen Stellungnahmen steht Mary Ward gänzlich in der Argumentation der Devoten⁷⁸ des späten Mittelalters. Dies impliziert zudem, dass Vollkommenheit auch nicht durch das Ablegen von Gelübden oder die unhinterfragte Unterstellung unter einen Beichtvater erlangt werden könne:

An other cause of loose of fervour may be that many Religious after they have made their vows thinke they are secure: with you it is not so: for after you have made yours: you may be put fourth if you be not as you should be. For though sum superiours will pamper them and seek by all meanes to preserve them, the providence of god will ever be such, that they will endanger to put themselves out. I besech you all for gods love to love verity and true dependence and not to adhere to this superior, to this Father or this creature for affection so that if they be loost all is loost⁷⁹.

Das Wirken der Frauen werde also entscheidend durch ein falsches und konstruiertes Geschlechts- und Standesverständnis der Männer begrenzt und sei schädlich für alle. Damit verweist sie zugleich auf die von Menschen forcierte Differenzierung sowie die kulturelle wie gesellschaftliche Markierung der Kategorien Geschlecht oder Stand, die jedoch nicht der Wahrheit Gottes entspreche. Allein Gott bestimme, was religiöse Vollkommenheit ausmache, denn es sei sein *donum perfectum: from whom all vocations to religious perfection must come and not from man, [...] and that God, and not man should give vocations*⁸⁰.

Diese Sicht beinhaltet eine Kritik am bestehenden Kirchenrecht. Den Fokus ihrer eigenen Argumentation setzt Mary Ward stattdessen auf spirituelle Aspekte der Lebensweise, die kontemplative Verinnerlichung mit aktiv betriebenen Apostolat zu verbinden sucht⁸¹:

- *Prayer – spiratall etc.* (mystische Kontemplation): *Leavinge my self, and all in him and his will.*
- *Exteriour etc.*: Seelsorge, Apostolat, Caritas
- *Corporall etc.*: äußeres Erscheinungsbild (Habit), Nachtwachen, *disciplin*⁸² und Mortifikation.

Interessant ist die Verknüpfung nicht nur von Kontemplation und Aktion⁸³, sondern die zusätzliche Hervorhebung des zeichenhaft-körperlichen Aspekts dieser Haltung. Die

78 Als Devoten werden hier die Anhänger der Devotio moderna bezeichnet, die nicht mit den frühneuzeitlichen Devotessen zu verwechseln sind, die sich durch eine bestimmte parteipolitische Orientierung oder durch einen speziell in Adelskreisen vorzufindenden frommen Lebensstil auszeichneten. Zu Letzteren liegt eine Untersuchung vor von Anne CONRAD, Die weiblichen »Devoten« als Instrumente der Konfessionalisierung in Frankreich und Deutschland, in: Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. »Minderheiten« und »Erziehung« im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich. 16.–18. Jahrhundert (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 31), hg. v. Heinz SCHILLING u. Marie-Antoinette GROSS, Berlin 2003, 191–214.

79 WARD, Gebetsaufzeichnungen (wie Anm. 77), 359.

80 Mary WARD, Gründe, weshalb die Englischen Fräulein ihre Lebensweise nicht ändern können (Rom, 1622 Jahresanfang), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 603–605 (Nr. 301), hier: 604.

81 WARD, Exerzitienaufzeichnungen (wie Anm. 72), 469–471.

82 In der Frühen Neuzeit meint *disciplina* nicht nur eine asketische Übung, sondern wird zugleich synonym mit der (Selbst-)Geißelung verwendet oder deutet auf das Instrument, die Geißel, hin. Vgl. Jean LECLERCQ, Art. Askese. A. Christliche Askese, in: LMA 1, 1980, Sp. 1112–1115, hier: 1114.

83 Allein auf diese Verbindung richtete die bisherige Semireligiosenforschung ihr Augenmerk.

Lebenshaltung wird veräußerlicht, theatralisiert und somit auch ritualisiert. Der Körper wird zum nonverbalen Medium des Diskurses über den Stand der Vollkommenheit. Die gewählte Form der körperlichen Askese wird hier nicht in erster Linie als Akt der büßenden Reinigung gesehen, wie es die traditionelle Deutung suggeriert, sondern sie dient vor allem dem *Kampf* um Akzeptanz, anschaulich gemacht im Kampf gegen den eigenen Körper. In Anlehnung an Niklaus Largiers Untersuchung zur Theatralität des asketischen Martyriums in der Alten Kirche überzeugt seine These vom Marker des Übergangs von der *alten* zur *neuen* Natur/Schöpfung des Menschen, indem die Zerstörung körperlicher Integrität zur Figuration des Neuen führe⁸⁴. Wendet man diese These auf Mary Ward – wie auch auf Luisa de Carvajal – an, symbolisiert die (radikal-) körperliche Askese der frühneuzeitlichen semireligiösen Frauen den Übergang vom Laienstand zum Stand der Vollkommenheit, weshalb das Ritual sowohl diskursiv wie zugleich performativ wirkt. Grundlegendes Paradigma hierbei sei – so P. Burschel – das Martyrium⁸⁵, das gerade im Reformstreben der frühneuzeitlichen Semireligiösen einen breiten Raum einnimmt.

Mit ihrer Frauengemeinschaft, der *Compañía de la soberana Virgen María, Nuestra Señora*, strebte auch Luisa de Carvajal nach einem »Leben der Vollkommenheit«⁸⁶, das sich an den evangelischen Räten ausrichtete, und zwar an den für die Gesellschaft Jesu relevanten⁸⁷. Eine klausurierte Lebensweise lehnte sie ab, denn das Vollkommenheitsideal wollte sie »mit öffentlichem Beispiel«⁸⁸ in der Welt leben, und dennoch »ähnlich einem Kloster«⁸⁹. Die Vollkommenheit gedachte sie auf verschiedenen Ebenen zu erreichen: durch die Imitation der Urkirche⁹⁰, die Einübung in die Tugenden und ins Gebet⁹¹ sowie die Befolgung der evangelischen Räte, »zumindest das [Gelübde] der Armut und Keuschheit«⁹². Es fällt an dieser Stelle die Nachgewichtung des Gehorsamsgelübdes auf, was signifikant für ihren stets ambivalenten Umgang mit Autoritäten ist.

Den Begriff der Vollkommenheit setzte Luisa de Carvajal mit dem Terminus der »heroischen Tugend«⁹³ in eins und sprach von ihrer Gemeinschaft als einer »Gesellschaft der Tugendhaftesten«⁹⁴, also auch der *Vollkommenen*. Dies wiederum lässt die Schlussfolgerung zu, dass sie die Frauen ihrer ordensähnlichen Vereinigung implizit dem *Stand der Vollkommenheit* zuordnete. Sie untermauerte den Sachverhalt quasi-rechtlich, indem

84 Vgl. Niklaus LARGIER, Das Theater der Askese. Gewalt, Affekt und Imagination, in: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit (Transformationen der Antike 14), hg. v. Werner RÖCKE u. Julia WEITBRECHT, Berlin/New York 2010, 207–221.

85 Vgl. ebd., 207. P. Burschel spricht treffend von einer frühneuzeitlichen Kultur des Martyriums: Peter BURSCHEL, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit, München 2004.

86 CARVAJAL Y MENDOZA, Epistolario y poesías (wie Anm. 34), 256: *vida de perfección* (Übers. ins Deutsche von MBM).

87 Dazu gehörten neben Armut, Keuschheit und Gehorsam noch das vierte der direkten Unterstellung unter den Papst.

88 CARVAJAL Y MENDOZA, Epistolario y poesías (wie Anm. 34), 300 und 333: *con público ejemplo* (Übers. ins Deutsche von MBM).

89 Ebd., 333: *como un monesterio* (Übers. ins Deutsche von MBM). »Como« wird hier übersetzt mit »ähnlich«, denn es handelte sich eben nicht um ein Kloster im traditionellen Sinn.

90 Vgl. ebd., 276.

91 Vgl. ebd., 399.

92 Ebd., 333: *a lo menos de pobreza y castidad* (Übers. ins Deutsche von MBM).

93 Ebd., 399: *virtud heroica* (Übers. ins Deutsche von MBM).

94 Ebd., 399: *compañía de las más virtuosas* (Übers. ins Deutsche von MBM).

sie vor ihrem Beichtvater ein »Gelübde der höchsten Vollkommenheit«⁹⁵ ablegte, worunter sie die spirituelle Praxis der *Unterscheidung der Geister* verstand. Sie konstatierte: Müsse in Eile eine (Gewissens)Entscheidung getroffen werden, so obliege es ihr selbst, mit ihrem eigenen Verstand eine Entscheidung zu treffen. Nur wenn sie von Zweifeln geplagt würde, obliege es ihrem Beichtvater, für sie die richtige Entscheidung zu treffen. Der Handlungsspielraum, den sie hier durch die erstgenannte Möglichkeit für sich selbst eröffnete, war enorm. Sie nutzte dies auch zur Festlegung dessen, was Vollkommenheit bedeute, wenn sie in ihrer Regel für ihre lediglich ordensähnliche Gemeinschaft schreibt: »Jedoch versichere ich euch, dass es für die göttliche Majestät akzeptabel sein wird, wenn ihr wirklich nach der höchstmöglichen Perfektion hier in England strebt«⁹⁶. Allein der göttliche Wille und das innere Streben nach dessen Erfüllung zählten, nicht äußerliche Kriterien wie die kirchenrechtlich abgesicherte Zugehörigkeit zum Ordensstand.

Auch eine bestimmte Frömmigkeitsübung sei maßgeblich zur Erlangung der Vollkommenheit, nämlich die Selbstkasteiung als bereits im Leben realisierte Form des höchsten christlichen Ziels: das Martyrium. Hierzu legte sie ein eigenes »Martyriumsgelübde«⁹⁷ ab und machte körperliche Bußübungen in ihrer *Regel* verpflichtend für ihre Gefährtinnen⁹⁸. Hauptziel der Gemeinschaft Luisas war die katholische Mission in gegenreformatorischer Ausrichtung, die letztlich im Martyrium enden sollte: »Hoffentlich können wir unseren Weg mit einem gewaltsamen und glückseligen Tod beenden zum Zeugnis für den heiligen katholischen Glauben!«⁹⁹

(Körper)Asketische Ritualität kann also auch bei Luisa de Carvajal als performativ-diskursiver Beitrag der Frauen zum Thema der Vollkommenheit gelten, da sie erstens eine weithin gelebte Praxis in Frauenklöstern seit dem Mittelalter darstellte, die nach außen dem Heiligkeitsideal Vorschub leistete. Je mehr sich die Frauen kasteiten, als umso frommer, heiliger und auch vollkommener wurden sie betrachtet. Zweitens handelte es sich um eine den Frauen mögliche Form, Aufmerksamkeit zu erregen und Gehör zu finden, da ihr Schriftschaffen grundsätzlich unter dem Generalverdacht der Häresie stand. Die Körpersprache vermochte es hingegen, eine enorme Kraft zu entfalten, wie sie für uns heute nicht mehr allzu leicht zugänglich ist. Vielleicht können die verschärften Askesepraktiken in Frauengemeinschaften mit ungesichertem Status auch als Kompensationsversuch für die gefährdete Lebensweise in der Welt gesehen werden, wie sie in einem klausurierten Orden nicht bestand. Das Ritual wird hierbei zum nonverbalen diskursiven Symbol einer spirituell-asketischen Haltung, die als höherwertig als der tatsächliche und kirchenrechtlich abgesicherte Stand gedeutet wurde.

95 Vgl. Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos de la Venerable doña Luisa de Carvajal y Mendoza*, hg. v. Juan FLORS, eingel. u. komm. v. Camilo M.^a ABAD, Barcelona 1966, 243f., voto de mayor perfección (Übers. ins Deutsche von MBM). Aus dieser Edition liegen in einer deutsch-spanischen Quellenedition folgende Texte vor: Testament und Kodizill, Die Regel für die »Gesellschaft Mariens« und die Gelübde, in: BILL-MRZIGLOD, *Luisa de Carvajal y Mendoza* (wie Anm. 17), 502–532.

96 CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos* (wie Anm. 95), 324: *mas yo os aseguro que será muy acceptable a la Majestad divina, si tratareis de veras de toda la perfección posible aquí en Inglaterra* (Übers. ins Deutsche von MBM).

97 Vgl. ebd., 245: *voto de martirio* (Übers. ins Deutsche von MBM).

98 Vgl. ebd., 329.

99 Ebd., 319: *¡Ojalá rematasemos nuestro camino con violenta y dichosa muerte, por la confesión de la santa fe católica!* (Übers. ins Deutsche von MBM).

4. Konklusion

Der Diskurs der Männer über den (semireligiosen) Stand der Vollkommenheit unterscheidet sich wesentlich von dem der Frauen. Während es den männlichen Befürwortern um eine juristische Absicherung des Standes bei moraltheologischer Hervorhebung der Bedeutung der Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams gegenüber dem Beichtvater ging, betonten die Frauen ihre Autonomie von Autoritäten außer derjenigen Gottes. So bemühten sich die Männer in erster Linie um die Integration der Frauengemeinschaften ins traditionelle klösterliche Umfeld mit den dazugehörigen rechtlichen Rahmenbedingungen, die Frauen hingegen forcierten eine spirituell begründete dezidierte Abgrenzung zum klassischen Ordensmodell. Der Diskurs über den Stand sei – so argumentieren insbesondere die Frauen – ein von Menschen hervorgebrachter und entsprechend zu hinterfragen. Ihre spirituell-theologische Argumentation zusammen mit einer ritualisierten, körperlich-asketischen Frömmigkeitspraxis, zielte schließlich auf Ordens- und Kirchenreformen. Die Frauen schalteten sich damit äußerst konstruktiv in den frühneuzeitlichen Diskurs ein, indem sie den Aspekt der Vollkommenheit aufs Engste mit dem Ineinander von geistlicher Gesinnung und praktischer Lebensweise verknüpften.

Der Stand der Vollkommenheit wurde entgegen den starren gesetzlichen Regelungen und Festschreibungen sowohl von den befürwortenden Männern als auch den Frauen, jedoch in unterschiedlichen Graden, dynamisch gedacht. Die Bestimmung des vollkommenen Standes war handlungsorientiert und nicht mehr alleine an rechtliche Normierungen wie Klausur und feierliche Gelübde geknüpft. Stattdessen wurden die Wechselwirkung von *contemplatio* (Mystik) und *actio* (Mission, Mädchenerziehung, Katecheseunterricht, karitatives Engagement, Apostolat) sowie die *Lebenshaltung* statt des *Lebensstandes* betont. Dies untermauert die anfänglich vorgestellte These einer nicht starren Ständeordnung¹⁰⁰, wie sie die präskriptiven Quellen suggerieren. Vielmehr lässt sich anhand des hier vorgestellten Diskurses um den Stand der Vollkommenheit die komplexe prozessuale Charakteristik mentaler und gesellschaftsverändernder Umbrüche ablesen. Nonverbale Zeichenhandlungen wie asketische Körperrituale erweisen sich darüber hinaus neben den Wortäußerungen als bedeutende Zeugnisse und verdienen als performativer Beitrag zum Diskurs hohe Beachtung.

Der frühneuzeitliche Diskurs über den Stand der Vollkommenheit offenbart die Historizität und Konstruiertheit dieses Gegenstandsbereiches der frühneuzeitlichen Gesellschaft, der diskursiv hervorgebracht wurde und dessen *Naturgegebenheit* bereits zeitgenössisch in Frage gestellt war.

¹⁰⁰ Vgl. die zu Beginn bereits vorgestellten Überlegungen von OEXLE, Stände und Gruppen (wie Anm. 2).

MILAN WEHNERT

Der Heilige Franz Xaver als Leitbild katholisch-konfessioneller Männlichkeit im 17. Jahrhundert

Der Hl. Franz Xaver (1506–1552) gehört zu den markanten Gestalten der Katholischen Reform im 16. Jahrhundert. Am 7. April 1506 auf dem baskischen Castillo de Javier im Adelsstand geboren, lernte Xaver während des Theologiestudiums an der Pariser Sorbonne 1532 Ignatius von Loyola (1491–1556) kennen. Begleitet von diesem rang er um eine neue Intensität der persönlichen Christuserfahrung. Xaver wurde eine tragende Stütze der jungen geistlichen Gemeinschaft, die 1534 am Hochfest Mariä Himmelfahrt die gemeinsamen Gelübde von Armut, Keuschheit und Mission in Palästina ablegte. Dies war die Kernzelle des späteren Jesuitenordens, der sich zu einem entscheidenden Akteur der katholischen Konfessionalisierung entwickelte. Seine Vision einer von Rom aus weltumfassenden, lateinisch-christlichen Kirche trug Xaver nach Weisung des Ignatius bis weit in den Osten, nach Indien und Japan, und verstarb am 3. Dezember 1552 als Missionar vor den Grenzen des chinesischen Kaiserreiches¹.

Die Feststellung, Franz Xaver gehöre zu den großen Gestalten der Katholischen Reform, gilt nicht allein für die historische Persönlichkeit, sondern ebenso für das Imaginaire, das sich nach 1552 über dem Gerüst dieser eindrücklichen Lebensdaten aufbaute. Das Gefüge von mentalen Bildern, kommunen Vorstellungen und Wertungen bezüglich der Person Franz Xavers ist nicht von selbst entstanden. Jesuitische Hagiographen unternahm es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zielstrebig, das in Briefen und Berichten hinterlassene Glaubenszeugnis Franz Xavers figurativ zu bündeln und medial – in Texten und Bildern – an breite Rezipientenkreise zu übermitteln². Hierbei wurde eine figurale Repräsentation erarbeitet, die den 1622 durch Papst Gregor XV. (1621–1623) kanonisierten Heiligen fest im religiösen Vorstellen und in der kulturellen Praxis des nachtridentinischen Katholizismus verankerte³.

Die folgenden Ausführungen nehmen einen Aspekt der medialen Figuration ›Franz Xaver‹ in den Blick, der in der kirchengeschichtlichen Forschung bisher kaum thematisiert worden ist und der im Rahmen der Weingartener Tagung zu den »Genderdebatten des Christentums« diskutiert werden konnte: Die Hagiographen des späten 16. und des

1 Zum Leben des Hl. Franz Xaver vgl. ausführlich Georg SCHURHAMMER, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, 2 Bde., Freiburg 1955/1973. – Zum Einfluss des Ignatius von Loyola auf Xaver vgl. Hugo RAHNER, Ignatius und Franz Xaver, in: DERS., Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg i. B./Basel/Wien 1964, 109–120. – Vgl. Helmut FELD, Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens, Köln 2006, 114f., 264–266.

2 Ein Überblick zur Ikonographie und Verehrung des Hl. Franz Xaver im 17. Jahrhundert bei Maria C. OSSWALD, The Iconography and Cult of Francis Xavier, 1522–1640, in: *Archivum Historicum. Societatis Iesu* 71, 2002, 259–277.

3 Zur Bedeutung hagiographischer Figurationen im nachtridentinischen Katholizismus vgl. Milan WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern. Tridentinische Klerikalkultur im französischen Katholizismus 1620–1640, Regensburg 2016, 265f.

17. Jahrhunderts haben den Heiligen sehr präzise und markant in einem geschlechtlichen Koordinatensystem verortet und eingehend über die Männlichkeit Franz Xavers verhandelt: Xaver sei allen, die ihn kannten, als *fürtrefflicher Mann, begabt mit einer ungläubigen stärke deß Leibs und des Gemüts dapfferkeit*⁴ in Erinnerung geblieben. Nicht nur Stärke und Leibeskraft wurden betont, sondern auch *beaucoup d'agrément en son exterieur*⁵, also eine virile Attraktivität von auffälligem Grad. In Bildern und Texten wurde Franz Xaver zum Prototyp einer katholischen *beauté masle*⁶, die ihren Betrachtern im 17. Jahrhundert ganz eigene Argumentationen und Allusionen vermittelte. Um diese Sinnzusammenhänge zu rekonstruieren, nehmen die anschließenden Ausführungen exemplarische Franz Xaver-Medien des 17. Jahrhunderts in den Blick, die es ermöglichen, den virilen Aspekt der Figuration des Hl. Franz Xaver im Kontext der katholischen Konfessionalisierung genauer zu betrachten und zugrundeliegende Diskurse zu ermitteln. Hierbei wird auf jesuitische Quellen – überwiegend des französischen Sprachraums von 1620 bis 1680 – sowie auf Quellen aus dem Mailand der borromeischen 1560er- bis 1580er-Jahre und weiterhin auf Bildobjekte aus Italien, Frankreich und Flandern zugegriffen, die eine für die katholische Konfessionalisierung breit nachweisbare Relevanz der Figuration Franz Xavers reflektieren.

1. *La race du grand Francois XAVIER.* Ein jesuitisches Markenzeichen

Bereits der Jesuit Orazio Torsellino (1545–1599), Verfasser der ältesten Vita Franz Xavers von 1594, betonte in seiner Beschreibung dessen herausragend kraftvolle und aktive Kondition an Leib und Seele. Schon als Jugendlicher habe Franz Xaver in seiner nordspanischen Heimatprovinz Navarra bei einem von ihm geliebten Springwettbewerb stets weiter springen können als die Kameraden – *reliquos longe anteibat*⁷. Später, im Voranschreiten seiner geistlichen Entwicklung habe er die Freude an der eigenen *agilitas corporis* als sündhaften Stolz bereut. Gleichwohl betont Torsellino, dass dem Heiligen über die Jugend hinaus eine ungewöhnliche leibliche Energie und die Neigung zu positiver Anspornung durch Wettstreit, *libenter se exercens*, erhalten geblieben seien⁸. Zudem sei schon für den jungen Xaver ein hohes Maß an Selbstbeherrschung kennzeichnend gewesen: Seine *disciplina* habe ihn in Schule und Studium hohe Auszeichnungen erlangen und ihn vor allem seine Keuschheit, die *virginalis flos integritatis*, bewahren lassen⁹. Gerade als erwachsener Mann, als er seine Anstrengungen der größeren Ehre Gottes weihte, wäre

4 Orazio TORSSELLINO/Martin HÜBER, Vom Tugentreichen Leben, vnd grossen Wunderthaten B. Francisci Xaverii der Societet Iesu, so den christlichen Glauben in India sehr erweitert, und in Japon anfänglich eingeführt, München 1615, 73.

5 Dominique BOUHOURS, La vie de saint François Xavier de la Compagnie de Jesus, apostre des Indes et du Japon, Paris 1682, 4.

6 Jean P. CAMUS, Homélie panegyriques de Ignace, Paris 1623, 406.

7 *In campo suburbano adolescens, inter aequales gregalesque suos, saltu (unus hic ludus cordi fuerat) libenter se impigreque exercens, aliquando corporis agilitate, qua reliquos longe anteibat, nimium sibi placuerat.* (Orazio TORSSELLINO, De Vita Francisci Xaverii. Qui primus e Societate Iesu in Indiam et Japoniam Evangelium promulgavit, Rom 1594, 12).

8 TORSSELLINO, De Vita Francisci Xaverii (wie Anm. 7), 12, 7.

9 Ebd., 6f.

Xaver als *eximius vir incredibili corporis et animi robore praeditus*¹⁰ aufgefallen. Torsellino beschreibt ihn als einen Mann, der stets ausführen konnte, was er sich vorgenommen hatte, *omnia quodammodo efficere, et vellet et posset*¹¹, und der schließlich zur Vorbereitung und Umsetzung gewaltiger Asienmissionen fähig war.

Die von Torsellino um 1600 europaweit reediertem Text ausgehenden Xaver-Viten leiten im Umfeld der Kanonisation 1622 einen Trend ein, der sich bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fortsetzt. Die Beschreibungen von Physis und Habitus Xavers nehmen breiteren Raum ein und werden narrativ nuancierter. Exemplarisch tritt dieses Interesse, mehr über die Virilität Franz Xavers zu erfahren, im *Abrégé de la vie de Francois Xavier* hervor, die der Provinzial der Pariser Jesuiten, Étienne Binet (1569–1639), 1622 veröffentlicht. Binet stellt sich Franz Xaver als von hohem Körperwuchs vor, von *stature haute, quarrée et robuste*, das Haupt *bien proportionné*, mit einer hellen Hautfarbe, gegen welche sich die dunklen Augen sowie schwarzer Bart und Haare wirkungsvoll abheben, *la couleur blanche et vermeille, les yeux noirs et clairs* [...], *la barbe noir*. Xaver sei *esclatit* und *jovial* gewesen, auffällig *grave* – männlich im Sinne von ernst und fest – und zugleich *doux* – empfindungsfähig und ausdrucksvoll. In dieser balancierenden Schnittmenge wertet Binet den Heiligen als besonders anziehend, *fort attrayant*¹².

Binets Pariser Beschreibung hat ihre bildmediale Entsprechung in zeitnahen Darstellungen des Heiligen – exemplarisch in der Jesuitenkirche St. Maclou von Orleans. Hier greifen die Maler Claude Vignon (1593–1670) 1628 und Michel Corneille l'Ancien (1601–1664) 1640 in ihren Altargemälden (Farbtafel 1 und 2) die detailreiche Schilderung des jesuitischen Textes auf und leuchten auch den bei Binet angesprochenen Akkord der Attribute *grave* et *doux* weiter aus: Xaver wird etwa gegen Mitte seines vierten Lebensjahrzehnts dargestellt. Die Körperspannung und der dicht gewachsene Bart sind maskulin. Zugleich fallen emphatische und empfindungsvolle Gesten auf: Bei Corneille schlägt dem Heiligen das Herz so stark, dass ihm die Wangen erröten, wenn er vor der Jungfrau Maria und dem Christuskind kniet. Bei Vignon nimmt Xavers Gesicht im Blick hinauf zu Maria sogar einen schmachttenden Ausdruck an, unter dem sich die Lippen wie zu einem Seufzen öffnen. Auch spätere Viten des 17. Jahrhunderts füllen die Schnittmenge von *grave* et *doux* weiter auf: Dem Heiligen werden Unerschrockenheit und Festigkeit, ›männliche‹ Geradlinigkeit des Denkens sowie ein Streben nach dem ›Gipfel der Ehre‹ zugesprochen¹³. Daneben treten wieder ›weichere‹ Qualitäten, wie ein regsamer *humeur complaisante*¹⁴, einfühlsame Umgangsformen und menschliche Kultiviertheit in *charme* und *concedance*¹⁵ hervor. Auch Xavers Spiritualität wird in eigenen Farben beschrie-

10 Ebd., 62.

11 Ebd.

12 Étienne BINET, *Abrégé de la vie de Francois Xavier*, Paris 1622, 143.

13 *La providence [...] luy donna toutes les qualitez naturelles que demande l'employ d'un Apstre. Il avoit le corps robuste, la complexion vive et ardente, un genie sublime et capable des plus grandes dessins, un Coeur intrépide, beaucoup d'agrément en son exterieur, sur tout l'humeur gaye, complaisante, et proper à se faire aimer.* (BOUHOURS, *La vie de saint François Xavier* [wie Anm. 5], 4). – Vgl. die Schilderung in der Xaver-Vita Jean de Bussieres: *Dieu luy donna tous les avantages de la Nature, pour le mieux disposer à ceux de la Grace. Son corps fut robuste, et capable de supporter tous les travaux, ou des études, ou de la guerre; son temperament excellent, et ses membres plein de force et d'agilité. Son naturel estoit doux et obligeant; et un certain air de concedance sans affection, estoit un charme qui le rendoit maître de tous les coeurs.* (Jean DE BUSSIERES, *La Vie de saint François Xavier, apostre des Indes de la Compagnie de Jesus*, Lyon 1671, 3).

14 BOUHOURS, *La vie de saint François Xavier* (wie Anm. 5), 4.

15 DE BUSSIERES, *La Vie de saint François Xavier* (wie Anm. 13), 3.

ben: Die Mitte seines religiösen Empfindens sei eine intensive Anbindung an Christus und die Jungfrau Maria gewesen. Dies drücke sich in einer lebenslang bewahrten Keuschheit und in Xavers *extreme horreur de tout ce qui peut blesser la pureté* aus. Die strenge Bewahrung seiner *pureté* wiederum habe Xavers gewinnende Konstitution noch strahlender gemacht¹⁶.

Die genannten Facetten umgreifend und balancierend wird Xavers Virilität in der jesuitischen Selbstdarstellung wie ein Markenzeichen mit Kapitalwert gehandhabt, wobei von einer eigenen *race du grand Francois XAVIER* gesprochen wird¹⁷. So zählt der Jesuit Pierre d'Outreman (1591–1656) in seinen *Tableaux des personnages signalez de la Compagnie de Jesus 1627* anziehende Leibeseigenschaften eines anderen prominenten Jesuiten, des Theologen und Kardinals Robert Bellarmin (1542–1621) auf und stellt dann fest, dieser stamme erkennbar aus der gleichen *race* wie der heilige Franz Xaver: schöne Stirn, kraftvoll blickendes, lachendes Auge und ›von Liebe erwärmter Teint‹ – das alles verweise auf den großen Xaver:

*Ne dis point que tu es, ce beau front, ceste face,
Ce teint halé d'amour, cet oeil grave et riant;
Nous declarant assés que tu viens de la race
Du grand Francois XAVIER [...]*¹⁸.

Die hier gegebene Übertragung des *race*-Begriffes – üblicherweise angewandt zur Beschreibung von Geblütsbeziehungen – auf zwei nicht leiblich miteinander verwandte Jesuiten ist von Aussagekraft: Sie belegt, dass die in Bild- und Textmedien inszenierte Virilität Franz Xavers nicht nur über den Heiligen selbst Aussagen macht, sondern zugleich spezifische körperschaftliche und charismatische Eigenheiten der Gesellschaft Jesu reflektieren will.

In diesem Sinne wird auch in weltgeistlichen Texten der 1620er-Jahre von einer *beauté masle et vigoureuse*¹⁹ des Jesuitenordens gesprochen, die erkennbar an das um Franz Xaver aufgebaute virile Imaginaire anknüpft. Jean Pierre Camus, Bischof von Belley (1609–1652), war in den 1610er- und 20er-Jahren ein engagierter Förderer des Ordens. In seinen *Homélie panégyriques* auf den Hl. Ignatius, die er 1623 in Paris in Druck gab, attestierte der Bischof den Jesuiten eine *beauté* von ritterlichem Gepräge. Camus meint seinen Befund von der jesuitischen *beauté masle* durchaus *ähnlich* physisch und personal konkret wie er in D'Outremans Xaver-Bellarmin-Versen aufgestellt ist: Phänotyp und Habitus des einzelnen Jesuiten seien markant anders als jene der Angehörigen anderer Orden. Denn die Gesellschaft Jesu verzichte auf harte Mortifikation, auf ›abtötende‹ Praktiken wie das Tragen von Bußgürteln, auf Fasten und Nachtwachen. Auch habe der Orden die Verpflichtung zu einer monoton ritualisierten *vie languissante* in Gebets- und Chordienst abgelegt, die den Leib des Geistlichen – so Camus – bis an das *squelette* schwäche. Anders bei den Jesuiten: Ihnen blieben *poitrine et poulmon*, Brust und Lungen also, stark und frei für ihr Arbeiten im Dienst der Rekatolisierung, für einen intensiven *service des ames* in Predigt und Pastoral²⁰. Es sei zum einen die Strahlkraft des Hl. Ignatius von Loyola, die immer noch, wie in Paris 1532,

16 BOUHOURS, *La vie de saint François Xavier* (wie Anm. 5), 4.

17 PIERRE D'OUTREMAN, *Tableaux des personnages signalez de la Compagnie de Iesu Exposez en la Solemnité de la Canonization des S PP. Ignace et Francois Xavier, par un Pere de la mesme Compagnie*, Lyon 1627, 379.

18 Ebd.

19 CAMUS, *Homélie panégyriques de Ignace* (wie Anm. 6), 406.

20 Ebd., 419f.

vielversprechende junge Leute anzöge, und zum anderen die ignatianische spirituelle Initiation, die es vermöge, die Leibes- und Geisteskräfte dieser Ordensnovizen als ein energetisches Potential für die kirchlich-pastoralen Ziele der Katholischen Reform zu aktivieren. Hieraus ginge eine neue klerikale *beauté* hervor, *dont la grace consiste en sa force et en sa vigueur*²¹.

Neben diesen zugleich institutionell-körperschaftlichen und personal-psychologischen Beobachtungen bewahrt Camus' Bildrede von den Jesuiten als einer ritterlichen Elite, die unter den *armées de l'Eglise militante*²² wie die ›Morgenröte‹ hervorbricht, zudem Erinnerungen an die Prägung des Ignatius und seiner frühen Gefährten durch das christliche Ritterideal des spanischen Mittelalters. Diese ist insbesondere für den aus baskischem Ritteradel stammenden Ignatius von Loyola und – exemplarisch – für seine nächtliche ›Waffenwache vor dem Marienaltar‹ des Klosters Montserrat im März 1522 immer wieder betont worden²³. Bischof Camus selbst unternahm eine Pilgerfahrt an diesen spanischen Klosterberg und besuchte die berühmte Stätte, an der sich Ritter Ignatius der Jungfrau Maria geweiht hatte und zu ihrem *Soldat spirituel* geworden war²⁴.

Das semantische Arsenal von *vigueur*, *race* und *beauté masle*, das sich ab den 1620er-Jahren um den Heiligen Franz Xaver etablierte, macht somit körperschaftliche Selbstaussagen: In Xavers noblen Tugenden, in seiner positiv agonalen Konstitution, in seiner Keuschheit ebenso wie in seinem für Christus und Maria reservierten *douceur* entwirft die Gesellschaft Jesu ein Bild ihrer eigenen Ausnahmestellung als klerikale Elite. Die exemplarisch für einen sehr viel breiteren Medienbestand angeführten Passagen bei d'Outreman und Camus, in denen diese öffentlich die virile *beauté* prominenter Jesuiten ausrufen, hatten gesellschaftliche Funktionen: Als erstes schärften diese Akzente das Außenprofil der Gesellschaft Jesu und machten es für Laien wie für nicht-jesuitische Kleriker eindrücklich. Nicht zu vernachlässigen ist aber auch der Umstand, dass die nuanzenreich medialisierte ritterliche Attraktivität – gerade eines Franz Xaver – einen Ordensnachwuchs anzog, der auf solche Zielvisionen reagierte und sich von diesem hohen Ideal zu einer tiefgehenden personalen Durchformung innerhalb des Ordens stimulieren ließ.

2. *Hommes les plus accomplis.*

Die Hll. Franz Xaver und Joseph als Sinnangebote katholisch-konfessioneller Männlichkeit

Die Männlichkeit des Hl. Franz Xaver bot nicht nur jesuitischen Geistlichen eine identitätskonstituierende Spiegelfläche, sondern auch den männlichen Laien des katholischen 17. Jahrhunderts. Dies verdeutlicht sich im Hinblick auf die vielen Züge, die sich der Hl. Franz Xaver mit einer anderen Heiligenfigur teilt, die im Prozess der katholisch-konfessionellen Laienpastoral neue Bedeutung annahm – mit dem Hl. Joseph, dem Ge-

21 Ebd., 406.

22 Ebd., 405.

23 Vgl. Gottfried MARON, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001, 167; vgl. ebd., 70–72. – Vgl. auch FELD, Ignatius von Loyola (wie Anm. 1), 20f.

24 Zu Camus' europäischen Reisen und seinen Pariser Berichten über Schauplätze der Katholischen Reform während der 1620er- und 30er-Jahre vgl. WEHNERT, Eine neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 3), 31f.

mahl Mariens. Dieser nahm als Modell eines *homme le plus accompli*²⁵ im Bildungs- und Pastoralengagement der Gesellschaft Jesu eine besondere Stellung ein.

In den jesuitisch betreuten Bruderschaften wurde der Hl. Joseph nicht mehr als weißbärtiger Greis vorgestellt. Der Tendenz nach war im späten Mittelalter das Faktum der keuschen Ehe Marias und Josephs mit dem Ausweis einer greisenhaften Konstitution des Hl. Joseph versichert und nachvollziehbar gemacht worden. Ein nuancierterer theologischer Zugang zur Josephsgestalt trat früh bei Jean Gerson (1363–1429), dem Kanzler der Pariser Sorbonne, hervor²⁶. Besonders im 17. Jahrhundert und unter jesuitischem Einfluss verwandelte sich der Gemahl Mariens in der Vorstellung der Gläubigen. Er wurde jünger und viriler, was sich nicht zuletzt in seinem Bart widerspiegelt, der in der Malerei ab 1600 vielfach als noch von kräftig schwarzer Farbe und dichtem Wuchs dargestellt wurde²⁷. Mit den gewandelten Koordinaten setzte auch das theologische und pastorale Interesse am Gemahl Mariens neu an: Jesuitische Texte der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stellten Joseph als Ideal einer christlichen Männlichkeit auf und beschrieben ihn als ein Meisterwerk der göttlichen Schöpfung, als eines der *plus beaux chefs d'oeuvre de Dieu*²⁸. Hierbei knüpfte sich an den Hl. Joseph eine Pastoral, die den Laien neue Zugänge auf das Inkarnationsgeschehen und auf dessen Wirkungen am menschlichen Geschöpf anzubieten suchte. Der ›neue‹ Joseph wurde als der erste erwachsene Mann vorgestellt, der durch das Mysterium des menschengewordenen Gottes in seinen *dons de Nature*²⁹ existenziell erfasst und in seiner Virilität verwandelt worden sei. In unmittelbarer Nähe zum Kraftfeld der Inkarnation Gottes, zu Maria und Jesus also, wurde Joseph nach jesuitischer Lesart zum *homme le plus accompli qui vive sur la terre*³⁰. In Konsequenz dieser theologischen Neukonturierung durfte der Hl. Joseph auch in bildmedialen Darstellungen Christus immer ähnlicher werden: Das längere, oft bis zu den Schultern reichende Haar und die ruhige Nobilität der Gesichtszüge simulieren in Joseph andeutungsvoll eine Virilität Jesu über dessen viertes Lebensjahrzehnt hinaus.

Die *Gloire de Saint Joseph* des Jesuiten Jean Jacquinot von 1644 enthält eine in diesem Sinne interessante Beschreibung der *ravisements*, die den Hl. Josef in der Betrachtung des ihm anvertrauten menschengewordenen Gottes erfasst hätten: Was der ›Vater‹ Joseph im Sohn Christus schaut, habe in jenem frei gesetzt, was der göttliche Schöpfer an ursprünglicher Schönheit und Würde im menschlichen Geschöpf angelegt und für dieses vorgesehen hatte:

25 Jean JACQUINOT, *La gloire de Saint Joseph représentée dans ses principales grandeurs avec quelques exercices de devotion pour l'honorer et le server*, Paris 1644, zit. n. der Reedition Paris 1854, 33.

26 Brian P. MCGUIRE, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Pennsylvania State University Press 2005, 235–239.

27 Zur neuen Bedeutung des Hl. Joseph im katholischen 17. Jahrhundert vgl. Bernard DOMPNIER, *Les religieux et saint Joseph dans la France de la première moitié du XVII^e siècle*, in: *Religieux, saints et dévotions. France et Pologne, XIII^e–XVIII^e siècles* (Revue Siecle 16), hg. v. Ferrand B. PASCAL, Clermont-Ferrand 2003, 57–76. – Vgl. WEHNERT, *Ein neues Geschlecht von Priestern* (wie Anm. 3), 125–127.

28 Étienne BINET, *De la Sainte Hierarchie de l'Eglise et la Vie de Saint Aderald, Archidiaque et Chanoine de Troyes, Restaurateur de la Communauté des Chanoine Et pourquoy Joseph est le propre Advocat des Chanoines*, Paris 1633, 403.

29 Ebd., 404.

30 JACQUINOT, *La gloire de Saint Joseph* (wie Anm. 25) 33.

*Quels ravissements étaient les vôtres, quand vous considérez la beauté de son visage, la majesté de son port, la douceur de son naturel, la bonté de son esprit, la gentillesse de son humeur, l'innocence de ses déportements, la ferveur des ses dévotions, l'affabilité de sa conversation, sa discrétion, son honnêteté, son adresse et sa bonne grâce en tout ce qu'il faisait?*³¹

Hierbei war nicht nur das *parfum miraculeux*, das von dem menschengewordenen Gott ausging, religiös faszinierend, sondern gerade auch dessen Wirkungen auf den Hl. Joseph. Dieser wurde – in der von den Jesuiten angebotenen Perspektive – unter den Geschöpfen zum Prototyp für den christlichen Mann, an dem der inkarnatorische *baume attrayant de la Divinité* seine verwandelnden Wirkungen zeigen konnte³². Die *symetrie*, die Joseph im Gottmenschentum des Jesuskindes entdeckte, setzte die in ihm selbst angelegte und zur Entfaltung bestimmte *symetrie* frei. Dieses Ideal einer inkarnationstheologisch begründeten Kultivierung von Männlichkeit in der Gestalt des Hl. Joseph bot dem Mann der katholischen Konfessionalisierung Orientierung für ein ganzes Spektrum seiner Rollen: Die neue Josephs-Figur leitete zu Verantwortung und zu nobilitierender Selbstbeherrschung in der geschlechtlich-ehelichen und in der familiär-häuslichen Lebenssphäre an und stellte auch dem öffentlich-gesellschaftlichen Bereich entsprechende Rollenbilder bereit. Die Josephs-Gestalt bot somit ein Konzept viriler Vornehmheit an, in der das Streben nach positiver Männlichkeit in Kraft und Selbstbeherrschung, in Geradlinigkeit und Empathie intensiv christologisch, gar inkarnatorisch begründet war. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass der Heilige dem katholischen Mann in zahlreichen Bruderschaften und Andachtstraktaten des 17. Jahrhunderts als *conducteur de ame, de corps, de pensées, paroles, desirs, actions et affections, de honneur, de biens, de vie, et de trepas*³³ empfohlen wurde. Auch im katholisch-konfessionellen Bildungswesen wurde Joseph jungen Leuten als verlässlicher *maitre, guide, directeur*³⁴ der eigenen Charakterformung empfohlen.

Von diesem Exkurs auf die neue Josephsgestalt her ergeben sich entsprechende Dimensionen und Funktionen auch für den Hl. Franz Xaver und seine mediale Repräsentanz. Diese hat mit dem jesuitischen Hl. Joseph nicht nur die neue Virilität, den schwarzen Bart und die *beautés du corps*³⁵ gemein. Auch für Franz Xaver gilt, dass dieser in enger Anbindung an die Jungfrau Maria und das Christuskind vorgestellt wurde. Diese Anbindung stellt wiederum alles, was an anziehenden *agrèments*³⁶ für Franz Xaver veranschlagt wird, in den theologisch-anthropologischen Zusammenhang einer geschöpflichen Nobilitierung auf Grundlage der Menschwerdung Gottes. Noch sinnhafter als in der Gestalt des Tischlers Josephs schwingen in den *agrèments* Franz Xavers immer auch

31 Ebd., 21.

32 Vgl. *Après son retour en Nazareth, il exhorta souvent ses compatriots à contempler la beauté de son Fils, à remarquer ses actions, à étudier sa conduite et à écouter ses discours, parce qu'il estimait l'adorable humanité de ce cher Enfant exhalerait sur eux comme sur lui, je ne sais quel parfum miraculeux, que j'appellerais volontiers le baume attrayant de la Divinité.* (JACQUINOT, La gloire de Saint Joseph [wie Anm. 25], 265).

33 Vgl. ein entsprechendes Gebetsformular an den Hl. Joseph in einem Andachtsbuch von 1646: *Grand Sainct, et le plus Sainct de tous les Saincts apres Iesus, et Maria, ie vous prends aujourdhuy et vous choisiss pour le temps de ma vie, piur mon singulier patron, pour mon Pere, pour mon maistre, guide, directeur, et conducteur de mon ame, de mon corps, de mes pensées, paroles, desirs, actions, et affections, dem mon honneur, de mes biens [...].* (Antoine DE LA MERE DE DIEU, Le Thrésor inestimable de Joseph, Avignon 1646, Bd. 1, 324).

34 Ebd.

35 JACQUINOT, La gloire de Saint Joseph (wie Anm. 25), 285.

36 Vgl. BOUHOURS, La vie de saint François Xavier (wie Anm. 5), 4.

Erinnerungen an dessen Herkunft aus spanischem Ritteradel mit. Franz Xaver teilt sich mit dem Hl. Joseph den inkarnationstheologischen Horizont, umgreift aber deutlicher als Joseph auch habituelle *agrément*s, die sich als Codes städtischer oder höfischer Eliten zu erkennen geben: die *certain air de condescendance sans affectation*, den *charme du conversation*, den *humeur complaisante, et proper à se faire aimer*, aber auch die *forte inclination pour l'étude*³⁷.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass beide Figurationen eines *homme le plus accompli* eine bedeutende Rolle im jesuitischen Bildungsbetrieb spielten. Der Orden formte und bildete in großem Maßstab den Mann der katholischen Konfessionalisierung³⁸. Xaver war ein ideales Exempel katholischer *beauté masle*: Selbstbeherrscht und durchformt, mit einer *forte inclination pour l'étude*, von kultivierten Umgangsformen, zugleich kirchlich gesinnt, intensiv marienfromm und keusch konnte der Hl. Xaver den Schülern der jesuitischen Kollegsschulen als *maitre, guide, directeur* auf einem höheren Bildungsweg vorgestellt werden. Leitfunktion hatte der Heilige aber auch in den zahlreichen Marien-, Josephs- und Franz Xaver-Bruderschaften, in denen der Jesuitenorden erwachsenen Männern die Anverwandlung eines Habitus sozio-religiöser Vornehmheit anbot³⁹.

Das von den Kollegien und Laienbruderschaften der Jesuiten wesentlich mitgetragene Phänomen, das in der Forschung als »konfessionsstaatliche Sozialdisziplinierung«⁴⁰ beschrieben wird, lässt sich anhand der Figuration Franz Xaver somit auch von einer Mikrodimension her fassen: Der jesuitische Heilige bot eine attraktive Spiegelfläche von sozialem und religiösem Sinn und konnte tief in die personale Selbstfindung und das Rollenbild des gebildeten Mannes der katholischen Konfessionalisierung einwirken.

3. Franz Xaver als tridentinischer Priester

Franz Xaver ist nicht nur ein Leitbild für das jesuitisch-konfessionelle Bildungswesen und für männliche Laien. Der Heilige ist zugleich vorbildlicher Priester und wurde in jesuitischen Medien als Verkörperung einer neuen tridentinischen Sacerdotalität aufgebaut. Bereits Torsellino schilderte in seiner Vita von 1594 Xavers intensive asketische und spirituelle Vorbereitung auf das Priesteramt, die von ausgedehnten Meditationen, Zeiten

37 DE BUSSIERES, La Vie de saint François Xavier (wie Anm. 13), 2f. u. 176.

38 Eine umfassende, in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vielfach reedierte Selbstdarstellung der jesuitischen Bildungskonzeption und ihrer Ansprüche gibt der Jesuit Antonio POSSEVINO, Cultura Ingeniorum e Bibliotheca Selecta A. Possevini, Venedig 1604.

39 Zu den marianischen Kongregationen der Gesellschaft Jesu vgl. Joseph BERGIN, Church, Society, and Religious Change in France 1580–1730, New Haven/London 2009, 352–354. – Zur Verehrung des Hl. Franz Xaver und des Hl. Joseph in den jesuitischen Marienbruderschaften vgl. Émile VILLARET, Les congrégations mariales, Paris 1947, Bd. 1: Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus 1540–1773, 331, 446. – Zum Phänomen der Marienkongregationen der Gesellschaft Jesu vgl. auch Lance LAZAR, Working in the Vineyard of the Lord. Jesuit Confraternities in Early Modern Italy, Toronto 2005.

40 Vgl. exemplarisch die Forschungen zum Bistum Münster: Andreas HOLZEM, Der Konfessionsstaat, 1555–1802 (Geschichte des Bistums Münster IV), Münster 1998. – DERS., Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn 2000.



Farbtafel 1 zum Beitrag von Milan Wehnert (S. 121–135, hier: S. 123):
Claude Vignon, Glorie des Jesuitenordens (Ausschnitt, Hl. Franz Xaver)

Hauptaltargemälde der Jesuitenkirche Saint-Maclou in Orleans 1628,
Musée des Beaux-Arts d'Orléans, François Laugnie



Farbtafel 2 zum Beitrag von Milan Wehnert (S. 121–135, hier: S. 123):
Michel Corneille l'Ancien, Hl. Franz Xaver vor Maria

Altargemälde für die Jesuitenkirche Saint-Maclou, Orleans 1640,
Musée des Beaux-Arts d'Orléans



Farbtafel 3 zum Beitrag von Milan Wehnert (S. 121–135, hier: S. 133):
Guido Reni, Hl. Philipp Neri vor Maria
Santa Maria in Vallicella, Rom 1609

Photo Scala, Florence/Fondo Edifici di Culto - Min. dell' Interno



Farbtafel 4 zum Beitrag von Milan Wehnert (S. 121–135, hier: S. 133):
Meister der weiblichen Halbfiguren
Der hl. Ildefons von Toledo empfängt eine himmlische Kassel von Maria
Niederlande um 1530, Privatbesitz

Private Collection / © Lawrence Steigrad
Fine Arts, New York / Bridgeman Images

der Einsamkeit und Christusbetrachtungen gekennzeichnet war⁴¹. Von der Primiz des Heiligen wird berichtet, Xaver habe seine erste Messfeier mit Hingabe, Tränen und in einem *ardor mentis ac vultus* zelebriert, der für die Beiwohnenden so ungewohnt gewesen sei, dass auch diese ihre Tränen nicht mehr zurückhalten konnten, *ut eum qui conspicerent tam suaviter lacrymantem, temperare ipsi nequirent lacrymis*⁴². Das ekstatische Erleben seines Primiztages sei dem Jesuiten lebenslang erhalten geblieben. Xaver habe jede seiner Zelebrationen mit gleicher Intensität vollzogen:

*Et ille deinceps excellentem hunc pietatis sensum haud secus retinuit in reliqua vita, quam si novus quotidie sacerdos ad aram accedens Primorem illam sacrorum dulcedinem delibaret*⁴³.

In der Darstellung Franz Xavers als Priester treten Gewichtungen hervor, die typisch sind für eine tridentinisch forcierte »idéologie sacerdotale«⁴⁴: Der Priester ist nicht nur Funktionär eines notwendigen kultischen Opfervollzuges; seine spirituelle Absorbition in das Mysterium der Messe und seine Verwandlung unter den angelegten sazerdotalen Zeichen selbst werden zu einem religiös faszinierenden Faktum⁴⁵. Der Träger von Albe, Cingulum, Kasel und Manipel schien in der Heiligen Messe vor einer Schwelle zu höchstmöglicher Transzendierung und numinoser Gottesnähe zu stehen und nahm aus dieser eine entsprechende Aura auch für seine Person und sein eigenes Menschsein auf. Hieraus entstand nach Trient ein reiches Imaginaire von priesterlichen Heiligen und Seligen. Auch für Franz Xaver lassen die jesuitischen Konzepteure frühzeitig eine typisch tridentinische Sazerdotalität nah am Mirakel hervortreten. So wurde zur Feier der Kanonisation Xavers 1622 im westfranzösischen Jesuitenkolleg von La Flèche ein Bildbanner gezeigt, das den Jesuiten mit Kasel und Albe bekleidet darstellte, wie er während des Austeilens der Kommunion eine gnadenhafte Sublevation erfährt und vor den Augen des Laienvolkes über dem Boden zu schweben beginnt⁴⁶. Ein ebenfalls 1622, in der Antwerpener Wierix-Werkstatt gedrucktes Blatt zeigt den Heiligen, wie er im priesterlichen Ornat zum Messopfer bekleidet, vom Altar weg unter die Chöre der Engel entrückt worden ist. Auf Wolken stehend ruft er aus: *Satis est domine, satis est*. Verbunden mit den sazerdotalen Zeichen will der Ausruf »Es ist genug, Herr!« anzeigen, dass der jesuitische Priester weitere ekstatische Begnadung kaum ertragen würde⁴⁷.

Beispiele für die sazerdotale Inszenierung Franz Xavers ließen sich zahlreich anführen. Unter gegebener Fragestellung interessiert besonders, wie die keusche Geschlechtlichkeit Franz Xavers in seiner Rolle als Priester ausgedeutet und inszeniert wird. Hierzu sei auf eine Antwerpener Druckgraphik von 1650 verwiesen, die von einem in den 1620er-Jahren entstandenen Gemälde des Malers Gerard Seghers (1591–1651) ausgeht.

41 Vgl. TORSELLINO, De Vita Francisci Xaverii (wie Anm. 7), 26–28. – Vgl. BINET, Abrégé de la vie de Francois Xavier (wie Anm. 12), 17.

42 TORSELLINO, De Vita Francisci Xaverii (wie Anm. 7), 28.

43 Ebd., 28f.

44 Vgl. Nicole LEMAITRE, Le Prêtre mis à part ou le triomphe d'une idéologie sacerdotale au XVIIe siècle, in: Revue d'Histoire de l'Église de France, 85, 1999, 275–289.

45 Vgl. WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 3), 9–11, 257f.

46 Vgl. ebd., 33f.

47 Vgl. ebd., 107–110 mit Abbildung des Blattes.

der Jungfrau Maria, die vor ihm mit dem Christusknaben erscheint. Xaver lächelt innig. Erquickt durch das Kraftfeld der Menschwerdung Gottes, das sich vor ihm aufschließt, ist er *recreatus* und keuscher *victor* über die nächtliche Versuchung⁴⁹. Auch Christus und die Jungfrau Maria lächeln. Sie haben Gefallen, so die Botschaft des Bildes, an einem entschlossenen Priester nach Art Franz Xavers.

Das Antwerpener Bild bietet einiges an diskursivem Gehalt – insbesondere in einer Perspektive, die sich für historische Genderdebatten im Christentum interessiert. Eine solche Debatte bietet der inter-konfessionelle Diskurs um Keuschheit und priesterlichen Zölibat, wie er zwischen Reformatoren und Katholischer Reform ausgespannt war. Martin Luther (1483–1546) hatte eine ›Keuschheit um des Himmelsreiches‹ willen abgelehnt: Der Mensch sei zur biblisch gebotenen Ehe bestimmt, der Zölibat dagegen sei wider Gottes Schöpfungsordnung, so formulierte Luther besonders scharf in seinen Genesis-Predigten von 1527:

*Also siehestu, wie die Gelübde und Babsts gepot starcks widder Gottes ordnung und einsetzung streben. Darumb fast kein greulich der ding auf erden ist, denn das man heisset Celibatum*⁵⁰.

Luther erklärte zudem, die tatsächliche Keuschheit des zum Zölibat verpflichteten männlichen Subjekts sei äußerst zweifelhaft und habe Ungeordnetheiten und Deformationen – *stumme Sünden oder Hurerei*⁵¹ – zur Folge. Besonders die Begründung des Zölibats mit dem Postulat kultursicher Reinheit und in einer durch den Zölibat erwirkten privilegierten Gottesnähe wurde von den reformatorischen Zölibatskritikern als massive Fehlentwicklungen der Alten Kirche angegriffen⁵². Luthers Argumentationen richteten auf lange Sicht die protestantische Wahrnehmung des Priesterzölibats aus. Sie wirkten andererseits auch zurück auf den internen katholischen Diskurs und auf eine ideelle Forcierung des Zölibats im nachtridentinischen Katholizismus, für die der Antwerpener Stich eines von zahlreichen medialen Zeugnissen ist. Im Simulationsraum des Bildes wurde hier ein ungebrochen keuscher Priester inszeniert: Die Gefahr von Befleckung und Versuchung, die das Bild gerade mit dem Einblick in Xavers nächtlichen Privatraum umkreist, ist überwunden – durch die personale Willensanstrengung des Priesters und durch den Beistand der göttlichen Gnade, in der keuschen Schönheit Mariens ausgedrückt.

Vor allem aber sucht die Inszenierung des Hl. Franz Xaver auch jene noch tiefer ansetzenden Argumentationen der Reformatoren abzustoßen, die den priesterlichen Amtszölibat nicht nur ablehnten, weil er mutmaßlich eine Lüge sei, sondern weil er im Ganzen gegen die göttliche Schöpfungsordnung verstoße. Hier kommt wiederum die Männlichkeit des Hl. Franz Xaver mit eigenem Aussagewert in Betracht: Franz Xavers Keuschheit erscheint nicht *starcks widder Gottes ordnung* und als Deformierung des Menschen. Ganz im Gegensatz zum reformatorischen Verständnis wird gerade der keusche Priester

49 Die Bildunterschrift widmet das Blatt dem Bischof von Gent, Anton Triest (1622–1657), und vergleicht den Sieg Franz Xavers über die Dämonen mit jenem des Hl. Antoinius Abbas: *Perilustri ac reverendissimo Domino D. Antonio Triest septimo Gandensium Episcopo, Comiti de Everghem etc. P. Franciscum Xaverium Orientis Apostolum, ex nocturna cum daemonibus pugna, instar MAGNI ANTONII, victorem caelestique Visione Deiparae Virginis recreatum debita observantiae monumentum L.M.D.C.Q. Gerardus Segers.*

50 Martin LUTHER, Über das erste Buch Mose, Predigten 1527, WA 24, 54, 113–115.

51 DERS., Vom ehelichen Leben, WA 10, 2, 275–304.

52 Eine Darstellung von Luthers Haltung zum Zölibat und ihrer gedanklichen Entwicklung bietet Antje FLÜCHTER, Der Zölibat zwischen Devianz und Norm. Kirchenpolitik und Gemeindealltag in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2006, 60–66.

als Geschöpf in Blüte inszeniert. Dies arbeitet das Antwerpener Blatt zielstrebig hervor: Xavers Brust ist breit gespannt, das Rückgrat aufrecht, der Bart von kräftigem Schwarz; die Körperspannung und der Gesichtsausdruck bezeugen ein ›gesundes‹ Empfinden der eigenen Männlichkeit. Die betonte Virilität der Figuration Franz Xavers wehrte somit ein Wertungssystem des Geschlechtlichen ab, das sich im protestantischen Christentum fest etabliert hatte und das den kirchlichen Zölibat einer Deformation von Männlichkeit beschuldigte. Mit dieser Abgrenzung gegenüber dem konfessionskulturellen Gegenpol fällt eine forcierte Aussendung entsprechender Konzeptionen in den katholischen Binnenraum zusammen: Das Antwerpener Blatt vom heiligen Priester Xaver als keuschem »*victor*« richtete sich nicht nur gegen die Protestanten, sondern es leistete zudem Überzeugungsarbeit bei den katholischen Laien und Priestern. Die emphatische Inszenierung des ›blühenden priesterlichen Mannes‹ warb um eine Anerkennung dieser Argumentationen – auch durch katholische Gläubige.

4. Xavers Virilität im Rahmen tridentinischer Priestertypologien

In ihrem priesterlichen Aspekt bestätigt die Figuration des Hl. Franz Xaver kommun gültige Prinzipien tridentinischer Klerikalkultur. Zugleich müssen die Koordinaten, welche der Hl. Franz Xaver innerhalb des tridentinischen Diskurses um ein neues Sacerdotium einnimmt, noch weiter differenziert werden, denn im Figurenrepertoire der »ideologie sacerdotale« des 17. Jahrhunderts fällt Franz Xaver trotz der Strahlkraft seiner Aussagen zu priesterlicher Ekstase, Zölibat und kultischer Reinheit als eine isolierte Gestalt auf. Die Differenz ergibt sich hinsichtlich der Virilität des Heiligen: Der Tendenz nach bestätigen die priesterlichen Leitfigurationen der katholischen Konfessionalisierung die Heiligkeit des Zölibats eher indem sie sich von einer Semiotik der virilen Kraft, des schwarzen Bartes und der breiten Brust distanzieren. Für diese virilitätskeptische Dynamik im nachtridentinischen Priesterbild sind die Mailänder *Litterae de barba radenda* von 1567 ein aufschlussreiches Dokument. Gleich zu Beginn seines Episkopats hatte Erzbischof Carlo Borromeo (1565–1584) den Priestern seiner Erzdiözese geboten, auf das Tragen eines Bartes zu verzichten und sich regelmäßig und gründlich zu rasieren. Dass Geistliche ihr Gesicht frei von einem Bart halten, entspreche dem *antico uso* der frühen Kirche und sei *veramente accompagnato da misteriose significationi*, so formulierte Borromeo⁵³. Der bartlose priesterliche Mann, den der Erzbischof mit dieser Verfügung zu modellieren suchte, hatte mit neuer Schärfe seine Segregation gegenüber dem Laienstand auszuweisen. Die postulierte priesterliche *prae eminentia supra statum laicorum*⁵⁴ zielte nicht zuletzt auf eine erkennbare Alterität des priesterlichen Mannes gegenüber dem Mann des Laienstandes. Auf der Suche nach markanten Differenzmarkern zwischen einer weltlich laikalen Virilität einerseits und der andererseits geistlichen, dem Himmel anverwandelten Männlichkeit des Priesters baute sich eine semiotische Logik auf, der gemäß der Priester als heiliger Mann gerade das ablegte, was dem Mann des laikalen Verkehrsfeldes in sei-

53 Carlo BORROMEIO, *Litterae de barba radenda*, in: Acta Synodalia Diocessana Ecclesiae Mediolanensis a Beato Carolo Borromaeo R. E. Cardinale Tit. Praxedis et Archiepiscopo Mediolani, habita Anno à Christi Nativit. M. D. LXIII. Mense Augusto Pio III. Summo Pontifice, Brixen 1603, Bd. 2, 953–957, 953. – Vgl. WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 3), 58.

54 Zu den Borromeischen Synodalpredigten des Jahres 1584, die nachdrücklich die Ideen der priesterlichen Segregation und der *prae eminentia supra statum laicorum etiam bonorum* umkreisen vgl. WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 3), 56–59.

nem Selbstbild und in seiner Rollenvalidation unverzichtbar sein musste: Das Borromäische Bartverbot für Liturgen setzte sich fort in einer scharf betriebenen Entfilterung des Priesterlichen von mannigfaltigen Codes, Kostümen und Habitus des Virilen, die – in Brechung und subtiler Chiffrierung – letztlich auf geschlechtliche Potenz hinweisen wollen oder positive Wertung geschlechtlicher Potenz implizieren. Diese Abkopplung von Codes der geschlechtlichen Potenz lässt sich anhand zahlreicher Priesterdarstellungen des 17. Jahrhunderts nachvollziehen. Bereits Guido Reni (1575–1642) sondert in seiner römischen Darstellung des Hl. Philipp Neri (1515–1595) von 1609 entsprechende Marker aus, wenn er diesen im Spannungsfeld von Kasel, Lilienblüte und Marienerscheinung figuriert (s. Farbtafel 3): Neri trägt den leuchtend weißen Bart eines Greisen. Dieser Bart ist kein weltlich-patriarchales Zeichen, sondern bezeugt – wie die an der Bildgrenze platzierte Lilie – Viriginalität und geistliche Vaterschaft aufgrund von strenger leiblicher Keuschheit. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch Neris Inkarnat, das von übernatürlich heller und trockener Farbe erscheint. Der *humor libidinis*, um dessen *extinctio* bei der Einkleidung mit den priesterlichen Gewändern gebetet wird, scheint hier – buchstäblich – ausgetrocknet⁵⁵.

Schon in den 1530er-Jahren war in Flandern ein Gemälde entstanden, das seinen priesterlichen Heiligen nach einem ganz ähnlichen Figurenbauplan konstruierte. Das Bild stellt die Szene der »Übergabe einer himmlischen Kasel an den Hl. Ildefons von Toledo« dar (s. Farbtafel 4). Der Heilige (607–667) bereitet sich zur Messfeier und verrichtet das Akzessgebet zur Überkleidung mit der Kasel. Diese überreicht die Jungfrau Maria, welche von Engeln begleitet über ihm erschienen ist, um Ildefons' vorbildliche kultische Reinheit auszuzeichnen. Das Bild macht nuancierte Angaben zur leiblich-seelischen Konstitution des Heiligen: Ildefons wird als gänzlich bartlos dargestellt, sein Haupthaar ist greisenhaft entfärbt, das Inkarnat erscheint blutleer und ohne Pulswärme; die Wangen und die Augenhöhlen sind hager-knochig. Zudem bezeugen die gebückte Körperhaltung und der Ausdruck des Gesichtes Bußfertigkeit und Mortifikation. Die kultische Reinheit des Priesters erscheint zweifach versichert – in der Schwächung seines virilen *humor libidi* einerseits durch hohes Alter, andererseits durch Askese und Kasteiung.

Obwohl das Gemälde seinem piktorialen Idiom nach noch ganz der niederländischen Malerei des 15. Jahrhunderts angehört, ist hier in nuce eine semiotische Formel abgesteckt, die bis vor die Epochenschwelle von 1800 fest in der religiösen Vorstellung und im bildlichen Ausstattungsbesitz der katholischen Welt verankert blieb. Ein wichtiger Katalysator dieser Vorstellungen war das Borromäische Mailand der 1570er- und 80er-Jahre: In den *Acta Ecclesiae Mediolanensis* wurde vielfach darüber verhandelt, dass der zu Liturgie und Messopfer privilegierte Mann eigentlich engelsgleich, *ab omni carnis labe commixtione segregatus*⁵⁶ zu sein habe. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts drangen diese Konzeptionen breit in die Bildproduktion der Katholischen Reform ein. Bis weit ins 18. Jahrhundert fallen an vielen Darstellungen heiliger Priester in Altargemälden und Andachtsgrafiken figurative Eigenarten nach Art der angeführten Beispiele auf.

Der Hl. Franz Xaver besetzte in diesem Figurenrepertoire eine Sonderkoordinate. Obwohl als exzellenter Priester und zölibatärer *victor* vorgestellt, blieben in seinem priesterlichen Phänotyp virile *dons de Nature*⁵⁷ erhalten. Hiermit trat ein wirkungsvolles fi-

55 Aus dem Akzessgebet *Ad Cingulum, dum se cingit im Missale Romanum*, vgl. WEHNERT, Ein neues Geschlecht von Priestern (wie Anm. 3), 132, Anm. 180.

56 Carlo BORROMEO, Oratio I Habita ad Clerum in SynodoDiocesana XI. Anno MDLXXXIV, vgl. Anm. 53.

57 BINET, De la Sainte Hierarchie de l'Eglise (wie Anm. 28), 404.

gurales Paradox ein: Xaver geriet durch personale Zölibatsanstrengung und himmlischen Beistand zu einer gottgefälligen Priesterlichkeit, so dass ihm die Jungfrau Maria – exemplarisch im Antwerpener Blatt – die volle Zustimmung aussprach. Dennoch bog die Figuration des Heiligen nicht in eine Sphäre ab, in welcher sich die *misteriose significatio*⁵⁸ des Priestertums in einer engelsgleichen Alterität zu weltlich-laikalen Virilitätscodes ausdrückten. Der Priester Franz Xaver verwirklichte eine *beauté masle et vigoureuse*⁵⁹, die von solcher Art war, dass selbst männliche Laien den Jesuitenpater um seine *vigueur* nur beneiden konnten.

Diese Sonderkoordinaten des virilen Priesterheiligen Franz Xaver sicherten dem Jesuitenorden Aufmerksamkeit auch in einem enger werdenden Feld sazerdotaler Corpsidentitäten, insbesondere gegenüber den Idealtypen der Weltgeistlichkeit – exemplarisch etwa dem Hl. Philipp Neri. Hierbei tritt wiederum der Anspruch der Gesellschaft Jesu auf einen Elitestatus unter autonomen Gesetzen und mit einem eigenen Phänotyp der Begnadung hervor. Die Gesellschaft Jesu stand strukturell bedingt in grundsätzlicher Spannung zum diözesan-weltgeistlichen Kirchenapparat. Gründe hierfür sind die jurisdiktionalen Sonderstellung des papstunmittelbaren Ordens, der sich mit römischen Privilegien und Exemtionen Spielräume gegenüber den diözesanen Kirchenleitungen abzustecken suchte. Das wirkungsvolle Engagement in Bildung und Pastoral und, hierauf gründend, die Verzahnung mit breiten Gesellschaftskreisen sicherten dem Orden weiteres gesellschaftskulturelles Kapital und somit Eigenständigkeit gegenüber dem diözesan-parochialen Kirchenzusammenhang.

Der breit belegte Distinktionsanspruch des Jesuitenordens gegenüber der Weltgeistlichkeit spiegelt sich in der hagiographischen Repräsentanz der Jesuiten. Die Konfiguration jesuitischer Heiliger und Seliger ist – auch – als ein strategisches Instrument innerhalb dieses kirchenrechtlichen und gesellschaftskulturellen Spannungsrahmens zu verstehen. Auf den Hl. Franz Xaver bezogen ergibt sich vor diesem Hintergrund eine Ambivalenz: In seiner medialen Inszenierung machte der Heilige einerseits substantielle Aussagen, die für das kommune kirchliche Verkehrsfeld gültig und für dessen Reform im 17. Jahrhundert unverzichtbar waren. Im gleichen Zug aber prägte die Figuration diesem Feld, das sie wesentlich mit konstituiert, eine elitäre Distinktion auf. Sie bekräftigte ein körperschaftliches Surplus, das für das umgebende Gros klerikaler Formate faszinierend, aber so nur für die Gesellschaft Jesu erreichbar scheinen wollte.

5. Der Hl. Franz Xaver im Kontext

Abschließend ergibt sich, dass der Heilige Franz Xaver fest im kommunen Vorstellen der Katholischen Reform und der Konfessionalisierung des 17. Jahrhunderts verankert war. Deutlich tritt in den geschilderten Rezeptionsbahnen auch der Bereich des Geschlechtlichen als eine Dimension des historischen Diskurses hervor.

Bild- und Textmedien belegen, wie präzise die Figuration Franz Xavers in einem zeitgenössischen geschlechtlichen Koordinatensystem verortet war. Gerade diese geschlechtlichen Koordinaten des Hl. Franz Xaver waren mit substantiellen Diskursen der katholischen Konfessionalisierung verbunden.

Xavers Mannhaftigkeit hatte Aussagekraft im Hinblick auf die protestantischen An-

58 BORROMEIO, *Litterae de barba radenda* (wie Anm. 53), 953.

59 CAMUS, *Homélie panégyriques de Ignace* (wie Anm. 6), 406.

griffe gegen den Zölibat. Denn der Heilige spannte um sich eine Aura aus, in der das Zölibatsgebot nicht *starcks widder Gottes ordnung*⁶⁰ war, sondern dem katholischen Geistlichen erst recht die Pforte zu einer gottgefälligen Erfüllung geschöpflicher Anlagen öffnete. Doch die Männlichkeit Franz Xavers machte Aussagen nicht nur nach außen, in den konfessionellen Gegenraum. Im Binnenfeld des nachtridentinischen Klerus suchte Xavers ritterliche *race*⁶¹ den eingeforderten Exzellenzstatus der Gesellschaft Jesu gegenüber dem weltgeistlichen Kirchenzusammenhang zu spiegeln. Mit Xavers *incredibili corporis et animi robor*⁶² verkörperte sich der Anspruch auf ein besonderes pastorales Leistungsvermögen und auf im Jesuitenorden wirksame Gnadenkanäle außerhalb des kommunen Maßes. In seinen Kollegien und Bildungshäusern stellte der Jesuitenorden den Heiligen seinen Schülern zudem als Zielvision und Leitbild einer konfessionell-katholischen *beauté masle*⁶³ vor Augen. Dies galt ebenso für die jesuitisch betreuten Bruderschaften. Die im 17. Jahrhundert zahlreich verfassten Kommentare zur Männlichkeit Franz Xavers kamen hierbei ähnlich zum Einsatz wie die Andachtsliteratur um den Hl. Joseph. Beide Heilige wurden als *homme le plus accompli*⁶⁴ begreifbar gemacht und dem männlichen Leser als *conducteur de mon ame, de mon corps*⁶⁵ angeboten.

Für Autoren und Rezipienten der Figuration Franz Xavers im 17. Jahrhundert waren Phänomene, die wir heute in einer wissenschaftlich spezifizierten Perspektive als Genderdebatten beschreiben, mit dem viel weiteren Deutungshorizont des Geschöpflichen, des ›Menschen vor Gott‹ verbunden. Gerade in dieser Ganzheitlichkeit, die mit dem Geschlechtlichen immer auch das Geschöpfliche mit in Betracht nimmt, konnte das Franz Xaver-Imaginaire personale Identitäten formen und gemeinschaftliche sozio-religiöse Sinnhorizonte vergültigen – in der Laienpastoral, im jesuitischen Bildungswesen ebenso wie in der Aushandlung des nachtridentinischen Priesterbildes und in der konfessionellen Selbstvergewisserung gegenüber dem Protestantismus.

60 LUTHER, Über das erste Buch Mose (wie Anm. 50), 54, 113–115.

61 D'OUTREMAN, Tableaux des personnages signalés (wie Anm. 17), 379.

62 TORSSELLINO, De Vita Francisci Xaverii (wie Anm. 7), 62.

63 CAMUS, Homélie panégyriques de Ignace (wie Anm. 6), 406.

64 JACQUINOT, La gloire de Saint Joseph (wie Anm. 25) 33.

65 DE LA MERE DE DIEU, Le Thrésor inestimable de Joseph (wie Anm. 33), 324.

ULRIKE GLEIXNER

Die lutherisch pietistische Ehe im Entwurf und in der Praxis

Bestimmende Faktoren und Möglichkeiten*

Literatur- und Geschichtswissenschaft haben in den letzten Jahren eine Fülle von neuen Forschungsergebnissen zum Eheentwurf in Spätmittelalter und Früher Neuzeit vorgelegt. Forschungsleitend waren die Fragen nach Wandel und Kontinuität¹. Durch vergleichende Textanalysen mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Eheschriften haben der Literaturwissenschaftler Rüdiger Schnell und seine Basler Arbeitsgruppe ein erstaunliches Maß an Kontinuität in vor- und nachreformatorischen Eheschriften aufgezeigt. Zwar habe sich erst mit der Reformation eine Ehepflicht etabliert, auch sei der sakramentale Charakter der Ehe entfallen, aber die innerehelichen Geschlechterverhältnisse, wie die wechselseitigen Pflichten von Frau und Mann mit einer Gehorsamspflicht der Frau und einer Fürsorgepflicht des Mannes, seien ein konstitutives Element des Ehediskurses vom 13. bis zum 16. Jahrhundert geblieben, und diese Prämisse sei auch für den nachreformatorischen Eheentwurf übernommen worden². Auf den Begriff gebracht liegt den nachreformatorischen Eheunterweisungen ein Geschlechterverhältnis zu Grunde, das im Hinblick auf den gegenseitigen Unterstützungsanspruch symmetrisch, bezogen auf das Geschlecht aber hierarchisch geformt ist, wobei Symmetrie mit Hierarchie vereinbar erscheint³. Hinsichtlich dieses Befundes präsentiert das Eheschrifttum des innerkirchli-

* Der Beitrag beruht auf meiner Monographie *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.–19. Jahrhundert* (Bürgertum: Studien zur Zivilgesellschaft N.F., 2), Göttingen 2005.

1 Vgl. Susanna BURGHARTZ, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der frühen Neuzeit*, Paderborn u. a. 1999. – *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Hans-Jürgen BACHORSKI, Trier 1991. – *Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts*, hg. v. Maria E. MÜLLER, Weinheim 1988.

2 Vgl. *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen*, hg. v. Rüdiger SCHNELL, Tübingen 1998. – DERS., *Frauentext, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Reihe *Geschichte und Geschlechter* 23), Frankfurt a.M./New York 1998. – DERS., *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1997.

3 Vgl. Monika GSELL, *Hierarchie und Gegenseitigkeit. Überlegungen zur Geschlechterkonzeption in Heinrich Bullingers Eheschriften*, in: SCHNELL, *Geschlechterbeziehungen* (wie Anm. 2), 89–117. – Kathleen M. DAVIES, *Continuity and Change in Literary Advice on Marriage*, in: *Marriage and Society. Studies in the social History of Marriage*, hg. v. Richard B. OUTHWAITE, London 1981, 58–80.

chen Pietismus des späten 17. und 18. Jahrhunderts keinen grundsätzlich neuen Entwurf. Es lassen sich jedoch gewisse Verschiebungen feststellen: Die pietistische Forderung, das ganze Leben mit praktischer Frömmigkeit zu durchdringen, hatte Konsequenzen für Ehe und Familie. Man kann sagen, dass die Praxis des innerkirchlichen Pietismus das lutherische Eheverständnis mit einer spezifischen Prägung versah⁴. Im Folgenden möchte ich einige Themenfelder berühren, die die Ehe im lutherischen Pietismus skizzieren: Eheanbahnung, Heirat als Instrument pietistischer Netzwerk- und Gruppenbildung, eheliche Sexualität, Formen partnerschaftlichen Handelns, ständische Räume, Räume der Ehefrauen und Konfliktfelder.

1. Theologische Konzeption

In seinen Katechismuspredigten setzt sich Philipp Jakob Spener (1635–1705) ausführlich mit Luthers »Haustafel« auseinander, dem Katalog der christlichen Hauptpflichten der unterschiedlichen Stände⁵. Spener will mit seinen Katechismuspredigten die Hausväter, vor allem aber auch die Hausmütter erreichen⁶. Die pastoraltheologische Aufmerksamkeit pietistischer Pfarrer für die Wirkungsbereiche der Hausmütter war keinem emanzipatorischen Gleichheitsdenken geschuldet, vielmehr dem pietistischen Eifer, Luthers vermeintlich steckengebliebene Reformation voranzutreiben und eine das ganze Leben durchdringende *praxis pietatis* aller Gemeindemitglieder zu erreichen. Ohne die Frauen und ihre familiengebundenen Erziehungsbereiche konnte eine neue Frömmigkeitspraxis im Alltag kaum dauerhaft installiert werden, von daher war das pietistische Reformprojekt ohne die Beteiligung von Frauen nicht zu realisieren.

Die erste Pflicht derjenigen, die in den Ehestand treten, bestehe – so Spener – darin, diesen als einen heiligen, von Gott eingesetzten Stand zu betrachten. Wo vom Verhältnis der Geschlechter in der Ehe die Rede ist, zählt Spener zuerst die gemeinsamen Pflichten der Ehepartner auf. Zuerst müssen die Eheleute für des anderen Seele mitsorgen, da die gegenseitige Liebe nicht nur das leibliche, sondern mit deutlichem Vorrang das geistliche Wohl fördern solle. Daher sollen die Eheleute ihren Hausgottesdienst miteinander und mit den ihrigen halten, miteinander zu Gott beten, einander mit gutem Beispiel vorangehen und *mit unterricht, erinnerung, warnung, bestraffung und trost erbauen*. Zweitens seien die Eheleute zu gegenseitiger herzlicher Liebe und Hilfe verpflichtet. Zwar sei eigentlich die Ehefrau dem Mann zur Gehilfin gegeben, aber der Mann müsse sie,

4 Andreas GESTRICH, »Ehe, Familie, Kinder im Pietismus. Der ›gezähmte Teufel‹«, in: Geschichte des Pietismus, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, hg. v. Hartmut LEHMANN, Göttingen 2004, 498–521. – Ulrike GLEIXNER, Lutherischer Pietismus, Geschlechterordnung und Subjektivität, in: »Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren«. Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus, hg. v. Wolfgang BREUL u. Christian SOBOTH, Halle 2011, 133–143. – Dies., Spiritual Empowerment and the Demand of Marital Obedience. A Millenarian Woman and Her Journal, in: Gender in Transition. Discourse and Practise in German-Speaking Europe, 1750–1830, hg. v. DERS. und Marion GRAY, Ann Arbor 2006, 157–172. – Erika HEBEISEN, Leidenschaftlich fromm. Die pietistische Bewegung in Basel 1750–1830, Köln 2005.

5 Vgl. Walter BEHRENDT, Lutherisch-orthodoxe Ehelehre in der Haustafelliteratur des 16. Jahrhunderts, in: SCHNELL, Text und Geschlecht (wie Anm. 2), 214–229, hier: 214.

6 Vgl. die Einleitung in Philipp J. SPENER, D. Philipp Jacob Speners Kurtze Catechismus-Predigten : Darinnen die fünf Haupt-Stück/ auß dem Catechismo/ Und Die Hauß-Taffel Samt Den Fest-Materien/ Einfältig erkläret werden ; Durch Gottes Gnade Gehalten in Franckfurt am Mayn/ und auff einiges Ansuchen zum Truck gegeben, Frankfurt a. M. 1689.

da er sie regieret, versorgen und schützen. Sie sollen einander bei der Haushaltung, den Geschäften und der Kindererziehung beistehen⁷. Drittens müssen Eheleute ihr ganzes Leben miteinander verbringen und kein Teil ist befugt, sich von dem anderen zu trennen; bei Ehebruch müsse die Erlaubnis der Obrigkeiten zur Trennung abgewartet werden⁸. Zusammengefasst bedeutet das: Zu den Pflichten der Ehefrau gehören Erwidern der Liebe, Ehrerbietung, Untertänigkeit, Gehorsam und Gutes tun⁹. Die Pflichten des Ehemannes bestehen darin, die Ehefrau zu lieben, zu versorgen, sie zu regieren und Geduld mit ihr zu haben¹⁰.

In geistlichen Dingen, so Spener, hätten die Frauen von Gott gleichermaßen Gnade erhalten, so dass sie vor Gott den Männern gleich seien. Und obgleich die Männer in der Natur und in der Welt einen Vorzug vor den Frauen haben, dürfen sie wegen der Gleichheit der Geschlechter vor Gott diesen nicht missbrauchen, sondern müssen die Frauen als Schwestern und Miterben ansehen¹¹. Diejenigen Männer, welche die genannten Pflichten gegenüber ihren Frauen nicht geziemend erfüllen, verlieren Gottes Gnade: *Ihr gebet wird dadurch verhindert und Gott unangenehm*¹². Sollte ein gottloser Ehemann seiner Ehefrau etwas zumuten, was Unrecht und wider göttliches Gebot sei, so sei sie zum Widerstand berechtigt¹³. Hinsichtlich der Pflicht zur gegenseitigen Unterstützung sowie der Unterordnungspflicht der Ehefrau und der Regierung des Ehemannes befindet sich Spener in völliger Übereinstimmung mit der lutherischen Ehetradition. Neu scheint mir die stärkere Betonung der spirituell-religiösen Beziehung in der Ehe und die Hervorhebung der spirituellen Gleichheit von Mann und Frau mit der davon abgeleiteten geistigen Eigenständigkeit und dem Widerstandsrecht der Frau. Freilich existierte bereits im nachreformatorischen Eheschrifttum die Ausrichtung beider Ehepartner auf Gott¹⁴, aber in pietistischen Eheschriften wird dieser Aspekt als der zentralste hervorgehoben, so dass man von einer Spiritualisierung sprechen kann. Die Spannung zwischen symmetrischen (Unterstützung) und asymmetrischen (Hierarchie) Anteilen der Eheordnung im Pietismus verschärft sich gewissermaßen durch die unvereinbaren Positionen der Gehorsamspflicht und des Widerstandsrechtes der Ehefrau. Die beiden Handlungsspektren, einerseits die geistige Gleichheit und die davon abgeleiteten religiösen Kompetenzen der Ehefrau und andererseits die Unterwerfungspflicht, generieren ein Konfliktfeld im pietistischen Ehealltag und ermöglichen den Frauen zugleich neue Handlungsräume.

Im Unterschied zum lutherischen Protestantismus, für den eine Ehepflicht besteht, ist für den Pietismus eine Aufwertung der Ehelosigkeit charakteristisch, und zwar im Rückgriff auf Paulus (1 Kor 7), dass nämlich die Ehe keineswegs allen befohlen sei¹⁵. Abweichend von der protestantischen Ehepflicht wird im Pietismus die Ehelosigkeit – unter

7 Ebd., 609.

8 Ebd., 610f.

9 Ebd., 618.

10 Ebd., 613.

11 Ebd., 616.

12 Ebd.

13 Ebd., 620.

14 Das gilt z. B. für Justus Menius und seine 1529 publizierte Eheschrift *Oeconomia Christiana*, vgl. SCHNELL, Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen (wie Anm. 2), 46. – Zu dem Ergebnis eines primären Bezuges der Eheleute auf Gott und nicht aufeinander kommt auch Puff in seiner Analyse, vgl. Helmut PUFF, »[...] ein schul/darinn wir allerlay Christliche tugend und zucht lernen.« Ein Vergleich zweier ehedidaktischer Schriften des 16. Jahrhunderts, in: SCHNELL, Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen (wie Anm. 2), 59–88, hier: 73f.

15 SPENER, Catechismus-Predigten (wie Anm. 6), 606f.

der Bedingung einer absoluten Keuschheit – als eine besondere Leistung und göttliche Bestimmung hervorgehoben. Für Spener haben sowohl der eheliche wie der ledige Stand jeweils seine Beschwerden und Vorteile – der ledige Stand hat den Nutzen, dass man an den *geistlichen Sorgen* viel weniger gehindert wird, während am ehelichen Stand nützlich ist, dass man zu zweit mehr Kreuz und Leiden zur notwendigen Züchtigung zu tragen hat –, weshalb es notwendig sei, sich daraufhin zu prüfen, in welchem Stand man besser ein gottgefälliges Leben führen und sein geistliches Heil erreichen könne¹⁶. Tatsächlich wird im Pietismus von einigen Autoren, z.B. Johann Georg Gichtel (1638–1710), die Ehelosigkeit propagiert und in der Praxis von einigen der so genannten radikalpietistischen Gruppen auch realisiert¹⁷.

2. Praxisfelder

2.1 *Wie Eben zustande kommen*

Dass Eheschließung und Wahl der Ehefrau in Selbstzeugnissen retrospektiv als göttliche Vorsehung beschrieben werden, lässt sich schon im gebildeten, humanistisch geprägten Bürgertum des 16. Jahrhunderts nachweisen¹⁸. Das pietistisch Eigene ist hier die quietistische Inszenierung. Der Theologe Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) äußert sich im Dezember 1737 in mehreren Briefen an den Theologen Johann Albrecht Bengel (1687–1752) über die mögliche Eheschließung mit Christina Dorothea Linsenmann (1717–1796), die zunächst mit seinem Bruder verlobt war¹⁹. Er schreibt an Bengel, dass er selbst ohne Willen sei und Gott die Entscheidung überlasse. Er schildert die auf ihn gefallene Wahl der Familie der Braut, der gleichzeitig ein Heiratsangebot des Diakons Köstlin vorlag, in einer Dynamik, in der er selbst beinahe abwehrend erscheint: *Aber wie sehr ich all' mein Elend entdeckt, wider mich selbst geredt, Köstlin empfohlen, so stand keines von mir ab. Ja, sie wollten, ich sollte gleich Eheverlöbniß halten. Ich sagte, ich wollte mit der Jungfer Tochter beten, und Ihre, als Vaters, Einwilligung einholen*²⁰.

Selbstverständlich bedarf die darauf folgende Verlobungsdarstellung eines Bildes, das dem Leser die vorbildliche, weltabgewandte Frömmigkeit der Braut anzeigt: *Kaum gab sie mir die Hand*²¹. Diese autobiographische Darstellung beschreibt die pietistische Version eines Geschehens, das auch in anderen Wahrnehmungsmustern wiedergegeben werden könnte: Oetingers Heirat (am 22. April 1738) fällt exakt mit seinem ersten Amtsantritt zusammen und entspricht daher der Norm bürgerlichen Heiratsverhaltens; zudem bedarf es irgendeiner Art von Aktivität des Bräutigams, um sich bei den Brauteltern zu bewerben. Diese Rationalitäten sind für die pietistische Selbstdarstellung irrelevant. Für das pietistische Erleben steht die passive Haltung in der Phase der Eheanbahnung im Vordergrund.

16 Ebd., 607.

17 BREUL/SOBOTH, Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus (wie Anm. 4).

18 Vgl. Anette VÖLKER-RASOR, Bilderpaare – Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts (Rombach Wissenschaft, Historiae 2), Freiburg i. B. 1993, 146f.

19 Vgl. Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe, als urkundlicher Kommentar zu dessen Schriften, hg. v. Carl Christian Eberhard EHMANN, Stuttgart 1859, 534f. – Zu Oetingers Heirat siehe auch Magdalene MAIER-PETERSEN, Der »Fingerzeig Gottes« und »die Zeichen der Zeit«. Pietistische Religiosität auf dem Weg zu bürgerlicher Identitätsfindung, untersucht an Selbstzeugnissen von Spener, Francke und Oettinger, Stuttgart 1984, 334f.

20 EHMANN (Hg.), Friedrich Christoph Oetingers Leben (wie Anm. 19), 535.

21 MAIER-PETERSEN, Der »Fingerzeig Gottes« (wie Anm. 19).

Zur pietistischen Präsentation der Eheschließung gehörte notwendig die Schilderung der eigenen Gebetsprüfung, durch die sich der göttliche Wille in Bezug auf die Wahl des Ehepartners offenbart. Spener hatte in seinen Katechismuspredigten die Entscheidung über die Partnerwahl maßgeblich in das Gebet verlegt, in dem zu klären sei, ob der zur Disposition stehende Partner für das geistliche und leibliche Leben förderlich sei²².

In Brautbriefen wird der Entscheidungsprozess über einen konkreten Eheantrag zuweilen wie das Ergebnis einer Gebetsmeditation beschrieben. Sophia Elisabeth Bengel (1717–1777) formuliert das Jawort an ihren Bräutigam folgendermaßen: *Ich erkenne samt meinen Eltern, daß es die väterliche Schickung Gottes seye, deren ich mich gehorsam unterwerfe und ergebe*²³. Die Entscheidung wird als eine von Gott getroffene verstanden, der eine Gebetsphase der Braut und ihrer Eltern vorausgegangen ist. Weil Sprache das Erleben formt und dem Handeln durch Sprache erst eine soziale Deutung verliehen wird, beleuchten (auto-)biografische Darstellungsweisen vor allem pietistische Selbstkonzepte²⁴. Die pietistische Selbstdeutung setzt die Eheanbahnung in eine spirituelle Kausalität eines göttlichen Plans und der menschlichen Erfüllung desselben. Diese Spiritualisierung der Partnerwahl erweitert auch den Entscheidungsspielraum der umworbenen Töchter zugunsten einer eigenständigen Entscheidung in Bezug auf den Kandidaten. Der spirituelle Eheentwurf wurde durch das Verfassen sogenannter Brautbriefe von den verlobten Paaren individuell angeeignet. Da dem Brief eine besondere Art der Fiktionalität eigen ist, die ihn zwischen Alltagskommunikation und literarischem Entwurf changieren lässt²⁵, kann über das Verfassen eines Briefes Individuelles mit Vorgeprägtem verbunden werden. Die briefliche Kommunikation der schreibenden Pietisten und Pietistinnen bot in der Verlobungszeit die Möglichkeit, den pietistischen Eheentwurf mit individuellen Zukunftswünschen zu verbinden. Braut und Bräutigam entwerfen sich als pietistisches Subjekt, wobei die spirituelle Selbsterklärung als Form einer vertraulichen Annäherung geschieht. Im Licht dieses Interpretationsansatzes gewinnt der konventionelle Sprachgestus der Brautbriefe an persönlicher Bedeutung und wird zum Zeugnis individueller Emphase.

2.2 Heirat als Instrument pietistischer Netzwerk- und Gruppenbildung

Ehen wurden innerhalb pietistischer Zirkel und Netzwerke geschlossen. Dabei wurden ständische und religiöse Aspekte gleichermaßen bedacht, doch gab es im niederen Adel nicht wenige Verbindungen adeliger Frauen mit bürgerlichen, akademisch gebildeten Männern, oft Theologen, wie zum Beispiel das Ehepaar Petersen zeigt: Johann Wilhelm Petersen (1649–1727) war Theologe und Pfarrer, Johanna Eleonora Petersen (1644–1724) eine geb. von Merlau. Die eindringlichen Warnungen, nur einen Ehepartner aus dem Kreis der Bekehrten zu wählen, waren auf's Ganze gesehen erfolgreich und haben im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem zunehmend pietistisch-endogamen Heiratsverhalten beigetragen. Heirat war ein wirksames Instrument, um das pietistische Netzwerk zu

22 SPENER, Catechismus-Predigten (wie Anm. 6), 607.

23 Württembergische Landesbibliothek Stuttgart Cod. hist. Fol. 1002, J. A. Bengel Nachlass, Bl. 7: Brautbrief v. Sophia Elisabeth Bengel an Albrecht Richard Reuß v. 30. 12. 1737.

24 Carroll SMITH-ROSENBERG, Körper-Politik oder der Körper als Politikum, in: Geschichte schreiben in der Postmoderne, hg. v. Christoph CONRAD, Stuttgart 1994, 310–350, hier: 310f. – Ulrike GLEIXNER, Pietism and Gender. Self-modelling and agency, in: A companion to German pietism, 1660–1800, hg. v. Douglas H. SHANTZ, Leiden 2015, 423–471.

25 Vgl. Regina NÖRTMANN, Brieftheoretische Konzepte im 18. Jahrhundert und ihre Genese, in: Brieftheorie des 18. Jahrhunderts. Texte, Kommentare, Essays, hg. v. Angelika EBRECHT, DERS. u. Herta SCHWARZ, Stuttgart 1990, 211–224.

stabilisieren. Konventikelzusammenhänge aber auch alle anderen Formen der Begegnung bildeten Möglichkeiten für eine religiös motivierte Brautschau.

2.3 Eheliche Sexualität

Philipp Jakob Spener äußert sich in seinen Katechismuspredigten sehr deutlich zur ehelichen Sexualität. Die mutwillige Entziehung des Leibes sei der Pflicht des Ehestandes zuwider und eine Art Ehebruch. Die eheliche Enthaltensamkeit zur Übung der Gottseligkeit dürfe nicht zu lange ausgedehnt und keinesfalls aus Gründen des Streites praktiziert werden²⁶. Auch in seinen »Theologischen Bedenken« räumt Spener dem Thema eheliche Sexualität einen eigenen Platz ein. Bemerkenswert ist, dass die eheliche Sexualität nicht allein der Reproduktion, sondern zugleich der ehelichen Freundschaft und Liebe dient²⁷. Die eheliche Beiwohnung sei heilige Verordnung; das Maßhalten darin unbedingte Pflicht der Kinder Gottes, ein Entzug derselben aber nur für kurze Zeit zu Fasten und Buße erlaubt²⁸. Insgesamt entwickelte der innerkirchliche Pietismus in seinem Schrifttum des 17. und 18. Jahrhunderts eine erstaunlich positive Haltung zur ehelichen Sexualität²⁹.

Für eine positiv bewertete eheliche Sexualität und ein aktives sexuelles Begehren lassen sich im pietistischen Bürgertum einige Argumente anführen. Die hohen Geburtenzahlen – zehn und mehr lebend geborene Kinder sind der Durchschnitt – verweisen auf eine beständige eheliche sexuelle Praxis³⁰. Die Thematisierung des sexuellen Begehrens spielt zumindest in den Tagebuchaufzeichnungen pietistischer Männer durchaus eine Rolle. Der Pfarrer Philipp David Burk (1714–1770) deutet in seinem Tagebuch mehrfach sein starkes sexuelles Begehren an. Als im zweiten Ehejahr die erstgeborene Tochter wenige Tage nach deren Geburt stirbt, gibt er sich die Schuld am Tod: *Mein Gew. Hat mir selbst ex excessibus amoris Schuld gegeben*³¹. Philipp Matthäus Hahn erwähnt in seinem Tagebuch häufig sowohl sein eigenes Begehren als auch das seiner ersten und später seiner

26 SPENER, Katechismus-Predigten (wie Anm. 6), 611.

27 Vgl. Philip Jakob SPENER, Philipp Jacob Speners/ D. Chur-Fürstl. Brandenb. Consitorial-Raths und Propstens in Berlin Theologische Bedencken/ Und andere Brieffliche Antworten auff geistliche/ sonderlich zur erbauung gerichtete materien : Worinnen sonderlich die pflichten gegen Gott/ die Obern/ den nechsten und sich selbs/ auch ehe-sachen/ so dann auffmunterung- und trost-schreiben enthalten, Band 2: Artic. III. Pflichten gegen den nechsten / nach der andern taffel, Halle 1701, 313–319.

28 Ebd., 305–319.

29 Für diesen Themenkomplex verpasst die Analyse von Tanner den Punkt, wenn er Speners Position als vom sündigen Charakter der Sexualität geprägt hervorhebt. Vgl. Fritz TANNER, Die Ehe im Pietismus, Zürich 1952, 182ff. – Die Bejahung von Sexualität konstatiert Mettele auch für die Herrnhuter Brüdergemeine, vgl. Gisela METTELE, Der Entwurf des pietistischen Körpers. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Mode, in: Das Echo Halles. Kulturelle Wirkungen des Pietismus, hg. v. Rainer LÄCHELE, Tübingen 2001, 291–314, hier: 302.

30 Kinderzahlen von zehn und mehr waren üblich: Johann Albrecht Bengel (1687–1752) u. Johanne Regine Seeger (1693–1770) 12 Kinder, Philipp Friedrich Hiller (1699–1763) u. Maria Regina Schickhardt (1706–1780) 11 Kinder, Johann Jakob Moser (1701–1785) u. Friederike Rosina Vischer (1703–1762) 9 Kinder, Johann Friedrich Flattich (1713–1797) u. Christina Margaretha Groß (1721–1771) 14 Kinder, Friedrich Christoph Oetinger (1702–1780) u. Christiana Dorothea Linsenmann (1717–1796) 10 Kinder, Israel Hartmann (1725–1806) u. Agnes Rosina Burk (1727–1795) 10 Kinder, Christian Gottlieb Williardts (1712–1779) u. Johanne Rosina Bengel (1720–1782) 8 Kinder, Philipp David Burk (1714–1770) u. Maria Barbara Bengel (1727–1782) 14 Kinder.

31 Württembergische Landesbibliothek Stuttgart Cod. hist. oct. 102, Diarium Philipp David Burk, Heft 30, 19.–21. August 1745.

zweiten Ehefrau. Zumindest seiner Wahrnehmung nach konfrontieren ihn beide Ehefrauen mit Wünschen und Ansprüchen³².

2.4 Formen partnerschaftlichen Handelns in der Ehe (Amt, Konventikel, Autorenpaare)

Zur spirituellen Gemeinschaft in der Ehe gehörte auch die Idee einer humanistisch-intellektuellen Gefährtschaft. Jedenfalls ist es in pietistischen Kreisen keine Ausnahme, wenn Töchter und Ehefrauen als *Gehilfinnen* an den theologischen Diskussionen und Entwürfen ihrer studierten Väter und Ehemänner teilnahmen³³. Der reformierte pietistische Pfarrer und spätere Hofprediger Theodor Undereyck (1635–1693) war der Begründer der pietistisch-reformierten Hauskirche. Bei der Einrichtung von Erbauungsversammlungen wurde er von seiner Ehefrau Margaretha, geb. Hüls, unterstützt, die jeweils in eigenen Versammlungen sonntags unverheiratete und verheiratete Frauen und an Wochentagen Mädchen katechetisch unterrichtete³⁴. Diese Formen partnerschaftlichen Handelns lassen sich im Pietismus häufig nachweisen.

Ende der 1680er-Jahre breitete sich eine Konventikelbewegung von Leipzig über Mittel- und Norddeutschland aus. In den Städten Erfurt, Eisenach, Halberstadt, Arnstadt, Quedlinburg, Lüneburg, Gotha, Altenburg und Halle bildeten sich private pietistische Zirkel³⁵. Das Ehepaar Susanna Margarete und Johann Heinrich Sprögel (1644–1722) in Quedlinburg – er war Hofdiakon am Reichsstift – hatte über Besuche Kontakt zu den Leipziger Konventikeln und begann, angeregt durch diese, ebenfalls mit Erbauungsstunden im eigenen Haus in Quedlinburg, die wiederum auch von Personen aus Halberstadt besucht wurden. Der Kreis war standesübergreifend zusammengesetzt und bestand zu gleichen Teilen aus Männern und Frauen, die zum Teil miteinander verwandt und mehrheitlich verheiratet waren. Beide Ehepartner scheinen hier eine partnerschaftliche Rolle inne gehabt zu haben.

Der radikale Pietismus hat die Produktivität religiösen Denkens und Schrifttums sowie die religiöse Toleranz gefördert. Das Ehepaar Petersen schrieb, korrespondierte und vernetzte sich als Paar mit dem Ziel, einen biblisch begründeten Chiliasmus und die Allversöhnungslehre, nach der alle Menschen erlöst werden, zu verbreiten. Zudem waren sie gemeinsam in visionären Zirkeln aktiv, etwa um die Visionärin Rosamunde Juliane von der Aseburg (1672–1712). Nachdem Petersen sein Amt als Superintendent in Lüneburg verloren hatte, bezog das Paar ein Gut in der Nähe von Magdeburg, erworben durch Gönner, und widmete sich der theologischen Schriftstellerei.

32 Vgl. Philipp M. HAHN, *Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777*, hg. v. Martin BRECHT u. Rudolf F. PAULUS, Berlin 1979. – DERS., *Die Echterdinger Tagebücher 1780–1790*, hg. v. DENS., Berlin 1983.

33 Luise Schorn-Schütte hat das Konzept der Gefährtin als das lutherische Pfarrfrauen-Ideal herausgestellt, das sich seit dem 16. Jahrhundert entwickelt habe, vgl. Luise SCHORN-SCHÜTTE, »Gefährtin« und »Mitregentin«. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit, in: *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, hg. v. Heide WUNDER u. Christina VANJA, Frankfurt a. M. 1991, 109–153.

34 Johannes WALLMANN, *Der Pietismus*, Göttingen 1990, 51f. – Johann F.G. GOETERS, *Der reformierte Pietismus in Deutschland*, in: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hg. v. Martin BRECHT, Göttingen 1993, 241–278.

35 Ryoko MORI, *Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert*, Tübingen 2005.

2.5 Ständische Räume – Adel

Die Beobachtung, dass adelige Männer und Frauen in großer Anzahl zum pietistischen Netzwerk gehörten, ist in der Forschung nicht neu. Auch die aktive Rolle von verheirateten hochadeligen Frauen ist vielfach herausgestellt worden, wie etwa die von Benigna von Solms-Laubach (1648–1702)³⁶ oder von Aemilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt (1637–1706)³⁷, um nur zwei aus einer Vielzahl von möglichen Beispielen zu nennen. Die hervorgehobene ständische Position und die rechtlichen Privilegien erlaubten es hochadeligen verheirateten Frauen in besonderer Weise, aus eigener Entscheidung eine aktive, oft mäzenatische Rolle im pietistischen Netzwerk einzunehmen³⁸.

2.6 Neue Räume für Ehefrauen

Die Dichterin geistlicher Gedichte, Magdalena Sibylla Rieger, geb. Weissensee (1707–1786), war seit 1723 mit dem Amt- und Stadtvogt von Stuttgart und herzoglichem Rat Immanuel Rieger (1699–1758) verheiratet. Es erschienen von ihr zwei geistliche Gedichtsammlungen: »Versuch Einiger Geistlichen und Moralischen Gedichte« (1743) und »Geistlich- und Moralischer, auch zufällig-vermischter Gedichte« (1746). Nach der ersten Veröffentlichung wurde sie zur kaiserlich gekrönten Dichterin und zum Mitglied der gelehrten »Teutschen Gesellschaft« in Göttingen berufen³⁹. Als Ehefrau eines hochstehenden Beamten und mit einer sehr guten Bildung ausgestattet, konnte sie innerhalb der Ehe und durch den Pietismus motiviert zur Autorin werden. Die Pflicht zur religiösen Lektüre und Reflexion im Pietismus erlaubte auch verheirateten Frauen den Rückzug zum Lesen und Schreiben. Mit der erneuten Aufwertung der Erziehung von Kindern in der Familie wurde den Müttern eine zentrale Position zuerkannt.

2.7 Konfliktfelder

Durch die Betonung der spirituellen Gleichheit von Frauen und Männern in den pietistischen Eheschriften wurde die Spannung zwischen geistiger Eigenverantwortlichkeit einerseits und weltlicher Gehorsamspflicht andererseits verschärft. Ein demütiges, selbstkritisches Verhalten war für beide Geschlechter Vorbild, und gerade das Führen eines Tagebuches sollte die kritische Selbstreflexion einüben. Der pietistische Patriarch und Pfarrer Philipp Matthäus Hahn (1739–1790) führt in seinem Tagebuch die Un-

36 Jutta TAEGER-BIZER, Adeliges Selbstverständnis und pietistische Reform. Reichsgräfin Benigna von Solms-Laubach (1648–1702), in: *Adel in Hessen. Herrschaft, Selbstverständnis und Lebensführung vom 15. bis ins 20. Jahrhundert*, hg. v. Eckart CONZE u. a., Marburg 2010, 293–314.

37 Judith AIKEN, The welfare of pregnant and birthing women as a concern for male and female rulers, in: *SCJ* 35, 2004, 9–41. – DIES., »Ich sterbe«. The construction of the dying self in the advance preparations for death in Lutheran women in Early Modern Germany, in: *Women's representation of death in German culture since 1500*, hg. v. Clare BIELBY u. Anna RICHARDS, Rochester 2010, 31–50.

38 Ulf LÜCKEL, Überschreitungen von Geschlechter- und Standesgrenzen. Die fromme Gräfin Hedwig Sophie zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg (1669–1738) und ihr pietistischer Hof in Berleburg, in: *Gender im Pietismus. Netzwerke und Geschlechterkonstruktionen*, hg. v. Pia SCHMID u. a. (Hallesche Forschungen 40), Halle 2015, 163–176. – Xenia VON TIPPELKIRCH, Die Gesellschaft der Kindheit Jesu-Genossen aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive, in: ebd., 177–193.

39 Cornelia N. MOORE, Magdalena Sibylla Rieger, »die Poetische Eh-frau«, in: *PuN* 21, 1995, 218–231.

einigkeit seiner ersten Ehe auf die seiner Meinung nach nicht ausreichend vorhandene Frömmigkeit seiner jüngeren Ehefrau Anna Maria, geb. Rapp (1749–1775) zurück. Nach einem Streit über Haushaltsangelegenheiten im zehnten Ehejahr notierte Hahn in sein Tagebuch:

Sie kan nicht hausen. Und wo sie einen Kreuzer von Menschen einnimmt, mus es in neubachene Wecken verthan werden zum Caffee. Sie hat nichts in der Ordnung, kann keiner Haushaltung vorstehen, ist falsch, hofärtig und ein elender Mensch, mit der ich geplagt bin. Ach Gott hilf! Ihr Christenthum ist nichts. Die Jahre sind vorbeey, wo sie solte sich bessern. Sie ließt nichts, faullentzet, hängt alles an ihre Leute, läst sichs wohl seyn und sucht nichts als Augenlust, Fleischeslust und hofärtiges Wesen und unterstützt mich nicht⁴⁰.

Hahns Kritik an der Ehefrau war unter anderem mit Anna Marias Frömmigkeit verknüpft. Dass sie sich in seiner Wahrnehmung nicht deutlich pietistisch verhielt, keine Erbauungsliteratur las, sich nicht in Weltabkehr und spartanischer Lebensart übte, lieferte ihm die Argumente, sie charakterlich als mangelhaft darzustellen. Hahns Deutungsmacht als pietistischer Patriarch lag in der Vermischung von religiöser Kritik und moralischem Urteil. Noch deutlicher zeigte sich die spirituelle Überhöhung seiner Position in den Situationen, in denen Hahn den *Widerspruch und Ungehorsam* seiner Frau gegen ihn als gleichzeitigen Verstoß gegen Gott beurteilt.

Anna Maria Hahn starb 1775 in ihrem fünften Kindbett zehn Tage nach einer schweren Geburt mit nur sechszwanzig Jahren nach elfjähriger Ehe⁴¹. Während ihres Kindbettes bat Hahn seinen Gott inständig, sie überleben zu lassen mit der Argumentation, dass er sie liebe, an sie gewöhnt und sie nach seinem Sinn eingerichtet sei. Sein aufrichtiges Flehen gegenüber Gott, die Ehefrau am Leben zu lassen, scheint demnach in keinem Widerspruch zu der Antwort auf seine selbstgestellte Frage zu stehen, *warum Gott ihren Tod entschieden habe: Vermutlich weil sie sich so oft an mir versündigt durch Lügen, Falschheit und ärgerliches Erzehlen*⁴². Hahns unerträgliche Selbstgerechtigkeit speist sich aus der Überzeugung des Patriarchen, dass ein Angriff auf seine Autorität eine Strafe Gottes evoziere. Das Besondere des pietistischen Patriarchen ist die Verbindung von unbeschränkter Autorität als Familienoberhaupt mit einem biblisch-genealogisch legitimierten, spirituellen Führungsanspruch⁴³. Die spezifische Männlichkeitsform des Patriarchen entsteht in der Kombination des frühneuzeitlichen Hausvaters, der durch die *oeconomia christiana* mit allen Herrschaftsrechten ausgestattet ist, und einem pietistisch-spirituellen Führungsanspruch⁴⁴. Die hausväterliche Gewalt wird damit spirituell noch überhöht.

40 HAHN, Kornwestheimer Tagebücher (wie Anm. 32), 292.

41 Vgl. ebd., 328ff.

42 Ebd., 331.

43 Vgl. Lothar PERLITT, Der Vater im Alten Testament, in: Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, hg. v. Hubertus TELLENBACH, Stuttgart u. a. 1976, 50–101. – Robert MINDER, Das Bild des Pfarrhauses in der deutschen Literatur von Jean Paul bis Gottfried Benn, in: DERS., Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich. 5 Essays, Frankfurt a. M. 1962, 46–75.

44 Für die Position des Hausvaters im 18. Jahrhundert verweise ich auf Heinz REIF, Väterliche Gewalt und ›Kindliche Narrheit‹. Familienkonflikte im katholischen Adel Westfalens vor der Französischen Revolution, in: Die Familie in der Geschichte, hg. v. DEMS., Göttingen 1982, 82–113. – Gottardt FRÜHSORGE, Die Begründung der väterlichen Gesellschaft in der europäischen *oeconomia christiana*. Zur Rolle des Vaters in der ›Hausväterliteratur‹, in: Das Vaterbild im Abendland, hg. v. Hubertus TELLENBACH, Stuttgart u. a. 1978, 110–123.

Für Beate Paulus, geb. Hahn (1778–1842) bildete die Zuspitzung ihrer Ehekrise den Auslöser für ihr Tagebuch-Schreiben⁴⁵. Das Tagebuch führte sie elf Jahre lang und erst mit dem Tod des Ehemannes beendete sie es. Mit dem nichtpietistischen Ehemann und Pfarrer konnte sie keine Einigung über die gemeinsame Lebensführung und die Verteilung der familialen Ressourcen sowie über die Frage der Ausbildung der Söhne erlangen. Der Ehemann nahm in diesem Dissens für sich das Recht einer patriarchalen Haushaltsleitung in Anspruch, fällte ökonomische Entscheidungen gegen den Willen der Ehefrau und machte auch gelegentlich von seinem Züchtigungsrecht ihr gegenüber Gebrauch.

Die Beispiele haben gezeigt, dass innerhalb des innerkirchlichen Pietismus Heirat und Ehepraxis eine zentrale Rolle spielten. Von der Konzeption her wichen die pietistischen Ehekonzepte nicht wesentlich von den lutherischen Entwürfen ab. Doch im Eheleben formte die pietistische Frömmigkeit die Ehepraxis, die beiden Geschlechtern neue Handlungsräume bot, was durchaus zu Konflikten führen konnte.

45 Beate HAHN PAULUS, Die Talheimer Wochenbücher 1817–1829, hg. v. Ulrike GLEIXNER, Göttingen 2007. – DIES., Pietismus, Geschlecht und Selbstentwurf. Das »Wochenbuch« der Beate Hahn, verh. Paulus (1778–1842), in: Historische Anthropologie Heft 1, 2002, 76–100.

BERNHARD SCHNEIDER

Männer der Tat und Hüterinnen des Hauses

Geschlechterkonstruktionen in katholischen Männer- und Frauenbüchern um 1900

»Männer der Tat und Hüterinnen des Hauses«. Der Titel meines Beitrags bedient Klischees und umreißt zugleich Inhalte von Geschlechterkonstruktionen, die in den Jahrzehnten um 1900 verbreitet waren. Solchen Klischees hat Friedrich Schiller (1759–1805) im vielzitierten »Lied von der Glocke« ein bleibendes Denkmal gesetzt¹.

» [...] Der Mann muß hinaus
Ins feindliche Leben,
Muß wirken und streben
Und pflanzen und schaffen,
Erlisten, erraffen,
Muß wetten und wagen,
Das Glück zu erjagen.
Da strömet herbei die unendliche Gabe,
Es füllt sich der Speicher mit köstlicher Habe,
Die Räume wachsen, es dehnt sich das Haus.
Und drinnen waltet
Die züchtige Hausfrau,
Die Mutter der Kinder,
Und herrschet weise
Im häuslichen Kreise,
Und lehret die Mädchen
Und wehret den Knaben,
Und reget ohn Ende
Die fleißigen Hände,
Und mehrt den Gewinn
Mit ordnendem Sinn.
Und füllet mit Schätzen die duftenden Laden,
Und dreht um die schnurrende Spindel den Faden,
Und sammelt im reinlich geglätteten Schrein
Die schimmernde Wolle, den schneeigten Lein,
Und füget zum Guten den Glanz und den Schimmer,
Und ruhet nimmer. [...]«

1 Friedrich SCHILLER, *Musen-Almanach für das Jahr 1800*, 251–272. Digital zugänglich u. a. in: https://de.wikisource.org/wiki/Das_Lied_von_der_Glocke_%281800%29 (Stand: 15.9.2015).

Solche Bild- und Sprachwelten boten Anknüpfungspunkte für Interpretationen und ließen sich verschieden weiterverarbeiten. Das unternahmen in spezifischer Weise auch die im Titel erwähnten Frauen- und Männerbücher². Sie waren an Prozessen beteiligt, die in den Forschungen der vergangenen Jahrzehnte unter Schlagworten wie »Feminisierung der Religion« und »(Re-)Maskulinisierung« kontrovers diskutiert wurden. Daher steht eine forschungsgeschichtliche Einordnung am Anfang des Beitrags. Am Ende wird dann versucht, die einzelnen Inhalte auch im Blick auf die Forschungsdiskussionen thesenartig zu bündeln.

1. Forschungsgeschichtliche Einordnung

1.1 *Geschlecht und Religion*

Dass Religion eine wichtige Kategorie sein kann, die mit Geschlecht als relationaler Kategorie³ in verschiedener Weise in Beziehung tritt, hat in der Geschlechterforschung lange vergleichsweise wenig Beachtung gefunden⁴. Umgekehrt tendierte auch die kirchengeschichtliche Forschung lange Zeit überwiegend dazu, Geschlecht als einen wichtigen Gegenstand und als analytische Kategorie zu ignorieren⁵. Seit etlichen Jahren ist jedoch auch für die hier in den Blick zu nehmende historische Periode erhebliche Bewegung in diese Beziehung wechselseitiger Nichtbeachtung⁶ gekommen, national⁷ wie international⁸. Wie Tine van Osselaer mit Recht hervorhebt, sind so einige Aspekte in den Blick gekommen: die religiöse Stützung oder Brechung von Geschlechternormen, die Geschlechterdimension religiöser Praktiken und Diskurse oder deren Spiegelung in den hierarchischen kirchlichen Organisationen. Sichtbar wurde auch, wie bestimmten Konfessionen und ihren Amtsträgern bestimmte Geschlechterattribute zugewiesen wurden, um sie entweder auf- (männliche Attribute) oder abzuwerten (weibliche Attribute)⁹.

2 Das »Lied von der Glocke« ist in Auszügen zitiert u. a. bei Franz X. WETZEL, *Die Frau*. Ein Büchlein für die Frauen, Ravensburg 1890, 90f. sowie DERS., *Der Mann*. Ein Büchlein für die Männer, Ravensburg 1893, 9.

3 Vgl. einführend Claudia OPITZ-BELAKHAL, *Geschlechtergeschichte* (Historische Einführungen 8), Frankfurt a. M. 2010, hier bes. 34–38.

4 Diese geringere Beachtung schlägt sich auch in den Inhalten der Einführung von Opitz-Belakhal samt ihrer Auswahlbibliographie nieder.

5 Vgl. einführend Ute GAUSE, *Kirchengeschichte und Genderforschung*. Eine Einführung in protestantischer Perspektive (UTB Kleine Reihe 2806), Tübingen 2006.

6 So Ursula King bilanzierend im Jahr 2004. Zitiert bei Tine VAN OSSELAER, *The Pious sex*. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium, c. 1800–1940 (KADOC Studies on Religion, Culture and Society 12), Leuven 2013, 12.

7 Hinweisen lässt sich etwa auf eine 2011 in Jena abgehaltene Tagung zu »Religion und Männlichkeit in der Moderne«. Vgl. Ole FISCHER, Tagungsbericht, in: <http://hsokult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3922> (Stand: 9.9.2015).

8 Vgl. nur die beiden aus Tagungen in Gent bzw. Löwen hervorgegangenen Bände mit Beiträgen aus mehreren Ländern: *Gender and Christianity in Modern Europe. Beyond the Feminization Thesis*, hg. v. Patrick PASTURE, Jan ART u. Thomas BUERMAN, Leuven 2012. – *Christian homes. Religion, family and domesticity in the 19th and 20th centuries*, hg. v. Tine VAN OSSELAER u. Patrick PASTURE, Leuven 2014. – *Die Ergebnisse der Grazer Tagung »Feminisierung vs. Maskulinisierung der Religion und Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert« dokumentiert der Band »Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam«*, hg. v. Michaela SOHN-KRONTHALER, unter Mitarbeit v. Stephanie GLÜCK u. Rajah SCHEEPERS, Wien 2016.

9 Vgl. VAN OSSELAER, *Pious sex* (wie Anm. 6), 12f.

1.2 »Feminisierung« des Christentums bzw. des Katholizismus

Bezogen auf das Christentum im 19. und 20. Jahrhundert bestand innerhalb der Forschungen zum Verhältnis von Religion und Geschlecht eine starke Tendenz, von einer »Feminisierung« zu sprechen. Darunter versteht man durchaus unterschiedliche Sachverhalte: die Umcodierung von Religion als weiblich, eine eigenständige Interpretation des Glaubens durch Frauen, einen Prozess des Rückzugs von Männern aus dem kirchlich-religiösen Raum oder eine überdurchschnittliche Präsenz von Frauen im kirchlich-religiösen Leben. Dieser Begriff und die damit verbundene These wurden und werden teils recht unkritisch als nicht mehr zu hinterfragender Gemeinplatz der Forschung verwandt¹⁰. Parallel waren und sind von verschiedener Seite deutlich kritische Stimmen zu hören. So ist u. a. die Einsicht gewachsen, dass teils beträchtliche Differenzen zwischen Konfessionen und Ländern bestehen und zudem stärker nach Sachbereichen differenziert werden muss¹¹. In diese Richtung ging ein schon 2002 von mir unterbreiteter Vorschlag, Zonen unterschiedlicher Intensität bzw. gänzlich fehlender »Feminisierung« zu unterscheiden¹². Schließlich ist mit der kritischen Forschung darauf hinzuweisen, dass Aussagen über eine angebliche »Feminisierung« sowohl in der Vergangenheit selbst als auch in der jüngeren Forschung nicht selten den Charakter normativer Konstruktionen aufweisen. Sie sind daher daraufhin zu befragen, welche impliziten und expliziten normativen Konzepte und Wertungen sie transportieren. Das gilt vice versa ebenso für den Gegenbegriff »Maskulinisierung«, der im nächsten Abschnitt in den Fokus rückt¹³.

1.3 Krise der Männlichkeit und (Re-)Maskulinisierung des Christentums / des Katholizismus

Männlichkeitsstudien berührten lange Zeit das Feld von Religion recht wenig¹⁴. 2013 formulierte die belgische Historikerin Tine van Osselaer dies so: »Men's religiosity and Christian masculinities had a long way to go before they arrived on the agenda of religious

10 So wiederholt Rudolf Schlögl seine nicht unwichtigen Beobachtungen aus den frühen 1990er-Jahren noch 2013 und spricht weiterhin ganz selbstverständlich von »Feminisierung«, ohne die neuen kritischen Forschungen zur Kenntnis zu nehmen. Vgl. Rudolf SCHLÖGL, *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt a. M. 2013, 307–317.

11 Vgl. Patrick PASTURE, *Beyond the feminization thesis. Gendering the history of Christianity in the nineteenth and twentieth centuries*, in: *Gender and Christianity in Modern Europe. Beyond the Feminization Thesis*, hg. v. Patrick PASTURE, Jan ART u. Thomas BUERMAN, Leuven 2012, 7–33, hier bes. 12–17. – Tine VAN OSSELAER/Thomas BUERMAN, *Feminization thesis. A survey of international historiography and a probing of the Belgian grounds*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 3, 2008, 497–544. – VAN OSSELAER, *Pious sex* (wie Anm. 6), 15–20, 236–243. – Bernhard SCHNEIDER, *Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111, 2002, 123–147. – DERS., *Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Tendenzen der Forschung aus der Perspektive des deutschen Katholizismus*, in: *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*. Unter Mitarbeit v. Stephanie GLÜCK u. Rajah SCHEPERS, hg. v. Michaela SOHN-KRONTHALER, Wien 2016 (im Druck).

12 Vgl. SCHNEIDER, *Feminisierung der Religion* (wie Anm. 11), 143. In modifizierter Form nun auch SCHNEIDER, *Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung* (wie Anm. 11).

13 Vgl. VAN OSSELAER, *Pious sex* (wie Anm. 6), 19, 240.

14 Vgl. allgemein einführend Jürgen MARTSCHUKAT/Olaf STIEGLITZ, *Geschichte der Männlichkeiten* (Historische Einführungen 5), Frankfurt a. M. 2008.

history and gender studies«¹⁵. Die mit der Feminisierungsthese anscheinend bewiesene Zuordnung von Religion zum weiblichen Geschlecht ließ es erst recht als wenig sinnvoll erscheinen, sich mit Männern und ihrer Religiosität bzw. der Bedeutung religiöser Diskurse und Praktiken für Männer zu beschäftigen¹⁶. Auch hier hat sich in den letzten zehn Jahren einiges bewegt¹⁷. Seit 2007 gibt es sogar eine dezidiert solchen Zusammenhängen gewidmete Zeitschrift, das »Journal of Men, Masculinities and Spirituality (JMMS)«¹⁸. Eines ist dabei immer fraglicher geworden: Die mit der Feminisierungsthese verbundene Grundannahme nämlich, dass Frauen fromm, Männer aber ungläubig seien, dass Religion für Männer unattraktiv geworden sei und Männlichkeit und Religiosität im Zuge der gesellschaftlichen Säkularisierung einen Widerspruch bildeten. Das bedeutet allerdings nicht, per se Unterschiede in der Beziehung der beiden Geschlechter zu den Kirchen, ihrem Glauben und den religiösen Praktiken zu negieren, im Gegenteil.

Bisherige Forschungen haben die Jahrzehnte um 1900 im Verhältnis von Männlichkeit und katholischer Kirche als eine besonders wichtige, von Veränderungen gekennzeichnete Periode profiliert. In der jüngsten einschlägigen Studie von Tine van Osselaer zum belgischen Katholizismus heißt es daher: »[...] the most important period of change was the end of the nineteenth and the start of the twentieth centuries«¹⁹. Meine eigenen Forschungen haben zum einen gezeigt, dass in diesen Jahrzehnten auffällig viele Bücher katholischer Provenienz erschienen, die den Mann und seine Religiosität zum Thema machten. Zum anderen konnte ich Formen einer gezielten Männerpastoral identifizieren²⁰. Olaf Blaschke hat aus ähnlichen Beobachtungen parallel die These abgeleitet, diese Periode sei besonders sensibel für eine Remaskulinisierung des Katholizismus gewesen. Und weiter: Es habe eine förmliche Remaskulinisierungskampagne gegeben²¹. Männer wurden ganz offenkundig als Problemfall für die Kirche identifiziert. Das gilt zunächst einmal ganz unabhängig davon, ob es tatsächlich eine von manchen Forschern postulierte allgemeine »Krise der Männlichkeit« um 1900 gegeben hat²². Diese Beobachtung ist auch unabhängig davon, ob die männliche Religiosität im mitteleuropäischen Katholizismus tatsächlich in diesen Jahrzehnten auffällig

15 VAN OSSELAER, Pious sex (wie Anm. 6), 15.

16 Vgl. SCHNEIDER, Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung (wie Anm. 11), [18-20 im Ms.].

17 Vgl. Christian masculinity. Men and religion in Northern Europe in the 19th and 20th centuries, hg. v. Yvonne M. WERNER, Leuven 2011. – Bernhard SCHNEIDER, Auf der Suche nach dem katholischen Mann. Konstruktionen von Männlichkeit in deutschsprachigen katholischen Männerbüchern im 19. und 20. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 130, 2010, 245–295. – DERS., Gesucht: Der katholische Mann. Die katholische Kirche in Deutschland und die Männerwelt im 19. und 20. Jahrhundert, in: Trierer Theologische Zeitschrift 123, 2014, 85–109.

18 Vgl. <http://www.jmmsweb.org> (Stand: 9.9. 2015).

19 VAN OSSELAER, Pious sex (wie Anm. 6), 225. – Aus der Perspektive der Forschungen zur Reform (männlicher) Sexualität gelten diese Jahrzehnte ebenfalls als formative Phase. Vgl. Edward R. DICKINSON, Sex, freedom, and power in imperial Germany, 1880–1914, New York 2014, hier: 1.

20 Vgl. SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17). – DERS., Mann (wie Anm. 17).

21 Vgl. Olaf BLASCHKE, The unrecognised piety of men. Strategies and success of the re-masculinisation campaign around 1900, in: Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, hg. v. Yvonne M. WERNER, Leuven 2011, 21–45. – Olaf BLASCHKE, Krise der Männlichkeit um 1900? Die Monatsblätter für die katholische Männerwelt, in: Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900. Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im Wilhelminischen Reich = Perceptions de la crise en Allemagne au début du XXe siècle: les périodiques et la mutation de la société allemande à l'époque Wilhelmiennne, hg. v. Michel GRUNEWALD u. Uwe PUSCHNER, Bern 2010, 133–152.

22 Vgl. Derek K. HASTINGS, Fears for a feminized church. Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany, in: European history quarterly 38, 2008, 34–65.

stark geschwunden war und im Vergleich zu derjenigen der Frauen neuerdings stark abfiel. Hier sind manche Zweifel angebracht, die sich aus der kritischen Beschäftigung mit der Feminisierungsthese ergeben haben.

2. Religiöse Literatur für Männer und Frauen im deutschen Katholizismus des langen 19. Jahrhunderts

Der Boom des Buchmarktes und allgemeiner der Leseboom des 19. Jahrhunderts führten auf katholischer Seite seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einerseits zu verschiedenen Versuchen, das Leseverhalten zu beeinflussen und zu steuern, wobei Frauen vor der gerade für sie besonders gefährlichen »Lesesucht« gewarnt wurden²³. Andererseits produzierten katholische Verleger selbst massenhaft Literatur, darunter auch zahlreiche Werke von Andachts- und Erbauungsliteratur. Eigene katholische Literaturzeitschriften sondierten das weite Gelände²⁴. Diese Welt der Andachts-, Ratgeber- und Erbauungsliteratur harret noch weitgehend einer Erforschung²⁵. Einige kleinere Studien wurden von mir selbst und im Rahmen von Abschlussarbeiten an meinem Lehrstuhl durchgeführt. Meine Assistentin Bernadette Embach erstellt dazu derzeit ihre Dissertation.

Gute religiöse Literatur zu lesen stand nach den Empfehlungen einschlägiger Schriften beiden Geschlechtern gut zu Gesicht und in Empfehlungen für eine kleine Hausbibliothek kam Andachts- und Gebetbüchern der erste Platz zu, vor dem Katechismus und der biblischen Geschichte (die Vollbibel ist gar nicht genannt!)²⁶. Eine vorläufige punktuelle quantitative Sichtung zeigt, dass das Gros dieser Literatur keine spezifische Adressierung an ein bestimmtes Geschlecht besaß. Unter den Titeln mit einer geschlechtsspezifischen Adressierung hatten diejenigen für Frauen deutlich die Oberhand²⁷. Für den Zeitraum zwischen 1870 und 1918 konnte ich im deutschen Sprachraum 47 Schriften frommer Andachts- und Erbauungsliteratur ermitteln, die sich speziell an katholische Männer richtete²⁸. Eine vergleichbar intensive Sondierung für Frauenbücher steht noch aus, doch ist nach den Stichproben mit deutlich mehr Titeln zu rechnen. Auch scheint die Produktion von religiöser Literatur speziell für Frauen deutlich früher eingesetzt zu haben²⁹.

23 Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Lesende Katholikinnen im deutschen Sprachraum und die Bedeutung der Bibel zwischen 1850 und 1914, in: Fromme Lektüre und kritische Exegese im langen 19. Jahrhundert, hg. v. Michaela SOHN-KRONTHALER u. Ruth ALBRECHT (Die Bibel und die Frauen 8,2), Stuttgart 2014, 273–303. – Jeffrey T. ZALAR, The Process of Confessional Inculturation. Catholic Reading in the »Long Nineteenth Century«, in: Protestants, Catholics and Jews in Germany 1800–1941, hg. v. Helmut WALSER SMITH, Oxford 2001, 121–152.

24 Vgl. *Literarischer Handweiser* (für das katholische Deutschland [ab 1890 zunächst für alle Katholiken deutscher Zunge]) (Freiburg: ab 1861 bis 1930). – Zum Herausgeber Franz Hülskamp (1833–1911) vgl. Georg SCHREIBER, Westfälische Wissenschaft, Politik, Publizistik im 19./20. Jahrhundert: Franz Hülskamp (1833–1911) und sein Kreis, in: Westfälische Forschungen 8, 1955, 74–94.

25 Als wichtige ältere Studie vgl. Edith SAURER, »Bewahrerinnen der Zucht und Sittlichkeit«. Gebetbücher für Frauen – Frauen in Gebetbüchern, in: L' Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 1, 1990, 37–58.

26 Vgl. SCHNEIDER, Fromme Lektüre (wie Anm. 23), 281.

27 Vgl. SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 248f. – SCHNEIDER, Fromme Lektüre (wie Anm. 23), 284f.

28 Die Werke sind verzeichnet bei SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 250–252.

29 Zwanzig Bücher für Frauen habe ich ausgewertet in: SCHNEIDER, Fromme Lektüre (wie Anm. 23). Dort S. 287f. eine Liste der Werke.

Es gibt keine Einheitlichkeit bei diesen Büchern, vielmehr kann man unterschiedliche Typen und Mischformen erkennen³⁰. Bei den von mir detailliert untersuchten Männerbüchern bedeutet das: Rein apologetische Literatur steht neben Ratgebern mit klarer apologetischer Grundtendenz sowie Gebetbüchern und kombinierten Gebet- und Lehrbüchern.

Vom Format her passen viele der Werke trotz hoher Seitenzahlen (bis an oder über 700 Seiten) bequem in die Hosen- oder Jackentasche, was gerade für die Gebetbücher ein zeitgenössischer Trend war. Der Trend galt im Übrigen für Männer- wie für Frauengebetbücher. Für beide gilt ferner, dass es fast ausschließlich Kleriker – und damit ein besonderer Typ von Mann – waren, die solche Bücher für katholische Frauen und Männer verfassten³¹. Diese Werke erfreuten sich oft eines äußerst regen Absatzes, wofür die Zahl der erreichten Auflagen (bis zu 25) und die mitunter zu ermittelnde gesamte Auflagenhöhe sprechen. Ein Ratgeber- und Gebetbuch für Jünglinge erreichte bei der Neuausgabe 1948 eine Gesamtauflage seit Start im Jahr 1902 von 130.000 Exemplaren³², ein paralleles Werk desselben Autors, P. Cölestin Muff OSB (Einsiedeln), für die »Töchter des Volkes« erreichte in kürzerer Zeit (bis 1930) sogar 217.000³³. Das entspricht dem allgemeinen Trend: Wenn ein Autor sich mit je einem Andachts- und Gebetbuch an Frauen und Männer parallel wandte, dann erreichte die Ausgabe für Mädchen/Frauen für gewöhnlich eine höhere Auflagenzahl³⁴.

3. Getrennt und vereint: Männer- und Frauenwelten

In der Geschlechterforschung hat man im Blick auf das seit dem 19. Jahrhundert dominierende bürgerliche Modell lange die Trennung der Lebensbereiche entlang der Geschlechterpole hervorgehoben, doch ist seit etlichen Jahren die Kritik an einem solchen Konzept der getrennten Sphären gewachsen. Speziell die damit gewöhnlich verbundene Zuordnung der weiblichen Sphäre zum Bereich des Privaten und der männlichen Sphäre zum Bereich der Öffentlichkeit erweist sich als problematisch³⁵.

30 Vgl. SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 253f.

31 Vgl. ebd., 266–268.

32 Vgl. ebd., 260f. Dort ist im Übrigen ein Versehen zu beseitigen. Das Buch, das bei der letzten Auflage (einer Neuausgabe) im Jahr 1948 sein 130.000tes Exemplar erreichte, war Muffs Buch »Hinaus ins Leben«.

33 Vgl. Reinhard OBERSCHELP, Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums (GV) 1911–1965, Bd. 92, München u. a. 1979, 517. – Es geht um Cölestin MUFF, Mit ins Leben. Gedenkblätter und Gebete den Töchtern des katholischen Volkes als Begleiter durch die Jugendjahre gewidmet, Einsiedeln 1930.

34 Vgl. z. B. Heinrich MÜLLER, Der gute Gatte und Vater. Ein katholisches Lehr- und Gebetbuch, Steyl 1901. – DERS., Die gute Gattin und Mutter. Ein katholisches Lehr- und Gebetbuch, München 1901. – Bis 1912 erlebten beide Werke die 10. bzw. die 13. Auflage. Vgl. Katholischer Literaturkalendar, Freiburg 1926, 246. Eine Ausnahme wird im nächsten Kapitel noch zu behandeln sein.

35 Vgl. OPITZ-BELAKHAL, Geschlechtergeschichte (wie Anm. 3), 98–104. – Tine VAN OSSELAER, Religion, Family and Domesticity in the nineteenth and twentieth centuries. An Introduction, in: Christian homes. Religion, family and domesticity in the 19th and 20th centuries, hg. v. Tine VAN OSSELAER u. Patrick PASTURE, Leuven 2014, 7–25, hier: 8–11.

3.1 Anmerkungen zu Semantiken von Männlichkeit und Weiblichkeit

Die in den von mir verschiedentlich untersuchten Frauen- bzw. Männerbüchern gepflegten Semantiken von Männlichkeit und Weiblichkeit lassen sehr deutlich geschlechtsspezifische Attribuierungen hervortreten, doch besteht auch hier ein Set an Gemeinsamkeiten in bestimmten Lebensbereichen³⁶. In diesem Beitrag lässt sich das exemplarisch und weithin repräsentativ am Frauen- bzw. Männerbuch des im Bistum St. Gallen wirkenden Pfarrers und Domkapitulars Franz Xaver Wetzel (1849–1903)³⁷ erläutern. Beide Bücher lassen sich dem Typ eines reinen Ratgebers zuordnen. Das Männerbuch erlebte zwischen 1893 und 1918 zwölf Auflagen, das Buch für die Frauen zwischen 1890 und 1918 deren elf³⁸. Beide wurden von der katholischen Presse sowie dem St. Galler Bischof Augustinus Egger (1882–1906) empfohlen³⁹. Erfasst man die in diesen Büchern beschriebenen Merkmale und Charakterisierungen, die auf Frauen bzw. Männer bezogen werden, und differenziert dabei noch unterschiedliche Tätigkeitsbereiche, dann ergibt sich das folgende Bild:

Tätigkeitsfeld	Ideal Frau	Antibild Frau	Ideal Mann	Antibild Mann
Allgemein	bescheidenes Veilchen Hüterin	Zierpuppe prunkende Tulpe	tatkräftiger Mann	Feigling Trunkenbold
Staat / Politik			aktiver Bürger	Ofenhocker Feigling
Arbeit	tüchtige Haus- frau	romanlesendes Dämchen	durch Arbeit geadelt Mitarbeiter/ Gehilfe Gottes Meister u. König der Schöpfung	Müßiggänger Tagedieb Bettler
Ehe / Familie	Gefährtin Gehilfin Hüterin Hausmutter	Sklavin	Stellvertreter Gottes Vorbild Mitte Hausvater	Despot
Mitmensch	Wohltäterin	Klatschweib	Wohltäter	Geizhals
Religion/ Kirche	Hüterin		Hauspriester Opferpriester	Freigeist

36 Vgl. eine erste exemplarische Auswertung bei SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 271f.

37 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2). – DERS., Mann (wie Anm. 2). Mir lag jeweils die 8./9. Auflage vor. – Kurz dazu SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 268, 270. Eine detaillierte Beschreibung des Buches und seiner Inhalte sowie eine erste vergleichende Auswertung bietet: Michelle SCHMITT, Geschlechterdiskurse im deutschsprachigen Katholizismus um 1900. Ein Vergleich von Frauen- und Männerbüchern. Wissenschaftliche Prüfungsarbeit für das Staatsexamen an Gymnasien, Trier 2011, hier: 26–45. – Zur Biographie und seinem schriftstellerischen Wirken vgl. Adolf FÄTH, Der Jugendfreund und Volksschriftsteller Franz Xaver Wetzel, Ravensburg 1904.

38 Vgl. Gesamtverzeichnis (wie Anm. 33), Bd. 144, 145f.

39 Vgl. Fäth, Jugendfreund (wie Anm. 37), 171–173.

Tätigkeitsfeld	Positive Merkmale / Eigenschaften Frau	Negative Merkmale / Eigenschaften Frau	Positive Merkmale / Eigenschaften Mann	Negative Merkmale / Eigenschaften Mann
Allgemein	tüchtig tugendhaft gesund munter mäßig praktisch fröhlich heiter besitzt Selbstvertrauen weiß sich zu helfen einfach bescheiden anständig in der Kleidung gehorsam	flatterhaft modisch (grundlos) abgespannt launig träumerisch modern modern gebildet eitel leichtsinzig unanständig und luxuriös in der Kleidung	charakterfest tugendhaft tadellos gesund heiter bescheiden genügsam beherrscht nüchtern	charakterlos leichtsinzig oberflächlich gefällig hemmungslos anspruchsvoll trunksüchtig
Staat / Politik		titelsüchtig (bezogen auf den Ehe- mann)	pflichtbewusst tätig gewissenhaft einsichtig opferbereit standhaft mutig furchtlos	gleichgültig titelsüchtig gewissenlos furchtsam feige
Arbeit	arbeitsam emsig fleißig ordentlich kann Kochen macht möglichst viel selbst sorgfältig	unordentlich träge lesesüchtig kann nicht kochen stellt viele Mägde ein	fleißig zufrieden gottesfürchtig unermüdetlich strebsam solide tüchtig bereit, sich fortzubilden	träge vergnügungssüchtig

Ehe / Familie	häuslich sparsam besonnen liebvoll zärtlich friedfertig mütterlich wachsam behütend unerschütterlich streng geduldig aufmerksam freundlich schweigsam opferbereit	unhäuslich verschwendertisch unbesonnen zerstreuungssüchtig nachlässig nachgiebig	sparsam bescheiden häuslich liebvoll sorgsam prüfend streng treu geduldig zufrieden fröhlich geduldig opferbereit	verschwendertisch trunksüchtig unstet (Wirtshaus) mürrisch zürnend
Mitmensch	wohlätig teilnehmend (am Los der Bedürftigen)	klatschhaft neugierig schwatzhaft	freigebig mildtätig hat Mitleidgefühl	geizig
Religion / Kirche	fromm sittsam starkmütig ergeben (in Gottes Willen) kirchliche Praxis (Sakramentenempfang)	Zungensünden murrend	gläubig gottesfürchtig gewissenhaft kindlich demütig praktizierte Kirchlichkeit	glaubenslos gewissenlos überheblich fehlgebildet treulos (der Kirche gegenüber)

Der ideale Mann wird als starke und gefestigte Persönlichkeit gezeichnet, an der sich Frau und Kinder orientieren können. In anderen Männerbüchern anzutreffende Metaphern, die eine besondere Härte ausdrücken, wie z. B. Stahl, Eisen oder auch Burgmauer, fehlen bei Wetzel. Feigheit, Faulheit und Trunksucht diskreditieren dagegen den schwachen Mann. Seine hervorgehobene Stellung in Ehe und Familie wird sprachlich deutlich sichtbar gemacht. Darauf wird noch eingehend zurückzukommen sein.

Die Frau wird bei Wetzel vorwiegend im Bild der tüchtigen, starken Hausfrau gefasst. Metaphern, die in anderen Werken ihre Schwäche versinnbildlichen, z. B. die Umschreibung als Rebe, die den Halt des Weinstocks (= Mann) braucht⁴⁰, bleiben bei Wetzel ohne Bedeutung. Es fehlt auf der anderen Seite aber auch die überhöhende Charakterisierung als Engel⁴¹. Als Gefährtin und Hüterin (von Kindern und Mann, von Sitte und Religion) hat sie eine wesentliche Bedeutung in der Familie. Sie ist eine zupackende, geschickte Frau mit Sinn und Verstand, die sich aber nicht in den Vordergrund drängt. Die schöne, aber nutzlose romanlesende »Zierpuppe«, die über den Besenstiel eher stolpert, als ihn zu benutzen, ist das Antibild des angestrebten Ideals⁴². Die ideale Frau verfügt über gediegene Kenntnisse im hauswirtschaftlichen Bereich, kann selbstverständlich lesen und rechnen und verfügt gegebenenfalls auch über musische Fertigkeiten, doch ist eine weitergehende Bildung nicht nötig, um nicht zum »modernen gebildeten und naseweisen Dämchen« zu werden⁴³. Das lag einigermaßen im unteren Bereich jener Vorstellungen von »stiller, frommer Häuslichkeit«, die den bürgerlichen Bildungskanon der Mädchenerziehung bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts länderübergreifend unangefochten prägten, danach aber allmählich nicht mehr allgemein geteilt wurden. Davon zeugt indirekt auch Wetzels Warnung vor den »modernen, gebildeten Dämchen«⁴⁴.

In zahlreichen positiven Charaktereigenschaften entsprechen sich Mann und Frau⁴⁵. Einen gut ausgebildeten Charakter sollen beide haben, was bedeutet, treu und liebevoll zu sein, häuslich, fleißig und sparsam, aber auch wohlütig und fromm. Bemerkenswerterweise ist auch die Bereitschaft, ein Opfer zu bringen, keineswegs durchgängig nur Frauen vorbehalten⁴⁶. Klar sind auch einseitige Klischees zu erkennen, wie die modesüchtige Frau, der bei Wetzel auf der Männerseite kein Gegenbild entspricht. Dafür fehlte der Frau das Laster der Trunksucht.

3.2. *Getrennt und vereint: Gemeinsame und separierte Sphären*

Hinweise auf unterschiedliche Sphären von Mann und Frau wie auf gemeinsame Themen erschließen sich leicht im direkten Vergleich der Kapitel und darin behandelten Inhalte in den beiden von Wetzel verfassten Werken.

40 So bei Johannes Ludger SCHLICH, *Der gläubige Mann in der modernen Welt. Belehrungs- und Gebetbuch für christliche Männer und Jünglinge*, Saarlouis 1911, 249.

41 Vgl. VAN OSSELAER, *Religion* (wie Anm. 35), 14 (»angel-mother«).

42 Vgl. WETZEL, *Frau* (wie Anm. 2), 6, 15. – Analoge Aussagen anderer Autoren bei SCHMITT, *Geschlechterdiskurse* (wie Anm. 37), 176f. – Zu den katholischen Vorbehalten gegenüber weiblicher Lektüre und insbesondere dem Roman vgl. SCHNEIDER, *Fromme Lektüre* (wie Anm. 23), 276–285.

43 Vgl. WETZEL, *Frau* (wie Anm. 2), 15, 17.

44 Vgl. kurz Angelika SCHASER, *Frauenbewegung in Deutschland 1848–1933*, Darmstadt 2006, 25–27 und detailliert Juliane JACOBI, *Mädchen- und Frauenbildung in Europa. Von 1500 bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2013, 175–344.

45 Vgl. ergänzend zur obigen Tabelle auch die Übersicht bei SCHNEIDER, *Suche* (wie Anm. 17), 271f.

46 Vgl. WETZEL, *Mann* (wie Anm. 2), 80f.

Franz Xaver Wetzel, Die Frau, 1890	Franz Xaver Wetzel, Der Mann, 1893
1. Die Hausschürze (Thema: Arbeit)	1. Die schwierige Hand (Thema: Arbeit)
2. Eine seltene Kunst (Thema: Sparsamkeit)	2. Eine seltene Kunst (Thema: Sparsamkeit)
3. Die größte Gottesgabe (Thema: Erziehung)	4. Der schönste Name (Thema: Erziehung)
4. Die Hauskirche (Thema: Religion in der Familie)	5. Die Hauskirche (Thema: Religion in der Familie)
5. Das Heim (Thema: Häuslichkeit)	6. Das Heim (Thema: Häuslichkeit)
	3. Der Abgrund (Thema: Alkoholismus)
	7. An die Wahlurne (Thema: Männer und Politik)
	8. Der Wolf im Schafspelz (Thema: weltanschauliche Gefahren)

Die Tabelle macht die Gemeinsamkeiten wie die Lücken deutlich sichtbar. Betrachtet man die gemeinsamen Kapitel näher, so lassen sich im Textbestand große übereinstimmende Passagen identifizieren. Wetzel passt die Aussagen bei Bedarf an das jeweils anvisierte Geschlecht an, indem er z. B. geschlechtsspezifische Beispiele bietet⁴⁷. Er schildert darüber hinaus beim gleichen Thema Situationen und Verhaltensweisen, die er geschlechtsspezifisch zuordnet, womit Geschlechterdifferenzen deutlich hervortreten. Seine Kapitel zur Arbeit starten daher zunächst mit einem gemeinsamen geschlechtsneutralen Grundgesetz: »Arbeit, anstrengende und mühevoll Arbeit ist fortan [nach dem Sündenfall im Paradies; BS] das Lebensgesetz des Menschen«⁴⁸. Auf diesem Grundsatz ruht dann aber eine Beschreibung der Arbeitswelt, die dem im 19. Jahrhundert dominierenden bürgerlichen Geschlechtermodell mit der Trennung der Arbeitsbereiche von Mann (außerhäusliche Erwerbsarbeit) und Frau (häusliche Arbeit) völlig entspricht. Es stilisierte den Mann zum alleinigen Ernährer der Familie und ließ die ökonomische Relevanz der häuslichen Arbeit deutlich in den Hintergrund treten⁴⁹. Dass die Männerarbeit spezifische Bedeutung hatte, geht aus Wetzels Charakterisierung des Werts der Arbeit hervor. Er kennt die lange theologische Tradition, die den Zwang zur lebenserhaltenden Arbeit insbesondere als Strafe nach dem Sündenfall, als Bußwerk und Hilfsmittel gegen die Sünde wertet⁵⁰.

47 Vgl. SCHMITT, Geschlechterdiskurse (wie Anm. 37), 28.

48 WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 2. – DERS., Mann (wie Anm. 2), 3.

49 Zum bürgerlichen Geschlechtermodell noch immer klassisch Ute FREVERT, »Mann und Weib, und Weib und Mann«. Geschlechterdifferenzen in der Moderne, München 1995, hier: 144–150. – SCHASER, Frauenbewegung (wie Anm. 44), hier: 59–68. – Zum Zusammenhang von Geschlecht und Arbeit vgl. Edith SAURER, Liebe und Arbeit. Geschlechterbeziehungen im 19. und 20. Jahrhundert, Wien 2014, 75–104.

50 Vgl. WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 2f, 12–15. – Zur Geschichte der Deutung der Arbeit in der Theologie- und Kirchengeschichte insgesamt vgl. Catharina LIS/Hugo SOLY, Worthy efforts.

Er setzt aber einen bemerkenswerten zusätzlichen Akzent und schlägt dabei auch einen Bogen zum Zeitalter der Industrialisierung und Erfindungen. Arbeit mache den Menschen »zum Mitarbeiter und Gehilfen Gottes. [...] Ja, durch die Arbeit wird der Mensch gleichsam Meister und König der Schöpfung«⁵¹. Davon findet sich im Frauenbuch nichts. Die Frau ist schließlich nicht die Gehilfin Gottes, sondern ihres Mannes und ihrer Familie. So bestätigt sich bei Wetzel in der Semantik die allgemein zu beobachtende Tendenz, männliche Arbeit höher als die weibliche zu werten – und im Fall der Berufsarbeit auch unterschiedlich zu entlohnen⁵².

Gleichwohl war Arbeit auch für Frauen ein wichtiges Thema, wie ja schon der parallele Aufbau der Bücher bei Wetzel zeigt. Mit ihrer tugendhaften Arbeitsamkeit und ihrer Sparsamkeit dient eine Frau bereitwillig ihrem Mann und ihrer Familie. Alle Mühen und »Heimsuchungen« erträgt sie im Blick auf das Kreuz, sie schafft so Segen. Eine solche Frau erreicht ihr in der Bibel vorgezeichnetes Höchstmaß: Sie ist jene starke Frau, von der Spr 31,10–31 handelt⁵³. Das war generell die in der religiösen Frauenliteratur dieser Zeit am stärksten rezipierte Bibelstelle⁵⁴. Opfert sie dann noch ihre tägliche Arbeit Gott mit der sogenannten rechten Meinung auf, wird sie aus der unscheinbarsten Arbeit himmlischen Lohn gewinnen. Das hat die häusliche Arbeit der Frau dann allerdings wieder mit der außerhäuslichen des Mannes gemeinsam⁵⁵. Wetzel und andere Verfasser katholischer Frauenbücher behandeln die häusliche Arbeit der Frau in keinsten Weise geringschätzig⁵⁶, ganz im Gegenteil⁵⁷. Selbst deren ökonomische Relevanz wird nachdrücklich unterstrichen: Ohne eine ordentliche Haushaltsführung der Frau könne auch der fleißigste Mann mit gutem Einkommen es zu nichts bringen, während die tüchtige Frau das, was der Mann erwirtschaftete, durch kluges Haushalten sogar mehre⁵⁸. Das galt im Übrigen für Wetzel über Schichtgrenzen hinweg, nennt er doch ausdrücklich auch den Arbeiterhaushalt⁵⁹. Er erweist sich damit ähnlich den protestantischen Pfarrern Ostwestfalens als nachdrücklicher Propagandist eines um Fleiß,

Attitudes to work and workers in pre-industrial Europe (Studies in global social history 10), Leiden 2012.

51 WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 10 (das Zitat im Original in Sperrdruck). S. 11 nennt Wetzel dann Industrie und Erfindungen als Ausdruck dieser Dimension der Arbeit. – Zur zeitgenössischen Wertung der Arbeit im deutschen Katholizismus vgl. Bernhard SCHNEIDER, »Ora et labora«. Der Umbruch der Arbeitswelt und die Liturgie im langen 19. Jahrhundert, in: Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II, hg. v. Jürgen BÄRSCH u. Bernhard SCHNEIDER (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 95), Münster 2006, 141–183. – Zur Wertung im zeitgenössischen Protestantismus vgl. Veronika JÜTTEMANN, Im Glauben vereint. Männer und Frauen im protestantischen Milieu Ostwestfalens 1845–1918 (L' homme Schriften 16), Köln 2008, 323–326.

52 Vgl. MARTSCHUKAT/STIEGLITZ, Geschichte (wie Anm. 14), 106.

53 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 7, 10–12. Wetzel zitiert Spr 31,10 wörtlich, und zwar in der auch heute von der Exegese favorisierten Fassung »starke Frau«, nicht »tüchtige Hausfrau«.

54 Vgl. SCHNEIDER, Fromme Lektüre (wie Anm. 23), 296–298.

55 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 14f. – DERS., Mann (wie Anm. 2), 15f.

56 Vgl. SCHMITT, Geschlechterdiskurse (wie Anm. 37), 171.

57 Vgl. dazu unten Kap. 3.4.

58 »Verschwenderische Weiber können die reichsten Häuser zu Grunde richten«, zitiert Wetzel Fénelon. Umgekehrt gilt: »[...] eine sparsame Hausfrau ist ein großer Segen für eine Familie«. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 21, 23. – Vgl. auch ebd., 25 (Mehrung des Einkommens). – Auch im ostwestfälischen protestantischen Diskurs wurde der ökonomische Wert der Hausarbeit betont. Vgl. JÜTTEMANN, Glauben (wie Anm. 51), 275f., 367.

59 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 93.

Sauberkeit und Sparsamkeit kreisenden Hausfrauenideals⁶⁰. Darauf ist nochmals zurückzukommen⁶¹.

Gemeinsamkeiten und Differenzen begegnen in ähnlicher Weise im Kapitel über die Sparsamkeit und schlichte Lebensführung. Weise zu wirtschaften und zu sparen, d. h. z. B. Einkäufe sofort zu bezahlen und nur das Notwendige einzukaufen, gilt beiden Geschlechtern als Maxime, ansonsten zeigen sich auch hier geschlechtsspezifische Differenzen, die sich aus dem Arbeitsumfeld ergeben. So gelten nur der Frau Ratschläge für eine gesunde Küche und sparsamen Gebrauch der Kleider. Klar ist die Verteilung der Machtposition insofern die Frau dem Mann als Alleinverdiener über ihre Ausgaben Rechenschaft ablegen muss, weshalb Wetzel ihr nahelegt, ein Haushaltsbuch zu führen⁶². Den Männern wird von Glücksspiel, Theater- und Wirtshausbesuch sowie vom Zigarrenrauchen und ganz allgemein »sündhaften oder gefährlichen Vergnügungen« abgeraten. Wetzel zeigt sich hier als Vertreter einer christlich-konservativen Form von Moralreform, die in den Jahrzehnten um 1900 im Kaiserreich Konjunktur hatte und sich in Vereinsgründungen wie in publizistischen Aktivitäten bemerkbar machte. Deren zentralstes Themenfeld, die Sexualität und deren sichtbarer Ort im öffentlichen Leben (v. a. Kino, pornografische Literatur, Prostitution), kommt allerdings bei Wetzel fast nur in sehr unspezifischen Warnungen vor Unsittlichkeit und Unkeuschheit vor⁶³.

Noch deutlicher ist der genderspezifische Aspekt der Moralreform bei einem Laster, das die Männer und ihre Familien nach Meinung des Autors an den Abgrund brachte, die Trunksucht. Frauen waren davon nach Wetzel anscheinend nicht bedroht, fehlt doch ein entsprechendes Kapitel im Frauenbuch. Die Warnung vor dem männlichen Alkoholismus war eine durchaus traditionelle Sorge⁶⁴, die angesichts einer massiv steigenden Zahl von Kneipen in dieser Zeit eine spezifische Aktualität erlangte, aber eben auch in die erwähnten Bemühungen um eine Moralreform einzuordnen ist⁶⁵. Wetzel beteiligte sich mit diesem Kapitel an einem gesellschaftlichen Diskurs, in dem Kleriker⁶⁶ wie Ärz-

60 Vgl. JÜTTEMANN, Glauben (wie Anm. 51), 276.

61 Vgl. unten bes. Kap. 3.4.

62 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 24f. – Zu den Konflikten um das Geld, das den Frauen für Haushalt und Lebensführung zustand, vgl. die Hinweise bei SAURER, Liebe (wie Anm. 49), 85–88.

63 Vgl. die Warnungen bei WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 20f., 28, 35f., 100 (hier das Zitat). – Unkeuschheit und Verstöße gegen das 6. Gebot klingen an bei WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 41, 72f. – Zu den Reformbemühungen DICKINSON, Sex (wie Anm. 19), passim.

64 Zu frühneuzeitlichen Klagen über den männlichen Alkoholismus vgl. Michael FRANK, Trunkene Männer und nüchterne Frauen. Zur Gefährdung von Geschlechterrollen in der Frühen Neuzeit, in: Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Martin DINGES (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1998, 187–212. – Ulrike GLEIXNER, Weibliche Zanksucht und männliche Trunksucht. Misogynie und Essentialisierung von Geschlecht als erzieherische Prinzipien in der katholischen Barockpredigt, in: Bildungsgeschichten. Geschlecht, Religion und Pädagogik in der Moderne, hg. v. Meike S. BAADER u. Juliane JACOBI (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung 32), Köln 2006, 91–102.

65 Vgl. Andreas GESTRICH/Jens-Uwe KRAUSE/Michael MITTERAUER, Geschichte der Familie, Stuttgart 2003, 645f. – Heinrich TAPPE, Auf dem Weg zur modernen Alkoholkultur. Alkoholproduktion, Trinkverhalten und Temperenzbewegung in Deutschland vom frühen 19. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg (Studien zur Geschichte des Alltags 12), Stuttgart 1994.

66 Hinweisen lässt sich exemplarisch auf den St. Galler Bischof Augustinus Egger, der nicht nur ein Männerbuch verfasste, sondern mehr als ein Dutzend populäre Schriften gegen den Alkoholmissbrauch und für eine Haltung der Mäßigung veröffentlichte. Vgl. Cornelia DORA, Augustinus Egger von St. Gallen 1833–1906. Ein Bischof zwischen Kulturkampf sozialer Frage und Modernismustreit (St. Galler Kultur und Geschichte 23), St. Gallen 1994. Dort S. 547 ein Verzeichnis der

te⁶⁷ die Trunksucht an den Pranger stellten, wobei sie bewusst einen nach gängigem Geschlechterstereotyp unmännlichen Tatbestand konstruierten, indem sie die Trunksucht als Schwäche des Willens hinstellten. Mit den Frauen hatte dieses Laster jedoch insofern zu tun, als Wetzels für die Trunksucht der Männer in hohem Maße auch die Frauen verantwortlich macht. Würden sie ihren Männern ein frohes, behagliches Heim bieten, dann blieben die Männer auch dem Wirtshaus fern⁶⁸. Auf Wetzels Vorstellung vom trauten Heim wird daher noch einzugehen sein.

Wetzels verzichtete in seinem Frauenbuch außerdem auf zwei wichtige, für ihn offenkundig nur für Männer relevante Themen, die Politik und die großen weltanschaulichen Konflikte, die er im Männerbuch wenig überraschend mit der Freimaurerei, dem Liberalismus und der Sozialdemokratie identifiziert. In diesem Kontext wird das Ringen um die Sittlichkeit offen politisch, denn Wetzels charakterisiert die »Verwilderung der Sitten« als Folge des Liberalismus oder bringt die Sozialdemokratie mit der »freien Liebe« und der Vergemeinschaftung von Frau und Kind in Verbindung, womit er Stichworte des zeitgenössischen Diskurses aufgreift und Positionen einer kleinen Minorität radikaler Reformen pauschal dem politischen Gegner zuordnet, um ihn zu diskreditieren⁶⁹. Angesichts des für Frauen fehlenden Wahlrechts wirbt Wetzels aus verständlichem Grund nur im Männerbuch um ein aktives Engagement an der Wahlurne und für die Übernahme öffentlicher Ämter. Die nur kurz zurückliegenden Kulturkämpfe und die Formierung eines politischen Katholizismus bilden für Wetzels neben den Auseinandersetzungen, in die er unmittelbar verwickelt war, den Hintergrund für sein Werben⁷⁰. Frauen waren für Wetzels auch keine selbstständigen Subjekte in den mit der Politik vielfältig verwobenen öffentlichen weltanschaulichen Konflikten, sie scheinen für ihn aber auch weniger empfänglich zu sein für diese in der Öffentlichkeit lauenden Gefahren für den Mann. Hier ist mithin eine Abgrenzung der Lebensbereiche und Tätigkeitsfelder gut zu greifen.

3.3 Patriarchale Ordnung

Das Verhältnis der Geschlechter ist in den Büchern eindeutig patriarchal konturiert⁷¹. Prägnant bringt ein in Wetzels Männerbuch zu findendes Gedicht die vom Autor gewünschte Beziehung der Über- und Unterordnung zum Ausdruck und beschreibt zugleich moderierende Verhaltensvorgaben für den Mann⁷²:

Schriften. – Zur kirchlichen Mäßigkeits- und Abstinenzbewegung sowie der Sorge um Alkoholiker vgl. Gisela FLECKENSTEIN, Sonderarbeitsbereiche: Trinker, Mädchenschutz, Bahnhofsmision, Gefährdete, Wanderer, Gefangene, Behinderte, Fachverbände, in: Caritas und soziale Dienste, hg. v. Erwin GATZ (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche 5), Freiburg i. Br. 1997, 146–169, hier: 147–153.

67 Vgl. Hasso SPODE, Krankheit des Willens. Die Konstruktion der Trunksucht im medizinischen Diskurs des 19. Jahrhunderts, in: Sociologia Internationalis 29, 1991, 207–234.

68 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 89f., 93f.

69 Vgl. DERS., Mann (wie Anm. 2), 117–130. – Zur Sittlichkeit vgl. ebd., 123f., 127f. – Zu den radikalen Reformern vgl. DICKINSON, Sex (wie Anm. 19), 137–241. – Speziell zur Sozialdemokratie ebd., 137–151.

70 Vgl. Peter STADLER, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis, 1848–1888, Zürich 1996. – Zu seinen persönlichen Kämpfen vgl. FÄTH, Jugendfreund (wie Anm. 37), 77–90, 191–193 sowie DORA, Egger (wie Anm. 66), 221f., 402–404.

71 So auch SCHMITT, Geschlechterdiskurse (wie Anm. 37), 171.

72 WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 94f.

»Ein gutes Weib, das merke fein,
 Will mit Vernunft behandelt sein.
 Ihr biegsam Herz mißbrauche nicht,
 Weil schwaches Werkzeug leicht zerbricht.
 Sanft sei dein Will' und dein Gebot,
 Der Mann ist Herr, doch nicht Despot.
 Macht irgend was den Kopf dir kraus,
 Laß' es an deiner Frau nicht aus.
 Verlang' nicht alles zu genau,
 Du fehlst, – warum nicht auch die Frau? –
 Treib' nicht mit andern Minnespiel,
 Dein Weib zu lieben ist dein Ziel.
 Wenn dich die Frau um Geld anspricht,
 Und sie bedarf's, – so knurre nicht.
 Im Aufwand schränke sie schon ein,
 Doch mußt du auch kein Knauser sein.
 Geh nicht zum Spiel und Trunke aus,
 Hast Zeitvertreib genug zu Haus.
 Für Weib und Kind leg' was zurück,
 Sorg' auch im Tode für ihr Glück!«

Diese patriarchale Ordnung war – wie das Gedicht, aber auch die oben vorgestellte Semantikanalyse zeigt – kein Freibrief für männliche Willkür oder gar Gewalt. Frühneuzeitliche Traditionslinien fortführend unterwarf sie nicht nur die Frau dem Mann, sondern band auch den Mann an seine Pflichten als hausväterlicher Herrscher⁷³. Die patriarchale Ordnung galt bei Wetzel als das, was das Christentum die Frau lehrt⁷⁴, und sie wird dementsprechend auch massiv theologisch überhöht. Diese Überhöhung wird nicht aus der Erschaffung des Menschen direkt abgeleitet, wie es etwa in vielen zeitgenössischen dogmatischen Handbüchern der Fall war⁷⁵. Abgeleitet wird sie stattdessen aus der Stellung des Mannes als Vater⁷⁶. Als Vater vertritt er in der Familie den göttlichen Vater. Über diese Stellvertretung muss er vor Gott auch Rechenschaft ablegen. Er vertritt zugleich die Familie gegenüber Gott und gegenüber dem Staat, die er an der Wahlurne repräsentiert⁷⁷. Von daher kommt der traditionsreichen Vokabel »Hausvater« bei Wetzel eine besondere Valenz zu⁷⁸. In ihr verdichtet sich das als legitim angesehene Machtgefälle, hier aus der

73 Diese beiden Seiten der patriarchalen Ordnung des Hauses veranschaulicht Heinrich R. SCHMIDT, *Hausväter vor Gericht. Der Patriarchalismus als zweischneidiges Schwert*, in: *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, hg. v. Martin DINGES (Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1998, 213–236, hier bes. 218–226. – Zur Wirksamkeit dieses Konzeptes im Protestantismus um 1900 vgl. JÜTTEMANN, *Glauben* (wie Anm. 51), 266.

74 Vgl. WETZEL, *Frau* (wie Anm. 2), 106f.

75 Vgl. Marion WAGNER, *Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts*, Regensburg 1999.

76 Vgl. WETZEL, *Mann* (wie Anm. 2), 50–52.

77 So auch van OSSELAER, *Religion* (wie Anm. 35), 16. – Vgl. WETZEL, *Mann* (wie Anm. 2), 51. – Ähnlich auch Augustin EGGER, *Der Christliche Vater in der modernen Welt*, 24. bis 33. Tausend, Einsiedeln 1895, 14f. – Philipp HAMMER, *Der christliche Vater in seinem Berufe*, Paderborn 1899, 20.

78 Zu Parallelen im ostwestfälischen Protestantismus vgl. JÜTTEMANN, *Glauben* (wie Anm. 51), 260–270.

genannten theologischen Ableitung und nicht aus der »Natur«⁷⁹. Eine Relativierung und Gefährdung der männlichen Autorität gegenüber Frau und Familie durch den Einfluss katholischer Kleriker, was man in der antiklerikalen Literatur gerne hervorhob⁸⁰, ist nirgends zu erkennen.

Dass Wetzel am Begriff »Hausvater« festhielt, verweist ferner auf einen gewissen beharrenden, modernitätskritischen Ton. Obwohl die von den Männern zu vollbringende Arbeit im Gegensatz zur Frühen Neuzeit mehrheitlich außerhalb des eigenen Hauses erbracht wurde, hielt Wetzel an dem überkommenen Konzept fest und definierte die männliche Identität eben nicht allein oder primär über seine Funktion im öffentlichen Leben, wie es sich im 19. Jahrhundert zusehends etablierte⁸¹. Deshalb gilt es, sich den Aussagen näher zuzuwenden, welche Mann und Frau im Haus beschrieben. Sie erschöpfen sich nicht im Beharren auf dem strukturellen Ungleichgewicht in der Ehe. Bei Wetzel sind tatsächlich Aspekte nicht zu übersehen, die der Ehe und familiären Gemeinschaft den Charakter einer wechselseitigen Ergänzung und liebevollen Beziehung verleihen. Was Tine van Osselaer im Rückgriff auf John Tosh als Konzept einer »companionate marriage« beschreibt, findet sich auch in Wetzels Büchern wieder. Diese Art von Ehe gründet auf Liebe, gemeinsamen Werten, geteilten Interessen und Aufgaben⁸². Dieses Eheverständnis fügt sich zusammen in dem von Wetzel – und vielen anderen Autoren – stark herausgestellten Ideal »stiller Häuslichkeit«, d. h. im Ideal eines Heims, das weit mehr ist als ein Haus.

3.4 Das Heim als Raum von Frau und Mann

Wetzel widmet im Männer- wie im Frauenbuch dem Thema »Heim« ein eigenes Kapitel und hat zudem eine eigenständige Schrift dazu verfasst: »Daheim«⁸³. Eine Definition oder Beschreibung dessen, was unter Haus und / oder Familie zu verstehen ist, bietet Wetzel nirgends und sie fehlt auch in den von mir näher untersuchten Männerbüchern so gut wie immer⁸⁴. Die nicht seltene Erwähnung von Dienstboten lässt dabei an eine größere Lebensgemeinschaft denken. Brave Dienstboten sollen wie Familienangehörige, wie Kin-

79 Die Ableitung aus Gottes Ordnung war kennzeichnend für die Frühe Neuzeit. Die aus der Natur bietet schon etwa der Artikel »Haus=Vater« im Krünitzschen Lexikon am Ende des 18. Jahrhunderts. Vgl. Oekonomische Encyclopädie von J. G. KRÜNITZ, Bd. 22, 411–431. – Dazu auch FREVERT, Geschlechterdifferenzen (wie Anm. 49), 47f. (mit Bezug auf Sp. 414f.). – MARTSCHUKAT / TIEGLITZ, Geschichte (wie Anm. 14), 86f. – SCHMIDT, Hausväter (wie Anm. 73).

80 Vgl. VAN OSSELAER, Religion (wie Anm. 35), 15.

81 Vgl. FREVERT, Geschlechterdifferenzen (wie Anm. 49), 58. – SCHMITT, Geschlechterdiskurse (wie Anm. 37), 169. – Rebekka Habermas stellt den Gegensatz zum Hausvater der Vormoderne als Element bei der von ihr postulierten Feminisierung der Religion heraus. Vgl. Rebekka HABERMAS, »Weibliche Religiosität - oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten«, in: Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge, hg. v. Klaus TENFELDE u. Hans U. WEHLER (Bürgertum 8), Göttingen 1994, 125–148, hier: 128.

82 VAN OSSELAER, Religion (wie Anm. 35), 17.

83 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 83–110. – DERS., Mann (wie Anm. 2), 87–102. – Franz X. WETZEL, Daheim. Ein Büchlein für's Volk, Ravensburg 1895.

84 Dieses Kapitel folgt in Teilen (ohne dies im Einzelnen näher zu belegen): SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 276–279. – Bernhard SCHNEIDER, Masculinity, Religiousness and the Domestic Sphere in the German-speaking World around 1900, in: Christian homes. Religion, family and domesticity in the 19th and 20th centuries, hg. v. Tine VAN OSSELAER u. Patrick PASTURE, Leuven 2014, 27–51, hier bes. 33–38.

der behandelt werden, was im ausgehenden 19. Jahrhundert in der Realität gewöhnlich schon nicht mehr der Fall war⁸⁵.

Unstrittig war der familiäre Raum des Heimes ein Raum mit weiblicher Prägung, und zwar allein schon deshalb, weil auch die Männerbücher in den Jahrzehnten um 1900 den Mann vorwiegend als jemand vorstellen, der einer außerhäuslichen Arbeit nachgeht. Sie haben damit die folgenreiche Umstellung der Arbeitswelt wachsender Bevölkerungskreise auf das Arbeitsmodell des Industriezeitalters realisiert. Auch Wetzel kennt den Arbeiter, der erst am Abend wieder nach Hause zurückkehren kann⁸⁶. Das Haus zum Heim zu gestalten, war zentrale Aufgabe der Frau⁸⁷. Sie ist dadurch grundsätzlich an das Haus gebunden und verlässt es möglichst wenig⁸⁸. Nur im äußersten Notfall darf sie einer außerhäuslichen Beschäftigung nachgehen⁸⁹, denn Gott und die Familie sollten ihren Lebensinhalt bilden⁹⁰. Wetzel zeigt sich hier als typischer Vertreter eines überkonfessionell standardisierten kirchlichen Diskurses⁹¹. Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts viel diskutierte Frage der weiblichen Erwerbsarbeit von noch unverheirateten Frauen bzw. von solchen Frauen, die entweder nicht heiraten wollten oder keine adäquate Heiratschance fanden, bleibt bei Wetzel im Unterschied zu anderen katholischen Frauenbüchern ausgeblendet⁹². Ebenso widmet er dem karitativen Engagement der Frauen keine besondere Beachtung, das sonst in katholischen Kreisen im 19. Jahrhundert auf besonderes Interesse stieß⁹³.

In das ordentliche Heim kehrt der Mann zurück und erlebt es in der idealisierenden Konzeption bei Wetzel wie anderen Autoren als eine Ruhe- und Schutzzone. In dieser Zone »vergißt der Vater alle Unannehmlichkeiten, die er draußen in der Welt erfahren« hat⁹⁴. Es war ein behagliches Zuhause, zu dessen Erhalt der Mann auch durch achtsamen Umgang mit Mobiliar und Arbeitsgeräten beizutragen hatte⁹⁵. In diesem Zuhause feierte die Familie gelegentlich auch Feste, bei denen Gesang und Klavier- und Gitarrenmusik

85 Vgl. WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 65. – Als Teil der Familie ist das Gesinde ausdrücklich benannt auch bei HAMMER, Vater (wie Anm. 77), 185 sowie bei Bernhard SCHÄFER, Seid Männer! Lehr- und Gebetbuch für den katholischen Bräutigam, Mann und Vater, Kevelaer 1902, ²1905, 138. – Zur realen Entwicklung vgl. GESTRICH/KRAUSE/MITTERAUER, Geschichte (wie Anm. 65), 602–606. – Gunilla BUDDE, Das Dienstmädchen, in: Der Mensch des 19. Jahrhunderts, hg. v. Ute FREVERT u. Heinz-Gerhard HAUPT, Frankfurt a.M. 1999, 148–175.

86 Vgl. WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 92.

87 Vgl. DERS., Frau (wie Anm. 2), 91.

88 Vgl. ebd., 91.

89 Vgl. WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 91.

90 DERS., Frau (wie Anm. 2), 11: »Sie lebt nur Gott und ihrer Familie«.

91 Vgl. JÜTTEMANN, Glauben (wie Anm. 51), 365.

92 Vgl. SCHMITT, Geschlechterdiskurse (wie Anm. 37), 169. – Zur Entwicklung der Frauenerwerbsarbeit vgl. SCHASER, Frauenbewegung (wie Anm. 44), 59–62. – Vgl. zu den katholischen Diskursen besonders Sabine FERENSCHILD, »Die Bestimmung des Weibes« und die Standeserziehung der Arbeiterinnen. Ein Beitrag zur Geschichte und Soziologie der katholischen Arbeiterinnenorganisationen im Rheinland (1867–1914) (Arbeit und Menschenwürde 1), Bornheim 1994.

93 Vgl. Gisela BREUER, Frauenbewegung im Katholizismus. Der katholische Frauenbund 1903–1918, Frankfurt a.M. 1998, 40–43. – Zur Frage einer »Feminisierung der Caritas« vgl. Bernhard SCHNEIDER, The Catholic poor relief discourse and the feminization of the Caritas in early nineteenth-century Germany, in: Gender and Christianity in Modern Europe. Beyond the Feminization Thesis, hg. v. Patrick PASTURE, Jan ART u. Thomas BUERMAN, Leuven 2012, 57–71.

94 WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 90.

95 Vgl. ebd., 28–30.

erklangen, Feste, die sich auch an weltliche und kirchliche Feste anlehnen konnten⁹⁶. Das bürgerliche Heim, das Wetzels als Ideal vorstellt, war jedoch weit entfernt von den zeitgleichen mondänen Verhältnissen großbürgerlicher Familien, in denen die Frauen eine höhere ästhetische Kultur zu repräsentieren und Kunst im gesellschaftlichen Rahmen zu organisieren hatten⁹⁷. Diesem Kulturideal der Theaterbesuche, Musikabende oder auch Tee- und Kaffeekränzchen stand Wetzels Konzept »stiller Häuslichkeit« kontrastreich entgegen. »Frauenzimmer«, nicht »Weibsbilder« wollte er. Was die Begriffe meinten, erläuterte er in einem kleinen Lehrgedicht ironisierend:

»Vor Zeiten fand der Hausherr immer
Zu seinem Troste sie im Zimmer,
Weshalb er beide gern verband.
Doch später fand zu seinem Graus
Er nur des Weibes Bild zu Haus,
Wodurch das andere Wort entstand.«⁹⁸

Schutzzone war das Heim »unter der Obhut und Sorge des Hausvaters und der Hausmutter« sodann für die Kinder und Dienstboten gegenüber »tausend Gefahren«⁹⁹. Metaphorisch ausgedrückt ist das Heim der geschlossene Garten, in dem die wertvollen Blumen gedeihen, nicht der Straßenrand, an dem die Blumen im Staub zugrunde gehen¹⁰⁰.

Die Idee des familiären Heims ist trotz dieser primären Zuständigkeit der Frau eng verwoben mit der Vorstellung von gemeinschaftlichem Handeln von Mann und Frau. Macht, so appelliert Wetzels an die Männer, »daß eure Häuser Wohnungen nach dem Herzen Gottes sind, Wohnungen, in denen man gemeinschaftlich betet, in denen man gemeinschaftlich arbeitet, in denen man gemeinschaftlich sich freut und vergnügt, in denen man auch gemeinschaftlich Kreuz und Leiden trägt«¹⁰¹. Für Wetzels hieß es allerdings die Geschlechterrollen zu pervertieren, wenn Männer sich um die Säuglinge, das Kochen und die Wäsche kümmerten, während Frauen als Dachdeckerinnen auf Dächern herumkletterten oder als Schmiedin den Hammer schwingen würden. Wer das – wie (angeblich) die Sozialdemokratie fordert –, der ist für Wetzels ein Wolf im Schafspelz¹⁰².

Bei der Vorstellung des Heims als gemeinsamer Wirkungsstätte von Mann und Frau spielte die Erziehung eine entscheidende Rolle¹⁰³. Diese war nach Wetzels Verständnis tatsächlich ein Gemeinschaftswerk. Das Heim ist der Raum, in dem Mann und Frau »Hand in Hand an der Erziehung der Kinder« tätig sind, weshalb sie »einträchtig zusammenwirken« sollen¹⁰⁴. »Saget nicht: die Erziehung ist Sache der Mutter«, begehrt Wetzels

96 Vgl. ebd., 96. – WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 97f. – Bälle und Tanzvergnügen, aber auch Kaffee- und Teekränzchen waren für Wetzels zu vermeiden. Vgl. ebd., 32.

97 Zur andersartigen großbürgerlichen Frauenwelt vgl. FREVERT, Geschlechterdifferenzen (wie Anm. 49), 156–161. – Zur Rolle der Kunst auch Gunilla BUDDE, Blütezeit des Bürgertums. Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Darmstadt 2009, 60–72.

98 WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 103.

99 DERS., Mann (wie Anm. 2), 89. – Vgl. auch DERS., Frau (wie Anm. 2), 85.

100 Vgl. DERS., Mann (wie Anm. 2), 97. – DERS., Frau (wie Anm. 2), 99f.

101 DERS., Mann (wie Anm. 2), 101.

102 Vgl. ebd., 127. – Zur Situation proletarischer Frauen, zum tatsächlichen Frauenbild und zur sozialdemokratischen Frauenbewegung vgl. einführend Ute FREVERT, Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit, Frankfurt a. M. 1986, 92–104, 135–145.

103 Vgl. SCHNEIDER, Masculinity (wie Anm. 84), 42–44. – SCHMITT, Geschlechterdiskurse (wie Anm. 37), 172–174.

104 WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 99. – DERS., Frau (wie Anm. 2), 53.

gleich einem wohl verbreiteten Einwand und stellt dem den Appell entgegen: »Die Erziehung der Kinder muß darum, christliche Väter, eure erste und höchste Sorge sein«¹⁰⁵. Viele Männerbücher widmen daher dem Vatersein eigene Kapitel bzw. sind gleich an den Mann als Vater gerichtet¹⁰⁶. Dabei werden ein waches Interesse an der Entwicklung der Kinder, eine aktive alltägliche Beteiligung an deren Leben und eine liebende, aber nicht verzärtelnde Zuwendung verlangt. Die Autoren begnügten sich keineswegs damit, im Vater den distanzierten Herrscher mit Strafgewalt oder den meist abwesenden nur am Sonntag für die Kinder sichtbaren »Sonntagsvater« zu erkennen, was lange als typisch für die bürgerliche wie proletarische Familie des 19. Jahrhunderts galt¹⁰⁷. Insbesondere die Sorge um die schulische Bildung war Aufgabe des Vaters. Die besonders hohe Wertschätzung der Mutterrolle und ihrer innerfamiliären Erziehungstätigkeit, die für das bürgerliche Familienmodell so kennzeichnend ist, fehlt daneben keineswegs¹⁰⁸. Anders als Gunilla Budde dies im Blick auf die bürgerliche Familie allgemein betont, bleibt in den untersuchten katholischen Werken aber auch im Heim und in der Erziehung Platz für den Mann und Vater¹⁰⁹. Ob er diesen Platz im Heim dann auch tatsächlich ausfüllte, steht auf einem anderen Blatt. Tatsächlich muss man das intensive Werben der Autoren für das Heim als bevorzugtem Ort der Erholung und Geselligkeit sowie darum, dass die Väter ihrem vornehmsten Namen, dem des Vaters, auch gerecht werden, gewiss auch als Hinweis auf eine wenigstens partiell andere Praxis interpretieren. Autoren wie Wetzel wussten um die auch von der historischen Forschung bestätigte Attraktivität der nach Schichten unterschiedlich gestalteten außerhäuslichen Orte der Männerkultur, sei es das Wirtshaus, das Theater, das Militär (Stichwort Landwehr) oder auch die Welt der vielfältigen Vereine¹¹⁰. Das favorisierte Konzept »stiller Häuslichkeit« konkurrierte ganz eindeutig mit abweichenden Konstruktionen von Männlichkeit und Männerkultur. Das verdeutlicht, wie vorsichtig man sein muss, von Männlichkeit im Singular zu sprechen.

3.5 Religion als Basis von Frau und Mann und das Heim als Hauskirche

Die Erziehung der Kinder wie überhaupt das Zusammenleben im Heim hatten nach den Vorstellungen der Autoren ihr tragendes Fundament im Glauben, in einem alltäglich

105 DERS., Mann (wie Anm. 2), 54, 56.

106 Vgl. z. B. HAMMER, Vater (wie Anm. 77) oder EGGER, Vater (wie Anm. 77).

107 Vgl. GESTRICH/KRAUSE/MITTERAUER, Geschichte (wie Anm. 65), 596. – FREVERT, Geschlechterdifferenzen (wie Anm. 49), 162f. – Yvonne SCHÜTZE, Mutterliebe – Vaterliebe. Elternrollen in der bürgerlichen Familie des 19. Jahrhunderts, in: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Zwölf Beiträge. Mit einem Vorwort v. Jürgen KOCKA, hg. v. Ute FREVERT (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77), Göttingen 1992, 118–133. – Relativierend MARTSCHUKAT/STIEGLITZ, Geschichte (wie Anm. 14), 90.

108 Vgl. nur WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 37: »Eine christliche Mutter [...] ist unter allen Gottesgaben die Größte. [...] Die Erziehung des Menschen wird größtenteils in den ersten sechs Jahren auf dem Schoße der Mutter vollendet.« Das wird als Aussage des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1850–1877) präsentiert. – Weitere ähnliche Aussagen ebd., 38–42, 60. – Anführen lassen sich auch jene Titel der damaligen religiösen Literatur, die speziell auf die christliche Mutter abstellen. Als »Mutterbuch« vgl. z. B. Philipp HAMMER, Die christliche Mutter in ihrem Berufe, Paderborn 1904.

109 Vgl. BUDDE, Blütezeit (wie Anm. 957, 31. – Gegen Budde hebt das ähnlich für das ostwestfälische protestantische Milieu JÜTTEMANN, Glauben (wie Anm. 51), 268f. hervor.

110 Weitere Hinweise dazu bei FREVERT, Geschlechterdifferenzen (wie Anm. 49), 144–149, 162f. – SCHNEIDER, Masculinity (wie Anm. 84), 36f.

praktizierten Glauben. Es war – wenig überraschend angesichts der klerikalen Autoren – ein kirchlicher Glaube und eine mit dem gottesdienstlich-sakramentalen Leben der Kirche verbundene Glaube¹¹¹. Repräsentiert der Mann allgemein Gott, so repräsentiert er im Glaubensleben der Familie den Priester. Er ist in Verbindung mit der Rolle des Hausvaters zugleich der „Hauspriester“¹¹². Diese Stelle konnte er nach dem Verständnis nicht an seine Frau abtreten, mochte diese auch mit und neben dem Mann äußerst bedeutsam für die Glaubenspraxis in der Familie sein. Das drückt sich in der Charakterisierung der Frau als »Hüterin der Religiosität« aus¹¹³. Zusammen hatten sie die alltäglichen Gebete in der Familie anzuleiten (Morgen-, Tisch- und Abendgebet), sofern der Mann zugegen sein konnte¹¹⁴. War die frühkindliche religiöse Erziehung insbesondere die Domäne der Mutter, die auch später auf die religiöse Entwicklung zu achten hatte¹¹⁵, so erhielt doch auch der Vater einen vergleichbaren Auftrag: »Den Glauben des Kindes zu hüten und zu pflegen, muß darum des Vaters heiligstes Anliegen sein«¹¹⁶. Der Vater war auch hier nicht allein als strafender Wächter gedacht, sondern als aktiver Anreger: »Sprecht hin und wieder mit den Kindern von Gott, von Jesus Christus, dem Erlöser, von der Gottesmutter, den lieben Engeln und Heiligen. Lasset sie aus dem ›Goffine‹ und der heiligen Legende vorlesen und füget passende Erklärungen ein«¹¹⁷.

Wetzel hielt am Hausvater-Hauspriester-Ideal trotz der von ihm nicht ignorierten Problematik der wachsenden außerhäuslichen Beschäftigung grundsätzlich fest. Es deuten sich aber praktische Schwierigkeiten an¹¹⁸. Er geht mit den Autoren anderer Männerbücher auch davon aus, dass die Männer in der Praxis in ihrem Glauben weniger gefestigt waren als die Frauen. Daher rühren ja auch am Ende des 19. Jahrhunderts die erwähnten wachsenden Anstrengungen in klerikalen Kreisen um den katholischen Mann und seinen Glauben¹¹⁹. Vor diesem Hintergrund ist in Wetzels Frauenbuch der Appell zu verstehen, die Frauen müssten bei den gemeinsamen Hausandachten vor-

111 Ausführlich dazu SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 279–282. – SCHNEIDER, Masculinity (wie Anm. 84), 38–41.

112 Vgl. WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 70. – Ähnlich SCHÄFER, Männer (wie Anm. 85), 135. – Zu ähnlichen Konstruktionen des Hausvaters als Hauspriester im zeitgenössischen Protestantismus vgl. JÜTTEMANN, Glauben (wie Anm. 51), 264–270. – Als Unterschied bleibt freilich, dass der katholische Priester aufgrund des Zölibats nicht direktes Vorbild des hausväterlichen Hauspriesters sein konnte, während der protestantische Pfarrer als verheiratetes Familienoberhaupt beide Aspekte unmittelbar darstellte.

113 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 104 (Wetzel gibt hier einen Ausspruch des Zentrumsführers Ludwig Windthorst wieder). Von einer Frau als Hauspriester(in) ist bei Wetzel nie die Rede. Folgt man VAN OSSELAER, Christian homes (wie Anm. 35), 14 könnte das in Frankreich anders gewesen sein.

114 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 71.

115 Vgl. ebd., 44f.

116 WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 57.

117 Ebd., 57. Mit »dem Goffine« ist die sehr verbreitete Postille mit den Texten der in der Messe vorgetragenen Lesungen und Evangelien sowie passenden Erklärungen gemeint, die auf Leonhard Goffiné (1648–1719) zurückgeht. In Wetzels Schweizer Heimat erschien 1872 eine Neuauflage in der 29. Auflage. Vgl. Goffiné, Leonhard, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 2, Herzberg 1990, 262f. – Die Postille ist bei WETZEL, Mann (wie Anm. 2), 79 als Teil der Hausbibliothek erwähnt.

118 Zu ganz ähnlichen Entwicklungen im ostwestfälischen protestantischen Milieu vgl. JÜTTEMANN, Glauben (wie Anm. 51), 268f.

119 Ausführlich zur Wahrnehmung der männlichen Religiosität und Glaubenspraxis in den Männerbüchern s. SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 283–291.

angehen und auf die Männer einwirken, damit diese die ihnen zukommende Rolle als Hauspriester auch wahrnahmen und auch sonst die geforderte Kirchlichkeit nicht unterließen¹²⁰. Im Idealfall wird im Zusammenwirken von Frau und Mann »das Haus zur Kirche, das Familienleben zum Gottesdienste«¹²¹. Dieses Konzept »Hauskirche« bedeutete damit eine gewisse Heiligung des Alltags und verlangte kein religiöses Virtuosentum, keine Fülle zeitraubender Andachtsübungen, von denen auch weder Wetzel noch andere Autoren über die »gewöhnlichen« alltäglichen Gebete und die Erfüllung der üblichen Kirchengebote (sonntäglicher Messbesuch, regelmäßiger Empfang der Sakramente [Kommunion, Beichte]) hinaus viel sprechen. Manche Bücher boten allerdings eine Serie von Gebeten, und man muss auch die vielen reinen Gebetbücher im Blick behalten, die eine vertiefte individuelle Frömmigkeit möglich machten¹²². »Hauskirche« war also ein Konzept nicht ausschließlich für protestantische Familien und musste nicht zwingend auf dem besonderen Wert des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen in der protestantischen Theologie basieren, auch wenn das Modell dort zweifellos eine besondere Konjunktur erlebte¹²³. Der Charakter des Hauses als »Hauskirche« sollte sich im Übrigen auch im äußeren Erscheinungsbild zeigen, denn in einem solchen Haus durften eine Art Hausaltar und religiöser Schmuck nicht fehlen¹²⁴.

4. Systematisierende Beobachtungen

1. Die drei berühmt-berüchtigten »K's« (Kinder, Küche, Kirche) als Kurzformel für das Leben und Wirken einer Frau im bürgerlichen Modell bilden das von den katholischen Autoren von Frauen- und Männerbüchern um 1900 vertretene und beworbene Ideal im Wesentlichen ab. Alle drei Bereiche sind zweifelsfrei Räume für Frauen und – in abgestufter Intensität – auch Wirkungsfelder von Frauen. Sie sind aber gerade in den Männerbüchern nicht einfach weibliche Räume.
2. Meine Beobachtungen bestätigen mit spezifischem Quellenmaterial Resultate der neueren historischen Forschungen. »Das Bild eines Miteinanders von bürgerlichen Frauen und Männern in der Bewältigung ihres Alltags« überwiegt gegenüber dem »einer Polarisierung der Lebenswelten«. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass es bei »aller Überlagerung weiblicher und männlicher Betätigungsfelder« klare geschlechtsspezifische Akzentuierungen gab¹²⁵.

120 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 73f.

121 DERS., Mann (wie Anm. 2), 85. – Ähnlich ebd., 65.

122 Vgl. SCHNEIDER, Masculinity (wie Anm. 84), 40, 47.

123 Insofern sind die Ausführungen von VAN OSSELAER, Religion (wie Anm. 35), 12 zu relativieren und zu ergänzen. – Vgl. auch GESTRICH/KRAUSE/MITTERAUER, Geschichte (wie Anm. 65), 372f. – SCHNEIDER, Masculinity (wie Anm. 84), 39f. – Zu aktuellen Tendenzen der Wiederbelebung dieses Ideals der Hauskirche vgl. Maria PRÜGL, Die Kirche erwacht in den Häusern. Kultur in Familie und Gesellschaft; Hauskirche wieder entdeckt; Spiritualität von Ehe und Familie; Feier und Leben des Sonntags; Segnungen in der Familie, Salzburg 2007.

124 Vgl. WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 79f. – Zu diesem Aspekt näher SCHNEIDER, Masculinity (wie Anm. 84), 41.

125 MARTSCHUKAT/STIEGLITZ, Geschichte (wie Anm. 14), 90.

3. Frauen werden in den diversen katholischen Büchern keineswegs allein oder vorwiegend als passiv und schwach gezeichnet und Männer nicht allein als kraftstrotzende harte Kerle. Opfer müssen beide bringen: »Wo kein Opfer, da kein Leben [...]«. Das Familienleben muss für Wetzel »ein Opferleben« sein¹²⁶.
4. Männer werden als »Männer der Tat« propagiert¹²⁷, was vor allem meint: Sie müssen sich in der Öffentlichkeit als echte katholische Männer zeigen. Sie treten offensiv für die Belange der Kirche ein; sie praktizieren ihren Glauben sichtbar nach den Vorgaben der Kirche. Dieser kirchlich gebundene Mann ist ein »ganzer« Mann, ein Ritter Christi, der Kraft mit Mäßigung und Liebe verbindet. Tätig sind auch die Frauen. Sie werden nach dem Modell von Spr 31 als starke Frauen beschrieben, von deren Wirken das Glück des Mannes, der Familie und der ganzen Gesellschaft abhängt: »So ist es wahr: Das Glück oder das Unglück der Welt hängt vorzüglich ab von der Frau. [...] In eure Hände hat Gott das Los der Menschheit gelegt«¹²⁸. Man kann das gleichermaßen als hohe Wertschätzung der Tätigkeit von Frauen lesen, als maßlose Überforderung betrachten oder mit Ute Frevert in solchen Aussagen eine pauschale Delegation von Schuld an Frauen erkennen, die ja nach dieser Aussage im Umkehrschluss für all das verantwortlich sind, was auf der Welt schief läuft¹²⁹.
5. Daneben ist ab dem späten 19. Jahrhundert eine neue Entwicklung zu beobachten. Es lief im deutschsprachigen Katholizismus ein Vorgang ab, der dem entspricht, was Patricia Dirks im kanadischen Protestantismus am Beginn des 20. Jahrhunderts beobachtet hat: die Wiederentdeckung christlicher Männlichkeit und Vaterschaft (»Reinventing Christian Masculinity and Fatherhood«)¹³⁰. Das »Konzept Mann« war bei näherer Betrachtung also etwas früher und intensiver Gegenstand der Erörterung als dies Ute Frevert annahm. Sie sah erst die Jugendbewegung vor dem Ersten Weltkrieg und dann die Zwischenkriegszeit als die Periode einer neuen intensiven Beschäftigung damit an¹³¹.
6. Gelebt werden Männlichkeit und Vaterschaft in einer patriarchal gedachten Ordnung. Mit Nancy Christie kann man von einer »patriarchal domesticity« als dem bei Wetzel und vielen anderen zeitgenössischen katholischen Autoren dominanten Konzept sprechen. Das meint eine um das Heim zentrierte Ordnung mit einem patriarchalen Gefälle¹³². Dieses Heim war wie im viktorianischen England des 19. Jahrhunderts als

126 WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 76. – DERS., Mann (wie Anm. 2), 80.

127 Dazu näher: SCHNEIDER, Suche (wie Anm. 17), 274–276, 287–290.

128 WETZEL, Frau (wie Anm. 2), 109.

129 Vgl. FREVERT, Geschlechterdifferenzen (wie Anm. 49), 40.

130 Vgl. PATRICIA DIRKS, Reinventing Christian Masculinity and Fatherhood. The Canadian Protestant Experience 1900–1920, in: Households of faith. Family, gender and community in Canada, 1760–1969, hg. v. Nancy CHRISTIE, Montreal & Kingston, London 2002, 290–316.

131 Vgl. FREVERT, Geschlechterdifferenzen (wie Anm. 49), 56f.

132 Nancy CHRISTIE, Introduction: Family, Community, and the Rise of Liberal Society, in: Households of faith. Family, gender and community in Canada, 1760–1969, in: Households of faith. Family, gender and community in Canada, 1760–1969, hg. v. Nancy CHRISTIE, Montreal & Kingston, London 2002, 3–36, hier: 3, 8. – Darauf weist auch hin: VAN OSSELAER, Religion (wie Anm. 35), 16. – DERS., Pious Sex (wie Anm. 6), 225f.

»a Man's place« (John Tosh)¹³³ konzipiert. In ihm hatte der Mann seine zentrale Stellung inne, und zwar in der kombinierten Rolle als »Hausvater« und »Hauspriester«. Darin stimmten die vorgestellten Werke mit Vorstellungen überein, die wenigstens in manchen protestantischen Milieus anzutreffen waren. Das ist ein deutlicher Hinweis darauf, bei allen konfessionellen Spannungen wichtige Zonen der Gemeinsamkeit in der Konstruktion von Geschlecht und Gesellschaft über die Grenzen konfessioneller Milieus hinweg nicht zu übersehen¹³⁴. Die Kurzformel des Meyerschen Konversationslexikons von 1894 »Dem Manne der Staat, der Frau die Familie«¹³⁵ hätten die katholischen Autoren deshalb wohl nicht ohne Einwände zugestimmt. Ebenso wenig repräsentierten sie jene Tendenzen um die Jahrhundertwende, die eine extrem harte, aggressiv-militaristische Männlichkeit postulierten¹³⁶.

7. Die untersuchten Autoren partizipierten an der bürgerlichen Idealisierung der Familie, des Heims und der Mütterlichkeit. Der »cult of domesticity« war daher kein rein protestantisches Phänomen¹³⁷. Eine katholische Modellierung des Kults bestand insofern, als mit dem um das Ideal der Heiligen Familie gesponnenen Kult ein spezifischer Zugang bestand¹³⁸. Zudem verknüpfte man hier stark die familiäre Welt mit Kirche, Kirchgang und der Position der Kirche in der Gesellschaft. Es ist daher in beide Richtungen nicht möglich, eine klare Trennung von sog. privatem Raum und privater Religiosität einerseits und Öffentlichkeit und Kirche andererseits vorzunehmen. Das angestrebte Ideal war eine symbiotische Beziehung wechselseitiger Stützung. Auch die familiäre Religiosität ist kirchlich gebundene Religiosität und sie ist ganz bewusst auch in der Öffentlichkeit sichtbar zu machen. Von »Familiarisierung« ist im katholischen Bereich daher nur mit solchen Klarstellungen zu sprechen, doch sollte man angesichts der von Veronika Jüttemann erhobenen Befunde für den deutschen Protestantismus Ostwestfalens auch hier den konfessionellen Unterschied nicht pauschalisieren und zu stark betonen¹³⁹.

133 Vgl. John TOSH, *A man's place. Masculinity and the middle-class home in Victorian England*, New Haven [Conn.] 1999.

134 Vgl. JÜTTEMANN, *Glauben* (wie Anm. 51), 264–270. – SCHNEIDER, *Fromme Lektüre* (wie Anm. 23), 302f. – DERS., *Masculinity* (wie Anm. 84), 28, 44, 49f. – Vgl. auch Rebekka HABERMAS, *Rituale des Gefühls. Die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums*, in: *Der bürgerliche Werthimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, hg. v. Manfred HETTLING u. Stefan-Ludwig HOFFMANN, Göttingen 2000, 169–191 sowie ausführlicher Rebekka HABERMAS, *Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750–1850)* (Bürgertum 14), Göttingen 2000.

135 Zit. nach FREVERT, *Geschlechterdifferenzen* (wie Anm. 49), 39.

136 Vgl. MARTSCHUKAT/STIEGLITZ, *Geschichte* (wie Anm. 14), 96. – SCHNEIDER, *Suche* (wie Anm. 17), 272f., 292f.

137 Dazu auch VAN OSSELAER, *Religion* (wie Anm. 35), 11–13. – HABERMAS, *Werthimmel* (wie Anm. 134). – BUDDE, *Blütezeit* (wie Anm. 97), 80f., die allerdings die Familiarisierung viel zu pauschal nach bestimmten protestantisch-bürgerlichen Mustern beschreibt.

138 Zur Thematisierung der Hl. Familie in den Büchern vgl. SCHNEIDER, *Masculinity* (wie Anm. 84), 39–41.

139 Vgl. JÜTTEMANN, *Glauben* (wie Anm. 51), 314, 417, wo sie dezidiert für Ostwestfalen den Gedanken einer »Familiarisierung der Religion« zurückweist.

8. Die so konturierte katholische Familienideologie (»family ideology«¹⁴⁰) mit den darin enthaltenen Geschlechterkonstruktionen war eingebaut in die großen weltanschaulichen Konflikte und sozialen Umbrüche der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie wurden von den katholischen Autoren durchgängig als Bedrohung des Glaubens und der Kirche erlebt. Dieses Bedrohungsszenario bildete das Bühnenbild, vor dem die katholischen Geschlechter- und Familienkonstruktionen präsentiert wurden¹⁴¹. Mochte die Kirche in den Kulturkämpfen auch die Schule verloren haben und mochte auch Priester den Weg ins Exil gegangen sein, mochte »das öffentliche Leben noch mehr mit dem Geiste des Unglaubens« durchtränkt werden, so versprach die christliche, die katholische Familie den Autoren das Überleben der Kirche – und das einer gesunden Gesellschaft¹⁴². Dafür aber musste die Familie selbst eine echte »Hauskirche« sein.
9. Die klerikalen Autoren von Frauen- und Männerbüchern zeigen sich als Akteure, die vorhandene Geschlechterkonstruktionen geschickt aufgriffen. Sie deuteten diese dabei partiell um, schnitten sie zu und stellten sie in einen neuen – katholischen – Rahmen, wodurch sie gegebenenfalls entschärft wurden¹⁴³. Die in manchen Kreisen als unmännlich verschrieenen Kleriker¹⁴⁴ präsentieren sich selbst indirekt als »wahre« Männer. Sie zeigen als Produzenten der vorgestellten Geschlechterkonstruktionen auch Definitionsmacht und ihren Anspruch, Sinnstifter und zentrale Figuren der katholischen Lebenswelt zu sein. Sie tun dies in den hier in den Blick genommenen Jahrzehnten um 1900 allem Anschein nach aber aus einer durch konkurrierende Deutungen angefochtenen Position heraus und im offensichtlichen Wissen darum, dass ihren Vorstellungen nicht einfach Folge geleistet wird. Daher auch der Argumentationsaufwand, der gleichermaßen werbende wie appellative Duktus ihrer Ausführungen und das dramatisierende Darstellen des Bedrohungsszenarios.
10. Sie umwarben dabei nach Ausweis der Frauen- und Männerbücher beide Geschlechter und sprachen sie teilweise spezifisch an. Blickt man auf die eingangs gestellten Überlegungen zu Feminisierung und / oder Maskulinisierung zurück, dann wächst auf der Basis der untersuchten Quellen der Zweifel. Der Zweifel daran, die Entwickler pastoraler Strategien hätten vor allem eine aktive Feminisierung des deutschen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts betrieben. Es lässt sich der klare Versuch erkennen, den Eindruck abzuwehren, der katholische Glaube und praktizierte Kirchlichkeit seien Frauensache. »Auch die Männer müssen beten«, lautete der Ti-

140 VAN OSSELAER, *Religion* (wie Anm. 35), 17.

141 Das verweist auf das Konzept des »staging gender«. Vgl. OPITZ-BELAKHAL, *Geschlechtergeschichte* (wie Anm. 3), 33f. – Siehe auch VAN OSSELAER, *Pious sex* (wie Anm. 6), 225f. zur Verankerung der Geschlechterkonstruktionen.

142 WETZEL, *Frau* (wie Anm. 2), 66. – Vgl. auch DERS., *Mann* (wie Anm. 2), 71–73.

143 Zu den Strategien BLASCHKE, *Masculinity* (wie Anm. 21), 30f., 34–36. – SCHNEIDER, *Suche* (wie Anm. 17), 292f. – Für den ostwestfälischen Protestantismus und seinen Geschlechterdiskurs betont auch JÜTTEMANN, *Glauben* (wie Anm. 51), 263f. die geschickte Flexibilität.

144 Vgl. HASTINGS, *Fears* (wie Anm. 22) sowie Paul AIRIAU, *Le prêtre catholique: masculin, neutre, autre? Des débuts du XIXe siècle au milieu du XXe siècle*, in: *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours. Contributions à l'histoire du genre et de la sexualité en France*, hg. v. Régis REVENIN, Paris 2007, 192–207. – Jan ART / Thomas BUERMAN, *Le prêtre catholique, principal défi à l' image hégémonique de l' homme*, in: *Sextant* 27, 2009, 323–337.

tel eines ebenfalls von Wetzel publizierten Aufrufs¹⁴⁵. Unterschieden durch manche angeblich feststehenden Geschlechtsmerkmale, unterschieden auch durch manche abweichenden Aufgaben, unterschieden schließlich auch durch die den beiden Geschlechtern bevorzugt zugewiesenen oder ihnen verwehrten Räume waren beide Geschlechter in der Perspektive der Autoren durch den einen Glauben der Kirche geeint, den sie als Einzelne wie in der Familie und in der Öffentlichkeit leben und bekennen mussten. Die Kirche brauchte, so signalisierten die Autoren, beide Geschlechter, um in den gesellschaftlichen Krisen zu bestehen. Sie waren zugleich davon überzeugt, dass umgekehrt Frauen wie Männer der Kirche (und des Priesters) bedurften, um ihr Leben als einzelner Mensch, als Paar und in der familiären Gemeinschaft zu bewältigen. Auch das war nicht einfach spezifisch katholisch: »Im Glauben vereint« konnte auch Veronika Jüttemann ihre Dissertation zum ostwestfälischen protestantischen Milieu überschreiben.

145 Franz X. WETZEL, Auch die Männer müssen beten!, Würzburg/Wien 1888.

ANTONIA LEUGERS

»Du hast alles vereint: Seele und Geist und Körper«

Kardinal Faulhaber und seine Freundin



Dr. Franziska Bösmiller (1896–1983). Foto von 1935 (Bundesarchiv R 9361 / V – 14659).

*Du bist so lieb – Du hast alles vereint: Seele und Geist und Körper – Du!*¹ Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952), Erzbischof von München und Freising (1917–1952), schmiegte sich an das Fräulein Doktor, die schlanke, 1,78 m große, schwarzhaarige Franziska Bösmiller (1896–1983)², zu der er eben noch beim Zusammensein im Erzbischöflichen Palais in der Promenadestraße³ gesagt hatte: *ich sah Deine blauen Augen nie so schön wie hier heroben in der Sonne!*⁴ Bei einem späteren Besuch in ihrer großzügig geschnittenen Schwabinger Wohnung⁵ bekannte er der Freundin auf die ihm gestellte Frage zu ihrer Beziehung: *Nein, so habe ich noch nie geliebt!*⁶

1 Aufzeichnung Bösmillers [AB], 22.9.1941. Nachlass Bösmiller [NLB]. Notizbuch [NB].

2 Angaben zu Größe und Gewicht aufgrund ihres Passes von 1946. NLB. 1896 in Kitzingen geboren, 1983 in München gestorben.

3 Promenadestraße Nr. 7, heute Kardinal-Faulhaber-Straße Nr. 7.

4 AB, 22.9.1941. NLB. NB.

5 Elisabethstraße Nr. 42 im IV. Stock.

6 AB, 23.7.1942. NLB. NB.



Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952) um 1942 in Fulda (Foto privat, Original in Farbe)

1. Ein moderner Kirchenfürst

Obgleich mir durch meine kirchenhistorischen Untersuchungen zur Bischofskonferenz⁷ Leben und Werk Erzbischof Faulhabers mehr als nur in groben Zügen bekannt waren, überraschte mich diese Beziehungsgeschichte sehr – und das nicht allein deswegen, weil die in Gabelsberger Stenographie von Faulhaber angefertigte Tagebuchaufzeichnung an diesem Datum lediglich die Uhrzeit des Besuchs mit dem verschlüsselten Namen der Freundin enthielt: *Malmol*⁸. Über solche verschlüsselten Einträge im Tagebuch Faulhabers war ich zwar schon gestolpert, wenn ich es so sagen darf, doch es erschien mir im Grunde genommen harmlos. Zum einen verschlüsselte Faulhaber Namen politischer Unterhändler, so Baron Geier als *Vultur* im Zusammenhang mit der Bitte Reichskanzler Gustav Stresemanns (1878–1929, Reichskanzler August bis November 1923), Faulhaber möge 1923 gegen drohende Judenpogrome seine Stimme erheben⁹. Auch während der NS-Zeit wählte er Verschlüsselungen, so bei Prälat Johannes Neuhausler (1888–1973) *Ca-*

7 Vgl. Antonia LEUGERS, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt a. M. 1996.

8 Z. B. Aufzeichnung Faulhabers [AF], 23.7.1942. Erzbischöfliches Archiv München [EAM], Nachlass Faulhaber [NLF], 10021. Die stenographischen Aufzeichnungen Faulhabers habe ich ab 2012 im Original studiert, inzwischen sind sie digitalisiert. Vgl. als Identifikationsbeleg: AB, 15.2.1943. NLB. NB: Faulhaber habe ein Kuvert vorbereitet *mit der drolligen, nur Dir und mir verständlichen Aufschrift: »Malmol zurück Löffel.*

9 Vgl. Antonia LEUGERS, »Kardinal Faulhaber zeigt ein zwiespältiges Wesen.« Beobachtungen zu den Jahren 1923/24 und 1933/34, in: *theologie.geschichte* 9, 2014. URL: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/717/762> (Stand: 01.09.2016)

*sanova*¹⁰ und beim Würzburger Juristen Dr. Georg Angermaier (1913–1945) *Dr. Justus*¹¹. Vermutlich war es eine Marotte des Schreibers, auch Necknamen für andere Personen zu erfinden¹². Vielleicht waren die Notizen aus pastoralen Gründen codiert, war er doch »Seelenführer« (geistlicher Begleiter) und Beichtvater diverser Persönlichkeiten. Hinzu kommt, dass Faulhaber im Rufe einer gewissen »Modernität« und Offenheit stand, d. h. man darf sich nicht wundern über die Vielzahl seiner Kontakte, gerade auch zu Frauen. Als Professor für Altes Testament in Straßburg (1903–1911) hatte er sich für das Frauenstudium stark gemacht¹³. Als das von der Kirche zwar nicht propagierte aktive und passive Wahlrecht für Frauen eingeführt worden war, begrüßte der Erzbischof pragmatisch deren parteipolitisches Engagement in der »Bayerischen Volkspartei« als Mandatsträgerinnen und unterstützte sie dabei¹⁴. Nach seiner Speyerer Bischofszeit (1911–1917)¹⁵ scharte er in der Münchener Erzdiözese Damen zweier Frauenvereinigungen um sich: die »Vereinigung katholischer Diakoninnen« (VD)¹⁶, seine weiblichen Apostel, wie er sie nannte – angesichts der noch ungelösten Diakoninnen- und Priesterinnenweihe¹⁷ auch

10 Zu Neuhäusler vgl. Thomas FORSTNER, *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014, 72–75.

11 Zu Angermaier vgl. Antonia LEUGERS, *Georg Angermaier 1913–1945. Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher*, Mainz 1994, Frankfurt a. M. 21997.

12 Z. B. *Venator* für Gräfin M. LaRosée, *Wolfrats* für Maria Fitz, *Lujan* für Prinzessin Ludwig Ferdinand, *Basil* oder *Rex* für P. Lothar König SJ, *Theodulus* für Elisabeth von Schmidt-Pauli.

13 Vgl. Susanne KORNACKER, *Faulhabers wissenschaftliche Laufbahn*, in: *Kardinal Michael von Faulhaber 1869–1952. Eine Ausstellung des Archivs des Erzbistums München und Freising, des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Stadtarchivs München zum 50. Todestag* (Ausstellungskataloge der Staatlichen Archive Bayerns Nr. 44), München 2002, 125–129, hier: 127–129; Kornacker referiert Faulhabers Selbstdarstellung. Vgl. Michael Kardinal Faulhaber, *Autobiographie*, 1944 (Ms), 193–200. Archiv des Erzbistums München [AEM], Dokumentation, Personen 4401/4.

14 Vgl. beispielsweise die Abgeordnete der »Bayerischen Volkspartei«, Ellen Ammann: Marianne NEBOSIA, Ellen Ammann, geb. Sundström, 1870–1932. Dokumentation und Interpretation eines diakonischen Frauenlebens, St. Ottilien 1992.

15 Ein interessantes Detail aus dieser Zeit referiert Jörg ZEDLER, *Bayern und der Vatikan. Eine politische Biographie des letzten bayerischen Gesandten am Heiligen Stuhl Otto von Ritter (1909–1934)*, Paderborn u. a. 2013, 310–312: Die bayerischen Kapuziner – man vermutete dahinter P. Coelestin Schwaighofer – wollten den Speyerer Bischof nicht als Nachfolger Kardinal Bettingers auf dem Münchner Erzbischofsstuhl, weil ihm »sittliche Verfehlungen und ein schlechtes Verhältnis zu seinem Domkapitel« vorgeworfen wurden. Der Kapuziner hatte den »Einfluss einer »Signora« moniert«. Sie sei im Sekretariat gewesen und dadurch hätten alle Angelegenheiten durch ihre Hände gehen müssen. Aber auch der Sekretär Bettingers, Konrad von Preysing, kritisierte die Führung der Speyerer Diözese. Gegen ein Gerücht bezüglich seiner Schwester Katharina verwahrte sich Faulhaber: vgl. AF, 6. u. 26.9.1923. EAM, NLF, 10008.

16 AF, 9.10.1919. EAM, NLF, 10002. Es zählten u. a. dazu: Ellen Ammann (1870–1932), Marie Zettler (1885–1950), Marie Bucskowska (1885–1968). Vgl. zu den zwölf *Caritas Aposteln*: AF, 29.12.1921. EAM, NLF, 10006.

17 Schon 1922 sorgte die von Margarete Adam getragene Bewegung für die Priesterinnenweihe für einige Unruhe. Faulhaber wollte prüfen lassen, ob die nach dem Canon Iuris Canonici can. 968 nur Männern vorbehaltene Priesterweihe der Frau dogmatisch verschlossen sei. Vgl. AF, 9.1., 2.5.1922. EAM, NLF, 10006 u. 10007. – Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz, 22.–25.8.1922, in: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933*, Bd. I, bearb. v. Heinz HÜRTEIN, Paderborn u. a. 2007, 446. – Erna HESSELHAUS, *Arbeitsgruppe der Theologie studierenden katholischen Frauen Münster i. W.*, an Bertram, 28.7.1922, in: *Ebd.*, 666. – Protokoll der

heute noch ein provokativer Titel –, und die geistliche Vereinigung der »Societas Regis« (SR)¹⁸. Mit den Damen hielt er geistliche Konferenzen ab, feierte Gemeinschaftsmessen in seiner Hauskapelle und lud anschließend zum gemeinsamen Frühstück ein¹⁹. Mit ihnen gab es einzeln oder in kleineren Gruppen zahlreiche Begegnungen im Palais, bei kirchlichen oder gesellschaftlichen Veranstaltungen oder auch bei Besuchen daheim. Die Frauen waren akademisch oder in anderen Berufsfeldern ausgebildet, engagierten sich ehrenamtlich als Damen der höheren Schichten und des Adels, waren verheiratet oder ledig²⁰. Faulhaber hatte schon früh modern klingende Pläne entwickelt, einen Treffpunkt für den gesellschaftlichen Katholizismus in München zu etablieren, zu dem auch Frauen zählen sollten²¹.

2. Ein sittenstrenger Kirchenfürst

Freilich war in diesem Zusammenhang »modern« ein relativer Begriff. Es handelte sich wie so oft im Katholizismus um die geschickte Nutzung einer »modernen« Methode, in diesem Falle das Engagement katholischer verheirateter oder lediger Frauen in allen Berufsfeldern, um die alten religiös-sittlichen Normvorstellungen der Kirche, wenn es denn nicht anders ginge, selbst mit demokratischen Mitteln durchzusetzen. Zu den unerbittlich umkämpften Feldern gehörte beispielsweise die Frauenmode. Faulhaber registrierte aufmerksam: auf dem Stiftungsfest von St. Ursula sei die Solo-Sängerin *in einer skandalös offenherzigen Toilette*²² aufgetreten; einige Firmpatinnen seien wieder *in ausgeschnittenen Kleidern obwohl gewarnt*²³ in die Kirche gekommen. Das öffentliche Schauturnen von Frauen und Mädchen galt dem Erzbischof als *unnatürlich*²⁴. Dadurch würden die »sittlichen Begriffe des Volkes«²⁵ verwirrt, wie die Bayerischen Bischöfe unter ihrem Vorsitzenden Faulhaber in energischen Protesten beklagten. Katholischen Frauen und Mädchen war die Teilnahme daran verboten. Die Diakonin Fr. Marie Zettler (1885–1950) war

Konferenz des bayerischen Episkopats, 5.–6.9.1922, in: Akten Kardinal Michael von Faulhabers (1917–1945), Bd. I, bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1975, 268f.

18 AF, 28.3.1921. EAM, NLF, 10005. – Vgl. AF, 15.8.1928. EAM, NLF, 10012. Bezeichnung auch *Societas socialis*: AB, 5.9.1940. NLB, NB.

19 Vgl. z. B. AF, Ostermontag 1.4.1929. EAM, NLF, 10012. Kommunionmesse mit Aufnahme und Profess, Convent mit Frühstück.

20 In den Tagebüchern Faulhabers tauchen z. B. regelmäßig auf: die Schriftstellerin Elisabeth von Schmidt-Pauli (1889–1956), die aus Speyer kommende Künstlerin und Dominikanerin Schwester Fidelis Weiß, Gräfin M. LaRosée, Prinzessin Ludwig Ferdinand. Maria de la Paz de Borbón (1862–1946), die Konvertitin Franziska van Leer (1892–1953), letztere mit ihrem Einsatz zur Optimierung der katholischen Missionierung von Juden in der Vereinigung »Amici Israel«, der auch Faulhaber angehörte; vgl. dazu mit weiteren Literaturhinweisen: Antonia LEUGERS, »weil doch einmal Blut fließen muß, bevor wieder Ordnung kommt«. Erzbischof Faulhabers Krisendeutung in seinem Tagebuch 1918/19, in: Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert, hg. v. DERS., Saarbrücken 2013, 100f. (Onlineversion: http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg_beihefte/article/view/612 [Stand: 02.09.2016]).

21 Vgl. AF, 8.3.1922. EAM, NLF, 10007.

22 AF, 1.10.1922. EAM, NLF, 10007.

23 AF, 28.5.1925. EAM, NLF, 10010.

24 AF, 7.5.1925. EAM, NLF, 10010.

25 Amtsblatt für die Erzdiözese München und Freising 12 (1931), 193f.

eigens zum ersten bayerischen Frauenturnfest nach Neuburg a.D. (16.–17. Juli 1927)²⁶ gefahren, um dem Kardinal darüber zu berichten²⁷. Ein noch gefährlicherer Bereich war der Aufklärungsunterricht, selbst wenn er von einem Pfarrer erteilt wurde und die Geschlechtskrankheit Syphilis betraf. Dadurch, so die Sorge einer katholischen Lehrerin, die deswegen dienstrechtliche Schritte erwog, würden die Schüler und Schülerinnen doch *verdorben*²⁸. Ein weiteres kirchlich argwöhnisch beäugtes öffentliches Feld stellten Presse, Film und Theater dar. Faulhaber unterbrach sogar eine Firmungsreise, um am 24. Juni 1918 im Münchener Dom gegen die Aufführung des Stückes »Der Weibsteufel«²⁹ von Karl Schönherr (1867–1943) zu wettern, *worin das Weib als Teufel, ihr Mann als Mammons knecht, und ein Beamter als pflichtvergessener Ehebrecher dargestellt* würden. *Was könnte eine gesunde Bühnenkunst als Großmacht im Kulturleben heute Gutes schaffen, wenn sie dem Volke Lichtgestalten sittlicher Größe, weiblicher Würde, beruflicher Treue zeigen würde, statt die Nachtseiten des Lebens, die Zerrbilder der Entgleisten auszumalen und auf die niedrigen Triebe zu spekulieren*³⁰. Der Protest hatte Erfolg. Das Stück wurde vom Spielplan abgesetzt. Gegen die *Auswüchse der Kunst*³¹ ging der Erzbischof ebenfalls vor. Die Aufstellung zweier Bronzestatuen vor der Technischen Universität München in der Arcisstraße weckte heftigste Widerstände im katholischen Umfeld: der »Rosselenker« (1928) von Hermann Hahn (1868–1945) und der »Rossebändiger« (1931) von Bernhard Bleeker (1881–1968)³². Nachdem Faulhaber die *Stallknechte*, wie er sie abschätzig nannte, in Augenschein genommen hatte, stand für ihn fest: *Ein Skandal*³³. Man sinnierte, den nackten Jünglingen wenigstens einen Kettenschurz vor das bloße Gemächte zu hängen, aber möglichst so, dass der Blickschutz nicht mutwillig entfernt werden könnte³⁴. Kurzum: Meine Einschätzung Faulhabers bewegte sich aufgrund seines in der Öffentlichkeit demonstrierten sittenstrengen Auftretens dahin, der Kirchenfürst werde auch gegen sich selbst in jeder Hinsicht Strenge walten lassen, sobald sein internalisiertes filigranes kirchliches Normgefüge berührt werde.

3. Ein neuer Quellenzugang zum Kirchenfürsten

Die eingangs zitierten Szenen mit der Freundin in seinem Palais und in ihrer Wohnung verdanken sich ihren stenographischen Aufzeichnungen aus einem Privatnachlass³⁵. Die

26 Vgl. Faulhaber an die bayerischen Bischöfe, 9.5.1927, in: HÜR TEN, Akten I (wie Anm. 17), 801f. – Protokoll der Konferenz des bayerischen Episkopats, 6.-7.9.1927, in: VOLK, Akten Faulhabers I (wie Anm. 17), 407.

27 Vgl. AF, 20.7.1927. EAM, NLF, 10012.

28 AF, 21.9.1921. EAM, NLF, 10006.

29 Karl SCHÖNHERR, *Der Weibsteufel*. Drama in fünf Akten, Berlin 1915.

30 Neues Münchener Tagblatt, 26.06.1918: *Apostolischer Freimut*; vgl. Wochenblatt für die kathol. Pfarrgemeinden Münchens XI. Jahrgang, 30.6.1918, 182.

31 AF, 21.10.1929. EAM, NLF, 10013.

32 Vgl. AF, 2., 11.11.1931; 17.2., 20.3., 1., 11.4., 13.6., 21.7.1932. EAM, NLF, 10014.

33 AF, 11.11.1931. EAM, NLF, 10014.

34 Vgl. AF, 1.4.1932. EAM, NLF, 10014.

35 Prof. Dr. Katharina von Kellenbach (USA) erwähnte nach einer wissenschaftlichen Tagung in Trier 2013 den Nachlass ihrer Stiefgroßtante Franziska Bösmiller, den ich als Wissenschaftlerin daraufhin erstmals einsehen und bearbeiten durfte. Ich empfahl die Übergabe an ein Archiv, um den NL der Forschung allgemein zugänglich zu machen und ihn konservatorisch zu sichern. Den Originalkoffer, der bei Hildegard von Kellenbach, Markredwitz, aufbewahrt worden war, übergab ich

Besuchstermine, wie bereits erwähnt, finden sich knapp notiert auch in Faulhabers Tagebüchern. Sie sind also authentisch, ebenso die detailreichen Beschreibungen der Örtlichkeiten³⁶, der näheren Umstände, zeitgeschichtlicher Ereignisse und Personen, die nur von Faulhaber selbst erzählt werden konnten, die die Freundin also aus erster Hand haben musste. Damit ist die Quelle selbst neben den Faulhaber-Tagebüchern höchst bedeutsam, nicht zuletzt, weil wir es mit der kirchenhistorisch meist nicht tradierten weiblichen Perspektive und Erzählung zu tun haben, die außerordentlich differenziert ist, freilich, wie kaum anders zu erwarten, auch begründet subjektiv. Dass Faulhaber ähnlich offenerartige Aufzeichnungen zu dieser Beziehung anfertigte oder eine gesonderte Dokumentensammlung zu seiner Freundin anlegte, ist mir beim Studium des Nachlasses von Faulhaber aufgrund der Faszikelbezeichnungen im Findbuch nicht ins Auge gefallen. Evtl. verbirgt sich dies unter unverfänglichem Titel oder an anderer Stelle, worauf die Archivare jedoch nicht hingewiesen hatten³⁷. Methodisch haben wir also erstmals den Erzählstrang der beteiligten Frau, zu der ich im übrigen biographisch, soweit in diesem begrenzten Rahmen möglich, die Überlieferung in den relevanten Archiven studiert habe, um ihre Persönlichkeit durch nicht private Quellen einordnen zu können³⁸. Doch das soll nicht im Mittelpunkt dieser Darlegungen stehen.

am 2.12.2013 dem Archiv des Erzbistums München und Freising (Übernahmeprotokoll). Aus der Zeit der Beziehung Bösmillers zu Faulhaber existieren 15 Taschenkalender (TK, 1938–1952) und 13 Notizbücher (NB, 1938–1950). Insgesamt sind überliefert: TK 1930–1980, 1982 und 48 NB seit der Schulzeit (1908). Bedeutsam für München sind u. a. ihre Beobachtungen während der Revolutionszeit 1918/1919, so wenn sie am 11.11.1918 festhält *Eisner, poln. Jude*. Hinzu kommen zwei Adressbücher, Fotos (u. a. Faulhaber, P. Peter Lippert SJ, P. Ivo Zeiger SJ [1898–1952], P. Rupert Mayer SJ [1876–1945]), Korrespondenz (u. a. mit Lippert 1920, 1922–1936, Zeiger 1936–1952, Alois Wurm 1938, 1946), Zeitungsausschnitte (u. a. Todesanzeige Fritz Gerlich 1934; Nachrufe Zeiger, Faulhaber, Mayer), Dankkarten von Schülerinnen, Notizen zu Liederabenden 1934–1941, handschriftl. Auszüge aus Werken (u. a. Reinhold Schneider [1903–1958], Lippert), Ausweise, Visitenkarten, Verlagsvertrag Schnell & Steiner 1946, Exerzitienteilnahmezettel, Totenbildchensammlung, Spruchkarten, Gebete Faulhabers u. a. m. Im Rahmen dieser kurzen Darlegungen bezeichne ich als Aufzeichnungen Bösmillers (AB) die stenographierten (Gabelsberger Stenographie) oder kurrent notierten Aufzeichnungen, die i. d. R. Begegnungen festhalten, aber auch aus Briefen stammen, die sie ebenfalls in den Notizbüchern im Stenogramm sicherte, wodurch ich sie ebenfalls als AB kategorisiere.

³⁶ In den Notizen finden sich detailreiche Erwähnungen der Räumlichkeiten, so zu Pforte, Treppenhaus, roter und blauer Salon, Bibliothek, Arbeitszimmer, Gang, WC, Speisezimmer, Schrankzimmer mit Gewändern und mit Vorlesungsmanuskripten, Schlafzimmer, Billardzimmer mit Kunstgegenständen, Dachgarten, Hauskapelle, Caritaszimmer usw.

³⁷ Seitens des Archivs des Erzbistums München und Freising, Direktor Dr. Peter Pfister, Thomas Schütte M.A., Michael Volpert M.A., wurde die Tatsache des Auftauchens des NL von Franziska Bösmiller – angesichts der tatsächlichen Rolle, die sie spielte – unkommentiert gelassen, so dass ich davon ausgehen musste, es existiere keine Gegenüberlieferung im NL Faulhaber und im NL-Teil, der durch Johannes Waxenberger 2010 ins Archiv gelangte. Vgl. dazu den Schluss dieses Beitrags.

³⁸ Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München [UAM]: UAM, Franziska Bösmiller Studentenkartei I (mit Foto); UAM, O-Np-SS 1929: Promotionsakte Bösmiller. Personalakte des Vaters Maximilian Bösmiller: Bayerisches Hauptstaatsarchiv München [BayHStA] Abt IV Kriegsarchiv, OP 38025; Franziska Bösmiller: Personalakte (mit Fotos) der Reichsschrifttumskammer (RSK): Bundesarchiv [BArch] R 9361 – V / 14659; BArch R 9361 – II / 94156; BArch BA (ehem. BDC) NSLB: Karteikarte.

4. Eine moderne Konvertitin

Als sich der Kardinal und die promovierte Germanistin³⁹, die als verbeamtete Lehrerin⁴⁰ sozial bestens abgesichert war⁴¹, am 8. Januar 1938 erstmals in seiner Sprechstunde im Palais begegneten⁴², erinnerte sich Faulhaber sofort an ihre Schrift⁴³, die sie nach ihrer Konversion⁴⁴ von der evangelischen zur katholischen Kirche publiziert hatte. Dieser

39 1925 Abitur am Wittelsbacher Gymnasium München (beim Vater von Heinrich Himmler, Gerhard Himmler [1898–1989]; vgl. AB, 3.11.1938. NLB. NB); Studium Deutsche Philologie, Kunstgeschichte, Philosophie an der LMU München: UAM, Studentenkartei I (mit Foto): SoSe 1922 bis WS 1923/24, SoSe 1925 bis WS 1925/26, WS 1926/27 bis SoSe 1927; WS 1927/28 bis WS 1928/29; 1929 Rigorosum im Hauptfach Deutsche Philologie (cum laude), 1. Nebenfach Kunstgeschichte (magna cum laude), 2. Nebenfach Philosophie (cum laude). Dissertation: »Der ältere Friedrich Schlegel in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit, zur Mystik und katholischen Lehre« (magna cum laude). Begutachter: Prof. Dr. Fritz Strich, Referent: Geheimrat Prof. Walther Brecht, Korreferent: Geheimrat Prof. Carl v. Kraus. Gesamtnote: cum laude. UAM, O-Np-SS 1929: Promotionsakte. Druck der 90-seitigen Dissertation: Franziska BOESMILLER, Der ältere Friedrich Schlegel in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit, zur Mystik und katholischen Lehre, Dillingen a.D. 1929. Vgl. zu den Abitur- und Promotionsprüfungen: AB, 17. u. 21.3.1925, 2.1., 8.-16.5., 13. u. 14.6.1929. NLB. NB.

40 Sie hatte vor dem Studium zunächst den Mädchenbildungsgang bis zur Lehrerin mit sehr guten Zeugnissen absolviert: 3 Jahre Volksschule an der Klenzestraße, 1 Jahr Volksschule an der Wilhelmstraße München; 5 Jahre Höhere Mädchenschule Kerschensteiner Franz Josefstraße München: Vgl. Schule an der Klenzestraße München, Noten Schuljahre 1902/03 Klasse I A, 1903/04 Klasse II A, 1905/06 Klasse IV; Zeugnis 1907/08 Klasse IIa, Zeugnis 1909/10 Klasse IVa. BayHStA Abt IV Kriegsarchiv, OP 38025; 1915 Lehrerinnenseminar in Aschaffenburg beendet, 1919 Staatsexamen für Volksschullehrer. Sie unterrichtete seit 1918 an Münchener Volksschulen, seit 1929 an Münchener Berufsschulen, u. a. an der Städtischen Kaufmännischen Berufsschule für Mädchen Herzog Wilhelmstraße.

41 Franziska Bösmiller war im Nationalsozialistischen Deutschen Lehrerbund (NSLB Nr. 226 701, 1.11.1933. BArch BA [ehem. BDC] NSLB: Karteikarte), aber nicht in der Partei; ihre politischen Beurteilungen, so für die RSK, bestätigen formelhaft, gegen »die politische Zuverlässigkeit« bestünden »keine Bedenken«: NSDAP Gauleitung Oberbayern an den Präsidenten der RSK, 3.9.1940. BArch R 9361 – V / 14659. Angefragt war die Ortsgruppe der NSDAP Keuslinstraße, Pg. Wilhelm Kaiser, Isabellastraße 34/0. Allerdings erhielt sie einmal eine Mahnung vom Amt für Erzieher, NSLB, an ihre Dienstadresse, 28.9.1936: *Wie wir hören, haben Sie bei der rassenkundlichen Julischulung bei Ausführungen von ganz bestimmter Richtung mitgeschrieben. Wollen Sie uns Ihre Aufschreibungen zur Verfügung stellen? Es wäre uns wertvoll auf diese Weise die Einstellung eines unserer Mitglieder kennenzulernen.* Ein Zettel mit ihren stenographischen Notizen über Rassenpflege, die Wahl des Gatten für deutsche Mädchen, die Juden ausschließen sollte, in: NLB.

42 Vgl. AB, 8.1.1938. NLB. NB; AF, 8.1.1938. EAM, NLF, 10019.

43 Vgl. Franziska BOESMILLER, An der Weggseide, Kevelaer 1921. – Vgl. DIES., Ein Ziel – ein Beginn. Von Heimkehr und Weiterwandern in der katholischen Welt, München 1929. – DIES., Der moderne Mensch und sein Weg durch die Fasten- zur Osterzeit, München 1931. – DIES., Die priesterliche Frau, München 1931. – DIES., Liebe Gäste, München 1933. – DIES., Kind unter Kindern. Ein Büchlein für alle, die Kinder lieb haben, München 1937. Ihre Bücher erhielten, soweit erforderlich, die kirchliche Druckerlaubnis.

44 Am 31.7.1920 erklärte Franziska Bösmiller beim Standesamt München ihren Austritt aus der protestantischen Kirche: vgl. die Erinnerung daran: AB, 31.7.1944. NLB. NB: *das bleibt mir untrennbar mit dem Ignatiustag verbunden.* Sie wäre gern am 10.8.1920 schon in die Kirche aufgenommen worden, doch Lippert riet, abzuwarten: vgl. Bösmiller an Lippert, 8.8.1920 mit Antwort Lippert. NLB. Am 12.3.1922 wurde sie in der Kapelle des erzbischöflichen Palais auf ihren Wunsch ohne Firmpatin gefirmt, nicht vom erkrankten Faulhaber, sondern von Weihbischof Alois Hartl (1845–1923): vgl. AB, 24.1.1939. NLB. NB; vgl. auch das gedruckte »Glaubensbekenntnis«, das von

Bekenntnismut hatte ihm imponiert, die Lektüre des Buches selbst lag immerhin schon neun Jahre zurück⁴⁵. Aber Fräulein Doktor bewegte sich seither keineswegs im Verenskatholizismus oder in religiösen Zirkeln auf Pfarreiebene, ja bestimmte katholische Frömmigkeitsformen blieben ihr fremd, so die Beichte in der Kirche, die Teilnahme an Prozessionen, das Rosenkranzgebet⁴⁶. Sie war durch ihren »Seelenführer« und Beichtvater, Jesuitenpater Peter Lippert (1879–1936)⁴⁷, höchst individuell von einer der kulturkatholischen Spielarten geprägt, in sie eingeführt und von ihm begleitet worden. In der Zwischenkriegszeit bündelte sich der Münchner Kulturkatholizismus in Publikationsorganen wie »Das Hochland« von Carl Muth (1867–1944)⁴⁸, Die »Seele« von Alois Wurm (1874–1968)⁴⁹ oder die Jesuitenzeitschrift »Stimmen der Zeit«⁵⁰, und in Verlagen wie »Ars sacra«⁵¹. Bösmiller selbst zeigte Neigung und Begabung zu Klavier und Gesang⁵², Schriftstellerei⁵³ und Fotografie. Sie war ihrem »Seelenführer« im Verlaufe der

der Konvertitin zu sprechen war. NLB. Zu ihrem Konversionsbüchlein BOESMILLER, Wegscheide (wie Anm. 43) meinte Faulhaber: AB, 9.12.1940. NLB. NB: *Das bist ganz Du – das ist so, wie Du sprichst – ich höre Dich daraus!*

45 Vgl. AB, 4.2.1943. NLB. NB: BOESMILLER, Ein Ziel (wie Anm. 43) von 1929: *Ja, das ist das 1., was ich von Dir gelesen habe.*

46 Vgl. AB, 29.9.1941. NLB. NB: Faulhaber sagte erstaunt *Du kannst also nicht den Rosenkranz beten.*

47 Zu Lippert vgl. Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 545–548. – Franziska Bösmiller lernte Lippert am 10.3.1919 kennen. Das 1. *Werkzeug Gottes, sie auf den katholischen Weg zu bringen*, sei aber Dr. Ignaz Klug (1877–1929) gewesen: AB, 2.1.1943. NLB. NB; vgl. Karl-Heinz KLEBER, Art. Klug, Ignaz, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 4, Herzberg 1992, 98–101.

48 Carl Muth, Publizist, Literaturkritiker, seit 1903 Herausgeber der Kulturzeitschrift »Das Hochland«. Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 47), 457–473.

49 Alois Wurm, Geistlicher, Schriftsteller, seit 1919 Herausgeber der Monatszeitschrift »Seele«. Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 47), 542–545. Nach dem Boykott jüdischer Geschäfte 1933 veröffentlichte Wurm einen Artikel dazu und richtete sich an den Kardinal: vgl. Wurm an Faulhaber, 9.4.1933, in: VOLK, Akten Faulhabers I (wie Anm. 17), 706f. mit Hinweis auf: Alois WURM, Christliche Gedanken zum nationalen Problem, in: Seele 15 (1933), 135f.

50 »Die Stimmen der Zeit. Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart«, 1869–1915 unter dem Titel »Stimmen aus Maria Laach«.

51 »Ars sacra Josef Müller Kunstanstalten«, 1896 in München gegründet. Dort publizierten u. a. Franziska Bösmiller, Peter Lippert, Elisabeth von Schmidt-Pauli, Ruth Schaumann (1899–1975).

52 Sie habe Sängerin oder Schriftstellerin werden wollen, doch ihre Mutter habe die 16-Jährige ohne ihr Wissen und gegen ihren Willen im Aschaffener Lehrerrinnenseminar angemeldet. Vgl. AB, 18.6.1947. NLB. NB. Sie nahm weiter Gesangsstunden, trat bei den musikalischen Tees ihrer Gesangslehrerin, Frau Geheimrat Magdalena Muncker, im Deutschen Kaiser oder im Bürgersaal bei Liederabenden auf. Vgl. die Programmzettel 1935–1942. NLB.

53 Vgl. Franziska Bösmiller: Personalakte (mit Fotos) RSK: BArch R 9361 – V / 14659; BArch R 9361 – II / 94156. Vgl. insbesondere: Aufnahme-Erklärung für den Reichsverband Deutscher Schriftsteller E.V., 31.7.1935; Bösmiller RSK-Fragebogen zur Bearbeitung des Aufnahmeantrages, 3.7.1938; Reichskulturkammer RSK Mitgliedsausweis Nr. A 12768, 8.9.1936. Durch diese Mitgliedschaft war sie »mittelbares Mitglied« der Deutschen Arbeitsfront (DAF). Da der Umfang ihrer schriftstellerischen Tätigkeit nur nebenberuflich und geringfügig sei, wurde ihr im Juli 1940 ein Befreiungsschein von der RSK-Mitgliedschaft ausgestellt für weitere kleinere Veröffentlichungen: Ausweis RSK Nr. 7219/XII/3 für Franziska Bösmiller, 20.7.1940. Als Verlage gab sie an: Bercker Kevelaer, Pfeiffer München, Ars sacra München sowie Beiträge in »Seele«, »Frauenland«, »Fränkischer Kurier«, »Münchner Neueste Nachrichten«, »Zeit und Schule«, »Katholische Frauenbildung im deutschen Volke«. Als ihr Hauptgebiet bezeichnete sie: *Besinnliche Plauderei, psychol.-phil.-*

Zeit eine interessierte Gesprächspartnerin geworden. Durch dessen frühen Tod⁵⁴ fand sie sich jäh aus dieser vertrauten Herzensbindung heraus katapultiert⁵⁵. Während des Besuchs im Januar 1938 unterhielten Faulhaber und sie sich über den Toten, den Faulhaber ebenfalls sehr schätzte⁵⁶. Die Menschen hätten bei Vorträgen in München *das Befreiende* des Redners gespürt, es sei *die Sprache, die hier die Menschen sprechen*⁵⁷, gewesen. Der jüngere Priester war sogar lange Zeit Faulhabers Beichtvater gewesen⁵⁸. So nahm die Lehrerin dies wie ein Zeichen des Toten⁵⁹, der bei seinen Anhängern und Anhängerinnen im Rufe der Heiligkeit stand, in Faulhaber ihren neuen Seelenführer entdecken zu dürfen⁶⁰. Schon Anfang Dezember 1937 war sie im Akademikergottesdienst in der Bürgersaalkirche gewesen und hatte die Kommunion *zum ersten Mal aus der Hand S[einer] E[minenz] empfangen*; sie habe dabei *sein Gesicht an[geschaut], es war gütig und väterlich geneigt und klar. Ich will mich nun führen lassen*⁶¹. Faulhabers Satz in der Silvester-Predigt *Jeder hat heute eine Mission in dieser Zeit!*⁶² bestärkte sie daraufhin in der Bereitschaft, sich neu auszurichten. Faulhaber fand tatsächlich Aufträge für sie: Predigten⁶³ oder Vorträge mit zu stenographieren und zu tippen⁶⁴, eine zeitgeschichtliche Sammlung anzulegen zu be-

religiöse Darstellungen oder *päd. u. relig.-philos. Abhandlungen*. Als sie Alois Wurm einen Beitrag für die »Seele« eingereicht hatte, lobte er (Wurm an Bösmiller, 16.5.1938. NLB.) sie als *prächtige reizende Skizze [...] herrlich weltlich mit einer kleinen religiösen Pointe am Schluss*, die aber die *Berliner Zensoren* der Fachschaft katholisch-kirchlicher Presse nicht anerkennen würden. Er schlug vor, *wenn man Gott auch am Anfang unterbringt, wird es genügen*. Vgl. die Aufstellung der Beiträge Bösmillers für die »Seele« 1920–1936 im NB 1925. NLB. Vgl. die Notiz Bösmillers über die Aufforderung der RSK, eine Ahnentafel abzuliefern: AB, 4.1.1936. NLB. TK.

54 Lippert starb am 18.12.1936 in Locarno. Vgl. Franziska BOESMILLER, Pater Peter Lippert S.J., der tiefe Denker und große Liebende, Regensburg o. D. [1962]. Vgl. AB, 22.12.1941. NLB. NB: *Du [Faulhaber] warst mir von Anfang an ehrwürdig und heilig als Vermächtnis von P. L. – den wir beide geliebt haben – ich habe Dich von ihm bekommen.*

55 Vgl. das Notizbuch mit dem Titel *Liebe und tu, was du willst!* NLB, in dem Bösmiller Exzerpte aus Lipperts Werken, Auswertungen ihrer Begegnungen und Gespräche, die von ihr vorgetragenen Liedertitel usw. notierte; als Ergänzung führt sie auf: *Lieder, die ich wieder singen durfte* 1941–1943 bei Besuchen Faulhabers.

56 Vgl. AB, 25.3.1939. NLB. NB: *Ich bewundere ihn immer mehr!*

57 AB, 24.3.1938. NLB. NB. Vgl. WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 47), 545: zum Phänomen, dass ein Buch von Lippert 42 Auflagen zählte: »Er hatte offensichtlich den Ton der Zeit getroffen«. Peter LIPPERT, *Von Seele zu Seele*, Freiburg i. Br. 1924, ⁴²1959.

58 Vgl. AB, 12.1.1939. NLB. NB. Als Lippert erkrankt war, besuchte ihn Faulhaber: vgl. AB, 13.12.1932. NLB. NB.

59 Vgl. AB, 5.5.1938. NLB. NB. Wenn er gestorben sei, müsse sie sich einen anderen Seelenführer suchen. Vgl. AB, 6.2.1943. NLB. NB.

60 Vgl. AB, 9.1.1938. NLB. NB. Vgl. AB, 5.12.1937. NLB. NB; AB, 8.8.1940. NLB. NB: *P[eter Lippert] hat gesagt, »Wenn ich gestorben bin, werde ich Gott bitten, dass er Dir wieder einen Menschen schickt, den Du lieb haben kannst.« Und er hat doch nicht gedacht...*

61 AB, 5.12.1937. NLB. NB. Natürlich hatte sie auch zuvor schon, so 1933, Faulhabers Adventspredigten und die Silvesterpredigt angehört, damals aber lebte ihr »Seelenführer« Lippert noch. Vgl. AB, 3., 10., 24., 30., 31.12.1933. NLB. TK.

62 AB, 31.12.1937. NLB. NB. Die Anrede sei gewesen: *Meine Zuhörer und Zuhorcher!*

63 Vgl. AB, 2.11.1942. NLB. NB. Er könne ihre Stenographie seiner Dompredigt gut lesen; am 1.12. stenographierte sie die Predigt und tippte sie am 12.12.1942.

64 Vgl. AB, 6.5.1939. NLB. NB. Sie stenographierte einen Vortrag in der Universität mit *Abscheu*; AB, 8.3.1942. NLB. NB: Sie stenographiert und tippt den Vortrag von Stipperger; AB, 30.8.1944. NLB. NB: Stipperger sieht sie in der Buchhandlung in zivil ohne Ehering. Bösmiller hatte auch früher schon Stippergers Reden mitgeschrieben und Faulhaber deswegen geschrieben: vgl. AB,

stimmten katholischen Persönlichkeiten in der Auseinandersetzung mit dem NS-Staat⁶⁵, schließlich sogar seine eigene Bibliothek mit Büchern und Aktenablagen zu ordnen⁶⁶, wodurch sie wöchentlich für einige Stunden nach dem Unterricht ins Palais kam. Es war eine besondere Vertrauensstellung, in die sie nun gehoben wurde. So stießen der Kardinal und die Lehrerin beim gemeinsamen Durchsehen der Ablagen in seiner Bibliothek auf eine große rote Mappe vom Pfarrer in Dachau und auf *Briefe, die uneröffnet verbrannt werden sollen*⁶⁷ nach Faulhabers Tod. Das alles vertraute er ihr an. Da hatte sich längst schon eine immer enger werdende Beziehung entwickelt.

5. Eine heilsame Beziehung

Franziska Bösmiller besuchte inzwischen regelmäßig Gottesdienste, bei denen Faulhaber sie durch die Qualität seiner wirkungsvollen Predigten – *Es gingen ungeheure Wellen der Zustimmung durch den hohen Raum – die werden weiter schwingen und wirken!*⁶⁸ – und die formvollendeten liturgischen Handlungen ansprach, *mit Würde, Sicherheit und Autorität des Fürsten seiner heiligen Kirche*⁶⁹, wie sie einmal notierte. Sie wiederum zog ihn durch ihre regelmäßigen Briefe und Gespräche in Themen hinein, die alles andere als leichte Unterhaltung darstellten. Indem sie über die »Herzensbeziehung« zum verstorbenen Beichtvater sprach, bemühte Faulhaber sich noch, diese als »Seelsorgsbeziehungen« einzuhegen, *denn es ging doch alles im Sinn der Seelsorge vor sich! Manche Seelen deuten später manches falsch und dann entstehen Gerüchte*⁷⁰, gab er zu bedenken. Rückblickend wird er sagen, wie seine Zuneigung zu ihr entstanden sei: *Bei mir fing es an, wie ich merkte, was Du ihm warst.* Denn der moderne Prediger Lippert war angegriffen worden und doch nicht gewichen⁷¹, weil, so Faulhabers Überlegung: *er hatte Dich!*⁷² Das Vertrauen,

8.1.1938. NLB. NB; AB, 22.12.1935 u. Januar 1936. NLB. TK. Vgl. zum NSDAP-Gauredner und ehemaligen katholischen Geistlichen Stipberger [Schreibweise auch: Stipberger], Georg (1881–1971): Kevin SPICER, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, Illinois 2008, 293.

65 Vgl. AB, 25.8.1938. NLB. NB. Sie sollte zu P. Rupert Mayer SJ, den sie schon längere Zeit regelmäßig besuchte, eine Sammlung anlegen. Vgl. Franziska BOESMILLER, P. Rupert Mayer S.J. Dokumente, Selbstzeugnisse und Erinnerungen, München 1946. – DIES., Pater Rupert Mayer S.J. Ein Freund Gottes und Freund der Menschen, München 1952, neu bearb. Aufl., München 1976. Bösmiller führte viele Gespräche mit Mayer, der sie auch einmal in ihrer Wohnung besuchte, und nahm einige Male, erstmals am 7.12.1938, im religiösen Zirkel von Dr. Marga Müller und Dr. Berta Hofmann (1898–1983) in der Kunigundenstraße bzw. Kaulbachstraße teil. Mayer hatte die Gründung angeregt. Vgl. AB, 24.11.1938. NLB. NB: *es sollen religiöse Zirkel gebildet werden – da wird über alles mögliche gesprochen, über Liturgie, Laiendiakoniat, religiöse Fragen – in Form eines Teeabends, damit wir vor der Polizei bestehen können.*

66 Erstmals am 17.9.1941.

67 AB, 19.10.1942. NLB. NB: *In einem gewöhnlichen Pfarrhaus könnte man die [große rote Mappe vom Dachauer Pfarrer] gar nicht aufbewahren.*

68 AB, 31.12.1941. NLB. NB.

69 AB, 9.3.1941. NLB. NB.

70 AB, 24.3.1938. NLB. NB.

71 Vgl. zu römischen und deutschen Angriffen auf Lippert zuvor schon: WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 47), 546.

72 AB, 22.10.1940. NLB. NB. – Vgl. AB, 5.9.1940. NLB. NB: *Wir haben jetzt schwere Besprechungen zwischen Regierung und Kirche – und da bist Du so ein Gegengewicht – so ein Ausruhen – ich kann mich ausruhen an Deinem schönen Herzen – Du Kind! Du weißt gar nicht, was das*

das sie Faulhaber vorbehaltlos entgegen gebracht habe, habe ihn geradezu erschüttert⁷³. Diese Bemerkung ist im Grunde genommen nur zu verstehen auf dem Hintergrund des schmerzlich erlittenen Vertrauensverlusts, der Faulhaber existentiell aus dem Gleichgewicht geworfen hatte durch die Revolution in München⁷⁴. Der Eidbruch der Soldaten und Beamten gegenüber König Ludwig III. von Bayern (1845–1921, Regierungszeit 1913–1918) und das Ende der Monarchie waren Faulhaber dafür das Symbol schlechthin. Auch bei späteren Anlässen hatte Faulhaber immer wieder »Ekel« gespürt vor den in seinen Augen »Meineidigen«, hatte Befindlichkeitsschocks erlitten nach Angriffen auf seine Person angesichts von Lügen und Gerüchten, die in Umlauf gebracht wurden und die er in den Zeitungen entdecken musste⁷⁵. *Das Vertrauen ist doch das Schönste – es ist ein Teil der Liebe – und doch etwas anderes – etwas Höheres*⁷⁶, so der Kardinal der Freundin gegenüber.

Faulhaber vertrat das auch biblisch verankerte Bild der Frau als jener, die dem Mann beigegeben ist als Hilfe, Stärkende und Nährende⁷⁷. Er formulierte in Gesprächen mit Bösmiller immer wieder seine Erfahrung: *Du hast so viele Anlagen – Du musst dankbar sein und anerkennen, was Du helfen kannst – ich kann mich doch ausruhen bei Dir – das tut so gut*⁷⁸. *Da gehen magische Kräfte aus – ich spüre es*⁷⁹. Oder er begrüßte sie im Bibliothekszimmer mit: *Jetzt gang i ans Brünnele...⁸⁰ und da hole ich mir neues Leben, neue Kraft – Du musst mich befruchten – ja, Du musst mich befruchten. Du kannst es!*⁸¹ *In Deiner Nähe werde ich gleich gesund*⁸². Diese metaphorisch starke Ausdrucksweise verweist auf Faulhabers Angeschlagenheit durch seine labile Gesundheit. Er hatte seit Jahrzehnten zu kämpfen mit vielen Beeinträchtigungen, wobei sich Herzbeschwerden und Asthmaanfalle in schwierigen kirchenpolitischen Phasen steigerten, so dass Faulhaber auch wochen- und monatelang komplett ausfiel, wie im Sommer und Herbst / Winter

ist – jetzt ist es mir klar: in der Liebe zu Dir und in diesem Ausspannen hat P. L[ippert] so vieles schaffen können.

73 Vgl. AB, 7.1.1943. NLB. NB.

74 Vgl. LEUGERS, Blut (wie Anm. 20), 61–115. – DIES., Kardinal (wie Anm. 9).

75 So nach seinen Reden 1922 gegen die Republik mit dem »Hosianna« und 1923 für das Lebensrecht der Juden mit dem »Ans Kreuz mit ihm!«: vgl. LEUGERS, Blut (wie Anm. 20); DIES., Kardinal (wie Anm. 9).

76 AB, 22.10.1940. NLB. NB. – vgl. AB, 4.9.1941. NLB. NB: *Das ist so schön, dass Du schon das 1. Mal so Vertrauen zu mir gehabt hast – so vollkommenes Vertrauen – so haben sich zwei Seelen gefunden, die füreinander bestimmt waren – nun ist mein Herz gesund – jetzt musst Du mir auch noch mal anders helfen – gelt, das tust Du! – Ich werde noch nicht zu Dir kommen können – ich bin noch nicht so viel Treppen gestiegen – aber jetzt habe ich wieder Aussicht dazu.*

77 Vgl. Lucia SCHERZBERG, Die Rolle der Geschlechter im Christentum, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 2 (2016), 21f.

78 AB, 28.7.1940. NLB. NB.

79 AB, 10.3.1941. NLB. NB.

80 Die erste Strophe eines schwäbischen Volkslieds: *Jetzt gang i ans Brünnele trink aber net, do such i mein herztausige Schatz, find'n aber net.* Vgl. AB, 10.11.1941. NLB. NB: Als Faulhaber durch die Bibliothek zum Dachgarten gegangen sei, habe er gedacht: *Jetzt gang i ans Brünnele, trink aber net – da such i mein herztausige Schatz, finde ihn aber net!*

81 AB, 19.10.1942. NLB. NB.

82 AB, 27.1.1941. NLB. NB. – Vgl. AB, 4.2.1943. NLB. NB: Im Vergleich mit dem kritischen Gesundheitszustand Faulhabers 1940 in Ebenhausen vermerkte sie, weil Faulhaber nun sogar vier Stockwerke die Treppen zu ihr aufsteigen konnte: *und nun steigt er meinen Berg hinauf – dann ist das ein Wunder Gottes.* AB, 21.8.1943. NLB. NB: *Und ich küsste Deine geschlossenen Augen und legte meine Hand auf Dein Herz – als ob ich Dich heilen könnte.*

1939/1940. Es gab von ihm daher keine Äußerung zum Kriegsbeginn⁸³. Seine Geschwister waren verhältnismäßig früh gestorben: eine Schwester einige Wochen nach der Geburt, eine Schwester mit 35 Jahren (1900), die Brüder mit 47 (1921) bzw. mit 58 Jahren (1925), ein Bruder in einer Heil- und Pflegeanstalt, wo er 1943 im Alter von 72 Jahren starb⁸⁴. Faulhaber befand sich in steter Sorge, ein gleiches Schicksal eines überraschenden Todes zu erleiden. Eine ihn durch ihr uneingeschränktes Vertrauen psychisch stabilisierende und dadurch bei Annahme psychosomatischer Auswirkungen wohl auch physisch kräftigende Beziehung bedeutete ihm daher außerordentlich viel. Die Anspannung, die auf Faulhaber lastete aufgrund der vielen Anfragen Hilfe suchender Menschen, löste sich bei ihrem Besuch, wie er ihr erzählte: *So – es waren so viel schwere Sachen heute – und dann kommst Du abends und alles ist wie ausgelöscht – Du bist wie ein Segen*⁸⁵.

Die Freundin nahm dieses Bild der helfenden weiblichen Rolle für den Mann an, wie in einer ihrer Notizen deutlich wird: *Du hast Dein großes Werk als Mittelpunkt Deines Lebens, aber ich habe immer nur meine Liebe und die ist mir der Mittelpunkt*⁸⁶. Es ergäbe nun ein völlig falsches Bild, sie sich beschränkt darauf vorzustellen als die Dienende und Liebende. Im Gegenteil. Sie verkörperte in jeder Hinsicht den modernen Typ einer unabhängigen akademisch hoch gebildeten, berufstätigen ledigen Frau mit eigener Wohnung, weitläufiger Verwandtschaft und quirligem Freundeskreis, dauernden Verabredungen in Cafés, Restaurants, mit regelmäßigen Vortrags-, Ausstellungs-, Zirkus-, Konzert-, Theater-⁸⁷, Kabarett-⁸⁸ und Kinobesuchen, Inlands- und Auslandsreisen⁸⁹. Sie liebte das Reiten⁹⁰ und legte für eine Katholikin ein höchst unkonventionelles Verhalten an den Tag, so wenn sie sich mit Badeanzug auf ihrem Balkon im obersten vierten Stock sonnte, zum Schwimmen ins Strandbad an den See oder zum Feiern aufs Oktoberfest ging, Illustrierte Zeitungen und der Kirchenzensur unterliegende Bücher las. Der Kardinal erlaubte ihr nachträglich mündlich für ein Jahr die Lektüre, sie müsse aber sagen, was sie gelesen habe⁹¹. Sie verbat sich von ihm, wie er es getan hatte, die Anrede *Fräulein* auf einem

83 Vgl. AF, 7.8.–10.9.1939. EAM. NLF, 10018: Zunächst begab er sich im August zur Erholung nach Adelholzen, erlitt dort einen vermutlich psychosomatisch ausgelösten Asthma-Anfall, nachdem er von einer Verhaftungswelle gegen den monarchistischen Widerstand in Bayern gehört hatte und Mobilmachungsgeräusche in der Nacht zu hören vermeinte; er ließ sich am 20. August im Sanatorium in Planegg untersuchen, reiste zur Bischofskonferenz in Fulda (21.–24.8.1939), danach bis zum 8. September zur Kur nach Bad Nauheim ins Kettelerheim; ungeheilt kehrte Faulhaber nach München zurück. Am 10. September noch schrieb er, das Stiegensteigen sei zu beschwerlich. Weiterhin war er also krank.

84 Vgl. LEUGERS, Kardinal (wie Anm. 9). Seine jüngste Schwester Katharina lebte mit im Palais und überlebte ihn um 5 Jahre.

85 AB, 17.11.1941. NLB. NB. – Vgl. auch AB, 8.12.1941. NLB. NB.

86 AB, 2.8.1943. NLB. NB. – Vgl. AB, 31.12.1941. NLB. NB: *Ich weiß doch genau, dass bei einem Mann das Werk an 1. Stelle stehen muss und gar so ein ungeheures, so heiliges, so wunderbares. Und bei der Frau ist es anders: Ihr Werk ist eben nur die Liebe und neben dieser ist ihr alles andere nicht mehr wichtig.*

87 Nach ihrer ersten Bibliotheksarbeit im Palais sah sie z. B.: AB, 18.9.1941. NLB. TK: *Schauspielhaus: »Die unbekannte Geliebte« von Lope de Vega.*

88 Bemerkenswert: AB, 18.2.1933. NLB. TK: Besuch in der Bonbonnière mit dem Auftritt von Erika Manns (1905–1969) Pfeffermühle.

89 U. a. Italien, Schweiz, Österreich, Bayerische Alpen, Städte- u. Seereisen.

90 Vgl. AB, 12.5.1928. NLB. NB: *Erster Geländeritt auf Oberwiesenfeld. Ich hatte den »Liebling«, der immer im Galopp mit mir durchging!* Sie ritt auch gemeinsam mit Bekannten im Englischen Garten bis zum Aumeister und zurück über Oberwiesenfeld: vgl. AB, 20.7.1930. NLB. NB.

91 Vgl. AB, 10.2.1941. NLB. NB. – AB, 9.11.1942. NLB. NB.

Briefumschlag – *soll ich schreiben: Jungfrau? Lacht er!* Die 47-Jährige wünschte als Anrede schlicht *Frau*⁹². Sie kehrte auch heraus, welche Fehleinschätzungen hinsichtlich der Rolle der Frau in Beziehungen bestünden⁹³ und was alles Männern zugestanden werde, *bloß weil er ein Mann ist*⁹⁴. Im Prinzip stand ihr alles offen, ihre Selbstständigkeit wollte sie nicht preisgeben.

Dadurch ergab sich eine eigenartige Konstellation. Faulhaber schätzte genau diese Voraussetzungen einer akademisch gebildeten (»Geist« darf man hier ruhig auch darauf beziehen) und durch den »Seelenführer« in besonderer Weise katholisch geformten Persönlichkeit (»Seele«). Faulhaber legte sogar Wert darauf, dass sie gegenüber ihren Nichten und Neffen nicht zu *sehr Tante* werde, denn *Da würden Deine geistigen Gaben darunter leiden!*⁹⁵ Sie sollte möglichst weiter schriftstellerisch tätig sein. So wie sie ihre Unabhängigkeit wahrte, kam für ihn natürlich die Aufgabe seines Berufes und Status nicht in Frage. Ausgerechnet die Gespräche über religiöse und persönliche Themen brachten aber eine Intensität, bei der beide in den wenigen Stunden der Begegnungen hypersensibilisiert sämtliche Zeichen einer sich anbahnenden Zuneigung aussandten und empfangen. Sie notierte einmal, ihre Mutter, Anna Bösmiller (1869–1932), sei voll *romantischer Ideen*⁹⁶ gewesen, habe sich immer eine *ganz ehrfürchtige, zarte*⁹⁷ Liebe gewünscht, die der Ehemann, Oberstleutnant Maximilian Bösmiller (1846–1914)⁹⁸, ihr nicht habe geben können; er sei *so rasch in der sinnlichen Liebe*⁹⁹ gewesen. Faulhaber wiederum schien nach seiner repressiven Sexualerziehung im tridentinischen Knabenseminar¹⁰⁰ und im Priesterseminar in Würzburg erstmals zu erfahren, wie natürlich¹⁰¹ und selbstverständlich sich Zuneigung und Liebe einen körperlichen Ausdruck suchten, sobald für ihn die Harmonie mit »Geist« und »Seele« gegeben war. *Es ist die hohe feine Liebe des Geistes – freilich wird auch der Körper geliebt – aber doch nur als Träger der Seele*¹⁰², so seine Interpretation. Einen Körper allein könne man nicht lieben; er verstehe die Männer nicht, die in Bordelle gingen, *da könnten sie ebenso gut ein Gummierzeugnis nehmen*¹⁰³. Er nannte

92 AB, 20.9.1943. NLB. NB.

93 Vgl. AB, 10.2.1941. NLB. NB.

94 AB, 18.12.1938. NLB. NB.

95 AB, 29.3.1943. NLB. NB.

96 AB, 24.2.1941. NLB. NB.

97 AB, 5.8.1938. NLB. NB.

98 Vgl. Personalakte des Vaters Maximilian Bösmiller, seit 1908 Archivar des kgl. Militär-Max-Joseph-Ordens: BayHStA Abt IV, OP 38025; Abstammungs-Nachweis bis zum Jahre 1800 von Franziska Bösmiller in ihrer RSK-Akte: BArch R 9361 – V / 14659. Der Vater heiratete 1876 erstmals, die Ehe wurde 1878 kinderlos geschieden; 1891 heiratete Maximilian Bösmiller Anna Rau; sie hatten fünf Töchter (1892, 1894, 1896, 1904 Zwillinge).

99 AB, 5.8.1938. NLB. NB.

100 Vgl. die Erwähnung Faulhabers nicht nur als Zögling, sondern auch als Präfekt in: Hundert Jahre Kilianeum 1871–1971, hg. v. Helmut BAUER, Würzburg 1971, 28, 194.

101 Vgl. AB, 23.7.1942. NLB. NB: *Ich habe mir immer gedacht, dass sich Eheleute, die sich vereinigt haben nachts, morgens voreinander schweigen würden – doch nun weiß ich, dass es das Natürlichste ist – das ist eben die innigste Form des Zusammenseins – wir haben unsere Grenzen, die wir einhalten, gelt!* Vgl. AB, 10.11.1941. NLB. NB: *Ich weiß jetzt sehr viel – früher habe ich gedacht, man könnte sich nicht mehr in die Augen sehen – jetzt weiß ich, dass es wunderbar ist, wenn man kein Geheimnis mehr voreinander hat.*

102 AB, 22.10.1940. NLB. NB. – Vgl. AB, 27.1.1941. NLB. NB: *Da hat mir eine Elsässerin etwas gesagt: Wenn Mann und Frau sich verbinden, das nennt man: »Die Seele suchen«.*

103 AB, 28.7.1942. NLB. NB. Offenkundig unterhielten sich Faulhaber und Bösmiller freimütig über alle Themenbereiche, auch der körperlichen Befindlichkeiten von Frauen und Männern, so,

es *das schöne an unserer Freundschaft, dass wir uns alles sagen können*¹⁰⁴, es sei *wahre Freundschaft*¹⁰⁵. Dass sie alles verstehe, sei wunderbar – und *wie unsere Seelen zusammen fließen*.¹⁰⁶ Auch Faulhaber hatte ein Idealbild: *Du bist so, wie ich es mir immer im Stillen gedacht habe – eine schöne Seele, Geist und Körper*¹⁰⁷ in Harmonie – und *Du verstehst meine Seele, Du weißt, wie mir oft zumute ist – und das ist so wunderbar – Dein Vertrauen*¹⁰⁸. Er lobte: *Du bist genau so wie ich mir das Ideal der Frau vorgestellt habe*¹⁰⁹. Beide trugen also das Idealbild einer gelungenen Partnerschaft von Mann und Frau schon in sich, als sie sich begegneten. Er merkte freilich an: *Und wir wollen uns schon Grenzen setzen, Grenzen einhalten!*¹¹⁰ *Es soll kein Schatten auf unsere Freundschaft fallen!*¹¹¹ Sie deutete alles als *Geschenk von Gott*, da sie durch ihr *Leben Freude machen kann*¹¹². Auf die Besuche im Palais bereitete sie sich daher auch betend vor: *Ich ging wie immer erst zu beten in die Dreifaltigkeitskirche*¹¹³.

6. Eine Liebesbeziehung

Als beide auf eine der Diakoninnen¹¹⁴ zu sprechen kamen, der später auffallen wird, dass Faulhaber *ja jetzt so heiter*¹¹⁵ sei, erzählte Bösmiller, die Diakonin habe ihr gesagt: *In der Ewigkeit, da fange ich das Umarmen an! – sie hat Dich doch lieb – sie hat Dich*

wenn Faulhaber bemerkt AB, 11.9.1941. NLB. NB: *Ich habe gemeint, das müsste man den Frauen anmerken – es ist gut, dass ich jetzt etwas davon weiß.* – Vgl. AB, 9.10.1941. NLB. NB: *Du hast mir nun wirklich geholfen – schon damit, dass Du mir einfach gesagt hast: es ist wohl ganz natürlich, dass das nicht mehr geht – nun will ich auch nicht mehr daran denken! – Jetzt stellen sie [in der Kunst] die Männer immer so dar, dass sie ja nicht (wie Juden) beschnitten aussehen. Man ist nicht mehr so gelenkig – nun haben wir auch noch geturnt – komm, wir setzen uns daher – (wir sehen uns im Spiegel!) siehst Du – und jetzt kommt es doch! – Du weißt gar nicht, wo Du hinschauen sollst! Wie soll ich Dir nur danken – wie soll ich Dir danken! Du hast mir doch geholfen.* Vgl. auch AB, 23.10.1941. NLB. NB.

104 AB, 12.10.1943. NLB. NB.

105 AB, 29.9.1943. NLB. NB. – Vgl. AB, 12.10.1943. NLB. NB.

106 AB, 24.2.1941. NLB. NB. – AB, 18.4.1941. NLB. NB: *Wir sind ein Herz und eine Seele!*

107 Die Begriffe werden nicht klassisch trichotomisch wie »Geist-Seele-Leib« benutzt. Immerhin werden sie nicht als Gegensatz »Geist« und »Körper« mit den Zuschreibungen von Mann und Frau, und »Körper« als Zuschreibung von Frau, Sündhaftigkeit, Körperlichkeit, Lust verwendet. Faulhabers Sprechweise bezieht sich auf alle Dimensionen der menschlichen Existenz und Erscheinung als eine positiv konnotierte Ganzheit. Vgl. Regina AMMICHT-QUINN, Art. Geschlechterbeziehung, Geschlechterrollen, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Sonderausgabe 2009, Bd. 4, 569–571. – DIES., Art. Leib V. Feministisch-theologisch, in: LThK, 2009, Bd. 6, 768f.

108 AB, 7.1.1943. NLB. NB.

109 AB, 12.4.1943. NLB. NB.

110 AB, 11.11.1940. NLB. NB. – Vgl. AB, 23.7.1942. NLB. NB.

111 AB, 9.12.1940. NLB. NB.

112 AB, 5.9.1940. NLB. NB. – Vgl. AB, 24.12.1940. NLB. NB. Bösmiller: *es muss doch Gottes Wille sein, dass ich Dir etwas sein darf!* – AB, 10.11.1941. NLB. NB. Faulhaber: *Du – dass Gott Dich mir noch geschickt hat – dass ich im Alter noch die Freude erleben darf.* – AB, 8.12.1941. NLB. NB: *Dass Gott uns beide zusammen geführt hat, ist wunderbar.*

113 AB, 22.12.1940. NLB. NB.

114 Die Lehrerin Maria Fitz, die in zahlreichen Eintragungen in den Tagebüchern Faulhabers und Bösmillers auftaucht.

115 AB, 5.3.1941. NLB. NB.

damit gemeint! – er schaut etwas ungläubig und entgegnete, die Diakonin sei so streng – ich würde nicht wagen, sie auch nur ein bisschen zu streicheln¹¹⁶. Bei ihr aber sei das selbstverständlich. In den Aufzeichnungen findet man daher auch Ausdrucksformen der Zuneigung zueinander: Umarmen, Küssen, Streicheln, Liebkosen¹¹⁷. Anbahnungen erster Berührungen, die durch priesterliche Segenshandlungen legitimiert und daher als unverfänglich abgedefert waren, hatte Faulhaber durch Kreuzzeichen auf die Stirn¹¹⁸ oder – wie bei der Begegnung in Rom im April 1938 – durch das Umfassen ihrer Hände und die Zeichnung des Kreuzes auf ihre Stirn erreicht¹¹⁹. Die hypersensible, auf Zeichen und Symbole der Zuneigung fixierte Erwartungshaltung beider und das nachträgliche schriftliche Festhalten in den Notizen als Ausdruck eines gemeinsam erlebten Gefühls, das durch späteres Nachlesen immer wieder vergegenwärtigt wurde¹²⁰, überliefert eine tastend vorgehende innige Gefühlssprache: So, wenn die Freundin den kranken Kardinal im Sanatorium in Ebenhausen besucht, der am Abend zuvor noch in Ängsten war, zu sterben: *Du, Franziska – (Seine Hand bedeckt schützend mein Gesicht – oder sein Gesicht lehnt sich an meines – meine Hand auf seinem Herzen)*¹²¹. Im Jahr zuvor hatte er sie im Sanatoriumszimmer überrascht mit seiner Gefühlsaufwallung: *Er umarmt mich und hält mich so lieb fest, küsst mich zart – immer wieder flüsternd: ›Du – Sonntagskind‹*¹²². Nach dem ersten Besuch in Bösmillers Wohnung sagte Faulhaber zu ihr im Palais gerührt: *Wir sind ein Herz und eine Seele! Dass ich Dich habe streicheln dürfen!*¹²³

Von sich aus kam Faulhaber später auf Franz von Sales (1567–1622) zu sprechen: *Die hl. Franziska von Chantal*¹²⁴ *hat sich auf die Brust ›Jesus‹ geschrieben und hat es dem hl. Franz von Sales gezeigt*¹²⁵ – sie haben einen Briefwechsel geführt, der für uns heute beinahe übertrieben klingt – wenn er schreibt: *Ich kann mich abends nicht schlafen legen,*

116 AB, 30.12.1940. NLB. NB.

117 Vgl. z. B. AB, 28.7., 8.8., 5.9.1940, 18.4.1941. NLB. NB.

118 Vgl. AB, 8.1.1938. NLB. NB.

119 Vgl. AB, 24.4.1938. NLB. NB.

120 Vgl. AB, 5.1.1945. NLB. NB: Sie habe von früher viel nachgelesen.

121 AB, 13.7.1941. NLB. NB. – Vgl. AB, 21.7.1941 und zuvor: 29.3.–30.3.1941. NLB. NB.

122 AB, 28.7.1940. NLB. NB. – Vgl. AB, 8.8.1940. NLB. NB: *er sagt unzählige Mal einfach und lieb ›Franziska‹ und liebkost mich.* – AB, 25.8.1940. NLB. NB: *seine lieben Hände, die mich liebkosen.* – AB, 11.11.1940. NLB. NB: Faulhaber erzählt, er habe erst drei Mal im Leben eine Frauenbrust gesehen, davon zwei Mal eine stillende Mutter *so rein und selbstverständlich*. An diesem Tag sagt er zu Bösmiller: *das merkt man gar nicht unter den Kleidern – das ist ein wahrhaftes Kissen – sehr schön und weich.* – AB, 10.2.1941. NLB. NB: *(in der behaglichen Ecke) Gelt – ›ausruhen und schweigen: es ist so seltsam, dass ›das‹ sich nicht zurückbildet, wenn es nicht gebraucht wird – das soll darauf hindeuten, dass die Frau Liebe zu schenken hat [...] meine Hand ruht zum 1. Mal an seinem Herzen – er ist so glücklich.* – AB, 1.2.1943. NLB. NB: *Du – das letzte Mal – in Deiner Reinheit und Schönheit – Dich sehe ich immer noch vor mir!*

123 AB, 18.4.1941. NLB. NB.

124 Jeanne-Françoise de Chantal (1572–1641), Witwe mit vier Kindern, lernte 1604 Franz von Sales kennen.

125 Vgl. Briefe des heiligen Franz von Sales an die heilige Johanna Franziska Fremyot von Chantal. 1604–1610, München 1929, 98: »O Gott, sagte ich, wer wird mir das Glück schenken, eines Tages den Namen Jesu in den tiefsten Grund des Herzens von der eingegraben zu sehen, die ihn auf ihrer Brust geschrieben trägt.« Der Herausgeber dieser Ausgabe betont (Ebd., 8), dass die Übersetzungen »dem Wunsch der kirchlichen Behörde, gewisse Stellen und Ausdrücke zwar sinngemäß, aber nicht wortgetreu wiederzugeben«, entspreche.

ohne Dir geschrieben zu haben!¹²⁶ Faulhaber war längst selbst vom dauernden Gedanken an die Freundin erfüllt. Er erzählte: *Wenn ich nachts lange wach bin, dann träume ich von unserem Zusammensein – von Dir!*¹²⁷ Sogar in einer wichtigen Besprechung mit dem Jesuitenprovinzial Augustinus Rösch (1893–1961), der im Februar 1941 von den gefährdeten Ordensniederlassungen berichtete¹²⁸, war er mit seinen Gedanken schon beim nachmittäglich ersehnten Besuch der Freundin im Palais¹²⁹. Er nannte sie *Kind*¹³⁰, *Du meine Franziska* oder *Du mein Doktorle!*¹³¹ Beim Besuch ihrer Wohnung freute er sich: *Jetzt bin ich in mein Paradies gekommen!*¹³² Im Palais machte sie schon beim dritten Mal in der Bibliothek den Vorschlag, *ihm die Stelle zu zeigen, wo wir »ganz für uns« sein können – sie ist ja so schmal* – Faulhabers Reaktion: *so, da hast Du Dich schon umgesehen danach!*¹³³ Sie testete sogar, ob Schwester Ottmara Faulhaber und Bösmiller hätte durchs Schlüsselloch sehen können: *Ich habe das später probiert – es ist ausgeschlossen!*¹³⁴ Bald gab es *den traulichen Winkel!*¹³⁵ Sie betrachtete das Zusammensein als Geborgenheit und *Heimat!*¹³⁶ Beim Besuch in ihrer Wohnung sprach sie ihn am 23. Juli 1942 erstmals mit seinem Vornamen Michael an, *vor dem ich so viel Ehrfurcht habe!*¹³⁷ Sie notierte nach den Treffen mit ihm, es sei ein *Zusammensein wie es nie in meinen Träumen hätte sein können!*¹³⁸ und ein *unvorstellbares Märchen!*¹³⁹ gewesen. Sie begleitete sich auf dem Klavier und sang Lieder für ihn, so wie sie es schon für Peter Lippert getan hatte!¹⁴⁰

7. Eine verborgene Beziehung

Soweit ich Faulhabers Beziehungsgeschichte bisher überblicken kann, haben sich beide anderen gegenüber nicht zu erkennen gegeben und nach außen die übliche Anrede »Sie«

126 AB, 10.2.1941. NLB. NB. – Vgl. AB, 21.8.1943. NLB. NB. – Vermutlich kannte Faulhaber die Untersuchung von Michael MÜLLER, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal. Eine moraltheologisch-historische Studie*, München 1923. Die zentralen Begriffe (Harmonie, Seele, Herz, geistige Liebe, Verstehen usw.) werden dort positiv ausgedeutet. – In Gesprächen mit Lippert war Bösmiller auch auf die Paargeschichten F. v. Sales und F. v. Chantal sowie Abaelard und Heloise gestoßen, wobei sie letztere wegen des gemeinsamen Kindes nicht als »reine« Liebe wertete: vgl. AB, 18.12.1932, nach 30.4. u. 24.5.1933, 7.12.1936. NLB. NB. – Bösmiller hatte zuvor gelesen: Helen WADDELL, *Peter Abälard. Ein Roman*, Hamburg 1935.

127 AB, 30.12.1940. NLB. NB.

128 Vgl. AF, 24.2.1941. EAM, NLF, 10021.

129 Vgl. AB, 24.2.1941. NLB. NB: *ich war ja so gespannt auf Dich.*

130 AB, 11.11.1940. NLB. NB.

131 AB, 22.9.1941. NLB. NB.

132 AB, 19.7.1944. NLB. NB. – Vgl. AB, 2.8.1943. NLB. NB: *Paradieswinkel.*

133 AB, 25.9.1941. NLB. NB.

134 Ebd.

135 AB, 19.10.1942. NLB. NB.

136 AB, 21.8.1943. NLB. NB. – Vgl. AB, 12.4.1943. NLB. NB: *Es kann niemand so die Arme ausbreiten wie Du! So mir Heimat schaffen durch eine warme Begrüßung wie Du. Da gibt es nichts mehr als Dich und mich. Und unsere Herzen stärken einander.*

137 AB, 23.7.1942. NLB. NB.

138 AB, 7.1.1943. NLB. TK.

139 AB, 4.2.1943. NLB. TK. – Vgl. auch AB, 24.4.1941. NLB. NB: *Im übrigen staune ich immer noch, dass Märchen wahr werden können – ich bin wahrscheinlich verzaubert.*

140 AB, 4.2.1943. NLB, NB.

gewahrt. Bei Begegnungen im öffentlichen Raum, in diesem Falle waren das auch die Kirche und das Umfeld der Kirche nach den Gottesdiensten, empfing die Freundin seine verhaltenen Grußzeichen, *ein aufleuchtendes Erkennen*¹⁴¹ oder im Vorübergehen *an der gewohnten Stelle*¹⁴² kurze Bemerkungen: *Ich sah Dich – wartete – Dein lieber leiser Satz*¹⁴³. Wegen der Leute aber dürfe er sie nach der Kirche nicht einfach zum Kaffee einladen¹⁴⁴, bedauerte er. Bekannte, wie die Diakonin, könnten die Beziehung nicht verstehen: *es würde ihr eine Welt zusammen stürzen, wenn sie es wüsste – sie könnte es einfach nicht fassen*¹⁴⁵, so Bösmiller. Faulhaber seinerseits war bemüht, *den Frieden des Hauses zu bewahren*¹⁴⁶, d. h. bei ihren Besuchen im Palais keinen Verdacht aufkommen zu lassen. Bösmiller fragte direkt: *Ist Deine Schwester eifersüchtig?* Und Faulhaber antwortete: *Sie sagt kein Wort – aber es kann sein*¹⁴⁷.

Ein ungezwungeneres Zusammensein bot allein die Wohnung der Freundin. Doch wie sollte der Kardinal von der Promenadestraße in die Elisabethstraße gelangen, um sie zu besuchen? Er konnte sich ja nicht mit seinem repräsentativen Automobil vom Chauffeur (Diener bzw. Sekretär) direkt zu einer solchen Verabredung fahren lassen. Vielleicht nur bis zur Josephskirche, wo ihn der Fahrer dann wieder abholen solle, so der Vorschlag der Freundin, doch Faulhaber war sich sicher: *Ja, aber der glaubt doch nicht, dass ich dort zwei Stunden drin bin*¹⁴⁸. Also wollte Faulhaber sich allein auf den Weg machen. Nun gab es aber in München kaum eine Persönlichkeit, die dermaßen bekannt war wie der Kardinal. Als er einmal auf dem Hinweg ein Stück mit der Tram fahren wollte, aber in der Nähe seines Hauses schon vermeinte, einen Detektiv ausmachen zu können, den er schon öfter gesehen¹⁴⁹ und der sich zur Tarnung ein Taschentuch vor das Gesicht gehalten habe, achtete er darauf, ob der Detektiv ihm in der Tram und auf dem extra verwinkelten Gang durch mehrere Straßen folgte, was wohl nicht der Fall gewesen sei¹⁵⁰. Bösmiller hatte am Tag zuvor eigens zu drei verschiedenen Uhrzeiten und zudem *anders gekleidet* sein Haus und die Umgebung unauffällig beobachtet und meinte, *nichts Verdächtiges*¹⁵¹ feststellen zu können. Beim Rückweg von ihrer Wohnung begleitete die Freundin ihn sicherheits halber in gehörigem Abstand als *Schutzengel*¹⁵², um zu schauen, ob Personen ihm folgten. Ein andermal regnete es, so dass sie im nassen Schnee durch die dunklen Straßen gemeinsam gingen¹⁵³. Wieder ein anderes Mal wählten sie spielerisch zwei Wege von ihrer Wohnung zum Palais, um sich wie zufällig bei den sich kreuzenden Straßen zu begegnen und hatten an diesem *Heimweg vom Schwabinger Ausflug* eine besondere Freude: *auch ein Kinderspiel! Es haben Dich so wenige Menschen erkannt – und wenn, dann haben sie wie verklärt gestrahlt. Ein weißhaariger Mann in der Nähe der Alten Pinakothek hat erst*

141 AB, 14.6.1941. NLB. NB. – Vgl. AB, 19.4., 1., 17.6., 2.11.1941. NLB. NB.

142 AB, 2.4.1942. NLB. NB.

143 AB, 4.4.1942. NLB. NB.

144 Vgl. AB, 7.1.1943. NLB. NB.

145 AB, 22.12.1930. NLB. NB. – Vgl. AB, 24.3.1938. NLB. NB.

146 AB, 16.11.1942. NLB. NB.

147 AB, 20.9.1943. NLB. NB.

148 AB, 22.12.1940. NLB. NB. – Vgl. AB, 9.10.1941. NLB. NB: der ungeübte Sekretär fuhr ihn einmal doch bis zur Josephskirche: *es ging ganz gut, wenn auch etwas holprig.*

149 Vgl. AB, 4.1.1943. NLB. NB: *Es ist wohl nicht möglich – das Haus wird bewacht – man geht mir vielleicht nach.*

150 Vgl. AB, 7.1.1943. NLB. NB.

151 AB, 6.1.1943. NLB. NB.

152 AB, 9.4.1942. NLB. NB.

153 Vgl. AB, 4.2.1943. NLB. NB.

lange hinter Deinem Rücken Dich gegrüßt – das war einfach rührend – also, schon wegen dieser Beobachtungen verfolge ich Dich so gern. Und dann brachte es mir soviel Spaß, vor Dir hin und her zu ›kreuzen‹, aber irgendwie muss ich Dich doch im Auge behalten und das hat seine Schwierigkeiten. Ich muss das doch öfter ›üben‹!! Und so plötzlich – mit dem Glockenschlag 7 bist Du an Deine Pforte gekommen – pünktlicher hast Du nicht sein können¹⁵⁴. Oder sie teilten Fuß- und Tramweg in gehörigem Abstand: Und dann gehe ich ganz still hinter ihm her – unser Haus ist so ideal für Alleingehen – ich fahre mit ihm in der Tram – wir sind Fremde – ich gehe ein Stück in der Abendsonne am Obelisk vorbei – an der Salvatorkirche Dein Stehenbleiben und Dein Abschiedsblick so lieb!¹⁵⁵ Faulhaber sorgte zudem im Januar mit Pelzmütze und Hornbrille¹⁵⁶ dafür, unauffällig zu wirken.

In der Regel war der Donnerstag Nachmittag als möglicher Wochentag vereinbart, wobei Faulhaber drei Mal läuten sollte¹⁵⁷. Günstig war es, wenn er unbemerkt aus dem Palais entweichen konnte: Ja, es war schwer weg zu kommen – es ist doch gut, dass die Schwestern bei jedem Wetter an diesem Tag zum Beichten gehen müssen¹⁵⁸. Oder er teilte Schwester Ottmara mit, er mache einen großen Spaziergang¹⁵⁹. Andererseits wollte er Rückschlussmöglichkeiten auf das Ziel verwischen: Ich bin ausgegangen, habe aber gleich der Schwester gesagt: nicht so lange wie letzten Donnerstag! Ich fürchte, die Schwestern kombinieren, wenn Du nicht da bist [also im Palais in der Bibliothek arbeitend] – und wenn ich so lange fort bin!¹⁶⁰ Falls der Termin nicht eingehalten werden könnte, hatte er vorbereitete getippte Adressbriefumschläge von der Freundin¹⁶¹, die neutral aussahen. Außerdem waren kurze telefonische Durchsagen verabredet¹⁶², weil sie davon ausgingen, das Telefon werde abgehört¹⁶³. Dennoch überraschte Faulhaber sie auch einmal außer der Reihe am Sonntag um 6 Uhr am Telefon mit einem Hallo!¹⁶⁴. Ihre Briefe warf sie direkt am Hausbriefkasten in der Promenadestraße Nr. 7 ein, die als private Briefe ungeöffnet dem Kardinal vorgelegt würden, wie er ihr versicherte¹⁶⁵. Bis zum Ende des Krieges konnte Faulhaber neun Nachmittagsbesuche bei der Freundin realisieren¹⁶⁶. Am 7. Ja-

154 AB, 28.5.1943. NLB. NB.

155 AB, 23.7.1942. NLB. NB. – Vgl. AB, 24.7.1942. NLB. NB: *Weißt Du, dass ich mit Absicht gestern in der Tram mit fuhr, damit Du siehst, wie ›unbeteiligt‹ und fremd ich in der Bahn sein kann – als Vorübung!*

156 AB, 7.1.1943. NLB. NB.

157 Vgl. AB, 11.11. u. 30.12.1940. NLB. NB. – AB, 23.7.1942. NLB. NB: *da endlich um 4 ¼ hast Du deutlich 3x geläutet.*

158 AB, 23.7.1942. NLB. NB. – Vgl. AF, 23.7.1942. EAM, NLF, 10021: *16b Besuch Malmol.*

159 Vgl. AB, 4.2.1943. NLB. NB.

160 AB, 16.10.1941. NLB. NB.

161 Vgl. AB, 30.12.1940. NLB. NB: *Ich gebe die getippten Briefumschläge an mich selbst. Die sind aber nicht dazu, um mir abzusagen! Nur damit mir so etwas wie eine Firmung nicht mehr entgeht! – AB, 10.3.1941. NLB. NB: Wenn es sich ändert [die Firmung] habe ich ja von Dir Briefumschläge genug – sorglich aufbewahrt!!*

162 Vgl. AB, 23.3., 9.10., 24.11.1941, 1.2., 21.7., 20.8.1943, 19.1.1944. NLB. NB; z.B. 9.10.1941: *Die Besprechung wäre möglich. 24.11.1941: Es ist nichts. 1.2.1943: Was sage ich nur! Wir müssen etwas ausmachen! (und ich schlage vor: non pronto!) Ja – dann das ›falsch verbunden!‹ Geht nur für Dich, was wir ausgemacht haben!*

163 Vgl. AB, 11.11.1940. NLB. NB: *Ja, das Telefon ist doch polizeilich überwacht.*

164 AB, 29.6.1941. NLB. NB.

165 Vgl. AB, 11.11.1940. NLB. NB.

166 Besuche Faulhabers in Bösmillers Wohnung im IV. Stock in der Elisabethstraße Nr. 42 dauerten zwischen frühestens 15.15 Uhr und bis spätestens 19.00 Uhr: AB, 16.4., 29.5., 9.10.1941, 8.1., 9.4., 23.7.1942, 7.1., 4.2., 27.5.1943. NLB. NB u. TK. – Alle neun Daten sind auch belegt mit kurzer

nuar 1943 kam unerwartet der Berliner Bischof Konrad von Preysing (1880–1950) nach München, während Faulhaber notierte, was niemand wissen durfte: *Nachmittag besuche ich Malmol*¹⁶⁷. Und Bösmiller schrieb, was beide im Gegensatz zu allen anderen Örtlichkeiten empfanden, sobald ihre Wohnungstür zuing: Dann *schlossen wir die Welt aus*¹⁶⁸. Von seinem Palais sprach Faulhaber im übrigen schon früh als *Staatsgefängnis*¹⁶⁹ mit einem *Gefängnis*¹⁷⁰ unten, auf dem die Hausgemeinschaft nach dem Rosenkranz einige Schritte hin und her zu gehen pflegte, und dem *Gefängnisgarten*¹⁷¹, womit der von ihm angelegte Dachgarten gemeint war. In dieser lichtlosen, eingeschlossenen¹⁷², engen Welt, umgeben vom Diener – der *Bruder Cerberus*¹⁷³ –, dem Sekretär, der leiblichen Schwester Katharina, der *kleinen Maria*, zwei Ordensschwwestern für Küche und Haus, Ottmara und Edelreda – die *Hausgrazien*¹⁷⁴, einem streng geregelten Tagesplan¹⁷⁵ und einer einzuhaltenden Etikette, fühlte er sich nicht wohl¹⁷⁶: *Aber ich bin ja mehr wie ein Gefangener – es hat ja so viele Polizisten – in allerhand Formen!*¹⁷⁷ Im Gegensatz dazu wurde er im Zusammensein mit der Freundin von ihr als gelöst, geistreich und humorvoll¹⁷⁸, mit ungewöhnlichen Einfällen und Ansichten gezeichnet. Im November 1942 überraschte er sie mit der Bemerkung *Ich geh jetzt Billard spielen!* In einem großen Raum über dem roten Salon, der mit Kunstwerken angefüllt war, stand ein Billardtisch. Auch sie bekam ein Queue zum Mitspielen. Sie traf sogar und nahm Faulhaber beim Spiel ganz neu wahr: *Und Du sahst so jung und frisch beim Spielen aus – Dein männliches Gesicht so scharf und gefasst*¹⁷⁹. Im Februar 1942 überraschte sie ihn: Sie brachte das alte lange Festgewand der Mutter mit und zog es im Palais an: *Ich rausche hinaus in das große Zimmer – wir gehen feierlich ein paar Mal durch die beiden großen Gemächer [...] Das passt so gut zu Deiner Schönheit – lass es noch eine Weile an*¹⁸⁰, so der faszinierte Kardinal.

Notiz über Besuch bei *Malmol*: AF, 16.4., 29.5., 9.10.1941, 8.1., 9.4., 23.7.1942, 7.1., 4.2., 27.5.1943. EAM, NLF, 10020 u. 10021.

167 AF, 7.1.1943. EAM, NLF, 10021: *Bischof Berlin hier, ich war nicht zu Haus und bis 4 Uhr konnte ich nicht.*

168 AB, 7.1.1943. NLB. NB.

169 AF, 12.9.1922. EAM, NLF, 10007.

170 AB, 23.10.1943. NLB. NB.

171 AB, 20.9.1943. NLB. NB.

172 Vgl. AB, 13.7.1944. NLB. NB: *So lichtlos und eingeschlossen – jetzt weiß ich, wie Dein Gefängnis ist!!*

173 AB, 12.9.1941. NLB. NB.

174 AB, 19.7.1944. NLB. NB.

175 Vgl. AB, 11.11.1940. NLB. NB: Vom Aufstehen bis zum Zubettgehen notiert Bösmiller hier den Tagesablauf Faulhabers.

176 Vgl. AB, 10.2.1941. NLB. NB: *Gottlob, wir brauchen keine Hofetikette – wir haben unsere eigene Etikette, die ist mir lieber.* – Zuvor war in der Sprechstunde die frühere Hofdame der Prinzessin Hildegard gewesen; AB, 4.1.1943. NLB. NB: *Und ich habe Dich nicht mitnehmen können zum Kaffee – diese dumme Etikette! – wie einfach wäre das gewesen, Du hättest mit mir Kaffee am Neujahrsorgen getrunken – und es ging nicht. Ich bin so traurig die Treppe hinauf gestiegen – ich kann Dir gar nicht sagen, wie traurig ich war.*

177 AB, 25.10.1943. NLB. NB.

178 Vgl. AB, 16.11.1942. NLB. NB: die *heitere Erzählung* von einem jungen Mann auf Brautschau, der vom Mädchen nur daraufhin geprüft wurde, ob *Spuren seines Fleißes an seinen Handschwielen zu erkennen* seien – *wie haben wir gelacht!*

179 AB, 16.11.1942. NLB. NB.

180 AB, 4.2.1941. NLB. NB.

8. Vertrauliche zeitgeschichtliche Gespräche

Die Begegnungen beider erschöpften sich nicht im Austausch von Zärtlichkeiten oder in unterhaltsamen und verspielten Zerstreungen, sondern boten ihnen auch Gelegenheit, zeitgeschichtliche Beobachtungen vertraulich zu besprechen. Ihre Einstellungen und Haltungen zu Entwicklungen während der NS-Zeit ähnelten sich; auch dadurch gewann ihre Beziehung ein sicheres Fundament. Sie konnten offen über alles sprechen. *Die Predigt*, so Faulhaber, *strengt mich nicht an – aber die Zeit, die schlimmen Nachrichten, die ich bekomme*¹⁸¹. Aus ihren diversen Gesprächsthemen sollen drei ausgewählt werden, die Beispiele besonderer Protestformen von Christinnen und Christen in München tangieren: die weiblichen und jugendlichen Proteste gegen die Entfernung der Schulkreuze aus Münchener Schulen 1941, Faulhabers Protestbereitschaft und gleichzeitig seine Resignation angesichts des Schicksals von Juden und Katholiken jüdischer Herkunft ab Herbst 1941, schließlich antinationalsozialistische Proteste aus der Münchener Studentenschaft und das Bekenntnis der ersten Verurteilten der »Weißen Rose« als gläubige Christen 1943.

a) Mütter- und Schülerproteste gegen die Schulkreuzaktion in München

Der auch in München stattfindende Kampf der NS-Seite gegen das christliche Kreuz in den Schulen provozierte eine Form des weiblichen und jugendlichen Protests. Faulhaber erzählte im September 1941 seiner Freundin zufrieden: *Die Kreuze sind vielfach wieder zurück gekommen – die Mütter wollten ihre Mutterkreuze zurück geben – wenn sie nur dazu dienen, dem Vaterland Soldaten zu schenken – ›Wo ein Land die Kinder bestiehlt, da ist es dem Untergang nah‹ hat jemand gesagt*¹⁸². Kultusminister und Gauleiter Adolf Wagner (1890–1944) gestand bei einer Rede im Oktober ein, »in der Kruzifixfrage einen Misserfolg«¹⁸³ erlitten zu haben. Im April hatte er in einem Geheimerlass angeordnet, allmählich die Kruzifixe aus der Schule zu entfernen und das Schulgebiet durch nationalsozialistische Sprüche oder Lieder zu ersetzen¹⁸⁴. Seine Anordnung gewährte also einen gewissen Handlungsspielraum bei der Umsetzung. Innerhalb der Regionen Bayerns, in Stadt und Land, kam es zu unterschiedlichen Vorgehensweisen, zeitlich, personell und methodisch¹⁸⁵. Als sich die bayerischen Bischöfe im Juli 1941 endlich – denn nicht ein-

181 AB, 29.12.1941. NLB. NB.

182 AB, 22.9.1941. NLB. NB. – Vgl. die Tagebuchnotizen Faulhabers im Zusammenhang mit den Schulkreuzen: AF, 4.5., 4., 14., 26., 28., 29.9., 21.10.1941. EAM, NLF, 10020.

183 Information Faulhabers über diese Rede, in: Akten Kardinal Michael von Faulhabers (1917–1945), Bd. II, bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1978, 816, Anm. 5. – Vgl. Thomas FORSTNER, Kampf um das Schulkreuz, in: Faulhaber Ausstellungskatalog (wie Anm. 13), 300: In Oberbayern waren aus 39 % der Schulen Kruzifixe entfernt worden, im Oktober waren nur bei 11 % der Schulen die Kruzifixe nicht wieder zurückgehängt worden.

184 Vgl. Erlass über die Umrahmung des täglichen Unterrichts an den Schulen, 23.4.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 750, Anm. 4.

185 Vgl. FORSTNER, Kampf (wie Anm. 183), 292–301. – Zur Sache – Das Kreuz! Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region, hg. v. Joachim KUROPKA, Vechta ²1987. – Barbara MÖCKERSHOFF, Der Kampf um das Schulkreuz, in: Das Bistum Regensburg im Dritten Reich, hg. v. Georg SCHWAIGER u. Paul MAI, Regensburg 1981, 237–255. – Christian WILL, Landkreis Würzburg. Unsere Heimat unter Hitlers Gewaltherrschaft in Dokumenten, Erlebnissen und Schicksalen, hg. v. Landkreis Würzburg, Würzburg 1988, 160–165. – Johannes MERZ, Der Protest gegen die Schulkreuzentfernungen 1941

mal der deutsche Angriff auf die Sowjetunion hatte zum erhofften Burgfrieden geführt – mit einem Protestschreiben an Wagner wandten¹⁸⁶, reagierte dieser stur. Er verschärfte seine Anordnung. Die Kruzifixe sollten bis zum 8. September, dem Schulbeginn nach den Sommerferien, entfernt werden¹⁸⁷. Daraufhin antworteten die Bayerischen Bischöfe mit einem Hirtenwort, in dem sie zum Gebet gegen die Kruzifixentfernung aufriefen¹⁸⁸. Inzwischen aber wurde Wagners Vorgehen sogar parteiintern kritisiert, so dass er sich Ende August gezwungen sah, eine geheime Stoppanordnung wegen der unliebsamen Zwischenfälle, die den inneren Frieden gefährden würden, herauszugeben¹⁸⁹. Faulhaber erzählte am 11. September 1941 Bösmiller von der *Stoppong der Kreuzabnahmen* [...] *Es scheint sich der Sturm jetzt etwas zu legen, weil die Bevölkerung so entrüstet ist!*¹⁹⁰ Das war eine vorschnelle Annahme. Obgleich dem Münchner Generalvikar Ferdinand Buchwieser (1874–1964) mündlich Zusagen im Kultusministerium hinsichtlich des Stopps in Aussicht gestellt wurden, gingen die Maßnahmen gegen die Schulkreuze dennoch unkoordiniert weiter¹⁹¹. Die Bischöfe riefen deshalb symbolträchtig am 14. September, dem Fest Kreuzerhöhung, dazu auf, eine Sühneandacht wegen der Entehrung des Kreuzes zu halten¹⁹². »Offenbar hat seit der Beseitigung der Geisteskranken auf dem Wege der Euthanasie keine Maßnahme dem Volke so stark ans Herz gegriffen wie dieser Kampf gegen das Schulkreuz«¹⁹³, so Faulhaber an seine bayerischen Amtskollegen.

Wie sehr sich die Empörung in München äußerte, erfuhr Faulhaber bald schon. Am 25. September erwähnte er der Freundin gegenüber: *Jetzt sind es schon zwei Gymnasien hier, die selbst ein Kreuz gekauft haben*¹⁹⁴. Beteiligte Mütter wie Elisabeth Kreuser (* 1907)¹⁹⁵ und der den Protest beobachtende Jesuitenpater Lothar König (1906–1946)¹⁹⁶ hielten den Erzbischof in mündlichen und schriftlichen Berichten auf dem Laufenden, wie zwei Beispiele verdeutlichen. In die Gebele-Schule in München-Bogenhausen kamen etwa 30 Mütter, »Katholiken und Protestanten«, stellten sich vor den Schulzimmern

in Unterfranken, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 52 (1990), 409–437. – Thomas BREUER, *Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg*, Mainz 1992, 281–291. – Roman BLEISTEIN, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*, Frankfurt a.M. 1989, 202f. – Nathan STOLTZFUS, *Widerstand des Herzens. Der Aufstand der Berliner Frauen in der Rosenstraße – 1943*, München 1999, 202–205. – Heinrich HUBER, *Dokumente einer christlichen Widerstandsbewegung. Gegen die Entfernung der Kruzifixe aus den Schulen 1941*, München 1948.

186 Vgl. Faulhaber an Wagner, 26.7.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), Nr. 815.

187 Vgl. Faulhaber an den Diözesanklerus, 18.9.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 797.

188 Vgl. Hirtenwort des bayerischen Episkopats, 12.8.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), Nr. 823. Zu verlesen am 17.8.1941.

189 Vgl. Geheimerlass des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus an Gauleiter und Direktorate der höheren Lehranstalten und Lehrerbildungsanstalten, 28.8.1941, in: Alois NATTERER, *Der bayerische Klerus in der Zeit dreier Revolutionen 1918 – 1933 – 1945. 25 Jahre Klerusverband 1920–1945*, München 1946, 387f.

190 AB, 11.9.1941. NLB. NB.

191 Vgl. Faulhaber an den Diözesanklerus, 18.9.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 798f.

192 Vgl. ebd., 798.

193 Faulhaber an den bayerischen Episkopat, 10.9.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 793.

194 AB, 25.9.1941. NLB. NB.

195 Vgl. AF, 26. u. 28.9.1941. EAM, NLF, 10020.

196 Vgl. AF, 28. u. 29.9.1941. EAM, NLF, 10020.

auf, warteten die Pause ab, verständigten die Lehrkräfte und hängten ihre mitgebrachten Kreuze auf. »Die Ausführung vollzog sich vollkommen ruhig, sogar unter ersichtlichem Wohlwollen der Lehrkräfte. Lediglich der Oberlehrer der Schule protestierte seinen Anweisungen gemäß und wies auf die eventuellen Konsequenzen, auch für seine Person, hin. Um ihn zu decken, wurde von den Frauen eine schriftliche Erklärung abgegeben, durch die sie die volle Verantwortung für ihr Tun übernahmen. Danach verließen die Frauen ruhig und unauffällig die Schule«¹⁹⁷. Die Kreuze wurden noch am selben Tag vom Oberlehrer auf Befehl der Behörde entfernt und verwahrt, die Mütter wurden angezeigt.

In andere Schulen Münchens wurden die Kreuze durch Schüler, wiederum Katholiken und Protestanten, gebracht, so in das berühmte Wilhelmsgymnasium im Münchener Lehel, das einst von Heinrich Himmler (1900–1945), Lion Feuchtwanger (1884–1958) oder Klaus Mann (1906–1949) besucht worden war. Die Schüler sammelten Geld für neue Kreuze und hängten sie auf, wobei man auch hier meinte, die Lehrerschaft habe dies wohlwollend und freundlich aufgenommen. Obgleich die Kreuze in anderen Schulen Münchens nach den Aktionen verblieben, wurden sie im W.G. wieder entfernt. Eine Klasse sammelte erneut Geld. Danach verhörte der Schulrektor zusammen mit einem Behörden- oder Parteivertreter die Jungen. 25 bis 40 Schüler seien gemäßregelt worden und mussten die Schule verlassen. Sie hätten den Passanten vor der Schule laut ihren Unmut darüber kundgetan¹⁹⁸.

Der Freundin erzählte Faulhaber, es sei am 28. September *ganz schlimm* gewesen, weil zwei Abordnungen wegen der Kreuze bei ihm gewesen seien. Beim W.G. würden die gesamten Lehrkräfte auf der Seite der Buben gegen den Rektor stehen. Faulhaber wurde *bestürmt zu reden – ganz München warte auf eine Predigt – das tue ich jetzt nicht, das wäre nicht klug – so ist jetzt der Minister im Unrecht*. Kultusminister Wagner habe im Zirkus Krone *getobt* und gesagt: *Ich werde es diesem Herrn Faulhaber schon zeigen, wer die Macht hat*¹⁹⁹. Faulhaber wurde von der Abordnung gebeten, zur Jugend zu sprechen und den Segen zu geben: *sie wollen das immer ganz dramatisch haben* mit der *30 Pfund schweren Monstranz*²⁰⁰, was für ihn sehr anstrengend gewesen sei. Im W.G. habe sich die »kleine Palastrevolution«, so Faulhaber, schließlich mit Dimissionsandrohung für zwei Schüler, Verweis der unteren und Rektoratsverweis der oberen Klassen »zu einem guten Ende entwickelt«, d. h. es ging alles in allem glimpflich ab. Die »Jugend hat aus eigener Initiative gehandelt«, ohne »Hintermänner«²⁰¹, so der Kardinal zufrieden.

197 Bericht von P. Lothar König SJ und P. Alfred Delp SJ (1907–1945), 27.9.1941, in: Alfred DELP, Gesammelte Schriften, hg. v. Roman BLEISTEIN, Bd. 5, 222. Da im Bericht Bezug auf Donnerstag genommen wird, muss die Datierung für die Kreuzanbringung 25.9.1941 lauten, nicht wie dort irrtümlich im Druck 27.9., folglich ist auch das Datum der Karte Delps vom Tag vor der Aktion der 24.9.1941: vgl. P. Alfred Delp SJ an Elisabeth Kreuser, 26.[richtig: 24.]9.1941, in: Ebd., 128. – Vgl. dazu: BLEISTEIN, Delp (wie Anm. 185), 202f. – Vgl. Lagebericht aus dem Ausschuss für Ordensangelegenheiten, [28.9.1941], in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 803: »In München ist seit 25. September 41 der Kampf ums Schulkreuz entbrannt, der am Samstag, 27. September 41, starke Erregung brachte und jetzt in beängstigendem Stadium ist.«

198 Vgl. Bericht von P. Lothar König SJ und P. Alfred Delp SJ, 27.9.1941, in: DELP 5 (wie Anm. 197), 222f. Die Entfernung der Kreuze und die Maßregelung der Schüler war am Samstag, dem 27.9.1941, nicht wie irrtümlich im Druck angegeben: 29.9.

199 AB, 29.9.1941. NLB. NB.

200 Ebd.

201 Faulhaber an Prof. Dr. Maximilian Borst (1869–1946), 20.10.1941, in: DELP 5 (wie Anm. 197), 224f. – Vgl. AB, 20.10.1941. NLB. NB: *Die Jungens sind alle wieder frei – mit Verweisen!*

Dass sich die Mütter und die Jugendlichen im Herbst 1941, im neunten Jahr der nationalsozialistischen Herrschaft, unerschrocken offen gemeinsam und interkonfessionell gegen einen Erlass des Vertreters des Staates und der Partei, Kultusminister und Gauleiter Wagner, eigenverantwortlich stellten, um das Kreuz als »Sinnbild des Christentums, ein Werkzeug der Erlösung, ein Bekenntnis zu Christus«²⁰² zu verteidigen, ließ Faulhaber dann doch wieder Hoffnung schöpfen, nicht weniger als seine Freundin, die in der Berufsschule tätig war und mit der er die Münchener Entwicklungen verfolgte. Sie berichtete über eigene Widersetzlichkeiten, so wenn sie ihren Schülerinnen das Schutzengellied beibrachte und Faulhaber gegenüber meinte *und ich bin noch nicht verklagt*²⁰³ oder wenn sie – vermutlich mit Bezug auf ihre Schule – von *den Damen, die ›bei uns‹ nun auch ein sichtbares Kreuz tragen* erzählte, was Faulhaber kommentierte mit *Das ist ja fein!*²⁰⁴ Während die Christen die Symbole ihres Glaubens im öffentlichen Leben verteidigten²⁰⁵, griffen sie zu Argumentationsmustern, die auf dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Lage im NS-Staat erschreckend anmuten, weil für ihre Botschaft nicht notwendigerweise das antijudaistische Motiv der Gottesmörderschaft notwendig gewesen wäre in der Form, wie die bayerischen Bischöfe es formulierten: »Nur im Namen unseres Herrn Jesus Christus, den die Juden gekreuzigt haben und den Gott von den Toten auferweckt hat, kann die Welt zu jenem Heil geführt werden, nach dem die Menschheit schreit mit unaussprechlichen Seufzern«²⁰⁶.

b) Das Schicksal der Katholiken jüdischer Herkunft in München

Bösmiller hatte seit Jahren aufmerksam die nationalsozialistischen ideologischen Umwertungen²⁰⁷ und antisemitischen Übergriffe registriert. Ihr Taschenkalender von 1933, der noch aus der demokratischen Phase der Gleichstellung religiöser Bekenntnisse stammte, verzeichnete im Anhang die Festtage der Protestanten, Katholiken und die *Hauptfeste der Israeliten*. Als am 1. April 1933 in München die Folgen des von nationalsozialistischer Seite organisierten »Judenboykotts« sichtbar waren, notierte sie in ihren Kalender *Stadt – Judenhetze*²⁰⁸. Nach einem Besuch in der Oberpfalz hielt sie die antisemitischen Beschriftungen in den Ortschaften fest: *Juden sind in dieser Ortschaft unerwünscht (Tafel am Eingang der oberpfälzischen Orte)*. Im oberpfälzischen Weiden stand: *Die Deutschen*

202 Faulhaber an den Diözesanklerus, 18.9.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 800.

203 AB, 27.9.1941. NLB. NB. Bösmiller notierte, Eltern hätten ihre Kinder vom Religionsunterricht abgemeldet mit der Begründung, sie bräuchten keinen Erlöser (AB 1934 Schluss. NLB. TK), über sie sei geklagt worden, sie grüße in der Schule nicht richtig (AB, 14.11.1934. NLB. TK).

204 AB, 6.10.1941. NLB. NB.

205 Vgl. AB, 2.10.1941. NLB. NB: Die christlichen Kreuze auf den Soldatenfriedhöfen sollten bleiben, sie würden große Kreuze aufrichten, *das geht doch nicht mit dem Eisernen Kreuz!*

206 Hirtenwort des bayerischen Episkopats, 12.8.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 784. Zu verlesen am 17.8.1941.

207 Vgl. z. B. zur Verurteilung von Mord, NS-Weltanschauung, NS-Liedern: AB, 11.12.1934, 1935 u. 1936 am Schluss. NLB. TK.

208 AB, 1.4.1933. NLB. TK. Vgl. am Schluss des TK Notizen über *Witze der Zeit*, in denen sich die Distanz zur neuen NS-Regierung ausdrückte: *Wer ist gegenwärtig die begehrteste Frau in Deutschland? Die arische Großmutter. Welches ist der aussichtsloseste Beruf in Deutschland? Der Zahnarzt, weil sich kein Mensch traut, den Mund aufzumachen.* – Vgl. weitere Witze-Sammlungen zu den Spitzen des NS-Staates. NLB. NB.

in Weiden können die Juden nicht leiden, darum bleibt uns fern und habt uns gern²⁰⁹. Bei einer rassekundlichen Schulung 1936, an der sie dienstlich teilnehmen musste, stenographierte sie zum Ärger der Veranstalter deren Ausführungen mit zu Rassenpflege und Gattenwahl deutscher Mädchen unter Ausschluss von Juden, was ihr eine Anfrage vom Amt für Erzieher des Nationalsozialistischen Deutschen Lehrerbundes einbrachte²¹⁰. Am 10. November 1938 beschrieb sie nach der Pogromnacht in München ihren Eindruck folgendermaßen: *Ein Gewühl in den Straßen der Stadt – ein drängendes Vorwärtsschieben wie an Fasching, die zertrümmerten Fensterscheiben zu sehen – das Volk war ernst – es war kein Scherz und kein Triumph – ich ging zu Just[izrat] Warmuth²¹¹ [...] er sagt noch, ein schlimmer Tag heute – die Juden bestürmen mich²¹²*, denn sie hofften auf die Hilfe des bekannten Justizrats. Als Faulhaber Bösmiller von einem Spaziergang im Englischen Garten am 20. September 1941 erzählte, hielt sie wiederum die Auswirkungen aufgrund der neueren antisemitischen Verordnungen fest. Faulhaber schilderte: *da sah ich ein altes Ehepaar, sie im Fahrstuhl, er schob sie – beide trugen den gelben Stern – eben hat sich wieder eine Frau vom 4. Stock herunter gestürzt, weil sie meinte, sie müsste den gelben Stern tragen – dabei war es gar nicht nötig – sie lebte in Mischehe – jetzt haben wir die 3. kath[olische] Beerdigung im jüdischen Friedhof – freilich, die armen Menschen sind ja ganz verwirrt!²¹³* Seit dem 1. September 1941 waren diejenigen, denen nach dem nationalsozialistischen Reichsbürgergesetz der rassenideologische Status als »Juden« zugeschrieben wurde, zum Tragen des »Judensterns« verpflichtet. Dazu zählten die Mitglieder der Israelitischen Kultusgemeinde, aber auch Angehörige anderer Konfessionen und Konfessionslose aufgrund ihrer jüdischen Herkunft. Nach ihrer Verzweiflungstat der Selbsttötung wurden so genannte »katholische Nichtarier« ebenfalls auf dem Friedhof der Israelitischen Kultusgemeinde nach katholischem Ritus von einem katholischen Geistlichen beerdigt²¹⁴. Die Betroffenen waren durch die komplizierten Bestimmungen verständlicherweise verwirrt worden, denn auch beim Status einer Mischehe gab es solche, die – anders als Faulhaber meinte – einen »Judenstern« tragen mussten. Seitens der katholischen Kirche erfuhren die Betroffenen keine Aufklärung – ganz zu schweigen von einem Protest gegen diese Stigmatisierung und Entrechtung der Menschen, die schließlich in eine tödliche Bedrohung führte, wodurch Faulhaber aufgeschreckt wurde.

209 AB. NLB. NB. – Zur Datierung vgl. AB, 20.8.1933. NLB. TK: *Nachmittag in 2 Autos zum Volksfest in Weiden. – Ich im offenen Opel.*

210 Vgl. Zettel mit Stenographien, o.D.; Amt für Erzieher, NSLB, an Bösmiller, 28.9.1936 (wie Anm. 41). – NLB. Bösmiller machte sich auch lustig über die zwangsweise Verdeutschung von Fachbegriffen und notierte statt der geforderten *Gegenwartspflicht* in der Schule *Präsenzpflicht*: vgl. AB, 10.2. u. 30.6.1943. NLB. TK.

211 Rechtsanwalt Joseph Warmuth (1881–1957). Bösmiller sollte von ihm Material zum Fall P. Rupert Mayer erhalten.

212 AB, 10.11.1938. NLB. NB. – Vgl. AF, 10.11.1938. EAM, NLF, 10018: *Synag[oge] in der Herzog Rudolfstr. niedergebrannt und die Fenster in den Auslagen der Judengeschäfte eingeschlagen.*

213 AB, 22.9.1941. NLB. NB. – Zum Problem der Bestattung von Katholiken jüdischer Herkunft vgl. Dirk SCHÖNLEBE, München im Netzwerk der Hilfe für »nicht-arische« Christen 1938–1941, in: Von ihren Kirchen verlassen und vergessen? Zum Schicksal Christen jüdischer Herkunft im München der NS-Zeit, hg. v. Bezirksausschuss Maxvorstadt, München 2006, 1–146, hier: 77f.

214 Vgl. Auszug zu den relevanten Gesetzestexten und Verordnungen 1933–1941, in: Berlin, Rosenstraße 2–4. Protest in der NS-Diktatur. Neue Forschungen zum Frauenprotest in der Rosenstraße 1943, hg. v. Antonia LEUGERS, Annweiler 2005, 208–212.

Am 10. und 17. November 1941 erzählte er der Freundin: *Heute Nacht kommen die Juden alle fort – nach Polen – die Frau, die hier war*²¹⁵, *konnte schon nicht mehr weinen – sie ist freiwillig mit ihrem Sohn heute Nacht nach Polen – ist katholisch, hat um den Segen gebeten*²¹⁶. *Die Juden dürfen draußen in den Sammellagern besucht werden – man darf ihnen Liebesgaben bringen – das ist schon viel – es dürfen Familienmitglieder gemeinsam weg gehen – manche sagen, sie kommen gar nicht bis nach Polen*²¹⁷. Am 13. November hatte Faulhaber in seinem Tagebuch fest gehalten: *Das große Gespräch dieser Tage der Abtransport von Tausend Juden nach Polen, bei Nacht und bei Tag. Ich wende mich in dieser Sache an den Vorsitzenden der Bischofskonf[erenz]*²¹⁸. Der Münchener Erzbischof erzielte mit seiner Initiative beim Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, dem Breslauer Kardinal Adolf Bertram (1859–1945), allerdings keinen Erfolg. Er scheiterte ebenso zusammen mit dem »Ausschuß für Ordensangelegenheiten«, endlich Menschenrechtsverletzungen in einem gemeinsamen Hirtenbrief, der im Advent 1941 verlesen werden sollte, öffentlich anzuklagen²¹⁹. In seiner Sprechstunde wurde der Kardinal unumwunden kritisch hinterfragt: *Warum nichts für die Nichtarier getan? Ich erzähle ihm wie viel wir getan*²²⁰.

Faulhabers resignative Haltung²²¹ in dieser Situation hatte sich im November schon gezeigt, als ihn der bereits im Lager in Milbertshofen untergebrachte Konvertit Oberleutnant Rudolf Vogel († 1945), ein *treuer Katholik*, am 9. November 1941 in der Sprechstunde aufgesucht hatte. Faulhaber notierte zu Vogel: *war im Weltkrieg bei Epp, auch bei seinem Freikorps, liebt sein Vaterland über alles*²²². Vogel erzählte, er solle *als Nichtarier* am 11. November *nach Polen abtransp[ortiert] werden*²²³, seine Mutter wolle ihn dahin begleiten. Vogel bat zur Abwendung dieses Beschlusses um eine Empfehlung Faulhabers, doch dieser fürchtete, sie würde nichts besser machen. Er fühlte sich selbst als Zielscheibe von Angriffen seitens der die Entscheidungsmacht besitzenden Staats- und Parteikreise²²⁴. Auch winkte

215 Vgl. AF, 10.11.1941. EAM, NLF, 10021: *Stiefel mit Stern – heute Nacht Abtransport nach Polen, begleitet freiwillig ihren Otto.* – Vgl. AF, 3.1.1927. EAM, NLF, 10012: Frau Prof. Stiefel.

216 AB, 10.11.1941. NLB. NB.

217 Ebd.

218 AF, 13.11.1941. EAM, NLF, 10020.

219 Vgl. ausführlich LEUGERS, Mauer (wie Anm. 7).

220 AF, 15.12.1941. EAM, NLF, 10020. – Zu den Hilfen für Christen jüdischer Herkunft in München bis 1941 vgl. SCHÖNLEBE, München (wie Anm. 213).

221 Vgl. auch AB, 6.11.1941. NLB. NB. Faulhaber: *Die Leute meinen, jetzt sollen die Bischöfe immer reden – das nützt nichts.*

222 AF, 9.11.1941. EAM, NLF, 10020.

223 Ebd. – Die ersten Deportationen aus München werden mit 8.11.1941 angegeben bei Andreas HEUSLER, *Verfolgung und Vernichtung (1933–1945)*, in: *Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hg. v. Richard BAUER u. Michael BRENNER, München 2006, 182. – Die bei Maximilian STRNAD, *Zwischenstation »Judensiedlung«. Verfolgung und Deportation der jüdischen Münchner 1941–1945*, München 2011, 182 belegten Deportationen setzen mit 21.11.1941 ein.

224 Vgl. AB, 19.10.1942. NLB. NB: Die Angriffe des Münchner Gauleiters Paul Giesler (1895–1945) waren aggressiv: *Der Gauleiter Giesler hat öfters meinen Namen genannt am Samstag im Cirkus Krone. Auch sagte er: »Das Heiligwerden« überlassen wir der Firma Faulhaber und Co. Es wurde auch gesagt, dass die »Schwarzen« von München so schwarz seien – wenn sie sich mit einer Kohle ein Kreuz auf die Stirn malten, dann würde das Kreuz immer noch weiß sein! – Vielleicht war da auch eine Anspielung auf das weiße Kreuz, vor dem wir das Seelenamt im Dom gehalten haben. – Es würde noch ein paar Mal mein Name genannt – ich weiß nicht mehr – vielleicht ist das die Wirkung meiner Eingabe, die ich zwei Tage vorher an ihn machte wegen unserer Theologen, die er nach Eichstätt gehen lassen möchte.* Vgl. Aufzeichnung Faulhabers, [30.–31.3.1943], in: VOLK, *Akten Faulhabers II* (wie Anm. 183), 982: »Von den Katholiken nur per »die schwarzen Hunde«, von mir

er ab beim zweiten Vorschlag Vogels, denn seiner Meinung nach sei von Vogels ehemaligem Weltkriegsgeneral, Freicorpsführer und bayerischem Reichsstatthalter Franz Xaver Ritter von Epp (1868–1946) nicht viel zu erwarten in dieser Sache. Einen Briefentwurf bereite Faulhaber zwar vor, ließ ihn dann aber liegen²²⁵. In seinem erfolglosen Schreiben an Kardinal Bertram vom 13. November deutete er an, er könne einen Namen nennen, »dessen nichtarischer Träger als Oberleutnant den Weltkrieg bis zum Schluss mitgemacht, dann im Freikorps Epp gegen die Kommunisten gekämpft hat, mit mehreren Orden ausgezeichnet wurde, als Katholik mannhaft für seine Überzeugung eingetreten ist und jetzt, eine 70jährige Mutter allein zurücklassend, in das Elend der Verbannung ziehen soll«²²⁶.

Der Handelsvertreter Rudolf Vogel, der wegen »Schwarzarbeit« angezeigt worden war – einen Gewerbeschein konnte er aufgrund seines Status als »Nichtarier« nicht erhalten – und im November 1941 zu einer Geldstrafe verurteilt und zur Zwangsarbeit im zu erbauenden Lager Milbertshofen eingesetzt worden war, habe den Erinnerungen seiner Verlobten zufolge doch noch eine Streichung von der Liste durch Epp erwirken können, jedenfalls sei er wieder zu seiner Mutter in das »Judenhaus« in der Richard-Wagner-Straße 11 zurückgekehrt; im Frühjahr 1942 sei er dann in das Lager Berg-am-Laim gekommen. Nachdem er erneut auf eine Deportationsliste gesetzt worden war, entzog er sich durch Flucht und Untertauchen; so überlebte er die Kriegszeit. Tragischerweise raffte ihn eine tödliche Krankheit im Dezember 1945 dahin²²⁷.

Die Verlassenheit von Betroffenen, die nicht den mutigen Entschluss zu Flucht und Untertauchen fassen konnten, darunter auch solche katholischer Konfession, und die hilflose Resignation Faulhabers nach seinen vergeblichen Protestinitiativen innerhalb der Bischofskonferenz kommen nicht zuletzt in seiner Forderung zum Ausdruck, die Priesterweihe eines Betroffenen sei an dessen Bereitschaft gebunden, in ein Ghetto²²⁸ zu

»die Firma Faulhaber und Co.« Faulhaber litt darunter, vielen Angriffen, die sich gegen seine Person (Gerüchte, Zeitungsmeldungen, Plakatierungen, Reden) und sein Palais tätlich richteten (Geschosse zertrümmern seine Fensterscheiben 1934, seine Fenster wurden erneut in der Pogromnacht 1938 eingeworfen usw.) ausgesetzt gewesen zu sein. Von daher maß er seinem Eintreten für Bittsteller gegenüber den nationalsozialistischen Machthabern eher verschlechternde als bessernde Wirkungen bei.

225 Vgl. VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 825, Anm. 1: Entwurf Faulhaber an Epp in: EAM, NLF, 8430.

226 Faulhaber an Bertram, 13.11.1941, in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 825.

227 Vgl. Susanna SCHRAFSTETTER, Flucht und Versteck. Untergetauchte Juden in München – Verfolgungserfahrung und Nachkriegsalltag, Göttingen 2015, 63–68. – Rudolf Vogel erhielt, nachdem er zuvor in Berlin untergekommen war, auch von der Helferkette in Württemberg Hilfe, wo er in Köngen und Stuttgart versteckt wurde: vgl. Eberhard RÖHM/Jörg THIERFELDER, Juden – Christen – Deutsche, Bd. 4/I (1941–1945): Vernichtet, Stuttgart 2004, 614, Anm. 281: Rudi Vogel aus Berlin. – Vgl. Wolfram SELIG, Leben unterm Rassenwahn. Vom Antisemitismus in der »Hauptstadt der Bewegung«, Berlin 2001, 315–319.

228 Vgl. zu den Deportationstransporten aus München 1941–1945 mit Zielorten Kaunas, Piaski, Theresienstadt, Auschwitz: STRNAD, Zwischenstation (wie Anm. 223), 182. – Vgl. zu den Notizen Faulhabers über Informationen von der Deportation Betroffener, die z.T. in seine Sprechstunde kamen: AF, 9.–13.11., 15.12.1941, 24.2., 8.6.1942. EAM, NLF, 10020 u. 10021. – Über finanzielle Hilfeleistung Faulhabers für (vermutlich) Forstrat Herbert Reiß: AF, 30.1.1943, 11.12.1944. EAM, NLF, 10021 u. 10022. – Zu Herbert Reiß: vgl. Hans-Josef WOLLASCH, »Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg«. Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944, Konstanz 1999, 127f., 139. – Zum Besuchskontext Gertrud Luckners (1900–1995) bei Faulhaber 1943: vgl. Antonia LEUGERS, »Mordpläne offen vor der Welt«. Gerhard Lehfeldt als Mahner der Kirchen im März 1943, in: theologie.geschichte Bd. 8, 2013, Onlineversion:

gehen, wie er der Freundin im Oktober 1942 erzählte: *Ich weiß auch keine Studiumsgelegenheit mehr für Halbjuden. [...] Ich habe einem solchen Theologen geraten, ich kann ihn nur weihen, wenn er nach Theresienstadt geht*²²⁹.

c) *Die letzten Stunden der Geschwister Scholl und Christoph Probsts vor ihrer Hinrichtung*

Am Vormittag des 22. Februar 1943 wurden die Geschwister Hans Scholl (1918–1943) und Sophie Scholl (1921–1943) zusammen mit Christoph Probst (1919–1943) im Münchener Justizpalast vor dem Volksgerechtshof unter Leitung von Roland Freisler (1893–1945) zum Tod verurteilt. Zur Vollstreckung der Todesstrafe verbrachte man sie anschließend zum Strafgefängnis München-Stadelheim. Um 17 Uhr wurden die drei Studenten kurz nacheinander enthauptet. Es waren die ersten Todesopfer der durch ihre Flugblattaktionen bekannt gewordenen Widerstandsgruppe »Weiße Rose«²³⁰.

Mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgten Faulhaber und Bösmiller die »Studentensache«²³¹. Bösmiller machte sich schon Notizen über die couragierten Reaktionen von Studenten am 13. Januar 1943²³². Der Münchener Gauleiter Paul Giesler (1895–1945) hatte sie im Deutschen Museum durch seine abfälligen Bemerkungen gegen Studentinnen ausgelöst. Faulhaber gab der Freundin vielsagende Hinweise: *Er hat genauen Bericht über die Studentenversammlung und die Sätze, die Gauleiter Giesler zu den Studentinnen sprach. Es wurde sogar gepfiffen!*²³³ Faulhaber nahm weitere Indizien für Unmutsbekundungen auf Studentenseite wahr: dass die Lieder schlecht mitgesungen, eine Gruppe zum Marienplatz mit Rufen gegen den Gauleiter gezogen und die Studenten von der Staatspolizei gefragt worden seien, ob sie religiös gebunden seien²³⁴. In der Nacht vom 4. auf den 5. Februar 1943 seien an der Universität und in der Ludwigstraße durchgestrichene Wandaufschriften *Nieder. Freiheit*²³⁵ zu sehen gewesen.

<http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/534/573> (Stand: 02.09.2016). – DIES., »die Kirche soll einschreiten«. Hilferufe von Sinti und Roma angesichts ihrer Deportation 1943, in: *theologie.geschichte* 8, 2013, Onlineversion: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/548/587> (Stand: 02.09.2016).

229 AB, 19.10.1942. NLB. NB. – Vgl. AF, 15.11.1942. EAM, NLF, 10022: über einen Oberschlesier, der bereit wäre, Theologie zu studieren und nach Theresienstadt zu gehen. – Vgl. Eberhard RÖHM/Jörg THIERFELDER, *Juden – Christen – Deutsche*, Bd. 4/II (1941–1945). Vernichtet, Stuttgart 2007, 143: Faulhaber und Gröber gaben Gertrud Luckner 6000 Reichsmark, um im März 1943 einen Theologen, der vor der Priesterweihe stand und jüdischer Herkunft war, Karl Kupfer, in einen Transport einschleusen zu können, wozu es nicht mehr kam wg. der Verhaftung Luckners. – Vgl. zur Familie Kupfer: BREUER, *Verordneter Wandel* (wie Anm. 185), 322. – Vgl. *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, Bd. VI, bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1985, 99, Anm. 1: Der 1904 geborene Kaplan Karl Johannes Heyer habe sich seit 1941 bereit gehalten, um ggf. in Theresienstadt als Seelsorger tätig sein zu können.

230 Zur »Weißen Rose« vgl. die Dissertationen: Sönke ZANKEL, *Mit Flugblättern gegen Hitler. Der Widerstandskreis um Hans Scholl und Alexander Schmorell*, Köln u. a. 2008. – Christine HIKEL, *Sophies Schwester. Inge Scholl und die Weiße Rose*, München 2013.

231 AF zur Bayerischen Bischofskonferenz 1943. EAM, NLF, 9265/1. Die Originale der Faszikel 9264 u. 9265/ 1 u. 2 im NL Faulhaber habe ich im Jahr 2010 eingesehen.

232 Vgl. ZANKEL, *Flugblättern* (wie Anm. 230), 357–366.

233 AB, 18.1.1943. NLB. NB.

234 Vgl. AF, 13.1.1943. EAM, NLF, 9265/2. – Vgl. AF, 15.1.1943. EAM, NLF, 10021.

235 AF, [nach 5.2.1943]. EAM, NLF, 9265/2. Faulhaber verkürzt die tatsächliche Aufschrift vermutlich, um nicht das tabuisierte »Nieder mit Hitler!« voll ausschreiben zu müssen. – Vgl. ZANKEL,

Bösmiller teilte auch Beobachtungen aus ihrem Berufsschulalltag mit, so von einer späteren dienstlichen Schulung an der Münchner Universität, wo NSDAP-Kreisleiter Karl Lederer (1898–1977) am 20. Juli 1943 schon sprach, als sie eintrat: *Ich kam eben dazu, wie er aufforderte zu betonen, dass wir den Krieg gewinnen. »Da war ein Un[iversitäts]prof[essor] – Kurt Huber hieß er, der hat behauptet, wir würden den Krieg verlieren – er hat es sogar vor Gericht gesagt – bis der Kopf herunter kam. Wenn Sie den gesehen hätten, wie blöd der aussah! – so einer konnte behaupten, dass wir den Krieg verlieren. Jetzt sagt er vielleicht, dass wir gewinnen!« Das alles wurde strahlend lächelnd daher geplaudert. Prof. H[uber] ist also wirklich hingerichtet worden – es wurde aber nie irgendwo plakatiert.*²³⁶ Am 13. Juli 1943 war Prof. Kurt Huber (1893–1943) als Mitbeteiligter der Flugblattaktionen der »Weißen Rose« mit der Guillotine in Stadelheim hingerichtet worden, wovon Bösmiller erst im Zusammenhang mit dieser ideologischen Hetzrede an der Universität erfuhr, die Faulhaber wiederum fast wortgleich notierte²³⁷.

Faulhaber hatte seit der Festnahme der Geschwister Scholl am 18. Februar 1943 von verschiedener Seite Informationen erhalten, nicht zuletzt deshalb, weil von Gestaposeite gezielt dem konfessionellen Aspekt nachgegangen wurde. Der Zeitung konnte er Kurzmeldungen entnehmen zur Hinrichtung der drei Studenten am 22. Februar. Er notierte sich eigens noch die Konfessionszugehörigkeit, *evangelisch* für die Geschwister Scholl, für Probst *gottgläubig*²³⁸, für den per Fahndung gesuchten Alexander Schmorell (1917–1943) *nicht katholisch*²³⁹. Faulhaber fand diese Details der Erwähnung wert bei der Bayerischen Bischofskonferenz, die am 30./31. März 1943 in München tagte. Seinen Aufzeichnungen ist zu entnehmen, dass er darauf hinwies, es werde trotzdem die Linie zu den Katholiken gesucht. In der edierten Transkription dieses Stenogramms von Faulhaber wird allerdings seine latinisierte Namensfassung *Praepos.* für Probst irrtümlich bezogen auf den die Verurteilung aussprechenden Präsidenten des Volksgerichtshofes, Roland Freisler²⁴⁰. Der eigentliche springende Punkt der Aussage Faulhabers wird so nicht deutlich. Am 27. Februar 1943 hatte Faulhaber in sein Tagebuch notiert, dass es eine Haussuchung bei *Leiter Hochland*, also beim Schriftleiter der Zeitschrift »Das Hochland«, Carl Muth, gegeben

Flugblättern (wie Anm. 230), 384–387: »Nieder mit Hitler« und »Freiheit«. Die Anschriften seien in Aktionen in den Nächten 4./5.2., 8./9.2., 15./16.2.1943 angebracht worden.

236 AB, 21.7.1943. NLB. NB. – Vgl. AB, 19.–21.7.1943. NLB. TK: die Schulung fand an drei Tagen statt.

237 Vgl. AF. EAM, NLF, 9265/2: *Gesinnung. Bei der Schulung der Lehrkräfte in der Universität spricht Kreisleiter Lederer 20.7.43: Man muss überall betonen, dass wir den Krieg gewinnen. Da war ein Universitätsprof[essor] Kurt Huber, der hat behauptet, dass wir den Krieg verlieren, sogar vor Gericht hat er es gesagt, bis der Kopf runter kam. Wenn Sie ihn gesehen hätten, wie blöd das aussah, so einer konnte behaupten, dass wir den Krieg verlieren. Jetzt sagt er vielleicht, dass wir ihn gewinnen.*

238 Vgl. diese Angabe zu Christoph Probst nach seiner Festnahme, in: Stadtarchiv München, Zimelie 163. Eingesehen 1993.

239 AF und Zeitungsausschnitt aus: Münchener Zeitung, 23.2.1943. EAM, NLF, 9264. – Vgl. ebd.: 18.2.43 *seien in der Universität Zettel verteilt worden. Rektor Wüst auf die Polizei, die Tore wurden verschlossen, die Studententaschen und Mappen untersucht. Es verläutet aber nicht sicher, man habe 2 Studenten gefunden als Urheber.*

240 »Delictum: 22. Februar 1943 verurteilt, Geschwister Scholl evangelisch, Praepositus gottgläubig, Schmorell Balte, Russe. Trotzdem der Versuch, die Linie zu den Katholiken zu finden. Professor Huber: Die Köpfe rollen.«, in: Aufzeichnungen Faulhabers, [30.–31.3.1943], in: VOLK, Akten Faulhabers II (wie Anm. 183), 982f. – Vgl. ebd., Anm. 6 u. 7; Volk gibt als Vorlage an: AF, [30.–31.3.1943]. EAM, NLF, 4070; eine fast identische stenographische Notiz findet sich auch in: AF zur Bayerischen Bischofskonferenz 1943. EAM, NLF, 9265/1.

habe. Und wiederum sei ein Zusammenhang hergestellt worden: Die *Weisungen* hätten sie, also die Studenten, doch *von der Kirche*²⁴¹ erhalten, so war von NS-Seite unterstellt worden. Das tangierte letztlich auch den Münchener Kardinal. Gesondert vermerkte er zum 27. Februar 1943, was ihm Generalvikar Ferdinand Buchwieser *aus absoluter Quelle*²⁴² mitzuteilen wusste. Das war für Faulhaber von außergewöhnlicher Qualität und ließ die Studentin und die beiden Studenten, die am 22. Februar nach der Verurteilung durch Freisler hingerichtet worden waren, in seinen Augen wahrscheinlich als besonders begnadet erscheinen.

Es wurde Faulhaber unter anderem erzählt: *Die beiden Geschwister Scholl ließen in Stadelheim den katholischen Geistlichen kommen. Der protestantische erfuhr davon und nahm für sich das Recht in Anspruch. Auf dem Weg zum Schafott erklären sie dem katholischen Geistlichen, ein Prot[estant] sei bei ihnen gewesen, sie seien aber innerlich in der Gesinnung katholisch und der Herrgott werde die Gesinnung annehmen. Der 3. Praepos[itus] war gottgläubig, wurde im Gefängnis katholisch, getauft (er war noch nicht getauft), [habe] mit übergroßer Andacht die Hl. Kommunion [empfangen]. Der Geistliche erklärt, so etwas noch nicht erlebt zu haben. Hans Scholl sei viel bei Coragio, also Carl Muth, gewesen. Probst sei Vater von drei Kindern. Einer sei mit dem Ruf gestorben: Es lebe die Freiheit. Hans Scholl habe seine Schwester entlasten wollen, diese aber erklärte sich voll verantwortlich. Es habe in der folgenden Nacht wieder Wandanstriche gegeben und es sei angeschlagen gewesen: Die Liebe ist gestorben, der Geist lebt weiter. Man möchte Beziehungen in katholische Kreise hinein finden; in Wirklichkeit waren zwei evangelisch, einer gottgläubig, einer Balte. Die Reaktionen der Medizinstudenten waren bemerkenswert: Im Hörsaal der Frauenklinik reden die Studenten kein Wort beim Kommen oder Gehen, sie reden mit dem Schweigen sehr viel*²⁴³. Zu Christoph Probst ergänzte Faulhaber: *Der 3. Praepos[itus] ungetauft aus Innsbruck, hat sich wie seine Schwester versichert, taufen lassen und die Hl. Sakramente empfangen. Seine Frau sehr gut katholisch, die drei Kinder katholisch getauft*²⁴⁴.

Faulhaber erhielt diese differenzierten Informationen ins Erzbischöfliche Palais geliefert. Sie stammten direkt oder vermittelt von Angelika Probst (1918–1976), der Schwester von Christoph Probst, und vom katholischen Geistlichen, Kaplan Heinrich Sperr (1909–1964), oder wurden über andere Personen wie dem Generalvikar Faulhaber übermittelt. Sperr hatte Christoph Probst am 22. Februar getauft und am 24. Februar auf dem Friedhof im Perlacher Forst beerdigt. Probsts Schwester Angelika war zugegen; sie wurde anschließend im Stadelheimer Gefängnis inhaftiert²⁴⁵. Zu diesem frühen Zeitpunkt wurde also aus Sicht des katholischen Geistlichen Sperr die konfessionelle Motivlage der Geschwister Scholl eindeutig überliefert: Sie hätten konvertieren wollen, was vom protestantischen Geistlichen Karl Alt (1897–1951) verhindert worden sei. Sie hätten sich aber dennoch auf dem Gang zum Schafott *innerlich in der Gesinnung katholisch*²⁴⁶ empfunden. Die Andacht des Neugetauften Probst – nach katholischem Verständnis war die Taufe heilsnotwendig – beeindruckte den Geistlichen. Obgleich Faulhaber konstatierte, die jungen Leute seien nicht katholisch gewesen bei ihrer Aktion, wusste er doch, dass Hans Scholl zu Muth eine Beziehung gepflegt hatte und bei diesem später eine Haussuchung

241 AF, 27.2.1943. EAM, NLF, 10021.

242 AF. EAM, NLF, 9265/2.

243 Ebd.

244 Ebd.

245 Vgl. Barbara ELLERMEIER, Hans Scholl. Biographie, München 2014, 408.

246 AF. EAM, NLF, 9265/2.

vorgenommen wurde. Faulhaber sah vermutlich in der Taufe Probsts und im Konversionswillen der Scholls eine Bekehrungsszene zur – nach katholischem Verständnis – einzig wahren Kirche. Sophie Scholls Wille, trotz des Entlastungsangebots ihres Bruders die Verantwortung für ihr Handeln zu tragen, und Hans Scholls letzter Ruf *Es lebe die Freiheit*²⁴⁷, waren weitere herausragende, von Faulhaber festgehaltene Charakterzüge der jungen Leute. Die demonstrativ schweigende Studentenschaft im Hörsaal nach den Hinrichtungen sowie die Maueraufschriften in den Tagen danach wertete Faulhaber als weitere beredete Zeugnisse des Protests. Wertvoll ist die Notiz *Die Liebe ist gestorben, der Geist lebt weiter*²⁴⁸, hat doch die damalige Studentin Marie-Luise Jahn (1918–2010) in ihren späten Erinnerungen darauf hingewiesen, von Hans Konrad Leipelt (1921–1945) seien die Flugblätter mit dem Zusatz versehen worden »...und ihr Geist lebt trotzdem weiter«. Da Hans Scholls letzte Worte im Hinrichtungsprotokoll als authentisch festgehalten sind²⁴⁹, ergäbe sich nun auch eine Spur auf den von Marie-Luise Schultze-Jahn erinnerten Wortlaut, der von einer Wandinschrift angeregt worden sein könnte²⁵⁰.

Exkurs: Der Forschungsstand zu den letzten Stunden der drei Studenten in Stadelheim

Die Überlieferungen und Einschätzungen bezüglich der letzten Stunden der drei Todeskandidaten gehen in der Literatur bislang auseinander. Welche Motivlagen und Entscheidungsprozesse zusammentrafen, konnte wegen des Fehlens von Quellen, die zeitlich näher an die Abläufe heranreichten, wie jene von Faulhaber, noch nicht eindeutig bestimmt werden. Welche Wünsche die drei Studenten hegten, um in ihrer letzten Stunde in eine intensivere Verbindung zueinander treten zu können, beschäftigt die historische Forschung gleichwohl seit einigen Jahren, nachdem das Augenmerk verstärkt auf religiöse Motive im Widerstand gelenkt worden war. In diesem Fall trat die Motivation nicht so selbstverständlich zutage wie beispielsweise beim katholischen Mitglied der »Weißen Rose«, Willi Graf (1918–1943). Die Geschwister Scholl stammten aus einem protestantischen Elternhaus, wiesen aber in ihrer Münchener Studienzeit keinen Bezug zu einer Pfarrei mit einer nach außen sichtbaren Kirchengangspraxis oder eine persönliche Beziehung zu einem protestantischen Pfarrer oder protestantischen Kreis auf. Christoph Probst war nicht getauft und gehörte keiner Religionsgemeinschaft an; nach katholischem Verständnis war die Taufe heilsnotwendig²⁵¹. Die Forschung konnte eine sich vertiefende Auseinandersetzung der Geschwister Scholl und auch Probsts bis zum Jahr 1942/43 mit Glaubensfragen, der eigenen Spiritualität, dem persönlichen Gebet und der Teilnahme an Gottesdiensten belegen. Eine verengt konfessionelle Festlegung dieser religiösen Grundhaltung ist nicht auszumachen. In intellektueller Hinsicht waren in München für die Geschwister Scholl

247 Ebd.

248 Ebd.

249 Die letzten Minuten Hans Scholls seien aufgrund des Hinrichtungsprotokolls belegt. »Auch er wird als ›ruhig und gefasst‹ beschrieben, nur ist das Protokoll an dieser Stelle ergänzt durch seine letzten Worte: ›Es lebe die Freiheit.«, in: ZANKEL, Flugblättern (wie Anm. 230), 466.

250 ZANKEL, Flugblättern (wie Anm. 230), 520 hält den von Schultze-Jahn erinnerten Flugblatt-Zusatz für unglaubwürdig, da er quellenmäßig nicht belegt ist und erst spät erinnert wurde. Vgl. dazu: Marie-Luise SCHULTZE-JAHN, »... und ihr Geist lebt trotzdem weiter!« Widerstand im Zeichen der Weißen Rose, Berlin 2003. – DIES., Hans Leipelt – ein Kapitel Münchner Hochschule im Nationalsozialismus, in: Die Weiße Rose. Student Resistance to National Socialism 1942/1943. Forschungsergebnisse und Erfahrungsberichte, hg. v. Hinrich SIEFKEN, Nottingham 1991, 67–76.

251 Vgl. Matthias PREMM, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik, 3. Bd., 1. Teil: Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie, Wien 1960, 139–149.

vor allem zwei katholische Mentoren von Bedeutung: Carl Muth, Herausgeber der Zeitschrift „Das Hochland«, und Theodor Haecker (1879–1945), der 1921 zum Katholizismus konvertierte Essayist²⁵².

Bezüglich der letzten Stunden im Leben der drei Verurteilten in Stadelheim griff Barbara Schüler die Tatsache auf, Christoph Probst habe sich noch vom katholischen Kaplan Heinrich Sperr taufen lassen und von ihm die Kommunion empfangen. Im September 1953 habe Sperr erklärt, auch Hans und Sophie Scholl hätten einen katholischen Geistlichen verlangt mit der Begründung: »Wir wollen keinen Geistlichen, der nazisch ist.« Es sei aber schließlich der evangelische Gefängnispfarrer Karl Alt zu ihnen gekommen und sie hätten von ihm das Abendmahl empfangen. Sperr habe auch gehört, dass Probst die Geschwister fragte, warum sie nicht katholisch geworden seien, worauf Hans antwortete, es sei dazu keine Zeit gewesen, er sterbe aber nach den Grundsätzen der Kirche. Auch Inge Scholl (1917–1998) und der Katholik Otl Aicher (1922–1991) hätten im September 1944 bzw. Januar 1945 gegenüber Haecker und Muth von der Überzeugung der Geschwister, im katholischen Glauben zu sterben bzw. bei mehr verbliebener Zeit zu ihm gekommen zu sein, berichtet²⁵³.

Dieser auf nur wenige spätere Quellen gestützten Einschätzung Schülers trat Sönke Zankel in seiner Dissertation entgegen. Die »Konfessionsfrage« sei den Geschwistern nicht bedeutend gewesen. Er zitiert hierzu den bei Schüler fehlenden Brief des jüngsten Bruders, Werner Scholl (1922–1944), vom 13. April 1943 an Otl Aicher. Werner war mit seinen Eltern, Robert Scholl (1891–1973) und Lina Scholl (1881–1958), sowohl im Justizpalast zugegen als auch im Gefängnis Stadelheim, da ihnen noch eine Besuchsmöglichkeit gewährt worden war. Zankel betont Hans Scholls Absicht, einen katholischen Geistlichen deswegen verlangt zu haben, um gemeinsam die Kommunion mit Christoph Probst und seiner Schwester Sophie empfangen zu können. Da dies von der Gefängnisordnung nicht erlaubt gewesen sei, habe er dann den protestantischen Geistlichen bevorzugt. Sophie hatte sich Hans' Wunsch angeschlossen. Während sie noch mit den Eltern sprach und der katholische Geistliche die Absicht von Hans übermittelte, habe sie der Mutter gegenüber bekräftigt, »das ist für mich jetzt alles gleich«²⁵⁴.

Auch Renate Wind stützt sich auf den Brief von Werner Scholl vom April 1943, wonach es Hans und Sophie nur um den gemeinsamen Sakramentsempfang gegangen sei,

252 Die religiösen Motive untersuchen neu: Die Stärkeren im Geiste. Zum christlichen Widerstand der Weißen Rose, hg. v. Detlef BALD u. Jakob KNAB, Essen 2012. – Robert M. ZOSKE, Sehnsucht nach dem Lichte – Zur religiösen Entwicklung von Hans Scholl. Unveröffentlichte Gedichte, Briefe und Texte, München 2014. – Auch der Doktorvater von Sönke Zankel, Hans Günter Hockerts, widmet sich diesem Thema: Hans G. HOCKERTS, Die Weiße Rose im Widerstand. Gesicherte Deutungen – strittige Fragen, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 5 (2011), 1–5, hier: 3f.: Hockerts sieht die Konfessionalität nicht im Vordergrund der Scholls. Er erwähnt die Taufe Probsts in Stadelheim, geht aber gerade nicht auf die strittige Frage ein, ob die Scholls in Stadelheim noch konvertieren wollten.

253 Barbara SCHÜLER, »Im Geiste der Gemordeten...« Die »Weiße Rose« und ihre Wirkung in der Nachkriegszeit, Paderborn u. a. 2000, 219f., Zitat: 220. – Bezug auf die Sperr-Aussagen nimmt auch Georg SCHWAIGER, Art. Christoph Probst, in: Die Märtyrer des Erzbistums München und Freising in der Zeit des Nationalsozialismus, hg. v. Peter PFISTER, Regensburg 1999, 66. – Vgl. Friedrich P. RECK-MALLECZEWEN, Tagebuch eines Verzweifelten, Berlin/Bonn 1981, 147–150. Er wertete im März 1943 schon die Hinrichtungen der Studenten als Martyrium. – Vgl. zu neuerlichen Betrachtungen zum Glaubensaspekt: Glaube und Widerstand. 70 Jahre »Weiße Rose«, hg. v. Konrad HILPERT, München 2014.

254 ZANKEL, Flugblättern (wie Anm. 230), 467.

der freilich aus kirchenrechtlichen Gründen ohne Konversion und gemäß der Gefängnisordnung nicht möglich war. Der gemeinsame Abschied sei dann die gemeinsame letzte Zigarette gewesen, die das Gefängnispersonal zugestand. Man solle die drei Studenten also nicht konfessionell vereinnahmen²⁵⁵.

Jakob Knab zeichnet die »innere Vollendung« Christoph Probsts nach, indem er auf dessen religiöses Erlebnis in der Christmette 1942 verweist und aus dem Brief an seine Mutter²⁵⁶ vom 22. Februar 1943 zitiert. Probst hatte gerade erfahren, ihm bleibe nur noch eine Stunde bis zur Vollstreckung des Urteils: »Ich werde jetzt die heilige Taufe und die heilige Kommunion empfangen«²⁵⁷.

Christine Hikel befasst sich in ihrer Dissertation mit der älteren Schwester von Hans und Sophie, Inge Scholl, deren Tagebücher und Briefe sie erstmals auswerten konnte. Inge Scholl selbst war seit 1941 durch die Freundschaft mit dem Katholiken Otl Aicher katholisch beeinflusst. Seit Juni 1942 spielte sie mit dem Gedanken an eine Konversion, die sie schließlich symbolträchtig am zweiten Todestag der Geschwister, am 22. Februar 1945, vollzog. Sie war überzeugt, dass auch ihre Geschwister hätten konvertieren wollen und ideell katholisch gewesen seien. Werner Scholl habe erzählt, Hans habe ihm gesagt, er sterbe im Glauben an die katholische Kirche²⁵⁸.

Die Zeitzeugin Susanne Hirzel (1921–2012) publizierte im Jahr 2000 ihre Erinnerungen, wonach der evangelische Gefängnisgeistliche Karl Alt ihr später erzählt habe: Obwohl die Geschwister »beim letzten Abendmahl begehrten, katholisch getauft zu werden, verzichteten sie darauf auf Zuspruch des Pfarrers nach kurzer Überlegung, um ihrer Mutter nicht zusätzlich Schmerzen zu bereiten«²⁵⁹. Die Taufe von Protestanten allerdings ist anerkannt, womit die evangelischen Christen gemäß katholischer Lehre auch in die einzig wahre Kirche eingegliedert sind²⁶⁰. Hirzels sehr späte Erinnerung ist daher unscharf formuliert, ja sie scheint die inzwischen kursierenden Erzählungen als eigene Erinnerung übernommen zu haben. In den publizierten Aufzeichnungen des Gefängnis Pfarrers Karl Alt aus dem Jahr 1946 findet diese Episode keinerlei Erwähnung. Er vermerkt lediglich, er sei telefonisch eiligst zu den Geschwistern Scholl gerufen worden; Christoph Probst habe sich vom katholischen Gefängnisgeistlichen taufen und die Sterbesakramente reichen lassen²⁶¹.

255 Vgl. Renate WIND, »Das ist für mich jetzt alles gleich«. Das ökumenische Vermächtnis der Weißen Rose, in: BALD / KNAB, Die Stärkeren (wie Anm. 252), 35–45, hier: 35f., 39.

256 Katharina Probst (1889–1963) hatte sich scheiden lassen; sie heiratete 1923 Eugen Sasse, 1941 Heinrich Kleeblatt.

257 Jakob KNAB, Die innere Vollendung der Person Christoph Probst, in: BALD / KNAB, Die Stärkeren (wie Anm. 252), 137–147, Zitat: 146.

258 HIKEL, Sophies (wie Anm. 230), 25–40, bes. 38.

259 Susanne Hirzel, zitiert in: Jakob KNAB, »Ja, wir glauben auch an den Sieg der Stärkeren, aber der Stärkeren im Geiste«. Religiöse Wende und Wurzeln der Sophie Scholl, in: BALD / KNAB, Die Stärkeren (wie Anm. 252), 117–136, Zitat: 136, Anm. 72.

260 Vgl. PREMM, Glaubenskunde (wie Anm. 251), 136f.: »Auch die außer der katholischen Kirche gültig erteilte Taufe gliedert den Getauften der wahren Kirche, also der katholischen Kirche ein. [...] Ein gültig getaufter Protestant oder schismatischer Russe z. B. ist de jure der katholischen Kirche unterworfen.«

261 Vgl. Karl ALT, Überschreiten von Grenzen. Strafgefängnis München Stadelheim zwischen 1934 und 1945: Der evangelische Seelsorger und Zeitzeuge Karl Alt begleitet die zum Tode Verurteilten bis zu ihrer Hinrichtung (Texte, Briefe, Gespräche), überarbeitete Neuauflage nach der Originalausgabe: Karl Alt, Todeskandidaten (1946), hg. v. Werner REUTER, München 1994, 87–108: Politische Todeskandidaten, hier: 100–102.

Barbara Beuys weist in ihrer Biographie von Sophie Scholl auf das Bestreben der Katholiken Otl Aicher und Carl Muth hin, die evangelische Familie Scholl vorsichtig zur Konversion bewegen zu wollen, was ihnen bei Inge Scholl gelungen sei. Die Tatsache, dass sich Hans Scholl und ihm folgend auch Sophie Scholl nach der Auskunft, die Gefängnisordnung erlaube kein gemeinsames Abendmahl der drei Verurteilten, dann vom evangelischen Pfarrer das Abendmahl reichen ließen, wertet Beuys als bewusste Entscheidung für die protestantische Konfession²⁶².

Auch Barbara Ellermeier hebt in ihrer Biographie von Hans Scholl die Missionierungsversuche der beiden Katholiken Aicher und Muth hervor, erwähnt die Auskunft bezüglich der Gefängnisordnung eher beiläufig und streicht schließlich die Abendmahlsfeier mit dem evangelischen Pfarrer heraus²⁶³.

Der evangelische Pastor Robert Zoske wendet sich speziell der religiösen Entwicklung Hans Scholls zu und greift bezüglich der letzten Stunde ebenfalls auf die oben genannten Überlieferungen von Inge und Werner Scholl, Otl Aicher und Pfarrer Alt zurück. Er schließt daraus, Hans Scholl sei es gleichwertig gewesen, »in der Stunde seiner Hinrichtung das Abendmahl von einem katholischen oder von einem evangelischen Geistlichen zu erhalten.« Das Sakrament sei ihm wichtig gewesen, er suchte »die Essenz des christlichen Glaubens, keine Konfession«²⁶⁴. Theologisch gesehen ist diese Interpretation eine mögliche Erklärung für das Verhalten, doch diskutiert Zoske zwei Äußerungen Werner und Inge Scholls nicht vertieft und übergeht vor allem komplett die Erinnerungen des katholischen Kaplans Sperr, die Schüler schon angeführt hatte. Werner Scholl hatte 1943 Otl Aicher von seiner eigenen Konversionsabsicht geschrieben und Inge Scholl hatte im Januar 1945 vor ihrer Konversion Haecker gegenüber Hans Scholls Satz »Ich sterbe im Glauben der katholischen Kirche«²⁶⁵ mitgeteilt. Die Klärung dieses Interpretationsstrangs einer beabsichtigten Konversion von Hans, die nicht hatte umgesetzt werden können, und ein mögliches Bekenntnis zum katholischen Glauben bleibt also bei Zoske wegen seiner eingeschränkten Quellenauswahl ungenügend.

Die Einschätzungen in der Literatur zu den letzten Stunden der verurteilten Studenten ergeben also folgende Argumentationsmuster: Einmal wird argumentiert, die Gefängnisordnung verhinderte eine gemeinsame Mahlfeier bzw. kirchenrechtlich sei es unmöglich (was bis zum heutigen Tag gilt), konfessionsverschiedenen Personen gemeinsam die Kommunion zu reichen. Im Zentrum stand also der Wunsch nach gemeinsamem Kommunionempfang, nicht eigentlich eine Konversion, denn, wie Sophie sagte, sei doch alles gleich. Dann wieder soll der Ruf nach dem katholischen Geistlichen erfolgt sein, um einen protestantischen Geistlichen, der »nazisch« sei, zu umgehen. Auch hier ist nicht eigentlich die Konversion der Anlass. Ein andermal wird argumentiert, aus Rücksichtnahme auf die Mutter und auf Drängen des protestantischen Pfarrers sei eine Konversion der Scholls unterblieben, die diese beabsichtigt hätten; sie hätten sich auch zur katholischen Glaubensüberzeugung bekannt. Ein weiteres Argument führt ganz pragmatisch an, es sei einfach zu wenig Zeit geblieben für eine Konversion der Geschwister.

Für die Erforschung der Geschichte des Widerstandskreises »Weiße Rose«, insbesondere zur Klärung der religiösen Motivlage von Hans und Sophie Scholl sowie von Christoph Probst, wird die frühe Notiz des Münchner Kardinals Faulhaber künftig zu

262 Vgl. Barbara BEUYS, Sophie Scholl. Biografie, München 2010, 356, 430f., 463.

263 Vgl. ELLERMEIER, Scholl (wie Anm. 245), 372, 400, 423.

264 ZOSKE, Sehnsucht (wie Anm. 252), 539–552, hier: 540.

265 Ebd., 543f., hier: 544.

berücksichtigen sein²⁶⁶, weil sie die Konversionsabsicht der Geschwister herausstellt. Dass nicht der unmittelbar nach Taufe und Sakramentsempfang als Katholik sterbende Christoph Probst in einem eigenen Artikel im »Lexikon für Theologie und Kirche«²⁶⁷ gewürdigt wird, sondern die protestantischen Geschwister Scholl, dürfte durch das bei Faulhaber überlieferte Bekenntnis, sie seien *innerlich in der Gesinnung katholisch*²⁶⁸ zum Schafott gegangen, nun eine eigene Note erlangen.

Die Auswahl der oben dargelegten zeitgeschichtlichen Gespräche von Faulhaber und Bösmiller verweisen auf die Qualität der gegenseitigen vertraulichen Informationen, über die beide verfügten, um sich ein Bild der Unrechtslage im nationalsozialistischen Deutschland zu verschaffen. Bösmiller spürte in ihrer Beziehung zu Faulhaber den Gegensatz zum Zeitgeschehen und fragte sich selbstkritisch: *wie kann man nur in dieser so unseligen Zeit so selig sein! Ist es ein Unrecht? Ich kann es nicht glauben – ich muss mir einbilden, dass mir dieses nie erträumte Geschenk von Gott geschenkt wurde, weil mein P[eter Lippert] es so wünschte, weil er weiß, dass ich noch durch mein Leben Freude machen kann*²⁶⁹.

9. Andenken, Erinnerungszeichen und Traumbilder

Als Erinnerungszeichen gab Faulhaber Besuchern und Besucherinnen gern eines seiner zahlreich reproduzierten neueren Porträtfotos, die sich daher auch in der überlieferten Sammlung der Freundin befinden. Ihre Fotosammlung aber ist erweitert durch ältere, ja sogar private Andenken des Kardinals – so das Totenbildchen seiner Mutter Margareta Faulhaber (1839–1911), sein Primizbildchen vom 7. August 1892, das Andenken zur Bischofs-Konsekration in Speyer am 19. Februar 1911 oder die Fotos als Feldpropst im Ersten Weltkrieg an der Front und als Kardinal bei liturgischen Feiern in München während des Zweiten Weltkriegs. Bei der Neuordnung der Bibliothek hatte Bösmiller gemeinsam mit Faulhaber all seine Fächer mit dienstlichen und privaten Beständen geordnet und hatte ihn um Überlassung dieser Andenken gebeten²⁷⁰. Sie bewahrte sie sorgsam auf, Faulhabers Briefe an sie eigens im *Geheimsfach meiner Tasche*²⁷¹. Damit sie *etwas von mir* habe, schenkte er ihr hin und wieder auch andere Dinge, so eine bei der Münchener Kunstgewerbeausstellung gekaufte Lederschreibmappe: *Das ist das einzige Mal, wo ich selbst einkaufen kann*²⁷². Oder er überreichte ein Bildchen mit zwei vor der Krippentür

266 Es finden sich noch weitere Notizen zu Willi Graf und Prof. Kurt Huber in: AF. EAM, NLF, 9265/2.

267 Roman BLEISTEIN, Art. Scholl, Hans u. Sophie, in: LThK, 2009, Bd. 9, Sp. 203f. Selbstverständlich muss man nicht katholisch sein, um im LThK Erwähnung zu finden.

268 AF. EAM, NLF, 9265/2.

269 AB, 5.9.1940. NLB. NB. – Vgl. AB, 29.9.1943. NLB. NB: mit einer Parallelisierung der Beziehung Bösmillers zu Lippert und Faulhaber.

270 Vgl. AB, 10.3.1941; 12.10.1942. NLB. NB.

271 AB, 26.8.1944. NLB. NB. Ein Brief Faulhabers vom 28.8.1941 *von einer ›Bank am Waldrand‹ – in A[delholzen] – o unser Traum! – und Dein schwermütiges Abschiedsgedicht von A. stammt wohl von 1940 – es steht leider kein Datum darauf!* – Faulhaber verfasste auch einmal für Bösmiller ein Gedicht auf ihre Brandwachen, was sie sehr vergnüglich fand; vgl. AB, 17.4.1943. NLB. NB.

272 AB, 13.1.1941. NLB. NB.

wartenden, Lilienstengel haltenden Engelchen²⁷³. Sie verstand die Anspielung als *Abbild meines Wartens auf Dich – ich bin auch so gespannt – wenn ich auch keine Zeit habe, mich mit einem Lilienstengel hinzusetzen – ich muss beim Warten schon auch noch arbeiten, wenn ich auch oft lieber nichts täte!*²⁷⁴ Mit ihrer Fahrt zum Jubiläum der 50-jährigen Priesterweihe Faulhabers im August 1942 nach Würzburg kommt die Anteilnahme an seinen persönlichen Feiern zum Ausdruck²⁷⁵, wie auch eine gewagtere Synchronisierung von auswärtigen Aufhalten, so als sie ihn im Ebenhausener Sanatorium²⁷⁶ oder in seiner Sommerfrische in Adelholzen²⁷⁷ besuchte. Zu einem der Symbole, sich über eine gemeinsame, allen Verpflichtungen enthobene, träumerische Vorstellung zu verständigen, zählte Faulhabers Wunsch, dereinst mit ihr auf einer *Bank am Waldrand*²⁷⁸ sitzen zu dürfen. Faulhaber formulierte seine größte Wunschvorstellung sogar so: *Ich habe einen Traum: nur einmal acht Tage mit Dir irgendwo allein – alles vergessen dürfen – und nur sich erzählen und lieb haben!*²⁷⁹ Faulhaber hatte aber ebenso stets im Blick, dass sein Ende nahe. Er war darauf vorbereitet. Prof. Dr. Theodor Georgii (1883–1963) habe, so erzählte er der Freundin, seine *Grabplatte für den Dom fertig – mit allen Daten – nur das letzte fehlt – es kann gleich angebracht werden*²⁸⁰. Auch die bereits hergestellte Totenmaske zeigte er ihr²⁸¹, wengleich sie durch Unachtsamkeit der Hausschwester lädiert worden war: die Nase war abgeschlagen.

10. Verlust der Wohnung – eine Zäsur

Schon am 10. März 1943 waren bei Bösmiller Brandbomben im großen Schlafzimmer gelandet, die Biedermeierkommode war verkohlt; der Pianist aus dem 3. Stock hatte ihr beim Löschen geholfen²⁸². Faulhaber bot ihr an, sie könne sicherheitshalber einen Koffer im Palais unterstellen *aber nur mit Dr. B. – dass man nicht weiß – ich weiß schon*²⁸³. Nachdem die Wohnung der Lehrerin am 13. Juli 1944 durch Bomben getroffen worden war und *lichterlob*²⁸⁴ brannte, stolperte sie nachts durch die brennende Stadt und fand Unterkunft im so genannten Caritaszimmer im Erzbischöflichen Palais. Zuvor schon hatte sie die Erlaubnis erhalten, im Luftschutzkeller des Kardinals mit der übrigen Hausgemein-

273 Vgl. AB, 4.2.1943. NLB. NB. Die Postkarte liegt dort bei mit der Notiz: 4.2.43 *bei mir. »Das ist auch symbolisch: Maria in Erwartung.«*

274 AB, 6.2.1943. NLB. NB.

275 Vgl. AB, 1. u. 2.8.1942. NLB. NB. – Rückblickend: AB, 2.8.1943. NLB. NB.

276 Vgl. AB, 28./29.7., 5./6./7.8.1940, 29./30.3.1941, 12. u. 20.7.1941. NLB. NB.

277 Vgl. AB, 14.8.1942. NLB. NB.

278 AB, 17.11.1941, 7.1., 15.2., 12.4.1943. NLB. NB. – Vgl. AB, 10.11.1941. NLB. NB: *mein Traum, mit Dir auf einer Bank am Waldrand zu sitzen – vor uns das Tal – wir schauen ins Weite und plaudern und müssen nicht Angst haben, dass jemand kommt, dass es klingelt – so ganz einfach sind wir beisammen – das ist ein Traum.*

279 AB, 30.12.1940. NLB. NB.

280 AB, 27.1.1941. NLB. NB. – Vgl. Susanne KORNACKER, Das Vermächtnis des Kardinals, in: Faulhaber Ausstellungskatalog (wie Anm. 13), 469f. mit Foto des Gabelriefs.

281 Vgl. AB, 8.12.1941. NLB. NB.

282 Vgl. AB, 10.3.1943. NLB. NB.

283 AB, 15.3.1943. NLB. NB; sie brachte den Koffer am 29.3.1943.

284 AB, 13.7.1944. NLB. NB. Sie übernachtete dort vom 13. bis 19. Juli 1944. – Vgl. AB, 13.7. bis 26.8.1944. NLB. NB.

schaft im Notfall Zuflucht suchen zu dürfen²⁸⁵, wenn sie in den nahe gelegenen Schulen in der Luisen- oder Tengstraße Brandschutzwache halten musste²⁸⁶. Der Hausgemeinschaft war sie lange schon bekannt als jene, die die Bibliothek ordnete und daher ein und aus ging. Nachdem Faulhaber sie damit beauftragt hatte, achtete er auf die Reaktionen und erklärte ihr: *Ich möchte, dass Dich alle hier im Haus gern sehen – man merkt das schon im Ton, als ich sagte, sie sollen Dir Tee bringen, sagten sie gleich: selbstverständlich!*²⁸⁷ Schwester Ottmara nannte Bösmiller die *Vikarin*²⁸⁸. Gelegentlich hatte die Freundin am gemeinsamen abendlichen Rosenkranzgebet in der Hauskapelle teilgenommen²⁸⁹ und hatte anschließend den Spaziergang im Hof mit machen dürfen²⁹⁰. Ihre leise Hoffnung, die Unterbringung im Caritaszimmer vom 13. bis zum 19. Juli könne auf Dauer sein, zerstörte Faulhaber durch eine sehr bestimmte Ansage, denn er bangte nicht nur um den Hausfrieden²⁹¹, sondern scheute auch mögliche Eifersüchteleien. Tatsächlich gab es eine *Szene* und *erschreckend unchristliche Worte*, wie Bösmiller rückblickend notierte, wobei sie sich erinnerte, dass selbst der *Adlatus* schon eine *schnippische Bemerkung*²⁹² gemacht hatte, als sie einmal im Luftschutzkeller aufgetaucht war. Faulhaber fürchtete zudem, von kommunaler Seite könnte man überhaupt auf die Idee kommen, im Palais Ausgebombte einzuquartieren, was er bis dahin abwehren konnte: *die Wohnungskommission hat ein Auge auf das Zimmer und ich habe gesagt, ich müsste es mir vorbehalten – es wird beobachtet, wer da ein und aus geht – auch viele andere hätten hier wohnen wollen und ich musste sie abweisen*²⁹³. Vermutlich wäre noch dazu sein eigener Gefühlshaushalt durch die ungewöhnliche dauernde Nähe der Freundin in Aufruhr geraten, zumindest litt sein Gesundheitszustand in jener Zeit täglicher heftigster Luftangriffe auf München. Sie konnte in ihrem Zimmer hören, *dass auch Du nicht schlafen konntest und sogar eine Pflegerin rufen musstest*²⁹⁴.

Ich war wie gelähmt, so ihre Notiz, als Faulhaber ihr klipp und klar eröffnete, sie könne nicht bleiben – und dann *die traurige kurze Verabschiedung*²⁹⁵. Sie stellte seine *vorübergehende Kälte* fest, befand, er sei im *Zwiespalt* und schlussfolgerte: *das war ja nicht Dein Selbst!*²⁹⁶ Sie kam auswärts bei Verwandten unter, später bei einer Kollegin, danach in einer anderen Stadtwohnung, die aber auch ausgebombt wurde, und pendelte schließlich von auswärts zum Schulunterricht nach München. Vor dem Kriegsende waren nur noch wenige kurze, doch weiterhin herzliche Begegnungen im

285 Vgl. AB, 9.6.1944. NLB. NB.

286 Bösmiller hatte Feuerlöschkurse und Luftschutzübungen absolvieren müssen; vgl. AB, 7. u. 14.4.1943. NLB. TK.

287 AB, 25.9.1941. NLB. NB.

288 AB, 19.7.1943. NLB. NB.

289 Vgl. AB, 29.9.1941. NLB. NB.

290 Vgl. AB, 28.7.1942. NLB. NB.

291 Vgl. AB, 19.7.1944. NLB. NB. – Vgl. AB, 16.11.1942. NLB. NB: Seine Schwester Katharina tauchte plötzlich auf mit einem Paket, um zu fragen, wohin damit, was Faulhaber kommentierte: *Das war doch nur ein Vorwand!!* Um den *Frieden des Hauses zu bewahren*, beschloss er, die Freundin solle erst in 14 Tagen wieder kommen.

292 AB, 19.7.1944. NLB. NB.

293 AB, 14.7.1944. NLB. NB.

294 AB, 19.7.1944. NLB. NB.

295 AB, 14.7.1944. NLB. NB. – Im Jahr zuvor hatte es schon einmal eine kritische Reaktion gegeben – *der grausame Brief* von Faulhaber – vermutlich wurden ihre Hoffnungen zerstört, ihn in der Sommerfrische Adelholzen besuchen zu dürfen: AB, 26.7.1943. NLB. NB.

296 AB, 19.7.1944. NLB. NB.

Palais möglich. Letztlich war alles in Auflösung begriffen in München in den letzten Monaten des Krieges. *Ja, Liebster, Du hast auch mit meinen vier Wänden etwas verloren!*²⁹⁷

11. Schluss

An dieser Stelle möchte ich die Betrachtung dieser ungewöhnlichen Beziehungsgeschichte während der NS-Zeit abbrechen, da die Nachkriegsumstände bis zum Tod Faulhabers im Juni 1952 gesonderter Erwägungen bedürften²⁹⁸.

Mir scheint die Geschichte der evangelischen Konvertitin in München in mancherlei Hinsicht bemerkenswert zu sein. Durch den individuellen, persönlichen Konvertitenunterricht und die Begleitung durch einen »Seelenführer« wurde sie als Akademikerin eingeführt in einen anspruchsvollen und ansprechenden Kulturkatholizismus, in dem sie als Frau eine erwünschte publizistische Stimme war, gerade als Konvertitin. Pfarrgemeindlich wurde sie dadurch nicht eigentlich verankert im Vereinskatholizismus, ja sie nahm sich auch ihre Freiheiten, so das Lesen zensierter Bücher, den Besuch von Theater, Kino, Kabarett und pflegte einen eher mondänen Lebensstil. Das Institut der »Seelenführerschaft« des geistlichen Mannes förderte und anerkannte in diesem Falle ganz bewusst die Begabungen der Frau. Diese Begleitung war nicht darauf angelegt, die Frau in spiritueller Hinsicht vollkommen frei zu geben, sondern es verfestigte sich schließlich eine »Herzensbeziehung«, bis der Tod des Priesters die Lehrerin in eine Krise stürzte. Die Begegnung mit dem Kardinal, dessen Beichtvater der Priester ebenfalls gewesen war, wurde von ihr als das vom Toten »geschickte« Zeichen gedeutet. Der Kardinal befand sich in einer seit Revolutionstagen latenten und immer wieder akut ausbrechenden Vertrauenskrise und war gesundheitlich angeschlagen, was sich in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur chronisch verfestigte. Das Institut der »Seelenführerschaft« einer Person, für deren Wertschätzung ihm der bewunderte tote Priester bürgte, bot nun beiden eine Krisenbewältigungschance in den hypersensibilisierten Gesprächen und Ausdrucksformen, die in einem immer nur auf zwei Personen begrenzten, intimen Rahmen, der nach Vereinbarung von Ort und Zeit frei gewählt werden konnte, stattfand – anders als bei der Beichte in der allen einsehbaren und zugänglichen Kirche. Die exklusive »Seelenführerschaft« bahnte alle Wege für eine wachsende Vertrautheit und Zuneigung aufgrund des intensivierten Kennenlernens und Betrachtens von »Seele, Geist und Körper«. Wollte der Mann aufgrund seines geistlichen Amtes die »Seele« der Frau »führen«, so schrieb er ihr doch »magische Kräfte« zu, die ihn stärkten und ihn wiederum auf sie verwiesen. Entgegen der eigenen Sozialisierung in einer repressiven Sexualmoral und Körperfeindlichkeit kam es ihm nun als »natürlich« und »selbstverständlich« vor, seine Zuneigung auch ganzheitlich auszudrücken, also nicht nur verbal, »geistig«, sondern, wie er es nannte, auch den »Körper« als Träger der »Seele« zu lieben – allerdings mit den von ihnen einzuhaltenden »Grenzen« und dennoch so exklusiv, dass nur Liebende einander in dieser Weise zugetan sein können. Obgleich beide die Liebe zueinander als integrierten Teil ihres Lebens vor Gott ansahen, verheimlichten sie sie als etwas, das die anderen »nicht fassen« könnten.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Vgl. die Fortwirkung der codierten Symbolsprache und inniger Ausdrucksformen zwischen Faulhaber und Bösmiller: *Bank am Waldrand* (AB, 28.2.1949. NLB. NB) oder *Kraftquelle, die nur ich ihm geben kann – von allen Menschen nur ich* (AB, 14.3.1949. NLB. NB).

Dass seine Freundin die kleine Meldung, die »Der Spiegel« über den Eintritt des letzten Sekretärs von Faulhaber, Johannes Waxenberger (1915–2010), in ein italienisches Karthäuserkloster und die Mitnahme sämtlicher Manuskripte des Kardinals »sowie dessen Aufzeichnungen und Notizen« veröffentlichte, ebenso verwahrte wie die Richtigstellung der Kirchenzeitung, Waxenberger habe keine Manuskripte mitgenommen²⁹⁹, lässt Raum zu vielen Vermutungen. Bösmiller hatte kurz nach Faulhabers Tod Waxenberger in einem Brief um ein Gespräch gebeten, worauf er aber nicht antwortete³⁰⁰. Waxenberger kehrte zwar bald schon aus dem Kloster zurück in die Erzdiözese, behielt aber dennoch die Tagebücher Faulhabers und – da hatte »Der Spiegel« vollkommen Recht gehabt – auch weiteres Aktenmaterial in seiner Verwahrung. Erst nach dem Tod Waxenbergers erhielt das Erzbischöfliche Archiv München die Unterlagen. Drei Jahre später wurde der Nachlass der Freundin dem Archiv überantwortet. Eine in besonderer Weise veränderte Forschungslage zu einer der weltweit bekanntesten Bischofsgestalten dürfte hiermit eingeläutet worden sein.

Beim Workshop am 6. Juni 2012 in der Katholischen Akademie Bayern zur geplanten Faulhaber-Tagebuch-Edition³⁰¹ hatte Monique Scheer Fragen zur »Gefühlsgeschichte« Faulhabers formuliert, die aufgrund seiner Tagebücher zu beantworten wären. Nach dem Auffinden des Nachlasses von Franziska Bösmiller können wir davon ausgehen, dass die Geschichte der »gelebten Gefühle« Faulhabers einen solch offenen sprachlichen Ausdruck vermutlich nur in den Notizbüchern der Freundin hinterlassen haben dürften. Sie unterstand im übrigen als Lehrerin dem staatlichen Lehrerinnenzölibat³⁰². Bezogen auf den zum priesterlichen Zölibat verpflichteten Kardinal handelte es sich um eine zu vermeintlichem Abweichung von den kirchlichen Normvorstellungen des kanonischen Rechts. Eine Beziehung, wie sie Bösmiller und Faulhaber pflegten, war für einen Kleriker kirchenrechtlich nicht vorgesehen. Trotz ihrer Überzeugung, diese Beziehung sozusagen gottgefällig zu leben, blieb eine latente Unsicherheit, Fragen stiegen auf. Faulhaber erinnerte sich, dass Pater Lippert in den Exerzitien für den Münchner Klerus *sehr streng* gewesen sei: *wir hätten doch in jeder Beichte Gedanken gegen das 6. Gebot zu bekennen*. Faulhaber habe gesehen, *wie durch uns alle ein Schauer fuhr*³⁰³. Nachdem Faulhaber

299 Vgl. zwei Zeitungsausschnitte aus dem Jahr 1953: »Johannes Waxenberger« und »Aus unserer Erzdiözese. Zum Klostereintritt des Erzbischöflichen Sekretärs Johannes Waxenberger«. NLB. – Vgl. Hans KRATZER, Das Geheimnis des Sekretärs. Vor hundert Jahren wurde Johannes Waxenberger geboren. Der engste Vertraute des Kardinals Michael Faulhaber versteckte dessen Tagebücher bis zum Tod. Nun erforschen Wissenschaftler ihren brisanten Inhalt, in: Süddeutsche Zeitung, 9.6.2015.

300 Vgl. Bösmiller an Waxenberger: AB, Mitte Juli 1952. NLB. TK. – Vgl. Bösmiller an Katharina Faulhaber: AB, September 1952. NLB. TK.

301 Das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Projekt der Edition der Tagebücher Kardinal Faulhabers wird von Hubert Wolf (Münster) und Andreas Wirsching (München) seit Herbst 2013 geleitet.

302 Vgl. ausführlicher: Irmgard NIEHAUS, »Die Krone unserer Berufswürde«. Die Auseinandersetzung um den Lehrerinnenzölibat im Verein katholischer deutscher Lehrerinnen und im Katholischen Frauenbund, in: Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, hg. v. Gisela MUSCHOL, Münster 2003, 43–67. – Vgl. AB, 27.1.1941. NLB. NB: *Ich sagte, ich hätte noch nie das Heiraten entbehrt, aber das Zusammensein*. – Vgl. AB, 2.3.1942. NLB. NB: *Du bist aber schon in festen Händen, ich habe die Hand auf Dich gelegt! [...] Du weißt doch, dass ich Dich liebe und was Du mir bist!* – Vgl. AB, 4.2.1943. NLB. NB. Faulhaber in Bösmillers Wohnung: *ich überlege eben, wie wir die Wohnung einteilen würden, wenn...!!*

303 AB, 27.1.1941. NLB. NB.

sich der Freundin emotional derart geöffnet hatte, ließ er sich nochmals von ihr bestätigen, *dass Du (er sucht nach Worten und will es aus Bescheidenheit nicht genau so sagen, deshalb kommt das unerwartete:) mich trotzdem nicht verachtest*³⁰⁴. Bösmiller, die ihn darin bestärkte, weiterhin größte Ehrfurcht vor ihm zu haben, fragte ihrerseits: *muss ich das beichten, dass ich Dich oft lieb habe? Ich beichte ja überhaupt nicht – nur bei Dir*. Faulhaber wich aus: *Darüber wollen wir noch einmal reden!*³⁰⁵ Faulhaber unterstrich seinerseits, *wir haben alles gemeinsam – auch die Verantwortung*³⁰⁶. Faulhaber selbst ließ es nicht los, dass ein Jesuitenpater einmal gesagt habe: *Was ich anderen nicht erlauben darf, darf ich mir selbst auch nicht erlauben*³⁰⁷. Der Kardinal war der ranghöchste Kleriker im Erzbistum, freilich blieb er keineswegs ein Einzelfall mit seiner Liebesgeschichte³⁰⁸. Aufgrund der dichten Beschreibung der Freundin über ihre Begegnungen mit Faulhaber gewinnt der von außen unnahbar sittenstreng wirkende Kirchenfürst unbekannte menschliche und verständnisvolle Züge, so wenn er zum Schluss kommt: *Du bist so lieb – Ich muss oft an den Satz denken: Die Keuschheit ist nicht die größte Tugend – die Liebe ist die größte Tugend*³⁰⁹.

304 AB, 23.7.1942. NLB. NB.

305 AB, 24.2.1941. NLB. NB.

306 AB, 28.7.1942. NLB. NB.

307 AB, 27.1.1941. NLB. NB.

308 Weihbischof Dr. Anton Scharnagl (1877–1955) wurde 1947/48 in einem Spruchkammerverfahren beschuldigt, er habe der Gestapo Informationen geliefert, weil er durch eine Liebesbeziehung von der Gestapo erpressbar gewesen sei. Scharnagl wurde freigesprochen. Vgl. FORSTNER, Priester (wie Anm. 10), 70f. – Akte Weihbischof Anton Scharnagl. Polizeidirektion. Staatsarchiv München, Pol.Dir. 15573. – Vgl. zu Konkubinatsfällen von heterosexuell orientierten Klerikern der Erzdiözese München und Freising: FORSTNER, Priester (wie Anm. 10), 382–393. – Zu homosexuell orientierten Klerikern vgl. ebd., 401–411. – Vgl. neuerdings zu Papst Johannes Paul II. (1920–2005) die Geschichte mit seiner Freundin: http://www.nytimes.com/2016/02/16/world/europe/letters-from-pope-john-paul-ii-show-deep-friendship-with-woman.html?_r=0 (Stand: 05.09.2016).

309 AB, 6.10.1941. NLB. NB.

JULIANE MAGER

Ehe als Entwurf vor Gott und dem Tod

Helmuth James und Freya von Moltke
in den Gefängnisbriefen aus Berlin Tegel

1. ›Wir waren so unerhört getragen‹ – die Vorstellung der Korrespondenz

*Ja, ich bin Dir sehr nah und daher finde ich auch diese Zeit
in vielem so schön wie nie eine zuvor.*

In diesen Worten aus einem von Freya von Moltke (1911–2010) im Oktober 1944 verfassten Brief an ihren Mann Helmuth James Graf von Moltke (1907–1945), der im Gefängnis Berlin-Tegel auf seinen Prozess wartet, spiegelt sich eine erste Ahnung von der Größe jenes etwa 600 Druckseiten umfassenden Zeugnisses, das seit der 2011¹ erfolgten Veröffentlichung große mediale und öffentliche Resonanz gefunden hat. Dieser sehr intime Schriftwechsel ist dabei nicht nur aufgrund der Tiefe der ehelichen Bindung faszinierend, sondern zeichnet das eindrucksvolle Zeugnis eines Glaubens, der in der Konsequenz des Widerstehens bis in den Tod hinein zu tragen vermag. Das besondere dieser Dimension spricht sich vor allem darin aus, dass diese ›Abschiedsbriefe‹ in einer ständigen Todesnähe verfasst sind: Aufgrund Helmuth J. Graf von Moltkes Funktion als ›Kopf‹ des Kreisauer Kreises sowie seiner weitläufigen Vernetzung mit anderen Widerstandskreisen, vor allem auch den Protagonisten des 20. Juli, sind Prozess und Todesurteil seit Beginn seiner Tegeler Haftzeit im September 1944 – anders als noch während der vorangehenden sechsmonatigen Haft in Ravensbrück² – für ihn nahezu durchgehend greifbar. In besonderer Dichte und Intensität spiegeln die Briefe daher, neben umfassenden Überlegungen bezüglich einer wirksamen Verteidigungslinie, den jeweiligen Umgang mit der großen Wahr-

1 Vgl. Helmuth J. VON MOLTKE/Freya VON MOLTKE, Abschiedsbriefe. Gefängnis Tegel September 1944 – Januar 1945, hg. v. Helmuth CASPAR u. Ulrike VON MOLTKE, München 2011. Diese Briefe wurden aufgrund ihrer großen Intimität erst nach dem Tod Freyas veröffentlicht. 2009 waren bereits Briefe und Tagebuchfragmente aus der Zeit in Ravensbrück und vereinzelte Dokumente aus Tegel veröffentlicht worden. Vgl. Helmuth J. VON MOLTKE, Im Land der Gottlosen. Tagebuch und Briefe aus der Haft 1944/45, hg. v. Günter BRAKELMANN, München 2009.

2 Moltke wird im Zuge seiner Warnung Otto Carl Kieps (1886–1944), eines Kollegen und Mitglieds der ›Teegesellschaft‹ um Hanna Solf (1887–1954) verhaftet. Zu Moltkes nachträglicher Beschreibung der Ravensbrücker Haftzeit, vgl. MOLTKE, Im Land der Gottlosen (wie Anm. 1), 318–325.

scheinlichkeit des Todes, welche die Eheleute in einem intensiven Zwiegespräch mit Gott zu verarbeiten suchen. Dass diese fast tägliche Briefkommunikation überhaupt möglich wurde, verdankt sich nur der besonderen Situation der Tegeler Haft und dem dort tätigen Gefängnispfarrer Harald Poelchau (1903–1972), der bereits seit Anfang der 1940er-Jahre in freundschaftlichem Kontakt zu den Moltkes stand und zeitweise auch im Kreisauer Kreis beratend tätig wurde³.

Die Zeit, in der dieser Briefwechsel entstand, war in mehrfacher Hinsicht extrem. Das sich durch die heranrückende Front und die sich steigernde Nervosität der Machthaber zunehmend greifbar werdende Ende des Dritten Reiches zeichnete sich immer deutlicher ab. Während Helmuth im Gefängnis Tegel in einer kleinen Zelle im vierten Stockwerk, den sich häufenden Bombendetonationen schutzlos ausgeliefert, auf seinen Prozess wartete, erlebte Freya draußen eine zunehmend von Krieg gezeichnete Welt. Bis auf einige Wochenenden, an denen sie zu ihren Söhnen auf das Gut Kreisau fuhr, war sie durchgehend in Berlin, um ihrem Mann beistehen zu können: Sie versorgte ihn mit Lebensmitteln, sauberer Kleidung und schrieb nahezu täglich seitenlange Briefe, um Helmuth nahe zu sein und ihn an ihren Gedanken, Empfindungen und Erlebnissen teilhaben zu lassen. Neben der eindrucksvollen Gefasstheit und Ruhe, die oft aus ihren Zeilen sprechen, mischt sich auch immer wieder Rastlosigkeit in dem Versuch mit allen Mitteln um das Leben ihres Mannes zu kämpfen. Beständig legte sie Bittschriften vor, führte Gespräche mit Freunden, Bekannten und potentiellen Helfern und erkämpfte sich die Aufmerksamkeit wichtiger NS-Eliten, wie dem NS-Gruppenführer Heinrich Müller (1900–1945) oder dem Präsidenten des Volksgerichtshofs, Roland Freisler (1893–1945)⁴.

Trotz des eigenen Leidens an dem jeweils zu tragenden Schicksal gibt es kaum einen Brief, in dem nicht von Glück und tiefer Dankbarkeit die Rede ist. Durchgehend begegnet man zwei Menschen, die sich in einer existentiellen Situation und im ständigen Angesicht des Todes tief verbunden und in dieser Verbundenheit getragen wussten; zwei Menschen, die sich inmitten von Trostlosigkeit und justizieller Ungerechtigkeit einen Schutzraum innerer Freiheit erschufen, um sich darin gegenseitig zu rüsten: für das Sterben und für das Weiterleben. So wird das geschriebene Gespräch – als gemeinsame Vorbereitung auf das je zu tragende Schicksal – ein Schatz, den Freya bis an ihr Lebensende bei sich bewahrte.

2. »Meine Liebe wird Dich unermüdlich und unverdrängbar umgeben« – Die Transzendierung der ehelichen Bindung

Trotzdem sich Freya und Helmuth in den letzten vier gemeinsamen Monaten nur drei Mal unter Aufsicht für je eine halbe Stunde sehen durften, erlebten sie die Tegeler Monate als eine Zeit verdichteter Nähe. In den Briefen beschreibt Freya das Gefühl der Verbundenheit als so stark und konkret, dass ihr die Trennung geradezu unwirklich erscheint. Für Helmuth ist es vor allem Freyas unbedingtes Mit-sein, ihre in Nähe und Liebe geschenkte ungeteilte Aufmerksamkeit, die ihn aus seiner Haftrealität zu erheben vermag. Gerade in der Isolierung wird ihm die in seiner Erinnerung und in den Briefen greifbare Liebe Freyas zu einer, wie er Mitte November schreibt, *absoluten, festen, durch keine*

3 Vgl. Helmuth C. VON MOLTKE/Ulrike VON MOLTKE, Einleitung: Außer dem Leben können sie Dir ja nichts nehmen, in: MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 15–18.

4 Vgl. ebd., 18–21.

*Macht dieser Welt zerstörbaren*⁵ Realität. Es ist diese Verbundenheit, durch die er sich nicht nur aus Angst und Anfeindung enthoben glaubt, sondern die ihn partiell gar die Enge seiner Haftrealität vergessen lässt. Mit Dankbarkeit spricht er deshalb von der *erzwungenen Isolierung*, die ihm eine noch tiefere, für selbstverständlich genommene Perspektive auf die unbedingte Bedeutung ihrer Ehe offenbart: Die geteilten Jahre mit Freya und ihre eheliche Bindung seien eine *Gnade, die nichts zerstören* könne und die er *gar von hier mitnehmen* zu dürfen glaubt⁶.

Spricht sich immer wieder auch vorsichtige Hoffnung auf das Leben aus, so sind die Briefe wesentlich geprägt von einer gezielten Vorbereitung auf das befürchtete Todesurteil: *Denke ich aber an Dein Leben und hoffe*, so schreibt Freya Mitte Oktober, *dann kann ich nicht helfen, unsere Herzen auf den Tod vorzubereiten*⁷. Beide beschreiben die Fügung in Gottes Willen, die Bereitschaft zur Öffnung ihrer Leben auf das jesuanische ›Dein Wille Geschehe‹ als den gebotenen Weg. Ein Satz aus dem Römerbrief, der 1935 bei der Beerdigung von Helmuths Mutter Dorothy Rose Innes (1884–1935) ausgesprochen wurde, zieht sich wie ein Refrain durch die Briefe: *Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn, darum wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn*. Es ist vor allem dieses sich immer weiter verdichtende und geteilte Vertrauen auf Gott, welches es ihnen ermöglicht, ihre Ehe auf Dauer zu stellen, sie geradezu zu transzendieren und sich darin gegenseitig zu schützen.

Besonders Freya beschreibt einen durch den gemeinsamen Glauben ermöglichten veränderten Umgang mit der Angst vor dem Verlust ihres Mannes: Für sie ist es die in der Unmittelbarkeit ihrer Gottesbeziehung erfahrene und verbürgte Gewissheit um die Unzerstörbarkeit ihrer gemeinsamen Liebe über den Tod hinaus, die sie als tief wertvoll empfindet. Es sei nicht, so beschreibt sie es Helmuth, die *Intensität*, die sich in *diesen kostbaren Wochen* verändert habe, aber der *Inhalt* ihrer Liebe, *ihrer Möglichkeiten und ihr Ziel*⁸. Anfang Januar schreibt sie: *Wir gehören zusammen; diesen Bund hat Gott gesegnet. Daraus erwächst uns eine sichere Zukunft, was auch immer unser äußeres Schicksal sein mag. [...] Wie sehr sind wir beschenkt worden, dass uns das so ganz klar geworden ist und wir das – mit dem Besten, unserer Geborgenheit bei Gott – mit solcher Gewissheit in uns tragen*⁹. Aus diesem gewonnenen Vertrauen einer in Gott verbürgten Gemeinschaft über den Tod hinaus erschließt sich ihr ganz unmittelbar die Größe Gottes, den sie als *in der Liebe* seiend erkennt und dessen *große Kraft* sie in der Liebe offenbart sieht¹⁰. Es ist dieses Hoffnungsbild, durch das ihr das Ausgreifen nach Gott, gerade im Aushalten der Spannungen und in der Verarbeitung ihrer Verlustängste, während der Haftmonate ganz bewusst zur Kraftquelle wird. Je schwerer die Situation auf ihr lastet, desto mehr fühlt sie sich von Gottes Trost und Hilfe umgeben¹¹. Gott sei bereit, so schreibt Freya Ende November mit nahezu apodiktischer Sicherheit, ihnen beizustehen, *jetzt und in Zukunft*¹².

5 Helmuth J. an Freya, 12. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 176.

6 Helmuth J. an Freya, 12. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 176. – Helmuth J. an Freya, 17. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 75.

7 Freya an Helmuth J., 12. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 68.

8 Freya an Helmuth J., 24. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 231.

9 Freya an Helmuth J., 4./5. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 452.

10 Vgl. Freya an Helmuth J., 24. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 231. – Freya an Helmuth J., 21. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 222.

11 Freya an Helmuth J., 17. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 207. – Vgl. Freya an Helmuth J., 4. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 48.

12 Freya an Helmuth J., 14. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 189.

In ihrem zunehmenden Vertrauen auf die Größe Gottes meint sie sich zunehmend der Angewiesenheit auf physische oder materielle Momente in ihrer Nähe zu ihrem Mann – das *Miteinander* oder gar das *Briefeschreiben* – enthoben, erkennt sie doch die in Gott verbürgte Liebe als einzig entscheidend: In ihr, so meint sie, *sind [wir] eins und bleiben eins: Immer werden wir uns in unserer Liebe finden, hier oder dort*¹³.

Es ist dieses Vertrauen auf die Unangreifbarkeit ihrer ehelichen Gemeinschaft, in der sie auch Helmuths Schicksal schützend umfassen kann, wie in ihren Worten kurz vor dem Prozess im Anfang Januar greifbar wird: *Du darfst jetzt nicht mehr an mich denken, und das hast Du auch nicht nötig, denn meine Liebe wird Dich unermüdlich und unverdrängbar umgeben. Sie wird Dich einhüllen und wärmen, wenn Deine Feinde Dich umgeben, sie wird mit Dir gehen, wohin Du auch gehen musst. Nie, nie, nie hat sie ein Ende*¹⁴. Intensiv sucht sie ihn über die Haftzeit hinweg mit ihren Gedanken und ihrer Nähe zu begleiten: Stets schreibt sie in diesem Sinne über die Priorität ihrer gedanklichen und auch physischen Nähe zu ihm, über ihr umfassendes Mitfühlen mit seinen Gedanken und Ängsten, die sie tief zu verstehen glaubt und fordert ihn bis zuletzt auf, *nie Rücksicht* zu nehmen und auch die schlimmsten Abgründe mit ihr zu teilen. In der Metapher des Herzens spricht sie dabei besonders in den über sein Schicksal entscheidenden vielleicht letzten Momenten das umfassende Beisein all ihres Seins und ihrer Liebe zu: *Du hast sie, Du hast mich. Ich werde klopfen und wärmen und bitten und Deiner gedenken ohne Furcht, ohne Unruhe*¹⁵.

Auch für Helmuth wird die in und mit Freya erlebte und geteilte Glaubenserfahrung zur beständigen Kraftquelle in der Vorbereitung auf Sterben und Tod. Wiederholte Verschiebungen des Verhandlungstermins wirken belastend; immer wieder muss er sich neu im Leben zurechtzufinden. In vielen Briefen wird greifbar, wie er damit ringt und wie sehr ihn seine Gottesbeziehung dabei stützt und trägt; ohne sie wäre er, so schreibt er im Dezember, *anders abgeschieden*¹⁶. Immer wieder betont er die Bedeutung Freyas in diesem transzendenten Beziehungsgeschehen; die Zeit in Tegel beschreibt er dabei geradezu als Vollendung ihrer Ehe: Er fühle sich nun noch *viel fester, tiefer und dauerhafter* mit Freya verbunden, als er es *je geträumt habe*¹⁷. Liebe und Glaube scheinen sich bei ihm gegenseitig zu verdichten und zu bedingen: In eindrucksvollen Bildern beschreibt er, wie Freyas Liebe seine immer wieder erlebte Ohnmacht und Einsamkeit in manchen Momenten aufzuheben vermag: *Es kommt mir manchmal vor, als seist Du mein Herz, das ganz groß und ruhig weiterschlägt, was immer geschieht, weil es eben nicht von meinem Nervensystem abhängt, sondern seine Kraft und Stabilität aus anderen Quellen schöpft*¹⁸.

Während er Glaube und Hoffnung als unverfügbare Größen erfährt – immer wieder sieht er sich auch Anfechtungen seines Glaubens ausgesetzt; vereinzelt weicht sein tiefes Vertrauen gar schweren Todesängsten – so wird die Liebe durch Freya für ihn zur tiefen, unmittelbar erfahrbaren Realität. Sie wird partiell zur Stütze seines Gottesvertrauens. In ihrer Unmittelbarkeit und Greifbarkeit beschreibt er sie als die größte der drei christlichen Tugenden. In Freyas Liebe geborgen weiß er sich der Herzenshärte seiner ›Richter‹ entho-

13 Freya an Helmuth J., 6./7. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 459.

14 Freya an Helmuth J., 6./7. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 460.

15 Freya an Helmuth J., 6./7. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 460. – vgl. auch Freya an Helmuth J., 3. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 439. – Freya an Helmuth J., 4./5. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 450, 452.

16 Helmuth J. an Freya, 10.–12. Dezember 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 311. – vgl. auch Helmuth J. an Freya, 31. Dezember 1944/1. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 416.

17 Helmuth J. an Freya, 1. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 45.

18 Helmuth J. an Freya, 26. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 240.

ben, die, wie er meint, *1. Kor 13 nie verstehen* könnten und darin *arme Menschen* wären¹⁹. Das Gefühl des Reichtums durch diese erfahrene Liebe wiegt so schwer, dass er glaubt, in der tiefen Verbundenheit gar *um den Preis der Zeitlichkeit Anteil an den ewigen Gütern* gewonnen zu haben²⁰. Eindrucksvoll fasst er die unbedingte Bedeutung der Liebe für das von ihm zu tragende Schicksal in der unmittelbaren Todesnähe am 10./11. Januar nochmals zusammen: *Du bist nämlich nicht ein Mittel Gottes, um mich zu dem zu machen, der ich bin, Du bist vielmehr ich selbst. Du bist mein 13tes Kapitel des ersten Korintherbriefes. Ohne dieses Kapitel ist kein Mensch ein Mensch. Ohne Dich [...] mein Herz, hätte ich der Liebe nicht: Ich sage gar nicht, dass ich Dich liebe; das ist gar nicht richtig. Du bist vielmehr jener Teil von mir, der mir alleine eben fehlen würde. [...] Nur zusammen sind wir ein Mensch*²¹.

Auch für Helmuth ist es schließlich jene Größe ihrer Liebe und das tiefe Vertrauen in eine über diese Realität hinausgehende Wirklichkeit, in der er glaubt, Freya die Fortdauer ihrer Verbundenheit über den Tod hinaus zusprechen zu können: In so *fester, in Gott zusammengefügter Liebe* sei er ihr zugetan, sodass *nichts*, wie er am 14. Januar schreibt, sie zu trennen vermag²²: Es ist diese Sicherheit in dem Versprechen, dass er sie *lebend und sterbend nicht lasse*²³, in dem er Freya für ihr Schicksal zu stärken vermag: *Und gehe ich zum Vater ein [...] so weißt Du, dass Dein Herz da oben still und nun endgültig für Dich weiterschlägt*²⁴.

3. ›Nur zusammen sind wir ein Mensch‹ – Die Ausdeutung dieser Dimensionen

Zuversicht und Hoffnung, die sich in den gegenseitigen Zusagen ausdrücken, werfen Fragen nach den Wurzeln und Quellen des gemeinsamen Gottvertrauens aus, das beide als tief erhebend erleben. Wüsste man nicht um die Biographien der Moltkes, würde man diese in einem tief vom Glauben durchdrungenen Leben vermuten. Dies allerdings geben die Biographien Freyas und Helmuths nicht her. Obgleich traditionell im evangelischen Glauben erzogen, spielt diese Dimension weder in Freyas noch in Helmuths Jugend und jungen Erwachsenenalter eine tragende Rolle; in den bewegten Weimarer Jahren und in der geistigen Abgrenzung von der aufkommenden NS-Bewegung hat für beide stets weltliches, sozialdemokratisches Gedankengut Vorrang vor religiösen Vorstellungen und Leitbildern²⁵. Welcher Zugriff also auf den christlichen Glauben ist es, der in den beiden in einer so kurzen Zeit wächst und tief tragend wird?

19 Helmuth J. an Freya, 7. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 149.

20 Helmuth J. an Freya, 4./5. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 447. – Vgl. Helmuth J. an Freya, 5.–7. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 458. – Helmuth J. an Freya, 10./11. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 481. – Vgl. Helmuth J. an Freya, 14. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 500.

21 Helmuth J. an Freya, 10./11. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 481.

22 Helmuth J. an Freya, 14. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 500.

23 Helmuth J. an Freya, 21. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 217.

24 Helmuth J. an Freya, 4./5. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 447f.

25 Vgl. Günter BRAKELMANN, Helmuth James Graf von Moltke (1907–1945), in: Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. v. Karl-Joseph HUMMEL u. Christoph STROHM, Leipzig 2000, 297–319, hier: 299. – Zum religiösen Leben in Helmuth J. v. Moltkes Kindheit vgl. Gerhard RINGSHAUSEN, Widerstand und christlicher Glaube angesichts des Nationalsozialismus (Lüneburger Theologische Beiträge 3), Berlin 2007, 334–336. – Zu Freya vgl. Frauke GEYKEN, Freya von Moltke. Ein Jahrhundertleben 1911–2010, München 2011, 59.

Für Helmuth beginnt eine verstärkte Annäherung an das Christentum mit der Erfahrung eigener Ohnmacht angesichts des durch Krieg und Unrechtsregimes verursachten Leidens. Besonders das Gefühl einer tiefen menschlichen Mitschuldigkeit, scheint in den Kriegsjahren einen inneren Wandlungsprozess zu bedingen, den er selbst »einer tiefen Erkenntnis christlicher Grundsätze«²⁶ zuzuschreiben sucht. Zunehmend eröffnet ihm die Lektüre der Bibel »neue Möglichkeiten zum Verstehen der eigenen Wirklichkeit«²⁷ unter den grausamen Bedingungen der NS-Diktatur. Weiter prägend für diesen inneren Prozess werden für Helmuth vor allem die persönlichen Dialoge mit Freunden sowie die konzeptionellen Verständigungen hinsichtlich der Bedeutung des Christentums für die Grundlage einer kommenden Neuordnung Deutschlands. Nicht zuletzt wird schließlich die Einsicht in die hohe Gefährdung und das möglicherweise geforderte Lebensopfer für Helmuth wesentlich für das Erwachsen eines religiösen Selbstverständnisses: *Der Grad von Gefährdung und Opferbereitschaft*, so schreibt er im April 1942 an einen guten Freund, *der heute von uns verlangt wird und vielleicht morgen von uns verlangt werden wird, setzt mehr als gute ethische Prinzipien voraus*²⁸. Die Haftzeit in Ravensbrück ist es schließlich, die ihn zu einer vertieften theologischen Auseinandersetzung anleitet: Neben einer Reihe dediziert theologischer Werke, u. a. den Konfessionen von Augustinus, Schriften von Lilje, Troeltsch und Künneth sowie ausgewählten Lutherschriften, ist es vor allem die Bibel, in der er immer stärkere Orientierung für sein Leben findet. Von Beginn der Tegeler Haftzeit an beschreibt er Bibel und Gesangbuch als seine *treusten Gefährten*²⁹. Freyas Versuche, ihn zur Ablenkung mit anderer Literatur zu versorgen, lehnt er mit der Begründung ab, sich *nicht zerstreuen* zu wollen: Er habe *zu viel Angst kostbare Zeit zu verpassen*, denn jede Stunde sei *wertvoll zur Rüstung auf seinen Tod* sowie zur gleichzeitigen *Verankerung seines Vertrauens in Gott*³⁰. Besonders die Bibel wird ihm in dieser Zeit zum Bezugspunkt seines spirituellen Lebens. Nicht nur seine Gebetsgewohnheiten sind auf die Texte der Bibel zentriert; vielmehr findet er sein Empfinden und Hoffen in den Schicksalen und Lebenswegen einzelner biblischer Gestalten ausgedrückt³¹. Er liest, studiert, lernt ganze Textpassagen auswendig und diskutiert auf dieser Grundlage rege mit seinen Mitinsassen Alfred Delp (1907–1945) und Eugen Gerstenmaier (1906–1986) über angemessene Glaubensstandpunkte angesichts einer geradezu greifbaren Todesgewissheit.

An all dem lässt er Freya von Anfang an Anteil haben. Die sich in seinen Briefen verdichtende Glaubensreflexion scheint Freya diese Welt zunehmend zu erschließen. Dabei

26 RINGSHAUSEN, Widerstand und christlicher Glaube (wie Anm. 25), 359.

27 Günter BRAKELMANN, Helmuth James Graf von Moltke, in: ›Ihr Ende schaut an ...‹. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006, 371. – Vgl. DERS., Helmuth James Graf von Moltke (wie Anm. 25), 310.

28 Zit. nach RINGSHAUSEN, Widerstand und christlicher Glaube (wie Anm. 25), 363f. – Vgl. zu dem Absatz u. a. Günter BRAKELMANN, Christsein im Widerstand. Helmuth James von Moltke. Einblicke in das Leben eines jungen Deutschen (Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft 20. Juli, 11), Berlin 2008.

29 Helmuth J. an Freya, 8. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 155.

30 Helmuth J. an Freya, 22. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 223.

31 Dies spiegelt sich etwa in dem Bild vom Sämänn [Mt 13,8], in dem er sein Schicksal repräsentiert glaubt, vgl. Helmuth J. an Freya, 28. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe, 114. – Helmuth J. v. Moltke an Schwester Ida Hübner, 24. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 550. – Helmuth J. an Freya, 19. Dezember 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 363. – Auch sein Zwiegespräch mit einzelnen Gestalten – dabei besonders mit Jesaja und Jeremia, Paulus und dem Psalmisten David – zeigt sich als so intensiv, dass in einzelnen Briefen sogar ihre Denk- und Sprechweise auf ihn abfärbten. Vgl. MOLTKE, Einleitung (wie Anm. 3), 23.

scheint die Existentialität der Situation, aber auch Kraft und Hoffnung, die Helmuth aus dem Glauben schöpfen kann, wesentlich für die wachsende Tiefe ihres wachsenden Gottvertrauens. Sind Freyas Briefe nach Ravensbrück noch wenig von einer religiösen Sprache und Weltsicht durchdrungen, so spiegeln die Briefe nach Tegel ein tiefes religiöses Deuten und Empfinden. Freya spricht von einer sie stets umgebenden, intensiven Gottesnähe, sei sie auch, wie sie im Dezember schreibt, noch eine *winzige Anfängerin*: Geradezu klišchehaft grenzt sie ihre selbst als sehr gefühlvoll erlebte Gottesbeziehung dabei von der ihres Mannes, wie sie meint, sehr rationalen, geistigen Bindung ab: *Vom Geist sehr weit entfernt* und so zu *hohem Glauben* nicht fähig³², beschreibt sie ihr religiöses Empfinden als ein natürliches Verbunden-sein mit Gott, als lebendige und belebte Glaubensbeziehung. Sie spricht von ihrer Neigung, Gott ganz intuitiv *aus dem Herzen* zu erleben. Sie ließe sich, so beschreibt sie es einige Wochen später, in ihrer Gottesbeziehung eben *viel mehr wiegen*³³.

Die Briefe aus der Tegeler Haftzeit spiegeln keinen gefestigt-theologischen Zugriff, obwohl für Helmuth theologische Fragen – das zeigen seine intensiven Dispute mit Delp und Gerstenmaier und auch mit Freya – im Hinblick auf seine innere Haltung in dieser Zeit durchaus eine entscheidende Rolle spielen. Es ist auch keine rituell eingeübte, auf einem sakramentalen Verständnis beruhende betende Annäherung an Gott, die etwa Alfred Delp als tief erhebend erlebt. Es ist vielmehr eine Glaubenserfahrung, die nicht zuletzt im unaufhörlichen Teilen, Mittragen, Anteil nehmen, im Bewusstsein eines im Du des anderen verbürgten Vertrauens tief tragend wird. Die Korrespondenz der Moltkes offenbart einen Glaubensweg, der das jeweils zu bringende Opfer zu tragen und dabei einen Hoffnungsraum zu generieren vermag, in dem legitime Verzweiflung über die Ungerechtigkeit keine Macht erlangen kann. Dabei werden Helmuth und Freya einander zu einer Verkörperung von Hoffnung und Zuversicht in die immer größere Gerechtigkeit und Liebe Gottes: Während Helmuths Glaubenszeugnis Freya eine Präsent-Setzung Gottes ermöglicht, die sie in späteren Zeugnissen als ein »unerhörtes Getragensein« beschreiben wird³⁴, scheint Freyas Liebe Helmuths Gottesbeziehung spirituell zu vervollständigen und somit ein Stück weit auch mit zu bedingen. Besonders vor dem Prozess verdichten sich die Erfahrungen der Tegeler Monate bei Helmuth zu einer eindrucksvollen inneren Glaubensstärke: *Was willst Du noch hören, mein Herz? Dass ich keine Furcht habe und keine Nerven und dass ich bitte und hoffe, dass das so bleibt [...]; dass ich auf Euer aller Bitten zu schweben hoffe wie auf Engels-Flügeln, es sei zurück ins Gefängnis oder an den Galgen; dass ich voller Dankbarkeit bin für ein schönes und reiches und mit Liebe erfülltes Leben, für die letzten drei Monate mit ihren unglaublichen Gnaden, für Dich und die Söhnchen [...] So ziehe ich also wohlgerüstet los, und um was mehr könnte ich bitten? Leb wohl, mein sehr liebes Herz, der Herr behüte Dich und uns*³⁵.

Trotz der erlebten Tiefe der Gottesbeziehung benennt Helmuth aber auch den Mangel an Rückbindung und Rückgriff auf eingeübte Frömmigkeitsformen³⁶. Gerade der tiefe Wunsch nach einem gemeinsamen Abendmahl, das Freya und Helmuth im No-

32 Freya an Helmuth J., 15./16. Dezember 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe, 340. – Vgl. Freya an Helmuth J., 15./16. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 196.

33 Freya an Helmuth J., 28. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 115. – Freya an Helmuth J., 24. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 132.

34 Vgl. Dorothee MEDING, Mit dem Mut des Herzens. Die Frauen des 20. Juli, Berlin 1992, 134.

35 Helmuth J. an Freya, 5.–7. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 458.

36 Vgl. Helmuth J. an Freya, 12./13. Dezember 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 322.

vember zusammen feiern, manifestiert dieses Bedürfnis nach einer sakramentalen Versicherung ihrer Hoffnungen: Beide deuten den gemeinsamen Empfang des Abendmahls als Schlussstein auf dem *bisher durchschrittenen Weg*; als Geschenk, das die Gewissheit verbürgt, für alles geborgen zu sein³⁷. *Die Verbindung, die wir gefunden haben, die uns auch außerhalb dieser Zeit, ja außerhalb jeder Zeit bindet*, so versichert Helmuth Freya nach dem Empfang des Abendmahls, *hat ein äußerliches Siegel empfangen: Mein Herz, wir nehmen das nun mit auf unseren Weg, der gemeinsam bleibt, eine communio, auch wenn wir uns nicht mehr mit diesen Augen sehen, mit diesen Ohren hören und mit diesen Händen fassen können. Wir gehen dahin, wohin er uns führt und sendet*³⁸.

Liest man die in den vier Monaten entstandene Korrespondenz bis zum Ende, so lässt sich in den Briefen eine gemeinsame Spiritualität greifen, die für beide durch Brüche, aber auch durch existentielle Erkenntnisse und Entwicklungen geprägt ist. Sind es für Helmuth besonders Momente der Gottesferne und Todesangst, in denen sich Freya sicher glaubt, ihm in tiefer Sensibilität Gottes Nähe und Beisein zusagen zu können, so ist es für Freya die Angst, die Geborgenheit und Verbundenheit mit Helmuth über den Tod hinaus nicht bewahren zu können; hier vermag er es, ihr immer wieder neues Vertrauen zu schenken. Stets versichern sie sich ihre Einigkeit hinsichtlich der in ihrer Situation geforderten Glaubenshaltung und dem tiefen Mitfühlen aller Zweifel und Abgründe des anderen. Dass es ihnen nahezu durchgehend und für Freya auch nachhaltig gelingt, sich durch ihre gegenseitige Nähe so eindrucksvoll zu schützen, verweist wesentlich auf ein für ihre Liebe und ihr Beziehungsgeschehen konstitutives paritätisches Rollenverständnis. Man lernt beide als freie, selbstbewusste und starke Persönlichkeiten kennen, die sich stützen und austauschen, die widersprechen und Dispute ausfechten: Die große Aufrichtigkeit und Intensität ihrer Kommunikation, die sich in ihren Gesprächen spiegelt; Helmuths großes Zutrauen in Freyas Urteilskraft und Menschenkenntnis, in ihre Fähigkeiten als Gutsherrin, Mutter und engster Vertrauter in der Organisation einer wirksamen Verteidigungslinie, spiegeln eine klare Ebenbürtigkeit in der Begegnung. Nicht zuletzt Freyas Stärke erlaubt es Helmuth, sich der *natürlichsten Sorge eines treusorgenden Gatten und Vaters*³⁹ enthoben zu fühlen, was ihm eine große innere Freiheit in der Konzentration auf die gegenwärtige Situation erlaubt.

Zeichnen die Briefe partiell auch ein geradezu klischeehaftes Rollenverhalten, so etwa in Freyas Beschreibung ihrer in ihren Augen typisch weiblichen Gottesbeziehung, oder enthalten durch Helmuths Anrede Freyas in männlicher Form Irritationen, so sind diese Muster an anderen Stellen klar aufgebrochen: Dabei sind nicht nur Freyas Selbstvertrauen in der Organisation einer Verteidigungslinie sowie ihr ungetrübtes Zutrauen in die alleinige Erziehung ihrer Söhne bezeichnend, sondern etwa auch ihre bestimmte und konsequente Art, mit der sie Kritik an bestimmten Gottesbildern oder Diskontinuitäten in ihren gemeinsamen Glaubensstandpunkten vornimmt. Durchgehend begegnen sich die Eheleute im theologischen Gespräch auf Augenhöhe. Wie wichtig Helmuth in seiner Glaubensentwicklung Freyas Gedanken und ihr Rat sind, äußert sich nicht nur

37 Helmuth J. an Freya, 27. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 245. – Der Wunsch nach dem gemeinsamen Abendmahl geht von Helmuth aus, wird aber von Freya, wie sie schreibt »von ganzem Herzen bejaht« (Freya an Helmuth J., 27./28. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 247). – Vgl. Freya an Helmuth J., 29. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 256.

38 Helmuth J. an Freya, 29./30. November 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 258.

39 Helmuth J. an Freya, 30. September 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 42. – Vgl. Helmuth J. an Freya, 1. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 45.

in der präzisen Beschreibung seiner Gottesbeziehung und Schriftlesung, sondern zeigt sich etwa auch in seiner genauen Schilderung der theologischen Dispute und Debatten mit ›den Theologen‹; stets legt er ihr Alfred Delps und Eugen Gerstenmaiers Briefe bei und scheint sie damit implizit auch zu ihrer Stellungnahme aufzufordern. Und Freya nimmt Stellung. Weist sie der Bedeutung dieser Glaubensgemeinschaft auch einen großen Wert zu, kritisiert sie diese vor allem in den Momenten, in denen sie Helmuths sonst sehr klare Glaubenshaltung davon beeinflusst und verändert glaubt. So setzt sie seinen Deutungen nach dem Prozess, in der er seine Lage mit dem Schicksal Jonas im Walfisch parallelisiert, davon überzeugt eine ›neue Verheißung‹ und einen ›neuen Auftrag‹ empfangen zu haben, klaren Widerstand entgegen: *An den Walfisch, mein Geliebter, glaube ich nicht! Das schlägt zu sehr in Eugens Fach*⁴⁰. Klar kritisiert Freya diese Entfernung von ihrer gemeinsamen theologischen Linie, die sie auf die Beeinflussung Eugens zurückführt: *Ich mag nicht, dass Eugen in der Glaubensfrage so an Dir zerrt. Was für Eugen gilt [...] gilt noch lange nicht für Dich*⁴¹. Zwar will sie Helmuths Empfinden einer Verheißung nicht grundsätzlich in Frage stellen, aber nichts ändert sich für sie dabei an ihrer bisherigen Glaubenshaltung, die sie ihrem Mann klar vor Augen stellt: *Ich weiß, dass unsere Linie die der Bereitschaft ist. Warum sollte sich das plötzlich so ganz ändern. Gott verlangt von Dir Glauben, ja, an ihn, an seine Allmacht, seine Liebe, seine Kraft, seine Lebendigkeit und seine Wirklichkeit, warum er Glauben an etwas so menschlich Konkretes wie die Erhaltung Deines Lebens verlangen soll, das kann ich nicht verstehen. Er verlangt, dass wir daran glauben, dass er alles tun kann; sollte er mehr verlangen? Mach keinen Kampf in Dir, lass Dich ihm los, quäl Dich nicht, lass ihn rein*⁴². Für Deinen Zuspruch und Deine Ermahnung in dieser Frage, so schreibt er ihr zwei Tage später, *bin ich Dir sehr dankbar*. Wenn er die wiedergefundene Ruhe auch letztlich in der Gnade Gottes begründet sieht, wird die Wirkung ihrer Worte doch greifbar: *Es ist alles wieder eingependelt auf der alten Linie der Bereitschaft, gehorsam und freudig Gottes Willen zu erfüllen*⁴³.

Auch hinsichtlich einer anderen Frage nimmt er Freyas ›theologische Korrektur‹ sehr ernst. Sei es letztlich auch eine *lächerliche Kleinigkeit*, stoße sie sich, so schreibt sie am 26. Oktober, immer an seiner Großschreibung des ›Er‹ und ›Ihm‹, in den Momenten, in denen er jene Personalpronomina auf Gott beziehe: Darin liege ihr, *ein wenig zu sehr der Buchstabe in der Beziehung zu Gott: Es steht doch auch in der Bibel nicht groß, und mir scheint das in so gar keinem Verhältnis zu seiner wirklichen Größe zu stehen, dass man es auch lassen kann. [...] Es hat für mich etwas Pastorales, welches ich auch in der Beziehung zu Gott missbillige*⁴⁴. Ganz klar und eindeutig ist Helmuths Antwort auch auf diesen kritischen Widerspruch: *Mein Herz, ›er‹ wird klein geschrieben*⁴⁵.

40 Freya an Helmuth J., 15./16. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 512.

41 Freya an Helmuth J., 19. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 526.

42 Freya an Helmuth J., 19. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 526.

43 Helmuth J. an Freya, 21./22. Januar 1945. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 532.

44 Freya an Helmuth J., 26. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 110.

45 Helmuth J. an Freya, 27. Oktober 1944. – MOLTKE, Abschiedsbriefe (wie Anm. 1), 112.

4. ... eine *communio*, auch wenn wir uns nicht mehr mit diesen Augen sehen, mit diesen Ohren hören und mit diesen Händen fassen können
– Schlussgedanken

Wenn auch die Möglichkeit einer völligen Ausdeutung des beschriebenen Beziehungsgeschehens letztlich unmöglich bleibt, lässt sich die tiefe innere Verbindung zwischen Freya und Helmuth J. v. Moltke, ihr uneingeschränktes Dasein füreinander und die gegenseitige Bestärkung im sich jeweils verfestigenden religiösen Selbstverständnis als essentiell für ihre jeweilige ›Größe‹ im Angesicht von Tod und Verlusterfahrung greifen. Das im täglichen Briefwechsel stattfindende Gespräch wird für beide zu einer Möglichkeit der wechselseitigen Aushandlung und eines Einverständnisses bezüglich einer religiösen Verortung, in der sie den jeweils anderen gefestigt und aufgehoben wissen. Es sind nicht zuletzt die Kraft und das Vertrauen des jeweils anderen in einen die Liebe verbürgenden Gott, was es ihnen ermöglicht, ihre Ehe zu transzendieren und somit auf eine andere Wirklichkeitsebene und dort auf Dauer zu stellen. Gemeinsame Sprache, Metaphern und Bilder wirken dabei als Mittler dieses veränderten Wirklichkeitsbezuges. Die Briefe der Moltkes lassen sich somit als Zeugnis lesen, welche Stärkung in der auf Gott geöffneten Exklusivität menschlicher Bindung, aber auch in der Parität ihrer Beziehung für das jeweilige Glaubensleben zu liegen vermag.

KLAUS SCHATZ

Jesuiten in Württemberg

Sowohl von der Jesuitengeschichte her wie vom politischen Rahmen zerfällt das Thema dieses Vortrags in zwei Teile: die Jesuiten der alten Gesellschaft Jesu bis zur päpstlichen Aufhebung des Ordens 1773 in katholischen Territorien, die später zum Königreich Württemberg gehörten; und die Jesuiten der neuen Gesellschaft im eigentlichen Württemberg, wie es seit Napoleon (1769–1821) bzw. dem Wiener Kongress (1814–1815) bestand. Dazwischen liegen fast 150 Jahre, da die Niederlassung von Jesuiten in Württemberg erst 1920 einsetzt.

Davor liegt aber noch eine kurze, durch sehr große konfessionelle Militanz gekennzeichnete Periode, da Jesuiten im protestantischen Herzogtum Württemberg wirkten. Es war die Zeit von 1635 bis 1648. Nach der Schlacht von Nördlingen 1634 war Württemberg von kaiserlichen Truppen besetzt. Die Kaiserlichen riefen die Jesuiten zur Rekatholisierung des Herzogtums; Güter aufgehobener Klöster dienten ihnen als materielle Grundlage. An vier Orten entstanden Missionsstationen der Jesuiten, die man im Laufe der Zeit zu Kollegien aufzubauen gedachte: in Stuttgart, Göppingen, Backnang und Tübingen¹. Auch wenn die Jesuiten einige Erfolge erzielten: Der Widerstand der Bevölkerung, der sich in allerlei Schikanen und gewalttätigen Aktionen entlud, war allgemein. Im Zuge der kaiserlichen Restitutionspolitik im 30-jährigen Krieg (1616–1648) in ein protestantisches Territorium mit bereits eingewurzeltm Konfessionsbewusstsein gekommen, mussten die Jesuiten nach dem Westfälischen Frieden (1648) wieder weichen. Es stimmt aber wohl nicht, dass die Jesuiten, als sie 1637 in Stuttgart in der ihnen zugewiesenen Stiftskirche ihren Mitbruder Eusebius Reeb begruben, dafür die Gebeine des württembergischen Reformators Johannes Brenz (1499–1570) herausholten. Bei Ausgrabungen in den 1950er-Jahren fand man beide zusammen, die so gemeinsam der Wiederkunft Christi und der Auferstehung harren und in der Zwischenzeit Zeit haben, für die Ökumene Fürsprache einzulegen.

1. Die Zeit der alten Gesellschaft Jesu: Rottenburg, Rottweil, Ellwangen

In den folgenden beiden Perioden waren es drei Orte, in denen Jesuiten Häuser bestanden. Die drei Orte der alten Gesellschaft Jesu im späteren Württemberg entsprechen den drei Typen reichsständischer Territorien im damaligen Heiligen Römischen Reich: in einem geistlichen Fürstentum, einem weltlichen Territorium und einer freien Reichsstadt. Es

¹ Zusammenfassende Darstellung bei Bernhard DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bd. II/1, Freiburg 1913, 278–282.

war Ellwangen, eine Fürstpropstei²; Rottenburg, territorial in habsburgischem Besitz; und Rottweil, eine freie Reichsstadt³. Kirchlich gehörten Rottenburg und Rottweil zum Bistum Konstanz, Ellwangen zu Augsburg. Diese drei Gründungen verbindet eine Reihe von Gemeinsamkeiten. Sie beginnen in den Jahren nach dem 30-jährigen Krieg, als wieder stabile Verhältnisse einkehren und zugleich die Jesuiten personell reicher ausgestattet sind, so dass sie auch an Kollegien in Orten zweitrangiger Bedeutung denken können. In Ellwangen hatte zwar schon Petrus Canisius (1521–1597) in den 1560er-Jahren gewirkt und gepredigt; und seit 1611 wohnten auf dem Schloss des Fürstpropstes zwei Jesuiten, deren Haupttätigkeit im Beicht hören bestand⁴ und die auch sehr viele Protestanten zur Konversion brachten, nach eigenen Angaben etwa 400⁵. Eine Kollegsgründung wurde zwar von den Fürstpropsten immer wieder gewünscht, von den Jesuiten jedoch zunächst wegen der Kleinheit der Stadt abgelehnt. So heißt es in einem Gutachten von 1617/18: Es sei eine bauerliche Stadt; der fürstliche Hof sei ganz unbedeutend; in der Stadt gebe es kaum Familien von besserem Stand, weswegen man keine größere Schülerzahl erwarten könne; kurzum: *es scheint ein Platz eher für die Kapuziner als für die Jesuiten*⁶. Aber zu einer stabilen Residenz, jetzt in der Stadt und nicht mehr auf dem Schloss, und jetzt im Blick auf die Schule, kommt es in Ellwangen erst 1658. In Rottenburg beginnt die Tätigkeit der Jesuiten 1649, in Rottweil 1652.

In allen drei Orten war die Gründung eines Jesuitenkollegs, also einer Schule, Hauptziel derer, die die Jesuiten riefen, also des Fürstpropstes in Ellwangen, des Rates in Rottenburg und Rottweil. In Rottweil war es sogar ausschließlich die Schule. Seelsorglich sah man sich durch Stadtklerus, Kapuziner und Dominikaner genügend versorgt, weshalb man den Jesuiten die Kapellenkirche, die Kirche für die Frühgottesdienste der Dienstboten, zuwies und außerdem noch vertraglich festlegte, dass die Gottesdienste der Jesuiten nur frühmorgens stattfinden durften⁷. In allen drei Fällen entwickelte sich aus den bescheidenen Anfängen einer Lateinschule bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts ein Kolleg, das über die Rhetorik bis zu den »Artes« reichte, also einer Stufe, die altersmäßig der späteren Oberstufe der Gymnasien entspricht, inhaltlich sowohl Philosophie wie Mathe-

2 Dazu: Burkhard SCHNEIDER, Die Jesuiten in Ellwangen 1553–1773, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundert-Jahrfeier, Ellwangen 1964, 245–315. – Franz BRENDLE, Geistlicher Staat und Societas Jesu. Die Jesuiten in Ellwangen, in: Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmission, hg. Franz BRENDLE, Fabian FECHNER, Anselm GRUPP, Stuttgart 2012, 3–22.

3 Dankwart SCHMID, Das Rottweiler Jesuitenkolleg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 12, 1993, 131–143.

4 »Es spricht einiges dafür, dass diese Maßnahme im Zusammenhang mit der einsetzenden Hexenverfolgung stand, in der die Jesuiten auf fürstpropstliche Anordnung die alleinige seelsorgliche Betreuung der Gefangenen übernahmen« (BRENDLE, Geistlicher Staat [wie Anm. 2], 8). Fürstpropst Johann Christoph v. Westerstetten (1562–1637) war einer der schlimmsten Hexenverfolger. (S. ebenso SCHNEIDER, Die Jesuiten in Ellwangen [wie Anm. 2], 261f.). Nach 1617 hörten die Prozesse freilich auf.

5 SCHNEIDER, Die Jesuiten in Ellwangen (wie Anm. 2), 260.

6 Ebd., 265. – Aber auch das Stiftskapitel sah in den Jesuiten in Anbetracht ihres Einflusses beim Propst eine Konkurrenz und lehnte entsprechende Beihilfen für das geplante Kolleg ab (BRENDLE, Geistlicher Staat [wie Anm. 2], 10–12.

7 SCHMID, Das Rottweiler Jesuitenkolleg (wie Anm. 3), 133. – »Dass die Jesuiten freilich gerade die ihnen als Nebentätigkeit zugewiesene Seelsorge zu ihrer Hauptaufgabe machten und auf diesem Gebiet große Erfolge aufzuweisen hatten, können wir den Quellen entnehmen; vom Schulbetrieb dagegen ist nur selten die Rede« (ebd.).

matik und damalige Naturwissenschaften umfasst, also eine Art Grundwissen über Gott und die Welt. Die Schülerzahl aber blieb in allen drei Kollegien bescheiden und kam nie über 100 oder etwas mehr hinaus. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts wurde sogar in allen drei Kollegien ein Kurs für Kirchenrecht und Moral eingerichtet; die Nachfrage war jedoch erst recht gering: zuletzt acht Hörer in Ellwangen⁸, nur ein bis drei in Rottenburg⁹.

Das Hauptinteresse und die Haupttätigkeit der Jesuiten war jedoch an allen drei Orten nicht die Schule, die nicht über einen sehr bescheidenen Rahmen hinauskam, sondern die Seelsorge. Diese umfasste sehr verschiedene Aspekte. Es war einmal in der Stadt Beichttätigkeit, von Anfang an ein besonderer Schwerpunkt jesuitischer Pastoral. So breitete sich in Rottweil ihr Ruf als Beichtväter aus, weil sie *aufrechte Weise die wunden Seelen der Sünder heilen konnten*¹⁰. Hinzu kamen Predigtstätigkeit und schließlich Kongregationsseelsorge, ferner Katechesen, so die Kinderkatechese, die 1655 eine Neuerung für Rottweil war, die man vorher nicht kannte¹¹ (es ist ja zu bedenken: Wenn schon Ignatius (1491–1556) bestimmte, dass die Jesuiten sich auch besonders der Kinderkatechese widmen sollten, dann darf man sich nicht vorstellen, dies sei immer schon die Pflicht der Pfarrer gewesen, nur in der Reformationszeit sträflich vernachlässigt; sondern es war etwas historisch Neues, aber Notwendiges). In Ellwangen hielten die Jesuiten in der Fastenzeit 1750 und 1757 öffentliche Exerzitien für die ganze Stadt, altersmäßig und sozial gestaffelt¹². Auf dem umliegenden Land waren es schließlich die Volksmissionen, so besonders von Ellwangen aus (eine neue Form der Landseelsorge; die Volksmission als Stadtmission ist ja eine Neuerung erst der Mitte des 19. Jahrhunderts). Der berühmte jesuitische Volksmissionar Philipp Jeningen (1642–1704) hielt von Ellwangen bzw. dem zugeordneten Wallfahrtsort Schönenberg aus in den Jahren 1680 bis 1704 seine großen Missionsreisen, die sich über die Diözesen Augsburg, Würzburg, Eichstätt und Konstanz erstreckten¹³. Er ist sicher der bekannteste, jedenfalls am meisten verehrte aller Jesuiten, die in Württemberg gewirkt haben. Bereits zu Lebenszeiten im Ruf der Heiligkeit, mit mystischen Erfahrungen beschenkt, wurde sein Seligsprechungsprozess in Rom 1945 eingeleitet. Und sowohl in Ellwangen wie in Rottenburg ist jesuitische Tätigkeit mit der Gründung von Wallfahrtszentren verbunden. In Ellwangen war es die Wallfahrt zum Schönenberg, die von den Jesuiten schon 1638 eingerichtet wurde, deren Heiligtum ein Marienbild war, das an Loreto erinnerte¹⁴. Hier war es wiederum Philipp Jeningen, der diese Wallfahrt besonders förderte; auf seinen Antrieb hin kam es dort in den 1680er-Jahren zum Bau der großen barocken Wallfahrtskirche. In Rottenburg war es seit 1653 die Wallfahrtsstätte Wegental.

Nicht immer war jesuitische Pastoral von Erfolg gekrönt. Letztlich erfolglos war der Kampf gegen die Rottweiler Fastnacht, den man 1653 begonnen hatte und 1771 mit der resignierten Feststellung schloss: *Dies alles aber brachte nicht viel mehr zuwege, als dass die Schar der Narren nicht allzusehr über die Stränge schlug*¹⁵. Und sicher gab es auch manche Konflikte. In Rottenburg war es die Konkurrenz mit dem Pfarrklerus, in Rott-

8 DUHR, Geschichte der Jesuiten (wie Anm. 1), Bd. IV/1 (München/Regensburg 1928), 283.

9 Ebd., 287.

10 SCHMID, Das Rottweiler Jesuitenkolleg (wie Anm. 3), 134 (nach der Chronik).

11 Ebd.

12 DUHR, Geschichte der Jesuiten (wie Anm. 1 u. 8), Bd. IV/1, 286.

13 Anton Höss, P. Philipp Jeningen SJ. Ein Volksmissionar und Mystiker des 17. Jahrhunderts, Stuttgart 1948. – Karl KAH, P. Philipp Jeningen SJ, ein Apostel des religiösen Aufbaus, Ellwangen 1957.

14 SCHNEIDER, Die Jesuiten in Ellwangen (wie Anm. 2), 263.

15 SCHMID, Das Rottweiler Jesuitenkolleg (wie Anm. 3), 135f.

weil ging es um die finanziellen Interessen von Orden und Stadt. Denn die Predigtstätigkeit der Jesuiten in Rottenburg weckte die Eifersucht der Pfarrer; der Konflikt wurde 1767 vom Ordinariat in Konstanz so entschieden, dass die Pfarrer nur am ersten Sonntag des Monats und an den Hauptfesten predigen durften und die Predigten an allen übrigen Sonntagen den Jesuiten überlassen mussten¹⁶ – eine Regelung, die sicher nicht auf Dauer zur Beruhigung der Aversionen beitrug. In Rottweil kam es für zwei Jahrzehnte, von 1672 bis 1691, zum Weggang der Jesuiten, weil die Stadt, selbst finanziell in Bedrängnis, den Unterhalt der Patres nicht gewährleisten konnte¹⁷. Nachdem die Jesuiten 1691 wieder neu gerufen wurden, wurde alles genau geregelt: Die Jesuiten erhielten Unterhalt zunächst für fünf, nach Errichtung des Kollegs für zwölf Personen; sie durften keinen Handel mit Bier, Wein oder Sonstigem treiben (1655 hatten die Jesuiten einen eigenen Weinausschank für die Bürger der Stadt betrieben, den sie auf Reklamation des Magistrats hin wieder einstellten); sie durften kein Konvikt eröffnen; für notwendige Handwerksarbeiten mussten sie Handwerker der Stadt und keine fremden hinzuziehen; sie durften keine liegenden Güter kaufen und, falls sie durch Schenkung oder Erbschaft solche bekämen, sie der Stadt gegen angemessenen Preis verkaufen. Die Schüler unterstanden der Gerichtsbarkeit der Patres, jedoch in Kriminaldelikten der des Magistrats¹⁸.

Von allen drei Jesuitenkollegien war am zahlreichsten und finanziell bestgestellten das in Rottenburg, das schließlich 26 Jesuiten zählte¹⁹ (in Ellwangen und Rottweil waren es je etwa die Hälfte). Rottenburg war für die Jesuiten besonders wichtig wegen der Nähe zu Tübingen. In Rom sah man dies freilich nicht ein und dachte anfangs an die Aufhebung der Station²⁰, wobei zu bedenken ist, dass die Stadt Rottenburg am Ende des 17. Jahrhunderts erst 400 Einwohner zählte²¹. Architektonisch hat das Kolleg von Ellwangen die Stadt am meisten geprägt. Wie Brendle in seinem Beitrag über die Jesuiten in Ellwangen von 2012 schreibt: »Die barocke Ausgestaltung Ellwangens als geistliche Fürstenresidenz [...] ist ohne den Jesuitenorden nicht denkbar, der mit Kirche und Kollegium unmittelbar neben der romanischen Basilika ein beeindruckendes Barockensemble schuf«²². Dabei ist, was in der alten Gesellschaft kein Einzelfall ist, der Bau von Kirche und Kolleg das Werk eines Jesuitenbruders, des Schweizer Bruders Jakob Amrhein (1673–1724), eines tüchtigen Architekten, der auch in Dillingen und Hall in Tirol die Bauten geleitet hatte; Bilderschmuck und Ausmalung der Kirche waren das Werk eines anderen Bruders, Christoph Thomas Scheffler (1699–1756)²³.

1773 kam es zur päpstlichen Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV. (1769–1774), auf deren Gründe und Hintergründe hier nicht eingegangen werden kann. Sie trägt in Rottweil wieder ihre Besonderheit. Wie in Preußen und übrigens auch in Augsburg wurde das päpstliche Aufhebungsbreve in Rottweil durch die weltliche Obrigkeit zunächst nicht verkündet, da die jesuitenfreundliche Partei im Rat ihre Hand über das Kolleg hielt. So existierten die Jesuiten dort noch zweieinhalb Jahre länger. Jedoch Konflikte in der Kommunität, u. a. mit dem senil werdenden Rektor, die nicht mehr durch den Provinzial als übergeordnete Instanz behoben werden konnten, und der Wunsch, einen rechtlich

16 DUHR, Geschichte der Jesuiten (wie Anm. 1 u. 8), Bd. IV/1, 288.

17 SCHMID, Das Rottweiler Jesuitenkolleg (wie Anm. 3), 133f.

18 DUHR, Geschichte der Jesuiten (wie Anm. 1), Bd. III, München/Regensburg 1921, 149f.

19 DUHR, Geschichte der Jesuiten (wie Anm. 1 u. 8), Bd. IV/1, 286.

20 DUHR, Geschichte der Jesuiten (wie Anm. 1), Bd. II/1, 278.

21 DUHR, Geschichte der Jesuiten (wie Anm. 1 u. 18), Bd. III, 145.

22 BRENDLE, Geistlicher Staat (wie Anm. 2), 22.

23 DUHR, Geschichte der Jesuiten (wie Anm. 1 u. 8), Bd. IV/1, 282f.

geordneten Zustand zu schaffen, führten dazu, dass die Jesuiten schließlich selbst den Bischof von Konstanz baten, die Aufhebung in der Stadt zu verkündigen, was schließlich Anfang 1776 geschah²⁴. Die ehemaligen Jesuiten führten jetzt als Diözesanpriester das Kolleg weiter.

2. Die Zeit der neuen Gesellschaft (ab 1814)

1814 wurde der Orden durch Papst Pius VII. (1800–1823) gesamtkirchlich wiedererrichtet. Aber in den deutschen Staaten, wo bis 1848 ein mehr oder weniger ungebrochenes Staatskirchentum herrschte, war an eine Jesuitenniederlassung zunächst nicht zu denken. Und in der relativ »liberalen« Periode von 1850 bis 1872 konnten Jesuiten Häuser fast nur in Preußen entstehen; das in Freiburg wurde staatlich 1852 aufgehoben. Dann kam 1872 das Jesuitenverbot des Kulturkampfes, das bis 1917 in Geltung blieb. Wie verhielt es sich mit Württemberg? In der Diözesanleitung wurde bis auf Carl Joseph von Hefe (1809–1893, 1869–1893 Bischof von Rottenburg) noch ein eher liberaler, nicht streng ultramontaner, allerdings nicht besonders jesuitenfreundlicher Kurs gefahren. Die Volksmission der Jesuiten in Rottweil im April 1851 war wegen der liberalen Haltung der dortigen Katholiken eine der wenigen Jesuitenmissionen, die zum Misserfolg führte²⁵. Andererseits ist der Anteil des Jesuitennachwuchses, der aus Württemberg kommt, bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts überdurchschnittlich hoch, gerade im Vergleich zu den anderen süddeutschen Staaten Baden und Bayern. In der Relation zum Anteil der Katholiken (also nicht in absoluten Zahlen) betrug der Anteil der Jesuitenberufe in Württemberg von 1848 bis 1872 das neunfache von Bayern, in der Periode von 1872 bis 1917 noch das vierfache von Bayern²⁶. Vielleicht kann man darin auch ein Polarisierungsphänomen sehen. Unter den berühmten und bekannten Jesuiten aus Württemberg sind vor allem drei zu nennen: Franz Ehrle aus Isny (1845–1934), der große Scholastikforscher, Präfekt der Vatikanischen Bibliothek und schließlich Kardinal²⁷; Franz Xaver Wernz aus Rottweil (1842–1914), Ordensgeneral von 1906 bis 1914²⁸; und der seliggesprochene Rupert Mayer aus Stuttgart (1876–1945)²⁹.

Im 20. Jahrhundert entstanden dann im Lande Württemberg wieder drei Jesuitenniederlassungen: in der großstädtischen Metropole Stuttgart³⁰, in Ravensburg als dem Zen-

24 SCHMID, Das Rottweiler Jesuitenkolleg (wie Anm. 3), 140–143.

25 Dominik BURKARD, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspressen, hg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Ostfildern 2001, 109–189, hier: 121.

26 Genauere Aufstellungen bei Klaus SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten, Münster 2013, Bd. I, 208; Bd. II, 72.

27 Helmut BINDER, Franz Ehrle SJ. Mittelalterhistoriker, Präfekt der Bibliotheca Vaticana, Kurienkardinal 1845–1934, in: Lebensbilder aus Baden-Württemberg 22, 2007, 281–306.

28 Richard PUZA, Franz Xaver Wernz, Kanonist und Jesuitengeneral aus Rottweil. Periodica de re canonica 83, 1994, 351–373.

29 Wilhelm SANDFUCHS, Pater Rupert Mayer. Verteidiger der Wahrheit, Apostel der Nächstenliebe, Wegbereiter moderner Seelsorge, Würzburg 1981. – Roman BLEISTEIN, Rupert Mayer. Der verstummte Prophet, München 1993.

30 Zur Geschichte dieses Hauses: SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten (wie Anm. 26), Bd. III, 198–200; Bd. IV, 288–291, 503f.

trum des katholischen Württemberg³¹ und schließlich, als letzte erst nach dem Zweiten Weltkrieg (1939–1945) und auch als erste wieder aufgegeben, das Noviziat in Neuhausen bei Stuttgart³². Diese haben alle jeweils ein eigenes Gepräge, so dass ich sie nacheinander behandle.

2.1 *Das Haus der Gesellschaft in Stuttgart*

Stuttgart ist charakterisiert durch die Erfordernisse der Großstadtseelsorge im Spannungsfeld zwischen diözesanen Vorgegebenheiten und spezifisch jesuitischen Optionen. Es war, noch bevor 1921 die Deutsche Provinz in die Niederdeutsche und Oberdeutsche Provinz geteilt wurde, die erste süddeutsche Niederlassung des Ordens außerhalb Bayerns. Stuttgart war die drittgrößte, nach dem Zweiten Weltkrieg die zweitgrößte Stadt Süddeutschlands. Die Initiative ging hier vom Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926, 1898–1926 Bischof von Rottenburg) aus. Dieser kaufte ein Haus, das für die »Religiöse und soziale Jugendfürsorge« bestimmt war und in welchem er den Jesuiten Räume zur Verfügung stellte, damit sie sich dieser Arbeit widmeten. Seitens der Jesuiten dachte man an eine Zentrale für Gebildetenseelsorge und eine Pension für Hochschüler, jedoch, wie P. Martin Manuwald (1882–1961) schrieb, nur für solche, mit denen man apostolisch zusammenarbeiten könne; man wollte keine bloße »Versorgungs- und Verpflegungsanstalt«. Die Statio begann im April 1920 mit den Patres Manuwald und Gustav Fernekess (1884–1971). Ihre eigentliche Vorstellung in der Stadt geschah am 16. Mai 1920 beim 25-jährigen Jubiläum des Stuttgarter Volksvereins durch eine Rede von P. Manuwald in zwei Teilen: »Sturm der modernen Welt gegen das katholische Selbstbewußtsein« – »Sturm des katholischen Selbstbewußtseins gegen die moderne Welt«³³. Sie war ein voller Erfolg und führte zu einer Reihe weiterer Vortragseinladungen. P. Manuwald beschäftigte sich vor allem mit der Arbeit unter den Studenten der Technischen Hochschule und den höheren Schülern und erzielte große Erfolge durch seine apologetischen Vorträge, die sehr besucht waren, während P. Fernekess in der Männer- und Mütterkongregation arbeitete. Die Zahl der Patres in Stuttgart war klein: Sie stieg 1929 auf drei, 1932 auf vier. Die Hauptschwerpunkte ihrer Arbeit waren zunächst apologetische Vorträge, nicht zuletzt an der Volkshochschule. Das zweite Standbein war der Bund Neudeutschland (P. Manuwald, seit 1929 wieder in Stuttgart, war der Hauptförderer des ND in der Oberdeutschen Provinz) sowie die Studentenseelsorge an der Technischen Hochschule; das dritte die Marianischen Kongregationen für die verschiedenen »Stände«, für Männer, Mütter, Jungmänner, Lehrer und Jungkaufleute; hinzu kamen schließlich Priesterrekollektionen. Bei alledem und dem Wohnen in einem dem Bischof gehörenden Haus, das gleichzeitig Schüler- und Studentenheim war, hatte man sich an die Wünsche des Bischofs und des Pfarrklerus angepasst, dessen Vertrauen es zunächst einmal zu erringen galt. Das eigentliche Ziel jedoch war und blieb, das Terrain für eine Schule zu bereiten. Es gab damals in Süddeutschland noch keine Jesuitenschule; St. Blasien entstand erst 1933/34 durch die Verlegung der deutschen Abteilung von Feldkirch; Feldkirch gehörte zwar zur Oberdeutschen Provinz, lag jedoch in Österreich. Für eine Schule im Stuttgarter Raum schien sich mehrfach eine Möglichkeit anzubieten; aber das Projekt zerschlug sich jedesmal, entweder weil die finanziellen Mittel der Provinz nicht reichten oder weil die kirchenpolitische Situation in Württemberg dem Bischof, jetzt Sproll, zu unübersichtlich

31 Ebd., Bd. III, 201f.; Bd. IV, 282, 495f.

32 Ebd., Bd. IV, 60, 62f., 270f., 393–395.

33 Ebd.

erschien. Und nach der Machtergreifung und der Verlegung der deutschen Abteilung von Feldkirch nach St. Blasien erübrigte sich dieses Projekt.

Aber dafür kamen 1933 neue Aufgaben hinzu, die der Residenz größere Bedeutung in Stuttgart und im ganzen württembergischen Raum verliehen. Dies waren einmal die »Apologetischen Vorträge«, die monatlich in zwölf größeren Städten Württembergs (schließlich bis 1935 in 17 Städten) mit großem Erfolg gehalten wurden, in Stuttgart sogar 14-tägig. Sie sollten in der NS-Zeit eine große Bedeutung als Konfliktpunkt mit dem Regime erhalten. Außerdem wurde im Februar 1933 die neue Kapelle »Stella Maris« eingeweiht, die, am Schnittpunkt dreier Pfarreien gelegen, deren Pfarrkirchen alle gleich weit entfernt waren, von den Gläubigen stark frequentiert wurde, sowohl für Messen wie für Beichten. Der Konflikt mit dem NS-Regime um die »Apologetischen Vorträge« kam Anfang 1935 zum Ausbruch. Die Patres Eduard Haups (1898–1973) und Mario von Galli (1904–1987) hatten in temperamentvoller Weise gegen den NS-Ideologen Alfred Rosenberg (1893–1946) polemisiert. In der Folge wurde Mario von Galli – übrigens derselbe, der durch seine Reden nach dem Zweiten Vatikanum (1962–1965) bekannt geworden ist – »auf Lebenszeit« aus dem Deutschen Reich ausgewiesen. Nur als Ausländer (er war Österreicher) konnte er sich bei der Urteilsverkündung die Rückfrage leisten: »auf wessen Lebenszeit?«³⁴. Haups, in »Schutzhaft« genommen, erhielt Redeverbot, an das er sich jedoch nicht hielt. Seine Vorträge, jetzt nicht mehr »apologetische«, sondern »religiöse« Vorträge genannt, endeten erst zu Beginn des Krieges, da die Kirchen nicht genügend verdunkelt werden konnten und daher Abendvorträge in den Kirchen nicht mehr möglich waren³⁵. Außer den beiden wurden von den Stuttgarter Patres von einschneidenderen Zwangsmaßnahmen P. Manuwald und P. Franz Xaver Prinz (1905–1999) betroffen. P. Manuwald wurde im Oktober 1936 nach einer Vortragsreise über Philipp Jeningen fünf Tage in Gestapo-Haft gehalten³⁶, auch später wegen seiner Position im ND häufig verhört. 1941 erhielt er Schreibverbot durch die Reichsschrifttumskammer, weil er die Jugend vom Eintritt in die HJ abhalte³⁷. P. Prinz wurde wegen einer Predigt vor der Männerkongregation über den Pantheismus am 22. Januar 1940 verhaftet. Nach einer Untersuchungshaft von drei Monaten führte der Prozess vor dem Sondergericht Stuttgart zum Freispruch wegen Mangels an Beweisen. Wie in so vielen Fällen reagierte die Gestapo darauf, indem sie ihn in »Schutzhaft« nahm und ins Konzentrationslager Welzheim brachte, aus dem er freilich nach 50 Tagen mit der Auflage des Redeverbots entlassen wurde³⁸.

Das Stuttgarter Haus wurde zwar durch zwei Luftangriffe 1943 schwer beschädigt, blieb jedoch bewohnbar. Nach dem Krieg wurde die vielgestaltige Arbeit von Exerzitien, Priesterrekolektionen, Marianischen Kongregationen, über ND und der Studentenseelsorge bis zu Vorträgen an der Volkshochschule von den jetzt fünf Patres wieder aufgenommen. Auch die Apologetischen Vorträge wurden zunächst mit großem Erfolg fortgeführt, besonders von Mario von Galli, der aus der Schweiz zurückkam. Er wurde freilich, nachdem 1947 die Schweizer Vizeprovinz entstanden war, nach Zürich für das dortige Apologetische Institut und die Zeitschrift »Orientierung« gerufen, ohne einen Nachfolger zu bekommen. Sein Weggang war für die Residenz in Stuttgart ein großer Verlust.

34 Josef KNÜNZ, Schicksale der Oberdeutschen Provinz SJ im Jahrzehnt 1936–1946. Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XVI, 1946–48, 10–23, hier: 18.

35 SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten (wie Anm. 26), Bd. III, 338 mit Anm. 1666.

36 Ebd., 360f.

37 KNÜNZ, Schicksale (wie Anm. 35), 18.

38 Ebd.

Da das Haus dem Ordinariat gehörte und mehr als vier oder fünf Patres dort nicht wohnen konnten, überlegte der süddeutsche Provinzial Otto Faller (1889–1971, 1951–1957 Provinzial) 1951, das Haus aufzulösen und nur zwei Patres zur Leitung des Studentenheims dort zu belassen³⁹. Dagegen sprach jedoch die Bedeutung der Stadt als zweitem großstädtischem Zentrum der Provinz nach München. Anfang 1952 wurde es schließlich zur Statio degradiert und die Zahl der Patres auf drei reduziert. Dies nötigte die Jesuiten zu einer Konzentration der Arbeiten auf die Stadt selbst. Die Tätigkeiten dieser bis 1956 nur drei Patres waren freilich sehr weit gespannt: ND, die (schwer reformierbare) Männerkongregation, eine Mädchenkongregation, Studentenseelsorge, Konvertitenseelsorge, Priesterseelsorge und Gefängnisseelsorge. Nur vorübergehend wurde von 1956 bis 1959 (von P. Josef Jaksch [1915–2009], der als vierter neu hinzukam) die Lehrerseelsorge der Diözese Rottenburg übernommen. 1958 kamen noch die Seelsorge für die Ostausiedler in der Diözese und das Amt des Direktors des Caritasverbandes Stuttgart hinzu. Die Wohnverhältnisse aber blieben äußerst beschränkt. Mehr als vier Patres konnten im Haus nicht wohnen. Alle Versuche, die in den 50er-Jahren unternommen wurden, eine andere Wohnung zu finden, scheiterten.

Eine neue Gewichtung von Stuttgart als zweitem Zentrum der Provinz wurde in den Jahren 1957–1967 akut, da Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981, 1949–1974 Bischof von Rottenburg) den Jesuiten eine Pfarrei und ebenso ein Kolleg auf dem Killesberg geben wollte⁴⁰. Aber beides war miteinander verbunden. Der Bischof wollte damit sowohl den Jesuiten entgegenkommen, die damals trotz St. Blasien meinten, infolge des reichlichen Nachwuchses wenigstens nach zehn Jahren imstande zu sein, eine zweite Schule zu eröffnen; zudem wollte er sein Ziel verwirklichen, die Jesuiten stärker in die Pfarrseelsorge einzubinden. Die Jesuiten glaubten außerdem, damit die beengten Wohnverhältnisse gelöst zu haben, da in dem Pfarrhaus zehn bis zwölf Patres wohnen könnten. Aber an der Übernahme der Pfarrei schieden sich auch innerhalb des Jesuitenordens die Geister. Der Stuttgarter Superior Jaksch meinte, man komme nicht darum herum, sonst stehe die Glaubwürdigkeit der Jesuiten in der Diözese Rottenburg auf dem Spiel, zumal dort alles auf die Pfarrarbeit konzentriert sei. Nur wenn man eine Pfarrei habe, habe man ein richtiges Standbein in der Diözese⁴¹. Der Jesuitengeneral Johann Baptist Janssens (1889–1964, 1946–1964 Jesuitengeneral) widersetzte sich jedoch aus dem alten jesuitischen Prinzip, außer in den Missionen möglichst keine Pfarreien zu übernehmen, bzw. akzeptierte, nachdem Leiprecht 1959 mit ihm persönlich gesprochen hatte, die Übernahme nur auf Zeit, bis der Bischof genügend Priester hatte – womit jedoch klar war, dass die damit verbundene Hoffnung, die bisher beengte und ungeeignete Residenz dorthin zu verlegen, aufgegeben werden musste. Hinzu kam, dass seit dem Einbruch der Nachwuchszahlen ab 1965 klar wurde, dass die Provinz keine weitere Schule neben St. Blasien übernehmen konnte. Provinzial Heinrich Krauss (1922–1973, 1967–1973 Provinzial) dachte zwar zeitweise daran, St. Blasien als Tagesheimschule ohne Internat in den Stuttgarter Raum zu verlegen und dies mit einer Pfarrei zu verbinden. Aber diese Pläne scheiterten definitiv 1968, da in St. Blasien sich Kräfte regten, die einerseits zu grundlegenden Reformen bereit waren, andererseits für den Erhalt von St. Blasien anstatt für einen Neuanfang an anderer Stelle waren.

39 Bericht von P. Faller über die Provinz vom 18.10.1951: ADPSJ (Archiv der Deutschen Jesuitenprovinz München), 45 B – 221-1412; Nr. 66; ARSI (Archivio Romano SJ) Germania Superior 1014. Praep.Prov. 1951.

40 SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten (wie Anm. 26), Bd. IV, 290f., 503.

41 Ex-officio-Bericht vom 10.1.1964: ARSI (wie Anm. 39) Germania Superior 1020, Ex officio 1964.

Immerhin war die Zeit ab 1967 für das Stuttgarter Haus noch die Zeit einer neuen Periode. Ab diesem Zeitpunkt kamen neue Kräfte, 1971 stieg die Zahl der Patres von vier auf sechs, 1972 auf acht. Dies wurde möglich, weil man ein neues Haus in der Wernhaldenstr. 6 erwarb, in das man 1972 umzog und das den Namen »Augustin-Bea-Haus« erhielt. Der Nachteil war, dass es dezentral gelegen war, in einem vornehmen Viertel, mit öffentlichen Verkehrsmitteln schwer zu erreichen. Die Tätigkeiten waren jetzt Studentenseelsorge (freilich nur bis 1980, da der Studentenseelsorger Bruno Gittinger austrat), Krankenhauseselsorge, Bildungsarbeit (P. Felix Löwenstein bei der Akademie Stuttgart-Hohenheim als Leiter der sozialen Sektion) und Exerzitien. Es gab jedoch, was das eigentliche Manko war, keine gemeinsame Tätigkeit. Jeder hatte seinen Einzelposten. Die Zahl der Patres war 1985 wieder auf vier zusammengeschmolzen, die in der Pfarrarbeit von St. Eberhard, in der Krankenseelsorge des Katharinenhospitals und in der Caritasarbeit tätig waren. Zum Schluss bestanden die Tätigkeiten außer in der Pfarrseelsorge von St. Eberhard in der »Katholischen Glaubensberatung« und der Altenseelsorge. 2004 wurde das Haus aufgegeben. Und damit nahm die Tätigkeit der Jesuiten in Württemberg überhaupt ein Ende.

Auch Stuttgart hat seinen »Missbrauchsfall« zu verzeichnen, den ich nicht übergehen darf, um nicht der Schönfärberei bezichtigt zu werden. Er betraf P. Erwin Huger (1907–1976), bis 1957 Studentenpfarrer in Stuttgart und außerdem Gaukaplan der Südmark des ND⁴². Verfehlungen mit Jugendlichen kamen heraus und brachten ihn bereits in Untersuchungshaft. Offensichtlich gelang es Provinzial Anton Stricker (1903–1961, 1957–1961 Provinzial), gegen die Zusicherung der Versetzung nach Holland bei dem Richter zu erreichen, dass die Sache niedergeschlagen wurde, was typisch für damals ist. Huger war nicht Profess und hätte daher entlassen werden können. Dass dies nicht geschah, lag daran, dass damals Skandalvermeidung in solchen Fällen oberstes Prinzip war. Freilich erhielt er vom General die strenge Auflage, jeglichen Kontakt mit Jugendlichen zu vermeiden.

2.2 *Das Haus in Ravensburg*

Aber gehen wir über zum zweiten Haus in Ravensburg. Die Bedeutung dieser Stadt bestand darin, dass sie das Zentrum des katholischen Südwürttemberg bzw. das eigentliche katholische Zentrum des Bistums Rottenburg und außerdem samt der oberschwäbischen Umgegend fruchtbares »Mistbeet« für geistliche Berufe war; allein von 1850 bis 1920 traten aus der Stadt Ravensburg sieben Novizen in den Jesuitenorden ein, von denen nur zwei als Scholastiker den Orden wieder verließen. Hier erging Ende 1921 von maßgeblichen Kreisen der Stadt, der Leitung des Gymnasiums und dem Pfarrer, die Einladung, dort ein Konvikt einzurichten. Provinzial Augustin Bea (1881–1968, 1921–1924 Provinzial) war schon im Blick auf Berufe aus dieser Gegend zur Annahme bereit, zumal sich auch die Gelegenheit zum Kauf eines Gebäudes bot⁴³. Da die Ravensburger jedoch von der GJ erwarteten, dass diese alles zahlte, diese aber wiederum dieselbe Erwartung an die Ravensburger hatten, kam die Sache zunächst nicht zustande, zumal durch die Inflation beide Seiten verarmten. 1923 kam jedoch der Gedanke eines Stützpunktes für Volksmissionare hinzu. Denn dieser Stützpunkt war bisher Tisis bei Feldkirch in Vorarlberg. Infolge der Inflation wurden jedoch die Reisen von dort aus nach Deutschland immer schwieriger⁴⁴. Durch die sehr großzügige Hilfe der Einwohner der Stadt, die gerade in

42 SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten (wie Anm. 26), Bd. IV, 531f.

43 Brief von Provinzial Bea an General Wladimir Ledochowski (1866–1942, 1915–1942 Provinzial) vom 20.11.1921: ARSI (wie Anm. 39), Germania Superior 1006. Praep.Prov. 1921.

44 Provinzial Bea am 8.11.1923 an General Ledochowski: Ebd., Praep.Prov. 1923.

dieser Notzeit reichlich mit Lebensmitteln und anderen Geschenken halfen, konnte das Haus, von der Pfarrei gestiftet, schnell eingerichtet werden⁴⁵. Die Residenz begann so im Januar 1924 mit drei Patres. Da jedoch die Schwierigkeit, von Tisis aus nach Deutschland zu reisen, ab 1924 wegfiel, stellte sich schon 1925 die Frage der Beibehaltung. Provinzial Theobald Fritz (1878–1955, 1924–1928 Provinzial) plädierte für Auflösung, während die Konsultoren aus Rücksicht auf den Bischof von Rottenburg und auch auf Berufe aus dieser Gegend für den Erhalt waren⁴⁶; und auch der General entschied für letzteres⁴⁷.

Nach wie vor war nur ein Pater seelsorglich in der Stadt präsent, vor allem für den ND, während zwei Patres Volksmissionen und Exerzitien außerhalb der Stadt abhielten und zwei weitere Patres, welche Seelsorge in den Pfllegeanstalten Liebenau und Rosenharz ausübten, dem Haus zugeordnet waren.

Von Zwangsmaßnahmen in der NS-Zeit wird berichtet, dass der Ravensburger Superior P. Hermann Huber (1890–1978) am 27. September 1939 in Schutzhaft genommen wurde wegen Bemerkungen gegen die Regierung, die er im Religionsunterricht gemacht habe. Nach 19 Tagen Schutzhaft und zwei Monaten Untersuchungshaft wurde er am 16. Dezember durch das Sondergericht Stuttgart zu sechs Monaten Haft verurteilt, die er (unter Anrechnung der Untersuchungshaft) vom 9. Januar bis 16. April 1940 in Ulm abbüßte⁴⁸.

Nach dem Krieg wohnten in der kleinen Residenz meist vier Patres. Der Hauptschwerpunkt der Tätigkeit in der Stadt lag in der Jugendarbeit, d. h. im Religionsunterricht und im ND; die prägende Figur war hier von 1946 bis 1971 P. Georg Kastner (1909–1992). Er verkörpert die große Zeit von Ravensburg. Claus Arnold hat ihn in Ergänzung zu meiner Jesuitengeschichte aus persönlicher Erfahrung so charakterisiert: »ein Jesuit ›alter Schule‹, der noch in den 1980er-Jahren dramatische Arme-Seelen-Predigten halten konnte, aber nach 1968 mit seinem unter anderem stark auf seiner Indien-Erfahrung aufbauenden Stil im Gymnasium nicht mehr ankam [...] Seine asketische Gestalt mit dem durchdringenden Blick (*Werde Priester und werde es ganz*) und den schmalen, bei der Präfation nervös zuckenden Fingern schien (*sit venia verbo!*) direkt Wilhelm Busch entsprungen«⁴⁹.

Der Religionsunterricht wurde nicht nur am Gymnasium gegeben, sondern seit 1953 auch an der Höheren Handelsschule, dann auch an der Wirtschaftsoberschule und Kaufmännischen Berufsschule. Sonstige Arbeiten waren Exerzitien, Krankenhausseelsorge, Seelsorgsaushilfe in der Pfarrei, Vorträge an der Volkshochschule, schließlich die Männerkongregation (die freilich schwer zu aktivieren war). Wohnungsmäßig ergab sich 1959 eine Verbesserung. In der bisherigen Wohnung lebte man unter sehr beengten Verhältnissen: ein und derselbe Raum diente als Refektor, Rekreationsraum und Sprechzimmer; die Bibliothek war teils in den Zimmern der einzelnen Patres, teils unter dem Dach untergebracht. Im November 1959 wurde sie aufgegeben und stattdessen ein Haus in der Eisenbahnstraße 38 bezogen, das von den Verwandten von Kardinal Ehrle erworben war und das bessere Wohnverhältnisse bot. Es wurde 1968 formell den Jesuiten geschenkt, woraufhin dort ein Neubau entstand.

45 Historia domus, Ravensburg 1923–25.

46 Brief von Provinzial Fritz an General Ledochowski vom 16.7.1925 (ARSI [wie Anm. 39] Germania Superior 1007, Praep.Prov. 1925); Provinzconsult der Germania Superior (ADPSJ) vom 4./5.6.1925.

47 Brief an Provinzial Fritz vom 9.8.1925: ADPSJ (wie Anm. 39) 45 B – 221-1387, Nr. 55.

48 SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten (wie Anm. 26), Bd. III, 366.

49 ThPh 90, 2015, 103.

Der Tätigkeitsbereich verlagerte sich 1971 wieder etwas: vom Religionsunterricht an höheren Schulen einerseits auf die KSJ (wie der ND jetzt hieß) und die Mitarbeit in den Pfarreien, andererseits auf die Kranken- und Altenseelsorge. Dazu trug bei, dass das Haus nach seinem Neubau von der Provinz als Altenkommunität konzipiert wurde, für ältere Patres und Brüder, die noch etwas arbeiten konnten, und mit zwei jüngeren Kräften, die durch ihre Arbeit das ganze tragen sollten. Zu Konflikten in Stadt und Kommunität führte die offensichtlich zu »emanzipatorische« Art des Jugendseelsorgers, des ungarischen Paters Josef Jalics (* 1937) (der später den Orden verließ), vor allem aber sein öffentlicher Aufruf für die SPD bei den Bundestagswahlen 1972. Hören wir hier den alten Pater Kastner in seiner »Historia domus«:

»Sein Verdienst: Er hat die Gruppe von Betreuung auf Selbstverwaltung umgestellt. Unvermeidliches Nebenprodukt: Chaos in den Räumen und Klagen der Anwohner über »ungebührliches Benehmen« verliebter Pärchen. Das hat sich beruhigt. Wir werden aber noch lange darunter zu leiden haben, daß er einen Intellektuellen-Aufruf bei der Bundestagswahl die SPD zu wählen unterschrieben hat. Wir sind daran das Jugendheim zu verlegen und brauchen Geld von Kirche und Staat. Beide versichern uns ihres Mißtrauens.«⁵⁰.

Er wurde dann im selben Jahr abberufen und durch P. Hans Abart (* 1937) ersetzt, dem dann bis 1978 auch jeweils ein Scholastiker im Interstiz zur Hand ging – was immerhin bedeutet, dass die Jugendarbeit in Ravensburg von der Provinz für wichtig angesehen wurde. Sein Nachfolger seit 1979, P. Fred Ritzhaupt (* 1944) (der auch später austrat), wandelte dann 1981, da er eine rein religiöse Jugendbewegung wollte, die KSJ in eine charismatische Bewegung amerikanischen Zuschnitts um, übrigens vom alten Pater Kastner hierin unterstützt. In den folgenden Jahren wohnten in der Residenz meist sechs Patres und zeitweise bis zu drei Brüder. Die Tätigkeiten der meist älteren und z. T. ausländischen Patres waren außer der Jugendseelsorge Krankenhausseelsorge, Ungarn- und Kroaten-seelsorge, schließlich auch (durch P. Hans Mader) Gefängnisseelsorge. Als P. Fred Ritzhaupt 1992 wegging (und im folgenden Jahr den Orden verließ), fiel die Jugendarbeit weg. Seit 1997 ging die Zahl dramatisch zurück und 2000 wurde die Residenz aufgehoben.

2.3 *Das Noviziat in Neuhausen*

Das letzte der Häuser in Württemberg ist Neuhausen. Die Oberdeutsche Provinz war nach dem Krieg auf der Suche nach einem Haus für das Noviziat. Vor dem Krieg war das Noviziat der Provinz in Tisis bei Feldkirch in Vorarlberg, dann von 1946 bis 1952 in Pullach bei München, zusammen mit den Philosophen und unter beengten Verhältnissen. Dies war keine ideale Lösung. Schließlich fand man 1949 ein Grundstück in Neuhausen auf den Fildern bei Stuttgart. Im März 1952 konnten 42 Novizen von Pullach kommen, eine für heutige Begriffe traumhafte Zahl, auch wenn man bedenken muss, dass das Jesuitennoviziat zwei Jahrgänge umfasst. Neuhausen entsprach dem Ideal des Noviziats »in der Einöde«, fernab von jedem Verkehr, jedenfalls nicht in der Großstadt. Dies war jedoch nicht mehr das Ideal des Ordens nach dem Zweiten Vatikanum und der 31. Generalkongregation 1965/66 und unter dem neuen Generalobern Pedro Arrupe (1907–1991, 1965–1981 Generaloberer). Es war im Grunde auch nicht die Realität in der alten Gesellschaft gewesen, wo die Noviziate in den Städten waren. Jetzt legte man auch schon für das Noviziat Wert auf Kontakte mit Altersgenossen, eventuell mit einer Universität. Dies war ein Grund, weshalb 1969 Neuhausen aufgegeben und das Noviziat der Oberdeutschen

50 *Historia domus*, Ravensburg 1972.

Provinz nach Nürnberg verlegt wurde (wo sich bis heute das Noviziat für den ganzen deutschsprachigen Raum befindet).

3. Fazit

Jesuiten in Württemberg: insgesamt eine bunte Kombination verschiedener pastoraler Tätigkeiten. In der alten GJ drei Kollegien als Grundlage, jedoch überwiegend seelsorgliche Aktivitäten, in den damals klassischen jesuitischen Formen von Beicht hören, Kongregationsseelsorge, Wallfahrtsseelsorge und Volksmissionen. Im 20. Jahrhundert das Fernziel eines Schulkollegs in Stuttgart, das jedoch nie zustande kam; im übrigen eine bunte Palette: »apologetische Vorträge«, die später zu dem wurden, was man »Erwachsenenbildung« nennt, Jugendseelsorge in der Form von Neudeutschland, Studentenseelsorge, Religionsunterricht, Kranken-, Alten-, Behinderten- und Gefangenseelsorge, schließlich auch Mitarbeit in den Pfarreien.

CORNELIA REUS

Lammfromm und revolutionär

LaienKatechetinnen im Bistum Rottenburg von 1920 bis 1958

Die Katholische Kirche im deutschsprachigen Raum kannte schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) Laienmitarbeiter in ihren Pfarreien. Eine solche Partizipation war nicht nur Männern vorbehalten, auch Frauen übernahmen immer häufiger kirchliche Aufgaben im Rahmen ihrer Möglichkeiten. Aus den ersten zaghaften Schritten in diese Richtung entwickelten sich in den deutschen Diözesen bald die Berufe der Seelsorgehelferin und der Laienkatechetin. Die Entstehung dieser pastoralen Berufe, besonders für Frauen, »hängt mit dem Neuaufbruch in der Seelsorge zusammen, der aus den stark veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für kirchliches Handeln resultiert«¹. Zwischen den Bezeichnungen »Seelsorgehelferin« und »LaienKatechetin« muss hierbei unterschieden werden, da es sich um zwei verschiedene Berufe handelt, für die es auch unterschiedliche Ausbildungen gab. Eine Katechetin wurde als Religionslehrerin an Volksschulen (später auch an Mittelschulen) eingesetzt. Seelsorgehelferinnen dagegen wurden für alle Geschäfte in der Seelsorge und zusätzlich als Katechetinnen ausgebildet. Sie arbeiteten weniger im schulischen Religionsunterricht, sondern hauptsächlich in der Gemeindepastoral mit.

Im Folgenden geht es spezifisch um die Entwicklung des Berufes der Laienkatechetin im Bistum Rottenburg seit den 1920er-Jahren. Die Diözese hatte sich bewusst für die Ausbildung von Laienkatechetinnen, und nicht von Seelsorgehelferinnen, entschieden².

1. Vorbemerkungen

Erstens: Bei allen Untersuchungen und Interpretationen ist im Hinterkopf zu behalten, welche Rolle Frauen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Gesellschaft zugeordnet war. Die Frau musste sich weitgehend dem Mann unterordnen, zuerst dem Vater,

1 MICHAELA SOHN-KRONTHALER/ ANDREAS SOHN, Frauen im kirchlichen Leben. Vom 19. Jahrhundert bis heute, Kevelaer 2008, 121.

2 Der vorliegende Beitrag stützt sich hauptsächlich auf Quellen aus dem Diözesanarchiv in Rottenburg. Insbesondere Ordinariatsakten aus den Jahren 1923 bis 1958 wurden ausgewertet. Neben den Dokumenten des Bischöflichen Ordinariats existieren für die Jahre zwischen 1951 und 1958 einige Akten der Ausbilder der laienkatechetischen Kurse mit Bewerbungen, Zeugnissen und Erfahrungsberichten von Laienkatechetinnen. Da alle genannten Archivbestände noch nicht öffentlich zugänglich sind und nur mit einer Sondergenehmigung eingesehen werden konnten, wurden sämtliche persönliche Daten der Katechetinnen generell anonymisiert. Lediglich Personen in offiziellen Funktionen und Orte der laienkatechetischen Ausbildung sind namentlich genau genannt.

später dem Ehemann, und ihre Handlungsspielräume waren zumeist auf die Arbeit im Haus, die Erziehung der eigenen Kinder und das Gebet in der Kirche beschränkt. Die wenigen berufstätigen Frauen übten im Regelfall Aufgaben im sozialen Bereich oder in der Büroverwaltung aus.

Zweitens: Im katholisch-kirchlichen Bereich hatten die Frauen etwas größere Spielräume, da es durch neue Orden und Kongregationen sowie durch Vereine u.ä. verschiedene Lebensmodelle gab – auch für ledige Frauen in einer relativen wirtschaftlichen Unabhängigkeit von Männern. Besonders der Katholische Deutsche Frauenbund ist als Verein hervorzuheben, der für eine Förderung des weiblichen Geschlechts seitens der Kirche stand und aus dem starke, selbstständige Frauen hervorgingen. Er wird in der Entwicklung der Ausbildungskurse für die Laienkatechetinnen eine bedeutende Rolle spielen.

Drittens: Theologisch ist der kirchliche Dienst von Frauen als Laienkatechetinnen als Partizipation am Verkündigungsauftrag der Kirche zu verstehen – und das schon lange vor dem Dekret »*Apostolicam actuositatem*« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Franziska »Fanny« Werfer (1906–1985), die als erste Frau ihr Theologiestudium in Tübingen abschloss, beschrieb 1953 in ihrem Artikel »Ort und Aufgabe der Frau im Dienste der Kirche« die theologischen Grundlagen für eine Beteiligung von Laien an den kirchlichen Aufgaben folgendermaßen: *So wie es von seinem inneren Wesen, seinem Getauft- und Gefirmt-sein her [...] einem jeden Laien [...] freisteht, sich aus christlicher Berufung und Gewissenhaftigkeit um der eigenen Erkenntnis und des Heiles der anderen willen, eingehend mit Heilsdingen zu befassen, so steht grundsätzlich dieser Weg auch jeder Frau offen [...]*.³ Und weiter: *Allgemeines Priestertum bedeutet die Teilnahme des Laien, als lebendigem Glied am Leibe Christi, am dreifachen Amt Christi, am Priester-, Lehr- und Hirtenamt*.⁴

Die Entwicklung des Berufs der Laienkatechetin und ihrer Ausbildung innerhalb des Bistums Rottenburg lässt sich grob in drei Phasen untergliedern. Der Beginn ist in die Zeit der Weimarer Republik (1919–1933) einzuordnen. Die Episode des Nationalsozialismus (1933–1945) und des Zweiten Weltkriegs (1939–1945) waren prägend für die Weiterentwicklung der Partizipation von Frauen. Etabliert hat sich der Beruf dann schließlich in der Nachkriegszeit und den 50er-Jahren. Die einzelnen Phasen werden im Folgenden genauer beleuchtet.

2. 1920 bis 1933: Frauen im Dienst der Kirche? (Un)möglich?

Die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts brachten, besonders auch durch den Ersten Weltkrieg (1914–1918) bedingt, gewisse Engpässe in der Seelsorge mit sich. Zwar stieg die Zahl der Neupriester ab 1920 im Vergleich zu den vorangegangenen Jahren auch in der Diözese Rottenburg stark an. Gleichzeitig wuchsen aber auch die Gemeinden und zusätzlich war Religion in den Schulen zum ordentlichen Lehrfach geworden. Erstmals befasste man sich in der Katholischen Kirche und Theologie »mit der Einbeziehung von Laien in die Seelsorge«⁵. Es wurde ein Konzept entwickelt, um der fortschreitenden Säkularisierung entgegenwirken zu können. Dabei sollte auch die Mitarbeit von Frauen möglich gemacht werden, sofern diese vorher durch eine entsprechende Ausbildung die Befähigung hierfür erhalten hatten. Zentral war darüber hinaus die Frage nach dem ka-

3 DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG, G I.1–D 3.4a, Fasc. 1: Laien-Katechetinnen Allgemeines. 1928 – 1943 – 1958, Nr. 75: Fanny Werfer, Ort und Aufgabe der Frau im Dienste der Kirche, 1953, 171f.

4 Ebd., 173.

5 SOHN-KRONTHALER/SOHN, Frauen im kirchlichen Leben (wie Anm. 1), 121.

tholischen Religionsunterricht, da das Schulwesen unter dem Monopol des Staates stand. In diesem Zuge wurde auch die ›missio canonica‹ als Begriff »kirchlicher Lehrfreiheit, zunächst für priesterliche Religionslehrer, dann aber auch für Laien in diesem Dienst [ein] geführt«⁶.

In der Diözese Rottenburg ging die Initiative zur weiblichen katechetischen Mitarbeit wohl von einer Frau aus. Die Archivakten zum Thema Laienkatechetinnen beinhalten als erste Quelle einen entsprechenden Brief des Bischöflichen Ordinariates Rottenburg, datiert auf den 4. Oktober 1923. Hilfesuchend sendet dieses eine Anfrage nach Freiburg, da es mit der Situation nicht umzugehen weiß. Aus dem Schreiben geht hervor, dass eine Tübinger Medizinstudentin angefragt hatte, ob sie, wenn sie theologische Universitätsveranstaltungen besuche, später als Religionslehrerin arbeiten könne. Obwohl es schon mehrere Theologiestudentinnen gebe, *tritt die Frage einer späteren Anstellung als Religionslehrerin zum ersten Mal an uns heran*⁷. Das Ordinariat in Rottenburg scheint sich ernsthaft für das Thema Katechetinnen als Lehrkräfte im Religionsunterricht zu interessieren, denn die Fragen beinhalten sowohl die eventuelle Ausbildung und Prüfung als auch die Zulassung zum Religionsunterricht an Volksschulen wie an höheren Schulen und darüber hinaus die Anstellung und Besoldung.

Die Antwort aus dem Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg zeigt, dass katechetische Aushilfen auch dort durchaus Thema waren: *Wohl haben wir erwogen, wie wir den Geistlichen in den Städten für den Katechismusunterricht Hilfskräfte bieten können [...]*⁸. Dort gab es anscheinend erste Erfahrungen, denn es wurden vereinzelt Ordensschwwestern ausgebildet, *nach den Anweisungen für den Religionsunterricht an den Lehrerseminarien*⁹. Vier Schwestern hatten nach der Ausbildung die »missio canonica« erhalten, nach einer gesonderten Prüfung durch das Ordinariat. Dennoch: *Zur Erteilung des Religionsunterrichts an höheren Mädchenschulen werden wie an den Mittelschulen nur Geistliche zugelassen*¹⁰.

Aus diesem Briefwechsel ist zu erkennen, dass es scheinbar Notsituationen in der Katechese gab, besonders an Schulen. Ein Nachdenken über die Einbeziehung von Laien fand bereits statt, man war aber noch nicht bereit, diese Aufgabe der Priester an Gläubige ohne Weihe zu übergeben. Besonders deutlich wird dieses Zögern in einem Schreiben von Adolf Kardinal Bertram (1859–1945) zum ›Religionsunterricht an höheren weiblichen Schulen‹ vom Oktober 1924. Die Fuldaer Bischofskonferenz hatte schon kurz nach Ende des Ersten Weltkrieges empfohlen, für den Religionsunterricht an den Volksschulen geeignete Personen als Hilfen auszubilden. Jedoch sollten diese Kräfte nur in Ausnahmefällen den Unterricht übernehmen und auch nicht generell die kirchliche Lehrerlaubnis erhalten. Der damalige Kölner Erzbischof Felix Kardinal von Hartmann (1851–1919) hatte diesen Beschluss so ausgelegt, dass auch an höheren Schulen geprüfte Theologiestudentinnen Religion unterrichten dürften, besonders für katholische Schülerinnen an protestantischen Schulen.

Im Namen aller deutschen Bischöfe gab Kardinal Bertram eine Erklärung dazu ab: *Es ist [...] die Überzeugung und [F]orderung aller in den Fuldaer Bischofskonferenzen*

6 OTTMAR FUCHS, Laien in pastoralen Berufen der Kirche, in: *Diakonia* 10, 1979, 224.

7 DAR, G I.1–D 3.4a, Fasc. 1 (wie Anm. 3), Nr. 2: Brief an das hochwürdigste Erzbischöfl. Ordinariat Freiburg i. Br.

8 DAR, G I.1–D 3.4a, Fasc. 1 (wie Anm. 3), Nr. 3: Antwort, Katechetinnen für Volks- und Mittelschulen.

9 Ebd.

10 Ebd.

vereinigten Oberhirten, dass von solcher [weiblicher] Zulassung abzusehen ist, so lange Geistliche für diese Aufgabe zur Verfügung stehen¹¹. Als primären Grund nannte er die theologische Ausbildung der Priester und ihre natürliche Autorität. Weiter begründete er die Ablehnung von Lehrerinnen für den Religionsunterricht (besonders an höheren Schulen) damit, dass sie nicht fähig seien, religiöse Wahrheiten in gleicher Weise mit dem Verstand zu erfassen und zu vermitteln wie die Geistlichen. *Es sind pädagogische und seelsorgliche Rücksichten, die obige Auffassung leiten, und die ihren Grund haben in der dem weiblichen Geschlechte nicht in gleicher Weise gegebenen Veranlagung und Stellung, wie auch im Amte und in den Aufgaben des Geistlichen [...]*¹². Die religiöse Erziehung durch Frauen mit ihrer weiblichen Eigenart hatte für Bertram ihren Platz außerhalb des Unterrichts.

Doch trotz dieser bischöflichen Einschätzung waren die Notsituationen vor Ort in den Diözesen Realität – besonders beim Thema Religionsunterricht. Bedingt waren sie zum Teil sicher durch einen gewissen, vom Krieg herrührenden, kurzfristigen Priestermangel, der jedoch bald ausgeglichen war. Dazu kam, dass einige Lehrkräfte, besonders an den nicht konfessionellen Mittel- und Oberschulen, nicht bereit waren, Religionsunterricht zu erteilen. Zu erklären ist dieses Phänomen vermutlich mit den starken sozialdemokratischen Kräften in der Weimarer Republik, die den Religionsunterricht als ordentliches Schulfach ablehnten. Außerdem stieg in diesen Jahren die Anzahl an Schulen in ganz Deutschland stark an. Der Briefwechsel zwischen Rottenburg und Freiburg zeigt, dass hier ernsthaft Hilfskräfte für den Religionsunterricht gesucht wurden. Selbstverständlich war für beide Diözesen eine entsprechende theologische Ausbildung unumgänglich und in jedem Fall Voraussetzung für einen eventuellen Einsatz.

3. 1933 bis 1945: Geistliche oder Laien? Möglichkeiten der Arbeitsteilung

Offiziell galt also in der katholischen Kirche die Anweisung, dass Geistliche für die Aufgabe des Religionsunterrichts sowie auch für alle Belange der Seelsorge vorzuziehen seien. Inwieweit dem Folge geleistet wurde bleibt zuerst offen. Die Situation änderte sich aber auf jeden Fall schon kurz darauf, im Zuge der Machtergreifung der Nationalsozialisten.

Die Jugend galt der NS-Regierung als vielversprechende Zukunft. Deshalb versuchten die Nationalsozialisten, das gesamte Schul- und Bildungswesen zu ihren Zwecken zu nutzen. 1936 begann man, die konfessionell geprägten Volksschulen zu einer einheitlichen »Deutschen Volksschule«¹³ umzugestalten. »Vor allem Württemberg wurde eine Art Experimentierfeld nationalsozialistischer Schulpolitik. [...] Ab 1938 versuchte man in Württemberg, den Religionsunterricht durch einen antikirchlichen Weltanschauungsunterricht zu verdrängen«¹⁴. Wo es noch Religionsunterricht gab, wurde dieser zu großen Teilen vom Klerus der jeweiligen Pfarrei abgehalten. Doch »[s]chon im Jahre 1933 wur-

11 DAR, G I.1–D 3.4a, Fasc. 1 (wie Anm. 3), Nr. 3: Religionsunterricht an höheren weiblichen Schulen.

12 Ebd.

13 PAUL SAUER, Württemberg in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Handbuch der baden-württembergischen Geschichte, Bd. 4: Die Länder seit 1918, hg. v. Hansmartin SCHWARZMAIER u. Meinrad SCHAAB, Stuttgart 2003, 279.

14 HERBERT GUTSCHERA/JOACHIM MAIER/JÖRG THIERFELDER, Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch, Freiburg i. Br. 2006, 317.

de eine Reihe von Geistlichen von der Erteilung des Religionsunterrichts in der Schule ausgeschlossen«¹⁵. Auch Ordensleute an den Schulen waren der NS ein Dorn im Auge und ihre Verdrängung wurde ebenfalls vorangetrieben. Als sich die Fälle häuften, ging das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg den Schritt zur Erteilung von Religionsstunden durch die Geistlichen außerhalb der Schule.

Durch die ehrenamtliche Mitarbeit von Frauen in den Pfarrgemeinden hatte man – trotz aller Bedenken – das Potential erkannt, das im oft betonten *typisch weiblichen, mütterlichen Charakter* der Frauen steckte. Um solche Laienkräfte angemessen zu schulen und im außerschulischen Religionsunterricht einsetzen zu können, waren Lehrgänge notwendig.

Einen ersten Schritt in Richtung einer solchen Ausbildung machte der württembergische Caritasverband im März 1937. In einem Brief an das Ordinariat in Rottenburg wird der Wunsch nach einem katechetischen Kurs für Schwestern vorgetragen, *um religiös Fortgeschrittene, insbesondere Lehrkräfte aus dem Ordensstand, Kindergartenschwestern, so weit vorzuschulen, dass ihnen die »missio canonica« zur Erteilung des Religionsunterrichtes gegeben werden könnte*¹⁶. In drei Monaten, so der Plan, sollten unter anderem Methodik des Religionsunterrichts, Katechismus, Biblische Einführung und Geschichte, Liturgie und Kirchlicher Gesang unterrichtet werden. Auch eine eventuelle Beteiligung von Laien war angedacht.

Das Bischöfliche Ordinariat stand einem solchen Kurs grundsätzlich offen gegenüber und genehmigte einen entsprechenden Versuch. Dennoch wurde auch klargestellt: *Eine Erteilung der missio canonica für den Religionsunterricht an weiblichen Schulen kommt auf Grund des geplanten katechetischen Kurses nicht in Frage*¹⁷.

Trotz dieser Einschränkung muss es fast gleichzeitig entsprechende Vorbereitungen für einen katechetischen Kurs für Laien gegeben haben. Einem Schreiben des Diözesansekretariats des Katholischen Deutschen Frauenbundes ist zu entnehmen: Das dort tätige Fräulein Fanny Werfer¹⁸ und ein Kaplan *haben zusammen den Plan fertig gemacht für eine katechet. Schulung von Laienkräften. Derselbe Grundplan ist eingeteilt für einen 3 wöchentlichen geschlossenen Kurs und für einen mehrere Monate dauernden Abendkurs, wie er z. B. für Stuttgart notwendig wäre*¹⁹. Es handelte sich hierbei jedoch wohl primär um einen katechetischen Lehrgang für Mütter, um diese für eine angemessene religiöse Erziehung ihrer Kinder zu schulen. Leider gibt es keine Informationen, ob bei der Erarbeitung der Schulungen Vorlagen von ähnlichen Kursen aus anderen Diözesen zur Verfügung standen, oder ob die Mitarbeiterinnen des Frauenbundes die Ausbildungspläne völlig neu entwarfen.

Der allererste laienkatechetische Kurs fand schließlich im Winter 1937/1938 als Abendkurs in Stuttgart statt. Träger des Lehrganges war das Diözesansekretariat des Katholischen Deutschen Frauenbundes in Stuttgart. Bei diesem ersten Kurs ging es nicht gezielt um die Ausbildung von Hilfskräften für die Katechese, sondern eher um eine all-

15 AUGUST HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 3, Stuttgart 1960, 337.

16 DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG, G I.1–D 3.4c, Fasc. 1: Laienkatechetische Arbeitsstelle. 1937–1949, Nr. 1: Brief des Caritasverbandes für Württemberg, 11.03.1937.

17 Ebd.

18 Franziska Werfer hatte als eine der ersten Frauen in Deutschland ein Theologiestudium abgeschlossen. Sie war als Mitarbeiterin beim Katholischen Deutschen Frauenbund angestellt und hauptverantwortlich am Aufbau laienkatechetischer Kurse beteiligt.

19 DAR, G I.1–D 3.4c, Fasc. 1 (wie Anm. 16), ohne Nummer: Katholischer Deutscher Frauenbund an den Domkapitular, Stuttgart-W, 20.09.1937.

gemeine Weiterbildung in religiösen Themen. Gerade für Eltern wurden solche Kurse als wichtig erachtet, da sie mit dem nötigen Grundwissen wiederum ihre Kinder besser religiös erziehen konnten. Es handelte sich dabei um eine Art Familienkatechese, bei der sowohl den Kindern in den Katechesen in der Gemeinde als auch den Eltern in diesen Schulungen religiöse Grundlagen beigebracht werden sollten, um daheim gemeinsam daran weiterarbeiten zu können. Dieser erste grundlegende Kurs hatte seine Lehreinheiten auf 27 Abende mit je zwei Stunden verteilt. Themen waren die Glaubenslehre, verschiedene Katechesen über Sünde, Gnade und Erlösung, Einleitung in das Alte und das Neue Testament, Lehren über Christus, den Heiligen Geist und die Kirche, Einführung zu den Sakramenten sowie Kirchengeschichte. *Da die Glaubensschulung im Hinblick auf die religiöse Unterweisung der Kinder erfolgte, wurde an mehreren Abenden gezeigt, bezw. angedeutet, wie das eben behandelte Glaubensgut nun an die Katechumenen weitergegeben werden kann*²⁰. Zum Abschluss gab es einen sogenannten Einkehrtag, aber keine Prüfung, da die meisten Teilnehmer Eltern waren.

Parallel zum Stuttgarter Abendkurs fand im Februar 1938 in Beuron ein erster Kurs explizit zur Ausbildung von Laienkatechetinnen statt. Es war ein geschlossener Lehrgang, der drei Wochen dauerte und ebenfalls vom Katholischen Frauenbund veranstaltet wurde. Die Teilnehmerzahl war begrenzt und im Gegensatz zum Abendkurs gleichbleibend, da die Frauen für die gesamte Zeit auch vor Ort untergebracht wurden. Es nahmen vor allem solche Frauen teil, die schon kirchlich engagiert waren, denn die Einladung zum Kurs ging an die Gemeindepfarrer, mit der Bitte, geeignete Laien zu schicken. Der behandelte Stoff war dem in Stuttgart ähnlich. Die ausführlichsten Themengebiete umfassten die Glaubenslehre, die Sakramentenlehre, die Sittenlehre und eine Einführung in die Katechetik. Daneben gab es kurze Einheiten zu Kirchengeschichte, Biblischer Einführung und Liturgie. Im Gegensatz zum Abendkurs fanden darüber hinaus Wiederholungsstunden statt, um sich das Gelernte besser einprägen zu können. Daneben waren die *Pflege des geistlichen Liedes*²¹ und eine tägliche Gemeinschaftsmesse wichtig. Ein genau ausgearbeiteter Verlaufsplan zeigt die Verteilung des Lernstoffes auf die drei Wochen sowie den strengen Tagesablauf. Die gemeinsame Heilige Messe fand jeden Morgen um 7 Uhr statt, bevor es zum Frühstück und zur Wiederholungsstunde ging. Jeweils am späten Vormittag und am späten Nachmittag gab es zwei Vortragsstunden à 45 Minuten. Zusätzlich zu den Vorträgen von Benediktiner-Patres aus Beuron, die den Teilnehmerinnen die stofflichen Inhalte näher brachten, wurden verschiedene Bücher zum Studium verwendet. Zeit dafür war vor allem am Nachmittag, wenn nicht gerade eine beispielhafte Katechese stattfand. Die gemeinsame Abendgestaltung beinhaltete *Komplet oder Schriftlesung oder Feierstunde oder Werkkreis oder [einen] lustige[n] Abend*²². Zwei freie Nachmittage pro Woche boten den Frauen Zeit zum Selbststudium oder Raum zur Erholung. Über eine abschließende Prüfung am Ende der drei Wochen ist in den Unterlagen nichts zu finden. Erst für den zweiten laienkatechetischen Kurs im Jahr darauf steht fest, dass es eine Abschlussprüfung gab, bei der ein Vertreter des Bischöflichen Ordinariates anwesend war.

Das Ziel solcher katechetischer Lehrgänge stand fest und wurde schon zu diesem ersten Kurs genau formuliert: *Die Teilnehmerinnen sollen befähigt werden, Kinder im*

20 Ebd.

21 DAR, G I.1–D 3.4c, Fasc. 1 (wie Anm. 16), zu Nr. 4: Der Beuroner dreiwöchige Kurs zur Ausbildung von Laienhelferinnen im Sonnenhaus St. Scholastika vom 7.–28. Februar 1938.

22 DAR, G I.1–D 3.4c, Fasc. 1 (wie Anm. 16), zu Nr. 4: Kurs zur Ausbildung von Katechetinnen im Sonnenhaus St. Scholastika in Beuron (4-seitiger Plan).

*christlichen Glauben zu unterrichten. Daher ist vor allem Glaubensschulung nötig und eine gewisse katechetische Ausbildung*²³. Ziel der dreiwöchigen Grundkurse war also die theologische Grundausbildung der Teilnehmerinnen. Die meisten von ihnen waren unverheiratete Fräulein jeden Alters, die von ihren Pfarreien geschickt wurden. Lediglich drei Ordensschwwestern finden sich unter den 22 Teilnehmerinnen. Etwa die Hälfte der Frauen stammte aus dem katholisch geprägten schwäbischen Oberland.

Die Kurse wurden direkt nach Abschluss in Berichten durch die Leiterinnen, Fanny Werfer und Dr. Rose Feifel (ebenfalls Theologin beim Katholischen Deutschen Frauenbund in Stuttgart), reflektiert. Auch machten sie Verbesserungsvorschläge wie Wiederholungsstunden für den Abendkurs und die Einführung eines Aufbaukurses für Absolventinnen des Grundkurses. Erfahrungen aus dem ersten geschlossenen Kurs in Beuron wurden sofort umgesetzt und schon für den zweiten Beuroner Lehrgang im Januar 1939 gab es einen modifizierten Plan. Es gab zum Beispiel Kürzungen beim Unterrichtsstoff, dafür aber eine Ausweitung der Wiederholungsstunden. Zum Thema Aufbaukurs schreibt die Kursleiterin Dr. Rose Feifel: *Wir waren uns von vornherein darüber klar, daß man in 3 Wochen keine fertigen Katechetinnen ausbilden kann, sofern man nicht in Dilettantismus und geistlosen Drill verfallen will. Darum wurden die beiden Beuroner Kurse als grundlegende eingerichtet die vor allem eine vertiefte und zusammenhängende Erkenntnis der christlichen Lehre vermitteln sollten. Ein geplanter Aufbaukurs soll dann in der Hauptsache der methodisch-katechetischen Schulung dienen und so die grundlegenden Kurse nach der praktischen Seite hin ergänzen*²⁴. Bei den zweiwöchigen Aufbaukursen ging es dann vorrangig um die Methode der christlichen Katechese und die praktische Schulung. Im Herbst 1939 wurde eine Einladung zu einem Aufbaukurs in Wernau an die Teilnehmerinnen der ersten Grundkurse verschickt.

*Der Gesamteindruck war, dass eine gute Grundlage einer katechetischen Schulung erreicht werden konnte, die natürlich noch weitergebaut werden muss, um allseitig und weitreichend genug zu sein, damit die Laienkatechetinnen jeder Lage gewachsen wären*²⁵. So schreibt ein Stadtpfarrer in seinem Bericht über einen Aufbaukurs. Die hier angesprochene Weiterbildung der Katechetinnen, besonders wenn diese schon aktiv waren, sollte durch laienkatechetische Fortbildungskurse gesichert werden. Die erste Einladung zu einer solchen Schulung ging im Frühjahr 1942 an die Teilnehmerinnen der Grund- und Aufbaukurse heraus. In den folgenden Jahren fanden mehrere solcher Kurse mit einer Dauer von sechs Tagen an verschiedenen Orten in der Diözese Rottenburg statt. Als Thema für die Fortbildungskurse während der Kriegsjahre wird in den Quellen durchgehend das Alte Testament genannt. Die Gemeinschaft war wohl auch bei diesen Kursen wieder ein zentrales Element. Die gemeinsame Feier der Heiligen Messe und das Gespräch mit anderen Katechetinnen waren, neben den Vorträgen zum Thema, die wichtigsten Merkmale der laienkatechetischen Fortbildungskurse.

Eine weitere Form der Betreuung bestand darin, dass in den Gemeinden aktive Laienkatechetinnen Material zur katechetischen Weiterbildung und Verwendung zugeschickt bekamen. Auch gab es immer wieder Briefverkehr zwischen den Mitarbeiterinnen des Frauenbundes und den Katechetinnen im Dienst, besonders wenn diese Rat und Hilfe suchten.

23 Ebd.

24 DAR, G I.1-D 3.4c, Fasc. 1 (wie Anm. 16), zu Nr. 4: Kurzer Bericht über die laienkatechetischen Kurse in der Diözese Rottenburg, 5. Aufbaukurse.

25 DAR, G I.1-D 3.4c, Fasc. 1 (wie Anm. 16), zu Nr. 15: Bericht über den laienkatechetischen Aufbaukurs des Kath. Deutschen Frauenbundes in Wernau am Neckar vom 28.1. bis zum 10.2.40.

Schon seit 1939 wurden Grund- und Aufbaukurs jeweils mit einer Abschlussprüfung beendet und die Teilnahme wurde den Frauen von der Diözesanleitung bescheinigt. Inwieweit die Absolventinnen anschließend in ihren Heimatgemeinden als Katechetinnen eingesetzt wurden, ist dem Katholischen Deutschen Frauenbund als Veranstalter zu diesem Zeitpunkt noch nicht bekannt. Interessant ist, dass die Ausbildungskurse schon zu diesem frühen Zeitpunkt finanziell und geistlich durch das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg gefördert wurden.

Die positiven Erfahrungen, die Teilnehmerinnen sowie Kursleiterinnen und Referenten mit den ersten katechetischen Lehrgängen gemacht hatten, beflügelten sicherlich die professionelle Weiterentwicklung solcher Kurse für die Zukunft. Auch in anderen Diözesen will man anscheinend eine Ausbildung von Laienkatechetinnen und Laienkatecheten in Angriff nehmen, wie entsprechende Briefwechsel zeigen.

Da der Katholische Frauenbund die Arbeit mit den laienkatechetischen Ausbildungskursen nicht mehr schultern konnte – neben allen anderen Aufgaben – wurde Ende 1940 eigens die *Bischöfliche laienkatechetische Arbeitsstelle der Diözese Rottenburg* gegründet.

Im selben Jahr interessierte sich das Bischöfliche Ordinariat stärker dafür, wo in der Diözese eigentlich schon Laien in den einzelnen Pfarreien eingesetzt wurden und in welcher Form. In einem Fragebogen an alle Pfarrämter wurden diese gebeten, zurückzumelden, wo es Gemeindehelferinnen jeglicher Art gibt. Erfragt wurden Angaben zu Personalien, welche Tätigkeit die entsprechenden Personen ausübten (Seelsorgshilfe, im Pfarrbüro, in der Krankenpflege, als Katechetin oder Mesnerin usw.), wie sie entlohnt wurden und ob es Verträge mit Urlaub und Kündigungsfrist gab. Vereinzelt Rückmelde-Dokumente zeigen, dass die Verhältnisse von Seelsorge und Katechese in den Pfarreien ganz unterschiedlich waren. Aufgrund der Erkenntnisse, die das Bischöfliche Ordinariat durch die Fragebögen gewonnen hatte, konnten in den folgenden Jahren ausgebildete Laienkatechetinnen in die Gemeinden geschickt werden, in denen sie dringend gebraucht wurden.

Ein Erhalt der »missio canonica«, also der kirchlichen Lehrerlaubnis, war wohl nur den Laien möglich, die sowohl einen Grundkurs als auch einen Aufbaukurs erfolgreich absolviert hatten. Aufgrund einiger Briefe kann man davon ausgehen, dass der leitende Pfarrer einer Gemeinde für seine Helferin unter Vorlage der Zeugnisse aus den laienkatechetischen Kursen das Bischöfliche Ordinariat um die Erteilung der »missio canonica« bitten konnte. Wie oft diese Lehrerlaubnis an Laienhelferinnen vergeben wurde, ist aus den vorliegenden Akten leider nicht erkennbar. Fest steht auf jeden Fall, dass die Laienkatechetinnen ohne die »missio canonica« offiziell keinen Religionsunterricht erteilen durften, insbesondere nicht an den Volksschulen.

Jedoch kam es in vielen Gemeinden zu Notsituationen. Denn schon seit der Machtergreifung der Nationalsozialisten war es für Geistliche und Ordensleute immer schwieriger geworden, den schulischen Religionsunterricht fortzuführen, da vielen ein entsprechendes Unterrichtsverbot auferlegt wurde. Mit Kriegsbeginn wurden darüber hinaus viele Geistliche für den Kriegsdienst eingezogen. In die entstehende Lücke traten nun die Absolventinnen der laienkatechetischen Kurse. Die Diözesanleitung hatte den Mangel erkannt und unterstützte daher weiterhin die Arbeit der Bischöflichen laienkatechetischen Arbeitsstelle.

Die Ausbildungskurse waren zwar erfolgreich und effektiv, dennoch gab es auch Schwierigkeiten zu bewältigen. Ein grundlegendes Problem ergab sich mit dem Krieg für die Organisation der Lehrgänge. Die Grundkurse wurden in den ersten Jahren immer im gleichen Haus in Beuron abgehalten. Zwischen dem Kloster und den Kursleiterinnen herrschte eine gute Zusammenarbeit. Jedoch wurde das Beuroner Sonnenhaus schon 1942

von den Nationalsozialisten beschlagnahmt, weshalb für die Kurse neue Orte gefunden werden mussten. Weitere Probleme ergaben sich, auch durch den Krieg bedingt, mit der Länge der Schulungen. Viele potentielle Teilnehmerinnen kamen aus Bauernfamilien vom Land, bei denen ihre Arbeitskraft gebraucht wurde. Sie konnten es sich nicht leisten, dass eine junge, gesunde Frau für drei Wochen im Betrieb ausfällt.

Bezeichnend ist auch, dass in den Kriegsjahren die Teilnehmerinnen zusätzlich zu den Gebühren noch Lebensmittelkarten oder Lebensmittel zu den Kursen mitbringen mussten. Die Einladung zu einem laienkatechetischen Fortbildungskurs im Jahr 1942 besagt deutlich: *Mitzubringen sind die Lebensmittelmarken für 6 Tage, 1–2 Eier und ½ Pfund Zucker. Mitgebrachte Lebensmittel (anstelle der Marken) werden verrechnet*²⁶. In einem anderen Bericht wird hervorgehoben, dass kaum Kohlen zur Verfügung standen, weswegen der Unterricht im Winter in ungeheizten Räumen stattfand. Für einen Fortbildungskurs im Juli 1944 wurden die Teilnehmerinnen sogar bei katholischen Familien in einer Gemeinde untergebracht. Das Gemeindehaus wurde als Schulungsstätte genutzt, die Kapelle des örtlichen Altersheims als Gottesdienstort und die Versorgung übernahmen Frauen aus dem Frauenbund. Dazu kamen häufige Luftangriffe: *Wir saßen auch [hier] öfters im Keller; trotzdem ist der Kurs dadurch nicht wesentlich gestört worden*²⁷.

Durch Fliegerangriffe auf Stuttgart wurden auch Wohn- und Arbeitsräume der Mitarbeiterinnen der Laienkatechetischen Arbeitsstelle mehrfach beschädigt oder zerstört. Einige Unterlagen, viele Bücher und sonstige Arbeiten waren unter Schutt begraben, Berichte und Zeugnisse sind verbrannt. Trotz der vielen Schwierigkeiten versuchten sie mit aller Kraft, selbst in den schlimmsten Kriegszeiten die laienkatechetische Arbeit aufrecht zu erhalten. Mit allen Möglichkeiten und in einem tief verwurzelten Glauben an Gottes Hilfe gelang es den Mitarbeiterinnen, in den stattfindenden Kursen eine christliche Gemeinschaft zu bilden und so gemeinsam gute Tage zu erleben. Eine der Frauen schreibt: *[Ü]berhaupt war es mir in dieser Zeit der Entwurzelung ein besonderes Anliegen, gleichgesinnte Menschen zu verbinden, damit durch diese kath. Gemeinschaftsbildung christl. Leben wachse. Die in Christus fundierte Freundschaft scheint heute besonders bedeutungsvoll zu sein*²⁸.

Die ersten ausgebildeten Laienkatechetinnen waren Wegbereiterinnen für die Mitarbeit von Frauen in den Diensten der Kirche. Die Situation, dass es geschulte Laienkräfte in den Gemeinden gab, die bestimmte Aufgabenbereiche übernehmen konnten, war neu und nicht nur für die Pfarrer ungewohnt. Dementsprechend hatten die Katechetinnen häufig mit den unterschiedlichsten Problemen zu kämpfen. Schwestern aus einem oberschwäbischen Kloster, denen das Unterrichten eigentlich Freude bereitete, berichteten schon früh über Schwierigkeiten beim Einsatz im Religionsunterricht. Ihr Superior schrieb an das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg: *Es kommt immer wieder vor, daß Schwestern vom Geistlichen mit Abhaltung solchen Unterrichts [Religionsunterricht] beauftragt werden, ohne daß der betreffende Herr irgend welche Anweisung gibt, oder sich darum bekümmert, ob die Schwester Material zur Vorbereitung hat*²⁹. Und weiter: *Noch*

26 DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG, G I.1–D 3.4d, Laienkatechetische Kurse. 1941–1958, zu Nr. 7: Einladung zum laienkatechetischen Fortbildungskurs, An die Teilnehmerinnen der laienkatechetischen Grund- und Aufbaukurse, vor »Lätare« 1942.

27 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 18: Bericht über einen laienkatechetischen Fortbildungskurs über das Alte Testament, 05.10.1944.

28 DAR, G I.1–D 3.4c, Fasc. 1 (wie Anm. 16), Nr. 100: Arbeitsbericht über das Jahr 1943, 08.03.1944.

29 DAR, G I.1–D 3.4a, Fasc. 1 (wie Anm. 3), Nr. 10: Religionsunterricht durch die Schwestern, An das Hochwürdigste Bischöfliche Ordinariat Rottenburg, 18.11.1941.

unverständlicher ist es, wenn Schwestern die Abhaltung von Religionsstunden aufgetragen wird, ohne daß ihnen die Möglichkeit einer Vorbereitung bleibt. In [Name eines Ortes] z. B. erfährt die Schwester nie, was in der vorübergehenden Stunde behandelt wurde. Wenn der H. Stadtpfarrer Besuch hat, soll die Schwester von ihrer sonstigen Arbeit weg, ohne weiteres einfach in die Schule: ›Machen Sie, was Sie wollen; wenn nur etwas gesprochen ist!‹³⁰. Auch andere Laienkatechetinnen berichteten, dass ihnen die Vorbereitung des übertragenen Religionsunterrichtes schwer falle, da entsprechendes hilfreiches Material fehle. Manche Frauen waren auch überfordert, weil sie zu viele Stunden halten mussten und nicht die notwendige Zeit zur Erstellung von angemessenen Unterrichtsentwürfen hatten.

Das Ordinariat nahm die berichteten Probleme sehr ernst und schrieb als Reaktion darauf einen Brief an die Pfarrämter der Gemeinden, bei denen Laienkatechetinnen beschäftigt waren. Darin wurde auf eventuelle Schwierigkeiten aufmerksam gemacht und verfügt, was in entsprechenden Fällen zu tun war. Besonders missbilligt wurde, wenn Pfarrer, die verhindert waren, ihre Katechetinnen in den Unterricht schickten, ohne ihnen mitzuteilen, über welches Thema sie sprechen sollten und ohne ihnen ausreichende Einarbeitungszeit zu gewähren. Um die entsprechende Vorbereitung auch zu ermöglichen, schrieb das Ordinariat: *Es liegt im Sinne unserer Anweisung [...], daß die Laienkatechetin alle die Bücher besitzt, die für das Schuljahr, in dem sie unterrichtet, gebraucht werden [...] Soweit diese Bücher nicht aus der Bibliothek des Pfarrers zur Verfügung gestellt werden wollen, was bei vorübergehender Verwendung in Frage kommt, können diese Bücher für die Katechetin auf Kosten der Kirchenpflege angeschafft werden*³¹.

Sicherlich hatten die Laienkatechetinnen vielerorts noch weitere Probleme, bedingt durch ihre Arbeit im Namen der Kirche. Leider sind im vorliegenden Aktenbestand keine näheren Berichte der engagierten Frauen aus dieser Zeit zu finden, die genauere Aussagen darüber ermöglichen würden.

4. 1945 bis 1958: Laienkatechetinnen – verdiente Mitarbeiterinnen für das Reich Gottes

Die Laienkatechetische Arbeitsstelle hatte versucht, auch während des Krieges die Aus- und Weiterbildung von Katechetinnen fortzuführen. Mit Hilfe von vielen Improvisationen und Übergangslösungen war das größtenteils gelungen, was schließlich den Vorteil hatte, dass mit dem Ende des Krieges einerseits eine Zahl ausgebildeter Laienkatechetinnen zur Verfügung stand und andererseits die katechetischen Kurse direkt wieder in der üblichen Weise stattfinden konnten. Dr. Rose Feifel schreibt über den 21. April 1945: *Stuttgart wird von französischen Truppen besetzt. Schluß der Alarme und Angriffe. Beginn neuer Leiden durch die Besatzung und den rechtlosen Zustand der Übergangszeit. [...] Alles, was im Keller in Sicherheit gebracht war, wird herausgeholt und das Büro wieder eingerichtet*³². Der erste geschlossene laienkatechetische Grundkurs nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs fand im November 1945 bei Ellwangen statt. Obwohl er unter großen Schwierigkeiten durchgeführt wurde, und mit Kosten von 75 Reichsmark für die

30 Ebd.

31 DAR, G I.1–D 3.4a, Fasc. 1 (wie Anm. 3), Nr. 11: A 8293, Betr. Laienkatechetin, 02.12.1941.

32 DAR, G I.1–D 3.4c, Fasc. 1 (wie Anm. 16), Nr. 129: Bericht von Dr. Rose Feifel über ihre Tätigkeit, 13.02.1946.

Verhältnisse der Bevölkerung nicht billig war, gab es so viele Anmeldungen, dass nicht alle Interessierten teilnehmen konnten.

Der Zweite Weltkrieg hatte nicht nur das Leben der Menschen grundlegend verändert und jegliche Verwaltung zerstört, auch in den Kirchen vor Ort waren die Auswirkungen spürbar. Hier wurde besonders der Priestermangel evident, denn man fürchtete, die so notwendige Seelsorge nicht überall gewährleisten zu können. Aus diesem Grund schrieb die Rottenburger Bistumsverwaltung an die Dekanate: *Der Mangel an Priestern wird für unsere Diözese immer mehr fühlbar und wir empfinden es überaus schmerzlich, den Bedarf an Hilfskräften nicht in der wünschenswerten Weise befriedigen zu können. In Voraussicht dessen haben wir in den vergangenen Jahren wenigstens dafür gesorgt, daß Aushilfen in der Katechese zur Verfügung stehen, dadurch daß wir eine großen Anzahl Laienkatechetinnen herangebildet haben. Wo solche notwendig werden sollten, ist an uns zu berichten. Dabei ist anzugeben, warum eine Laienkatechetin erwünscht ist, wie viele Stunden sie zu geben hat und wo sie untergebracht wird. Für die Entlohnung hat, wo keine planmäßige Stelle besteht, die Kirchengemeinde aufzukommen*³³.

Die laienkatechetische Ausbildung war seit Ende der 30er-Jahre sehr erfolgreich. In den Jahren nach Kriegsende bis 1949 fanden zahlreiche weitere Grund- und Aufbaukurse statt – bald wieder in Beuron, in gewohnter Weise wie vor Kriegsbeginn. Wie wichtig die Laienkatechetinnen bis dahin geworden waren, hält ein Dekan 1949 in einem Brief an das Ordinariat mit folgenden Worten fest: *Dabei dürfen aber die Laienkatecheten, ob hauptamtlich oder nebenamtlich, nicht bloß als zeitweilig notwendiges Übel betrachtet und behandelt werden*³⁴.

Die Laienkatechetinnen waren zu verdienten und unverzichtbaren Mitarbeiterinnen in der Katechese in Schule und Gemeinde geworden. Umso dringender wurden die Probleme und Schwierigkeiten, die sich aus den sehr kurz dauernden Schulungen ergaben. Dies zeigen vor allem die Berichte zu den laienkatechetischen Kursen der Jahre 1947 und 1948. Offensichtlich belasteten der Wiederaufbau und die damit einhergehenden Neuerungen im Leben der Menschen – besonders im Leben der Frauen – die psychische und körperliche Gesundheit. So wurden im Sommer 1949 Pläne für eine völlige Neustrukturierung der Ausbildung konkret. Magdalene Prato (1912–2014), seit 1947 in der Bischöflichen laienkatechetischen Arbeitsstelle tätig, und ihre Kolleginnen entwickelten im Gespräch mit den Referenten der Kurse den Vorschlag für einen längeren Lehrgang. Ein wesentlicher Grund für die Änderung der Ausbildungsform war die neue gesellschaftliche und kirchliche Situation und die damit einhergehenden veränderten Aufgabenfelder der Laienkatechetinnen. Während die Katechetinnen, die aus den ersten Kursen hervorgegangen waren, anfangs vor allem ehrenamtlich im Religionsunterricht außerhalb der Schule eingesetzt wurden, hatte sich das mit den Jahren stark verändert. *Im Laufe der Zeit kam es öfters zu einem vollen Lehreinsatz von Laien und immer öfter wurde [...] von Pfarrämtern um eine volleinzusetzende Katechetin angefragt und gebeten [...]*³⁵. Anstatt einiger religiöser Gruppenstunden hatten die Frauen nun eine Fülle von neuen Aufgaben. Trotz ihrer oft schwierigen Lebenssituation unterrichteten sie 20 bis 30 Stunden pro Woche an Schu-

33 DAR, G I.1–D 3.4a, Fasc. 1 (wie Anm. 3), Nr. 16: Brief an die Dekanatsämter unserer Diözese, 27.10.1945.

34 DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG, G I.1–D 3.4a, Fasc. 2, Laienkatecheten- und Katechetinnen. Einsatz der Katecheten in den einzelnen Pfarreien der Diözese, Nr. 8701: Bericht über die im Dekanat beschäftigten Laienkatecheten, 04.07.1949.

35 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 45: Begründung der Wichtigkeit eines längeren katechetischen Lehrganges zur Ausbildung hauptamtlicher Laienkatecheten, 12.07.1949.

len. Immer häufiger mussten sie zudem neben der christlichen Erziehung auch Arbeiten übernehmen, für die eigentlich eine allgemeine Seelsorgehelferin zuständig gewesen wäre. Die veränderten Gesellschaftsstrukturen boten nicht mehr die ursprünglichen Ordnungen, innerhalb derer die Aufgaben der Laienkatechetinnen klar umgrenzt waren. In dieser Situation standen die Frauen *mithelfend in der Lehr- und Verkündigungsaufgabe der Kirche*³⁶ und benötigten dafür eine *reife und schöpferische christliche Persönlichkeit*³⁷. Die Frauen, die sich für diese anspruchsvolle Arbeit zur Verfügung stellten, mussten also *eine grosse Fülle an Wissen und Persönlichkeitswerten und menschlichem Verständnis geistig lebendig schon besitzen, um den Anforderungen gerecht zu werden*³⁸.

Die Vorteile eines längeren laienkatechetischen Ausbildungskurses sind vielfältig. Zum einen könne man so Katechetinnen schulen, die den Dienst hauptamtlich übernehmen. Dabei sei eine gründlichere fachliche und methodische Vorbildung, einschließlich praktischer Übungen in einer geschlossenen Gemeinschaft, von Vorteil. Ein solcher Lehrgang, der wiederum im Sonnenhaus in Beuron stattfinden soll, sei außerdem geprägt vom *Geist der Abtei*³⁹, welcher eine enge Beziehung zu Gott und echte christliche Frömmigkeit ermögliche. Auch für den späteren Einsatz der Katechetinnen sei Beuron von grosser Bedeutung. Denn durch die Vorprägung werde die *Abtei für Laien im schweren Dienst der Seelsorge draussen in oft grosser Einsamkeit ein[...] geistige[r] Wurzelboden*⁴⁰. So lauten die Argumente von Magdalene Prato. Ein längerer Ausbildungskurs könne also *eine eigentliche katechetische Berufsausbildung*⁴¹ bieten. Dadurch würden sich die Laienkatechetinnen als eigener Stand in der Kirche manifestieren und die einzelne Katechetin könne *ihren Lebensberuf in ihrer Arbeit sehen*⁴². Auch der bischöfliche Kommissar in einem Dekanat des Bistums befürwortet eine Ausbildung für hauptamtlich tätige Laienkatechetinnen. Er schreibt: *Wenn ausserdem andere Laienkräfte zu Katecheten ausgebildet werden, können wir uns darüber nur freuen. Ausbildung aber ohne Betätigung hat wenig Sinn. Die Einrichtung von Laienkatechetenstellen ist in einzelnen Städten unbedingt notwendig. Diese hauptamtlichen Katecheten dürfen aber nicht befürchten müssen: Wenn ein weiterer Vikar zu bekommen ist, werden wir vor die Türe gestellt*⁴³. Einer ordentlichen Berufsausbildung zur Laienkatechetin muss also auch eine dementsprechende Anstellung in einer Gemeinde folgen. Es kann sich dann bei der Arbeit der Katechetinnen nicht mehr um ein ehrenamtliches Engagement handeln, sondern ihnen steht eine vertraglich geregelte Anstellung mit entsprechenden Sicherheiten zu.

Ein erster Lehrgang nach der neuen Ordnung war für 1950/1951 angesetzt worden. *Er hat das Bildungsziel: die Katechetin für heute heranzubilden*⁴⁴. Der Kurs wird ein Jahr und drei Monate dauern und der erfolgreiche Abschluss, einschließlich Prüfung, befähigt zu einem vollen Einsatz als Laienkatechetin in Schulen und Gemeinden. *Voraussetzung*

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 94: An Seine Exzellenz, Betreff: Ausbildung der Katecheten und Katechetinnen, 22.10.1951, Blatt 8.

41 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 45: Begründung der Wichtigkeit eines längeren katechetischen Lehrganges zur Ausbildung hauptamtlicher Laienkatecheten, 12.07.1949, Blatt 3.

42 Ebd.

43 DAR, G I.1–D 3.4a, Fasc. 2, Nr. 8701: Bericht über die im Dekanat beschäftigten Laienkatecheten, 04.07.1949.

44 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 45: Begründung der Wichtigkeit eines längeren katechetischen Lehrganges zur Ausbildung hauptamtlicher Laienkatecheten, 12.07.1949, Blatt 4.

zur Teilnahme ist Neigung für einen pädagogischen Beruf und Einsatzbereitschaft für die verantwortungsvolle und nicht leichte Aufgabe der christlichen Unterweisung und Erziehung von Kindern⁴⁵. Für die Bewerbung benötigten interessierte Frauen deshalb – neben einem Lebenslauf mit Begründung, warum sie den Kurs mitmachen wollen – eine Empfehlung des Pfarrers und alle bisher erworbenen Zeugnisse.

Der neue Kurs war so aufgebaut, dass die Grundausbildung in den ersten sechs Monaten erfolgte. In diesem ersten halben Jahr lebten und lernten die Teilnehmerinnen gemeinsam im Bildungshaus im Kloster Beuron – vergleichbar vielleicht mit einer Art Internatsleben. Auf dem Lehrplan standen theologische Fächer wie beispielsweise Glaubenslehre, Sakramentenlehre und Bibelkunde, ebenso wie Gebetserziehung, Lebenskunde und biblische Geschichte. Außerdem fand eine *allgemeine Unterrichtslehre*⁴⁶ statt, in der es um Lehrformen, Lehrstufen und Lehrgrundsätze ging sowie um christliche Pädagogik, kindliche Psychologie, pädagogische Grundsätze, Schulrecht und Aufbau/Gliederung einer Pfarrei. Im folgenden Kurs von 1952 wurde der Lehrplan dann noch um das Fach Zeichnen ergänzt, um den Lehrstoff in der Praxis auch bildlich an der Tafel erklären zu können. Um darüber hinaus die Allgemeinbildung der Frauen zu fördern, standen auch die Fächer Sprachkunde, Stilkunde, Lateinunterricht, christliche Literatur und Dichtung, christliche Kunst, Soziallehre und allgemeine Psychologie auf dem Lehrplan. Spaß und Gemeinschaft wurden durch Musik, Chorsingen und gemeinsame Gymnastik gestärkt.

Nach den sechs Monaten Ausbildungszeit gab es eine Sommerpause. Währenddessen sollten die Auszubildenden den gelernten Stoff durcharbeiten und vertiefen, außerdem wurden Hausaufgaben für die Zeit gestellt. Von September bis Weihnachten folgte dann ein vergütetes Praktikum in einer Pfarrgemeinde und den angeschlossenen Schulen. Hierbei sollten die angehenden Katechetinnen die Verhältnisse in einer Pfarrgemeinde kennenlernen. Gleichzeitig wurde durch die praktische Tätigkeit ihre Eignung überprüft. Das Praktikum war die entscheidende Neuerung bei der Veränderung der laienkatechetischen Ausbildung. Um diese Erfahrungen zu ermöglichen, bedurfte es – vor allem anfangs – vieler Vorbereitungen. Zuerst wurde von den Kultministerien in Stuttgart und Tübingen die Erlaubnis eingeholt für den Einsatz von katechetischen Praktikantinnen an den in Frage kommenden Volksschulen. Dann wurden Pfarrer angefragt, ob sie eine angehende Laienkatechetin als Praktikantin in ihrer Gemeinde während der drei bis vier Monate betreuen könnten. Die Priester wurden gebeten, die Volontärin im Unterricht zuerst zuhören zu lassen und ihr dann einen eigenen Lehrauftrag – möglichst in verschiedenen Klassenstufen – zu geben. Außerdem sollten sie nach Ende des Praktikums für die Katechetin ein *Zeugnis über ihre katechetischen Fähigkeiten und ihre persönliche Bewährung*⁴⁷ ausstellen. Vielfach üblich war es, dass die Auszubildenden für die Praktika in ihre Heimatgemeinden geschickt wurden. Dort konnten sie während der Zeit oft im Elternhaus wohnen und kannten auch die jeweiligen Verantwortlichen schon. War eine Praktikantin nicht in der Gemeinde zu Hause, so musste ihr eine Unterkunft für die Praktikumszeit gestellt werden. Die meisten Geistlichen boten gern einen Praktikumsplatz an.

Die Auszubildenden des laienkatechetischen Lehrgangs mussten während des Praktikums durch Briefe an die Kursleitung von ihren Erfahrungen und Entwicklungen sowie ihren Fragen, Problemen und Zweifeln berichten. In zahlreichen Antworten, vor allem

45 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 46: Prospekt für einen Lehrgang zur Ausbildung von Laienkatechetinnen.

46 DAR, G I.1–D 3.4d, Nr. 45 (wie Anm. 44).

47 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 145: Schreiben an die Pfarrer, die eine Praktikantin annehmen, 16.08.1954.

von Magdalene Prato, bekamen die Frauen immer wieder wertvolle Tipps und Hinweise. In den späteren Jahren sollten sie außerdem zum Ende der Zeit einen Abschlussbericht verfassen, in dem sie ihre Arbeit noch einmal genauer reflektierten.

Ab Januar kamen die auszubildenden Laienkatechetinnen dann wieder in Beuron als Kurs zusammen, um noch einmal drei Monate lang einen geschlossenen Lehrgang zu absolvieren. Dieser wurde dann mit einer ausführlichen theoretischen und praktischen Abschlussprüfung beendet. Die Themen für die Prüfungen wurden von den jeweiligen Fachreferenten vorgeschlagen, das letzte Wort bei der Auswahl hatte jedoch das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg, welches auch jeweils Prüfer nach Beuron sandte. Aufgrund einer erfolgreich bestanden Prüfung wurde den Frauen die »missio canonica« verliehen.

Der erste katechetische Lehrgang in der neuen Form wurde nach der ausgiebigen Planung schließlich am 2. Februar 1950 im Sonnenhaus der Erzabtei Beuron eröffnet. Es war ein so entscheidender Neuanfang, dass Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981) selbst gebeten wurde, zur Eröffnung zu kommen. In einem Brief sprach dieser daraufhin seine Wünsche für den Kurs, den er befürwortete, aus, und spendete seinen bischöflichen Segen. *Von den Teilnehmern und Teilnehmerinnen erhoffe ich ein verständiges Herz und einen wachen Sinn, damit das Wort Gottes, das sie ja in den verschiedensten Formen hören werden in ihrem Innern Platz greife, so daß es sich nach beendetem Kurs als reife Gabe und Gnade des göttlichen Heiligen Geistes in die Herzen der Kinder verströmen könne zur Ehre Gottes, zum Heile unserer hl. Kirche und zum zeitlichen und ewigen Wohl all derer, die Gott ihnen zuführen wird*⁴⁸. An diesen Worten wird sichtbar, dass der Lehrgang auch von der Führung der Diözese gewünscht war.

Nach Abschluss des ersten 15-monatigen Lehrgangs wurde über eine Weiterführung der Ausbildungskurse nachgedacht. Die Laienkatechetische Arbeitsstelle plante für das Jahr 1952 einen weiteren langfristigen Lehrgang, der Bischof sorgte sich gleichzeitig auch um die Schulung von nebenamtlichen Laienkräften in kurzen Kursen. Obwohl die ursprüngliche Intention der Arbeitsstelle war, Laien aus allen Berufen zu Hilfskräften auszubilden, wird betont: *Die heutige wirtschaftliche Lage erschwert einen nebenamtlichen Einsatz*⁴⁹. Auch sei die *heutige notwendige Entlastung der Priester*⁵⁰ mit nebenamtlichen Laienkatechetinnen nicht gewährleistet. Magdalene Prato, die Leiterin der Bischöflichen Laienkatechetischen Arbeitsstelle, plädierte ausdrücklich für weitere länger dauernde katechetische Lehrgänge, die als Berufsausbildung dienen.

Bischof Carl Joseph Leiprecht zeigte sich mit dem Vorschlag für einen weiteren, modifizierten und nun 14 Monate dauernden laienkatechetischen Kurs im Jahr 1952 einverstanden. Der zweite Lehrgang als Ausbildung zum Beruf der hauptamtlichen Laienkatechetin fand schließlich vom 1. Februar 1952 bis zum 31. März 1953 wiederum in Beuron statt. Ein Faltblatt informierte Pfarreien und Interessierte über Voraussetzungen, Ausbildung und Kosten. Erstmals werden hier ein Mindestalter (19 Jahre) und ein Höchstalter (28 Jahre) angegeben und Aufnahmebedingungen ausdrücklich formuliert: *Voraussetzung ist eine klare Berufsauffassung und eine ernste berufsethische Einstellung, Neigung zu einem pädagogischen Beruf, gute Begabung und Allgemeinbildung*⁵¹. Außer-

48 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 55: Brief des Bischofs, 31.01.1950.

49 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 94: An Seine Exzellenz, Betreff: Ausbildung der Katecheten und Katechetinnen, 22.10.1951, Blatt 2.

50 Ebd., Blatt 3.

51 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 109: Katechetischer Lehrgang, vom 1.2.1952 bis 31.3.1953.

dem gilt: *Das erste Vierteljahr ist Probezeit. Danach wird entschieden, ob die Bewerberin zur Teilnahme am Lehrgang [s]ich eignet*⁵². Die Dauer des Praktikums wurde bei diesem Kurs auf zwei Monate (September und Oktober) verkürzt, um mehr gemeinsame Zeit für die Ausbildung in Beuron zur Verfügung zu haben. Wie auch bisher endete der Lehrgang mit einer Abschlussprüfung.

In den folgenden Jahren wurde eine Schulung zur Ausbildung von Laienkatechetinnen jedes zweite Jahr (1954, 1956, 1958) begonnen. Aufbau und Lehrstoffe blieben weitgehend gleich beziehungsweise wurden den jeweils leicht veränderten Umständen angepasst.

Mit der Neuordnung des Lehrgangs für hauptamtliche Laienkatechetinnen wurde eine eigene Berufsausbildung geschaffen. Die nun nicht mehr ehrenamtliche, sondern hauptamtliche Ausübung des katechetischen Dienstes in den Pfarrgemeinden hatte zur Folge, dass die Anstellung auch vertraglich geregelt werden musste. Obwohl entsprechende Regelungen zu Arbeitsverträgen, Vergütung und Versicherung erst später getroffen wurden, hieß es schon in der Ausschreibung zum ersten 15-monatigen Lehrgang: *Wir können keine Garantie übernehmen, für alle Kursteilnehmer nach der Abschlussprüfung eine Stelle zum Einsatz bereit zu haben. Selbstverständlich halten wir uns für moralisch verpflichtet, alles zu tun, den in diesem Kurs ausgebildeten Katechetinnen eine Stelle vermitteln zu können*⁵³.

Hier ist eine zentrale Änderung erkennbar. Hatten bisher meist Pfarrer tüchtige Frauen aus ihren Gemeinden zu den laienkatechetischen Kursen geschickt, um sie danach voll einsetzen zu können, so meldeten sich jetzt die Frauen stärker aus eigener Initiative an. Die Pfarreien dagegen konnten nunmehr beim Bischöflichen Ordinariat um eine Laienkatechetin anfragen, denn in Absprache mit der Stuttgarter Laienkatechetischen Arbeitsstelle konnten gut ausgebildete Frauen aus den Lehrgängen vermittelt werden. Bemerkenswert ist, dass sich die Katechetinnen bis zum Ende des Untersuchungszeitraums nicht selbstständig auf freie Stellen bewerben konnten, beziehungsweise dass solche Stellen nicht offiziell ausgeschrieben wurden. Die Absolventinnen der neuen Lehrgänge wurden nun jedoch hauptamtlich eingesetzt. Laienkatechetin war ihr Beruf, in dem sie sich hatten ausbilden lassen, auch wenn die Ausbildung zunächst staatlich noch nicht anerkannt war. Erste Hinweise auf eine neue Vertrags- und Besoldungsordnung finden sich in den Akten im Oktober 1951. Hier heißt es, dass zwei Drittel des Bruttoeinkommens der Laienkatechetinnen von der Diözese Rottenburg übernommen werden.

Die Dienstverträge für die Laienkatechetinnen wurden zwischen der Pfarrei als Anstellungskörperschaft und den jeweiligen Laien geschlossen. Die Pfarreien hatten für Wohnung und Verpflegung außerhalb der Gemeinderäume und des Pfarrhauses zu sorgen. Außerdem mussten sie ein Drittel, später ein Viertel, des Gehalts der Katechetin zahlen. Den Rest übernahm die Diözese sowie anteilig die Kosten für Krankenversicherung, Sozialversicherung und Altersvorsorge.

Im Herbst 1954 wurde die Ausbildung zur Laienkatechetin auf Bemühen der Arbeitsstelle in Stuttgart auch staatlich anerkannt. Verschiedene Dokumente aus den Jahren 1957 und 1958 belegen schließlich die endgültige Einordnung des Dienstes der Laienkatechetinnen als kirchlichen Beruf mit den entsprechenden diözesanen Bestimmungen. Festgelegt wurde hierbei zum Beispiel, dass 24 Wochenstunden Religionsunterricht als hundertprozentige dienstliche Inanspruchnahme galten.

52 Ebd.

53 DAR, G I.1–D 3.4d (wie Anm. 26), Nr. 46: Prospekt für einen Lehrgang zur Ausbildung von Laienkatechetinnen.

Die Lebenskontexte der Frauen, die sich zu Laienkatechetinnen ausbilden ließen, waren völlig verschieden. Das macht deutlich, welche unterschiedlichen Persönlichkeiten diesen kirchlichen Dienst übernahmen. Jede brachte ihre eigene Geschichte, ihre eigenen Kenntnisse und ihre Begabungen mit. Dementsprechend verschieden waren auch die Erfahrungen, die die Frauen im Praxiseinsatz machten. Wunderbare Zeugnisse über diese vielfältigen Erfahrungen der Laienkatechetinnen in den 50er-Jahren bieten die im Diözesanarchiv erhaltenen Briefe und Berichte aus den Ausbildungspraktika. Stellvertretend für viele weitere werden nachfolgend einige wenige Zitate daraus angeführt. So schreibt eine Frau von ihrem Einsatz auf der Ostalb: *Einerseits freute ich mich richtig darauf, den Kindern von Gott und seiner Liebe erzählen, sie zu Gottes Liebe führen zu dürfen. Andererseits hatte ich doch Angst, ob ich es recht machen werde. Und dann ging es so viel besser, als ich befürchtet hatte*⁵⁴. Nicht jeder Frau fällt die Arbeit von Anfang an leicht. Dennoch ist eine hohe Motivation, verbunden mit großem Eifer, spürbar. *Es fällt mir noch nicht ganz leicht, mich in die Welt u. die Gedankengänge des Kindes hineinzudenken u. oft noch fehlen mir auch so ganz praktische Beispiele aus dem Leben, aber ich will mich jetzt eben mal um alles plagen und mühen*⁵⁵. Und eine 23-jährige Katechetin macht eine auch für sie spirituelle Erfahrung: *Immer mehr spüre ich: wenn ich vor den Kindern stehe, um Ihnen die Heilsbotschaft zu künden, dann bin ich ›daheim‹, dann gebe ich von meinem persönlichsten*⁵⁶. Es gab nicht immer nur positive Erlebnisse, auch Schwierigkeiten nahmen in den Berichten einen großen Platz ein und wurden häufig reflektiert. Dennoch zeigen die Briefe deutlich, dass fast alle Frauen in ihrer Arbeit aufgingen. Sie lebten aus einem tief verwurzelten christlichen Glauben heraus, der ihnen auch die Kraft für ihren Dienst gab. Vielleicht lassen sich die Erfahrungen zusammenfassen in den Worten von Fanny Werfer, die im schon genannten Artikel von 1953 schreibt: *Der Beruf der Theologin und Katechetin im oben geschilderten eng kirchlichen Sinn ist ein sehr schwerer Beruf. Er fordert von der Frau eine wache Einsamkeit, den Mut zu einem sich ganz persönlich prägenden Leben*⁵⁷.

5. Lammfromm und revolutionär – ein Fazit

Voll ausgebildete Theologinnen des Katholischen Deutschen Frauenbundes begründeten 1937 eine erste theologische Fortbildung für vorwiegend weibliche Laien in der Diözese. Sie waren offenbar – gemeinsam mit dem Bischof – überzeugt davon, dass auch Frauen Theologie verstehen und geistig durchdringen können. Die laienkatechetischen Kurse waren nicht nur wegen ihres Ziels, Frauen für einen Dienst in der Kirche zu befähigen, bahnbrechend, sondern auch durch ihre Form des selbstbestimmten gemeinschaftlichen Lebens und Lernens von Frauen.

Diese Frauen, die in den 30er- bis 50er-Jahren ihren Dienst als Laienkatechetinnen in den Kirchengemeinden der Diözese Rottenburg geleistet haben, können sicherlich als mutig bezeichnet werden. In einer Zeit, als in der Katholischen Kirche Frauen häufig als

54 DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG, G I.1–zu D 3.4d, Praktikum K.L. 52/53, Bericht, aus dem Stuttgarter Norden, 02.11.1952.

55 DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG, G I.1–zu D 3.4d, Berichte aus den Praktika, K.L. 50/51, zw. 30.6.–30.12.50, Bericht 5, 05.11.1950.

56 DAR, G I.1–zu D 3.4d, Berichte 1950 (wie Anm. 55), Bericht 3, 19.11.1950.

57 DAR, G I.1–D 3.4a, Fasc. 1 (wie Anm. 3), Nr. 75: Fanny Werfer, Ort und Aufgabe der Frau im Dienste der Kirche, 1953, S. 175.

minderwertig angesehen wurden, und als in der deutschen Gesellschaft die Vorherrschaft des Mannes in allen Lebensbereichen galt, wagten diese Katholikinnen, sich weiterzubilden und in der Kirche selbstständig zu werden. Trotz aller Schwierigkeiten und Probleme, trotz aller persönlichen Entbehrungen, die die Frauen während ihrer Ausbildung und auch später in ihrem Beruf erleben mussten, blieben sie, soweit das ersichtlich ist, immer mit großem Eifer und Freude bei der Sache. Ihr Dienst für das Volk und das Reich Gottes bedeutete ihnen so viel, dass sie bereit waren, dafür persönlich zurückzustecken. Sie kämpften gegen vielfältige Vorurteile seitens Kirche und Gesellschaft und übten schließlich einen persönlich fordernden, schwierigen Beruf aus, der gleichzeitig immer auch eine Berufung war.

Der sich mit der Zeit ändernde praktische Einsatz von Laienkatechetinnen in den Kirchengemeinden verdeutlichte für Pfarrer, Gemeinden und Diözesanleitung den Wert dieser Frauen. Sie hatten sich von Hilfskräften zu mittragenden Säulen der Gemeindekatechese und der religiösen Unterrichtung von Kindern und Jugendlichen entwickelt.

Die Frauen, die an katechetischen Kursen teilnahmen, können in vielerlei Hinsicht als *revolutionär* und wegweisend gelten. Gleichzeitig bleibt festzuhalten, dass die Frauen immer auch eine starke, katholisch-christliche Vorprägung hatten. Sie folgten meist erst einmal ohne eigene Reflexion den Glaubenswahrheiten, die ihnen von klein auf beigebracht wurden und sind dementsprechend durchaus auch als *lammfromm* zu bezeichnen. Es ist anzunehmen, dass den wenigsten Kursteilnehmerinnen wirklich bewusst war, welch revolutionären Schritte sie in den Kursen taten, für eine Emanzipation der Frau vor allem auch in der Katholischen Kirche.

ANDREAS HOLZEM

Tübinger Theologie von Drey zu Hirscher

Theologie als Ressource der Zeitgeschichte¹

1. Die »Tübinger Schule«? Gründungsideen der Tübinger »Theologischen Quartalschrift«

1819 erschien in Tübingen die erste Nummer der Theologischen Quartalschrift. Als Herausgeber nennt das Titelblatt die Doctores der Theologie Peter Alois Gratz (1769–1849), Johann Sebastian von Drey (1777–1853) und Johann Georg Herbst (1787–1836), sowie Johann Baptist Hirscher (1788–1865), der zu diesem Zeitpunkt gerade einmal 31 Jahre alt war und noch keine Gelegenheit gefunden hatte zu promovieren. Aber auch er war bereit einzustehen für das Programm dieser neuen theologischen Zeitschrift, die sich zum Ziel setzte, »nicht minder das Streben nach Wissenschaft anzuregen, als den Sinn für den Geist des Christenthums, und dessen fruchtbare Anwendung auf die Gemüther zu beleben.«²

Für heutige Ohren klingt das recht fromm, aber doch auch ein wenig belanglos. Man übersieht leicht, wie hoch programmatisch diese Sätze sind. Das sind sie natürlich nicht, wenn man eine Art überzeitliche »Tübinger Schule« herbeischreibt, deren theologische Kerne sich stets gleichgeblieben seien. Nein – Johann Baptist Hirscher schreibt hier als gerade mal 31-jähriger Theologieprofessor an einer Programmatik mit, die höchst zeitgebunden und dann auch brisant ist: Man finde sich »wundersam bewegt und gespannt durch die Erschütterungen der jüngsten Zeit, in der man endlich mit Ernst daran gekommen zu seyn scheint, die katholische Kirche in Deutschland über die Erschütterungen, welche sie durch die Stürme der letzten Jahrzehnte erfahren hat, zu trösten; und ihre hierarchische Verfassung, ihre Verwaltung und Zucht neu zu begründen.«³

1 Vortrag im Rahmen der Ausstellung »Glaube – Kunst – Hingabe. Johann Baptist Hirscher als Sammler« im Diözesanmuseum Rottenburg am 28. Februar 2016. Der Vortragsstil ist beibehalten. Der Vortrag beruht zum Teil auf meinem Beitrag im gleichnamigen Ausstellungskatalog; vgl. Andreas HOLZEM, Drey – Möhler – Hirscher. Tübinger Theologie in der Zeitgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Glaube – Kunst – Hingabe. Johann Baptist Hirscher als Sammler (Participare. Schriften des Diözesanmuseums Rottenburg 1), hg. v. Diözesanmuseum Rottenburg u. Melanie PRANGE, Rottenburg 2015, 36–46. Hier sind nur unmittelbare Zitate nachgewiesen. Für alle darüber hinausgehenden Quellen- und Literaturverweise vgl. den o. g. Aufsatz.

2 Dr. Gratz, Dr. Drey, Dr. Herbst, und Hirscher, Ankündigung, in: Theologische Quartalschrift, Jahrgang 1819, erstes Quartalheft, Tübingen 1819, 3. Das folgende Zitat ebd. Digitalisat URL: <https://www.digizeitschriften.de/en/dms/img/?PID=urn%3Anbn%3Ade%3Absz%3A21-dt-6260llog00003> (Stand: 22.04.2016). – Vgl. Konstantin MAIER, Johann Baptist von Hirscher (1788–1865). Ein schwäbischer Theologe zwischen den Zeiten, in: Im Oberland 20, 2009, 43–51, Zitat: 46.

3 Vgl. Anm. 2.

Diese Programmatik, die Hirscher mit unterschreibt, und das, was er dann später daraus macht, wird ihn mehrfach auf den Index der verbotenen theologischen Bücher bringen, ihm ein Bischofsamt verweigern. So provozierend zeitgebunden ist das, was in heutigen Ohren recht fromm, aber doch auch ein wenig belanglos klingt. Und irgendwie – das macht uns die Ausstellung hier in Rottenburg deutlich – soll das auch noch mit christlicher Kunst und echter Sammlerleidenschaft des »edlen« Hirscher zu tun haben. Wie bringt man das alles zusammen? Darum geht es heute Nachmittag.

Die Debatte um die »Tübinger Theologie« Dreys, Johann Adam Möhlers (1796–1838), Hirschers und anderer will ich also hier *nicht* führen, um überzeitliche Richtungs- und Qualitätsmerkmale einer »Tübinger Schule« zu generieren – für so etwas sind Historiker generell weniger disponiert. Sondern man kann ganz im Gegenteil dieses Theologietreiben und dessen öffentliche Wahrnehmung als einen je spezifischen Kommentar zu einer dramatischen Zeitgeschichte thematisieren. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele der Gründungsphase: Johann Sebastian von Drey und Johann Baptist Hirscher. Johann Adam Möhler wäre eine dritte wichtige Gestalt, aber das passt nicht alles in einen Nachmittag. Sie werden auch keineswegs in ihrem ganzen Werk, sondern in Skizzen ihrer spezifischen Bezüge zur Zeiterfahrung charakterisiert.

Nehmen wir den Ausgangspunkt nochmals bei der Programmatik der Theologischen Quartalschrift, »nicht minder das Streben nach Wissenschaft anzuregen, als den Sinn für den Geist des Christenthums, und dessen fruchtbare Anwendung auf die Gemüther zu beleben.«

Dass es einer theologischen Fachzeitschrift gut ansteht, Wissenschaftsgeist zu fördern, können wir unkommentiert passieren lassen. Aber worum geht es genau beim »Sinn für den Geist des Christenthums« und bei »dessen fruchtbarer Anwendung auf die Gemüther«? Denn genau hier hat sich Hirscher ein Leben lang nicht beirren lassen, und genau hier liegen die Wurzeln seines Kunstsammelns.

Man müsste das, was die Französische Revolution (1789–1799), aber auch die nachfolgenden europäischen Kriege Napoleons (1769–1821) für ganz Europa bedeuteten, im Detail erzählen, um imaginieren zu können, was für ein Umbruch das für die Zeitgenossen gewesen ist. Wir erinnern die Französische Revolution heute tendenziell positiv als Beginn der europäischen Demokratie. Aber wir vergessen, was Zeitgenossen wie Hirscher vor Augen stand, die ein Jahr vor ihrem Ausbruch geboren wurden: Ströme von Blut in der *Terreur*-Phase der Revolution, die Zerschlagung der Französischen Kirche, tausende Geistliche im Exil, hunderte in Frankreich ermordet, schließlich eine vollkommene Entchristianisierung des öffentlichen Lebens; am Gipfelpunkt der Revolution war diese selbst etwas »Heiliges« geworden. Der Kult des »Höchsten Wesen« hat die einen begeistert, für die anderen wurde er durchgesetzt mit brutaler Repression⁴.

Die Opferzahlen der Napoleonischen Kriege sind schwer zu schätzen; sie gehen über zwei Millionen Menschenleben sicher hinaus. Danach stand auch von den deutschen Reichsstrukturen kein Stein mehr auf dem anderen; der Wiener Kongress (1814–1815) läutete nicht nur einen völligen Umbau der deutschen Staatenwelt ein, sondern nach der sog. »großen Säkularisation« war auch von den Strukturen der katholischen Reichskirche nichts übrig. Es geht überhaupt nicht darum zu fragen, ob man diese Strukturen im nachhinein gut oder schlecht finden soll; es geht schlicht darum, dass Drey und Gratz und Möhler und Hirscher, als sie nach Tübingen kamen, die Erfahrung einer völlig unstrukturierten, chaotischen, zukunftsungewissen Phase auf dem Buckel hatten. Menschen

4 Vgl. Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, Bd. 2, Paderborn u. a. 2015, 851–932.

erfahren ihre tiefste Prägung als junge Leute, so zwischen 15 und 25 bis 30. Das waren für Hirscher (* 1788) exakt die Jahre 1803 – große Säkularisation – bis 1815 – Wiener Kongress. Erst wenn man die ungeheuerlichen Marginalisierungserfahrungen katholischen Christentums um 1800 vor Augen hat, dann wird es brisant, eine Zeitschrift zu gründen, die sich zum Ziel setzt, »den Sinn für den Geist des Christenthums, und dessen fruchtbare Anwendung auf die Gemüther zu beleben.« Die prominenten Ansätze Tübinger Theologen an der Grenze zwischen aufgeklärter und romantischer Theologie sind also konsequent als zeitgeschichtliche Kommentare zu lesen.

2. Johann Sebastian von Drey (1777–1853)

»... die Geschichte des Kampfes zweyer Zeitgeister um die Herrschaft über die Welt«

Nach der Säkularisation und vor der Revolution von 1848 wurde die Katholisch-Theologische Fakultät in Tübingen zu einem Ort theologischer Nachdenklichkeit und pastoraler Bildung, deren erste Generation sich den Herausforderungen seit der Französischen Revolution bewusst stellte, und zwar im kritischen Gespräch mit der Aufklärung und mit dem romantischen Idealismus Friedrich Schleiermachers (1768–1834), Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) und anderer. Die katholische Theologenausbildung im nach der Säkularisation nach wie vor ganz evangelisch geprägten Königreich Württemberg hatte 1812 zunächst an einer »Landesuniversität« in Ellwangen begonnen, war aber 1817 an die protestantische Landesuniversität Tübingen transferiert worden⁵.

Der Dogmatiker Drey formulierte 1819 in seiner »Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie«, »schon der höhere Begriff der Geschichte« nötige, »sie als das Streben und Weben eines einzigen Princip, *eines Geistes* anzusehen, der unter den Geistern der Zeit hervorbricht, sich seine eigene zu gestalten [...]. Alle großen Erscheinungen der Geschichte müssen so betrachtet werden.« Ein solches »Princip« der Geschichte akademisch zu rekonstruieren, das mache »den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System« der Theologie aus. »Jede geschichtliche Auffassung [...] des Christentums aus einem anderen Princip [...] ist unchristlich und untheologisch.«⁶ Drey formulierte hier eine doppelte Einsicht: zunächst in das substanzial geschichtliche Wesen des Christentums, dann in dessen Begründung durch den in der christlichen Überlieferung prinzipiell wirkenden Geist Gottes. Dreys »Kurze Einleitung« erweist sich in ihrer Verbindung von historischer und spekulativer Theologie als sehr konkrete Antwort auf jene jüngste Geschichtserfahrung, die neue Begründungs-, im wahrsten Sinn Fundamentierungsformate

5 Vgl. Hubert WOLF, Ein Ort der Finsternis und Beschränktheit? Zur Gründung von Diözese Rottenburg, Katholisch-Theologischer Fakultät und Tübinger Quartalschrift in Ellwangen (1812–1817), in: Tübinger Theologische Quartalschrift 193, 2013, 98–115.

6 Johann S. VON DREY, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System, Tübingen 1819, ND hg. u. eingel. v. Franz SCHUPP, Darmstadt 1971. Erneuter Reprint in: Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule von Josef Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das Studium der Theologie (Kontakte. Beiträge zum religiösen Zeitgespräch 11), hg. v. Michael KESSLER u. Max SECKLER, Tübingen 2003, 145–407. Im Folgenden wird aus der »Kurzen Einleitung« unter Verweis auf die Paragraphennummern und die Seitenzahlen der Originalausgabe zitiert. Sie sind auch in Nachdruck und Reprint übereinstimmend nachzuverfolgen. Zitat hier: DREY, Kurze Einleitung, § 175, 118.

für Theologie wie Kirche herausforderte. Das Christentum, und darin Theologie und Kirche, wie Drey sie entwarf, hatten nach 1800 zwei wechselseitig aufeinander einwirkende Krisen zu bewältigen: eine Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens wie eine Krise der kirchlichen und staatlichen Ordnungssysteme.

2.1 Eine Krise der Wissenskulturen

Die Neuorientierung der Theologie und Pastoral nach 1800 wurde zunächst erzwungen durch jene Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens, die im 18. Jahrhundert schleichend als Wandel der Mentalitäten begonnen hatte und eruptiv aufgebrochen war als »brutale, willentliche Dechristianisierung« der Französischen Revolution⁷. Diese war »der erste bewußt unternommene Versuch, die Welt von Grund auf zu verändern« und »einen neuen Menschen zu schaffen«⁸. In einer Mischung aus Aufklärungsvernunft, »heroischem Selbstverständnis« und Gewalt richtete sich der Traum von der *tabula rasa* gezielt gegen die Idole der Verflechtung von Religion, Herrschaft und gesellschaftlichem Sinnsystem. Das waren kurze, heftige Wellen, aber sie brannten sich in das kollektive Gedächtnis Europas ein. Im gleichen Atemzug reifte um 1800 der aufgeklärte Wandel der Wissenskultur aus: Für die Eliten strukturierte das religiöse Wissen nicht länger das Wissen überhaupt. Die Gebildeten ließen sich auf die transzendenten Erschließungsgrenzen naturwissenschaftlichen oder historischen Wissens nicht mehr verweisen. Wissen wurde zu einem sozialen Kapital und markierte Distinktion. Religiosität verlor den Status einer »letzten Bedeutung«. Im Rahmen bürgerlicher Vergesellschaftung unverzichtbar, wurden ihre Haltungen und Handlungen dennoch aus dem öffentlichen Raum ausgeschieden; sie verbanden sich zunehmend mit Familie und Privatheit. Dieses aufgeklärte Zivilisierungsmodell hatte die mit der Lebenswelt eng verflochtene ländliche Konfessionskultur als abergläubisch zu desavouieren begonnen, nachdem die Säkularisation mit Reichskirche und Klöstern deren kirchlichen und sozialen Rahmen beseitigt hatte. Staatsbürokratie und kirchliche Pastoralreform diffamierten den durch die Konfessionalisierung der Frühen Neuzeit heraufgeführten Religiositätstypus als »Volksreligion«, um mit einem städtisch-bürgerlichen Deutungsmuster von »ziviler« Gesellschaft »das Volk sittlich [zu...] bessern und [zu...] veredeln«⁹. Dies markiert den wissenssoziologischen Riss, der an der Epochenschwelle um 1800 zwischen Eliten- und Breitenreligiosität aufklaffte: Die massiven Kämpfe um die wessenbergischen Reformen¹⁰, die Drey vor Augen gestanden haben müssen, als er sich anschickte, ein Theologiestudium zu skizzieren; sie verdeutlichen, dass nach 1800 die traditionellen Gewissheiten bei den einen dahin waren, wo die anderen sie so leidenschaftlich verteidigten, dass man Militär einsetzte, um die traditionale Wallfahrtsfrömmigkeit der ländlichen Welt niederzuhalten.

7 Michel VOVELLE, *Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten*, in: *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, hg. v. Helmut BERDING, Étienne FRANÇOIS u. Hans-Peter ULLMANN, Frankfurt a. M. 1989, 452–473, Zitat: 452. – Vgl. auch: DERS., *Die Französische Revolution. Soziale Bewegungen und Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt a. M. 1985.

8 VOVELLE, *Revolution und Wandel der Mentalitäten* (wie Anm. 7), 453.

9 Vadim OSWALT, *Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozeß? (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29)*, Leinfelden 2000, 133.

10 Vgl. Andreas HOLZEM, Art.: »Wessenberg, Ignaz Heinrich von«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, Berlin/New York 2003, 662–667. – Christian HANDSCHUH, *Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum. Religiöse Welt- und Gegenwarts-konstruktion in der Katholischen Spätaufklärung (Contubernium. Beiträge zur Tübinger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 81)*, Stuttgart 2014. – Maria E. GRÜNDIG, »Zur sittlichen Besserung des Volkes«. Zur Modernisierung katholischer Mentalitäts- und Frömmigkeitsstile im frühen 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.

Die christlichen Bilder
ein
Beförderungsmittel des christlichen Sinnes.
von
Ign. Heint. v. Wessenberg.

muta poësis.



Erster Band.

Constanz, 1827.
Verlag von W. Wallis.

Farbtafel 5 zum Beitrag von Andreas Holzem (S. 253–264, hier: S. 261):

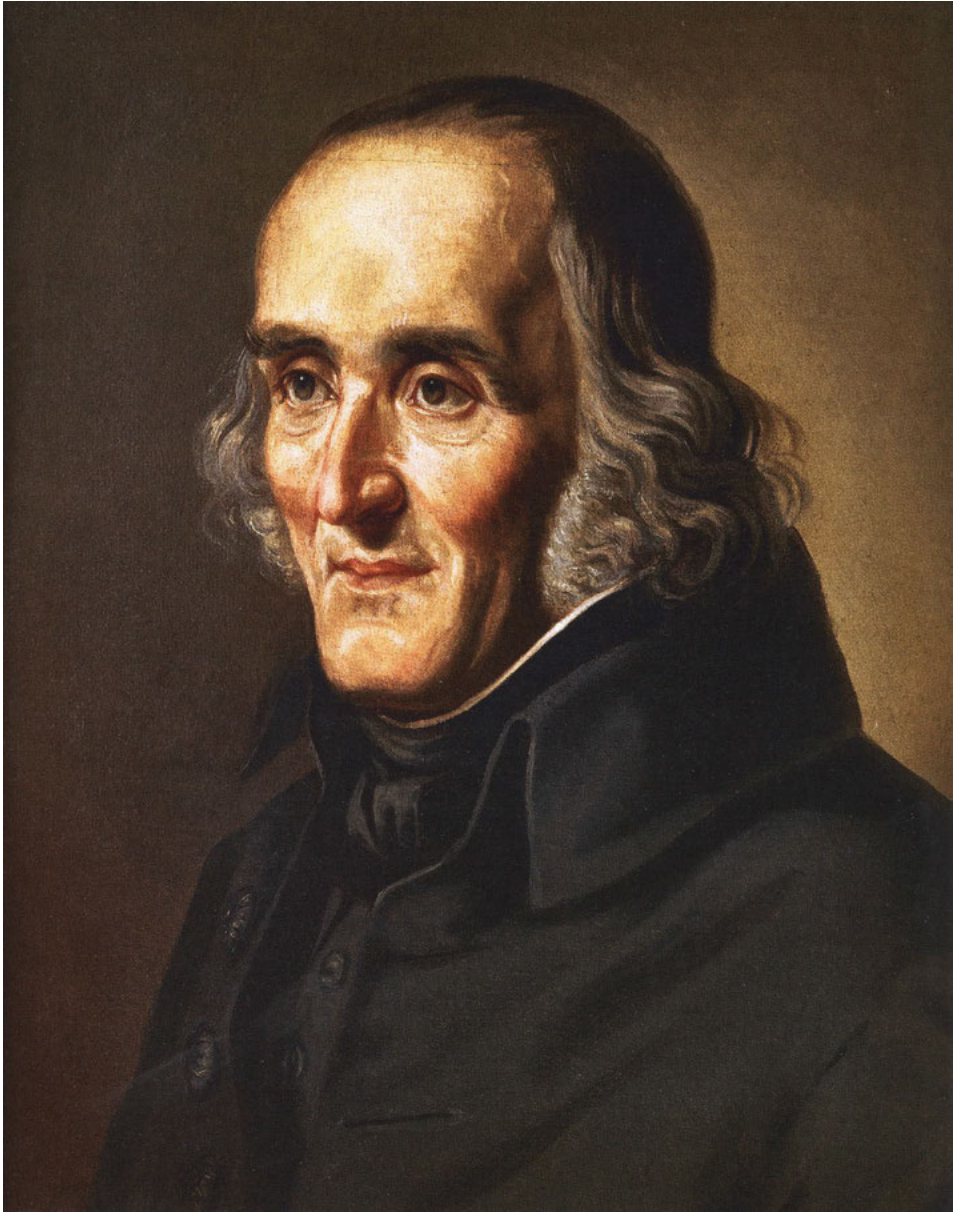
Wessenberg, Ignaz Heinrich von: Die christlichen Bilder. Ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes, Erster Band, Constanz 1827



Farbtafel 6 zum Beitrag von Andreas Holzem (S. 253–264, hier: S. 261):
Michel Erhart oder Friedrich Schramm,
Ravensburger Schutzmantelmadonna. Oberschwaben, um 1480.
Lindenholz, Originalfassung, teilweise übermalt, 135 x 62 x 36 cm.
Staatliche Museen zu Berlin,
Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. Nr. 421



Farbtafel 7 zum Beitrag von Andreas Holzem (S. 253–264, hier: S. 262):
Bernhard Strigel,
Brustbilder eines Propheten und König Davids, Memmingen, um 1518/20.
Mischtechnik auf Nadelholz, 45,5 x 22,5 cm.
Staatsgalerie Stuttgart, Inv. Nr. 57, 6



Farbtafel 8 zum Beitrag von Andreas Holzem (S. 253–264, hier: S. 263):
Sebastian Luz, Brustbild des Domdekans Dr. Johann Baptist von Hirscher

© Augustinermuseum – Städtische Museen Freiburg
Foto: Hans-Peter Vieser. Inv.Nr. 02474

Daher hatte Theologie nach 1800 vor allem zwei Aufgaben zu bewältigen: Sie hatte sich einerseits mit der massiven Bestreitung des Christentums auseinanderzusetzen, die in den Dechristianisierungswellen der Jahre 1794/95 (des Jahres II nach revolutionärer Zeitrechnung) lag; sie hatte also das Christentum in seinem Verhältnis zur Gesellschaft neu zu positionieren. Andererseits war die existentielle Bedeutung des Christlichen als eine solche zu erweisen, die nicht mehr im reichsterritorialen Politikbezug des Christen wurzelte, sondern in seinem Selbstbezug als Gottesgeschöpf. Nur von hier her konnte das Christentum, das in seiner Identitätsbildung und Praxis so plural geworden war, als bleibend innerlich zusammengehörig aufgewiesen werden. Zeitgeschichtlich ganz durchtränkt, hielt Drey als Kommentar zur Französischen Revolution fest: »Indessen fand der Geist des Christentums [...] einen andern Geist in der Welt vor; er konnte daher nicht aus sich herausstreben, ohne auf diesen, und zwar feindlich zu stoßen; [...] darum erscheint die Geschichte des Christentums gleich am Anfange [...] als die Geschichte des Kampfes zweyer Zeitgeister um die Herrschaft über die Welt. Darum ist auch diese Geschichte, obschon in ihrem Princip rein christlich, doch in ihren Erscheinungen aus zwey Elementen zusammengesetzt.«¹¹ Was dem Christentum aktuell widerfahren war, habe schon die Struktur seines Anfangs geprägt; das Christentum verhalte sich in dualer Abgrenzung und Entgegensetzung zur Welt, durchlebe stets – gegen alle Selbstgewissheiten – eine Geschichte der Krise. Dieses Moment war neu: Frühneuzeitliche Universalentwürfe stellten die Kirche nicht der Welt, sondern der Häresie gegenüber. Hier war ein spannungsreicher Trost- und Hoffnungsentwurf entstanden: Die innere Entwicklung des Christentums stand in dieser Perspektive schon immer der »Reaction der Welt« gegenüber, jenem »Widerstand, den sie dem Eindringen und der Verbreitung des Christentums entgegen gesetzt hat.«¹² Und gerade weil in solchen Zeiten der Krise die Mittel des Glaubens als so unzulänglich erschienen, sei aus der Geschichte des Überwindens der Welt »von jeher ein Beweis geführt worden für das Mitwirken einer höhern Kraft und Schicksalsbestimmung zu Gunsten des Christentums.«¹³ Dass das Christentum göttlich ist, das zeigt sich gerade daran, dass es überlebt, wenn es in der äußersten Weise bedroht ist. Und dass es sich gerade in solchen Phasen neu erfindet. Zudem sollte im Studium der Theologie der Kern des menschlichen Selbstvollzugs auch dort noch aufgewiesen werden, wo kirchliche Vollzüge in eine unverbindliche private Bürgerreligiosität und eine als veräußerlicht verrufene Massenreligiosität auseinander zu fallen drohten. Das Wissen um den Gegenstand der Theologie, sei »mit dem menschlichen Geiste ursprünglich identisch« und steige aus diesem auf als »nothwendige Form des menschlichen Wissens überhaupt«¹⁴. Wo aktuell die Stützmittel und Vollzüge der christlichen Wissenskultur wegfielen, sollte der menschliche Geist zu ihrem neuen Garanten werden. »In der Theologie kommt zur Verhandlung, was den Menschen unbedingt angeht«¹⁵, und zwar durch Theologie als Prozess der klärenden Bewusstwerdung des einzelnen wie der Kirche als ganzer: Der menschliche Geist wurde so zur Wurzel und zum Spiegel der Religionsgeschichte erklärt, Christentum und Theologie als aufgipfelnder Sonderfall des Wissens zur »höchsten Konkretion der Wahrheit aller Religion« in der nachrevolutionären Konkurrenz der Sinnsysteme fortentwickelt¹⁶.

11 DREY, Kurze Einleitung (wie Anm. 6), § 176, 118f.

12 Ebd., § 178, 120.

13 Ebd., § 182, 123.

14 Ebd., Vorrede, V. – Vgl. Max SECKLER, Zum Verständnis der Einleitungsschrift Johann Sebastian Dreys von 1819, in: KESSLER/SECKLER (Hg.), Theologie (wie Anm. 6), 85–143; hier: 100–103.

15 SECKLER, Einleitungsschrift (wie Anm. 14), 102f.

16 Vgl. ebd., 106–108.

Diese Theologie trug dem Umbruch der Wissenskultur und der Pluralisierung der Religiosität Rechnung, ja bezog sie fordernd in ihren Selbstvollzug ein. Sie setzte damit auch eine neue Bestimmung von Kirche: Wenn das Wissen um den Gegenstand der Theologie der Urgedanke des Menschen ist, dann ist die Personalisierung des Verhältnisses zu Gott die pastorale Aufgabe eines nachrevolutionären Christentums. Hirscher, elf Jahre jünger als Drey, eignete sich genau das an, ja machte es zum Kern seiner Moral- und Pastoraltheologie. Das heißt: Öffentlichen Kult inszenieren, formale Massenteilhabe organisieren, das ganze Repertoire eines visuellen und haptischen Symbolsystems barocker Religiosität ausreizen – das haben wir gemacht vor 1803. *Tempi passati* – das ist vorbei. Erst aus der Individualisierung kann neue Vergemeinschaftung als Kirche erwachsen, denn die Kirche selbst kann auf ihren eigenen institutionellen Charakter nicht mehr vertrauen. Genau dies war nach 1800 der Punkt ihrer größten Schwäche geworden.

2.2 Eine Krise der kirchlichen und staatlichen Ordnungssysteme

Denn die frühe Tübinger Theologie hatte es nicht nur mit dem Funktionswandel des Christentums als sozialem Sinnsystem zu tun, sondern auch mit ihrer institutionellen Neubegründung. Konfessionsterritorien vor 1800 koordinierten Religion und Kirche eng mit Vollzügen von Herrschaft und Gesellschaft; eine »symbiotische«, vielleicht besser synergetische »Konkurrenz«¹⁷. Aber nach dem Wiener Kongress 1815 hatte sich das Verhältnis der Theologie zu Staat und Gesellschaft ebenso gewandelt wie dasjenige zur institutionell stark geschwächten Kirche. Theologie konnte sich in nun konfessionell inhomogenen Staaten nicht mehr zur Mitte des öffentlichen Selbstverständnisses erklären. Weil der Staat Theologie und Kirche in den Gestaltungsanspruch seiner »Religions-Polizey« einbezog¹⁸, ohne ihr seinerseits eine Zielbestimmung für Staat und Gesellschaft zuzugestehen, benötigte die Theologie eine neue Theorie ihres Gemeinwesenbezuges.

Hier liegt der Ansatzpunkt für eine Revision der Theologie als Reform der Kirche und Gesellschaft gleichermaßen¹⁹. Unter den Bedingungen der nachrevolutionären Moderne müsse die Kirche noch einmal von vorn beginnen, werde auf urchristliche Anfänge auch des Staat-Kirche-Verhältnisses zurückgeworfen. An ihrem Gestaltungsanspruch für Gottesdienst, Moral und Sitten lässt Drey keinen Zweifel, weil »allein die Belebung des Glaubens und der Liebe [...] in jenen wichtigsten Angelegenheiten eine Verbesserung von Grund aus zu bewirken« vermöge²⁰. Aber nicht mehr den Konfessionsstaat, sondern die Reich-Gottes-Idee bestimmte er zur zentralen alt-neuen Ordnungsfigur für Theologie und Christentum. Die Abfolge von Leiden und Tätigsein war für Drey geradezu ein

17 Vgl. Rudolf SCHLÖGL, *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt a. M. 2013, 28–36.

18 Vgl. paradigmatisch: Christof DIPPER, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in: *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11)*, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Göttingen 1986, 73–96. – Rudolf REINHARDT, »Revision« und »Reform«. Der junge Drey im Spannungsfeld von Kirche und Staat, in: *Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Abraham P. KUSTERMAN, Würzburg 1994, 47–59, hier: 52f. – Anton van HARSKAMP, »Revision«! – Welche Revision? Ideologiekritisches zum theologischen Projekt Dreys, in: KUSTERMAN (Hg.), *Revision (wie Anm. 18)*, 60–91, hier: 72–77.

19 Vgl. Abraham P. KUSTERMAN, »... ein prüfendes Nachdenken unter den Theologen zu veranlassen«. Dreys Veranlassung, die Drey-Forschung und ein Nachdenken unter Theologen. Einleitung, in: DERS. (Hg.), *Revision (wie Anm. 18)*, 23–45, hier: 24.

20 DREY, *Kurze Einleitung (wie Anm. 6)*, § 185, 124.

die Geschichte gliederndes Epochenschema aus der Frühgeschichte des Christentums²¹; diese »Centralidee des N.T.« als unableitbare »höchste Idee des Christentums« müsse gleichzeitig als »wahre Vernunftidee« identifiziert werden²². Das Reich Gottes als Zentralnarrativ für das Christentum gab auch dem Geschichtsprozess insgesamt Richtung und Ziel. Auch darin steckte zentral die Umbruchserfahrung: Die Zeitgeschichte war Abbruch und Neufundierung des christlichen Einflusses auf die Gesellschaft zugleich – unter gewandelten und darum nicht im engen Sinne restaurativen Vorzeichen. Die Reich-Gottes-Idee machte es verzichtbar, Christentum und Theologie den Ordnungssystemen von Staat und Gesellschaft korporativ beizugesellen; dementsprechend betonte Drey in der »Kurzen Einleitung« »die wesentliche [auch kritische] Verschiedenheit der Kirche vom Staat«²³. Gleichzeitig gab die Reich-Gottes-Idee der Theologie ein Bemessungskriterium der je historischen Erscheinungsform von Kirche an die Hand. Auffallen muss, wie ähnlich evangelische und katholische Spitzentheologen diese Neubestimmungen des gesellschaftlichen Ortes der Theologie thematisierten: Die Entsprechungen der »Kurzen Einleitung« Dreys mit der »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums«, die Friedrich Daniel Schleiermacher 1811 und umgearbeitet 1830 herausgab, sind seit längerem ein Gegenstand der Forschung. Beide einte das Interesse, und Drey wohl nach und durch die Schleiermacher-Rezeption, die Theologie nicht in ein unzusammenhängendes Agglomerat kritischer Einzelwissenschaften auseinanderfallen zu lassen, die »wissenschaftliche Theologie und das Leben der Kirche zueinander in ein verständiges und produktives Verhältnis zu setzen«²⁴.

3. Johann Baptist Hirscher (1788–1865)

»Die Wahrheit ist Leben und Wirklichkeit – nicht Abstraktion und Lehrsatz«

Indem es den frühen Tübinger Theologen um diese Reich-Gottes-Idee ging, kommen wir unmittelbar bei Johann Baptist Hirscher an. Die Reich-Gottes-Idee, sagte Drey, gab der Theologie ein Bemessungskriterium der je historischen Erscheinungsform von Kirche an die Hand. Die Moral- und die Pastoraltheologie waren jene Gebiete, in denen Hirscher versuchte, die »wissenschaftliche Theologie und das Leben der Kirche zueinander in ein verständiges und produktives Verhältnis zu setzen«. Über den Glauben galt es nicht nur so zu reden, sondern kirchliche Wirklichkeit auch so zu gestalten, dass die Ansprüche derer, die nicht Amtsträger, aber in der aufgeklärten Bürgergesellschaft Verantwortungsträger waren, in einer angemessenen Teilhabe zum Ausdruck kommen konnten.

3.1 Eine Krise der Katechetik und Moraltheologie

Dafür kann man konkrete Stichworte benennen: Um bei der Katechetik Hirschers zu beginnen: »Die Wahrheit ist Leben und Wirklichkeit – nicht Abstraktion und Lehrsatz.«²⁵

21 Vgl. ebd., § 178, 120.

22 Ebd., § 60, 38; § 65, 41.

23 Vgl. HARKAMP, Revision (wie Anm. 18), 60–91, hier: 66f., 82f.

24 Vgl. Kurt NOWAK, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2002, 223–234, 482–485, Zitat: 235.

25 Johann B. HIRSCHER, Die Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt, 3 Bde., Tübingen 1835/36, Bd. 2, 124. – Vgl. Walter FÜRST, Jo-

Religiöse Wahrheit geschieht im Interesse der Freiheit, nicht der Gedankenknechtung. »Glaubenswissenschaft ist Lebenswissenschaft«²⁶ – muss existenziell nachvollzogen werden, als Innenkern der Persönlichkeitsbildung zur Reifung gelangen. Das nahm zwei Tendenzen der Katechese-Krise des frühen 19. Jahrhunderts auf: gegen eine modern-modische Irreligiosität, die sich von den »Pfaffen« nichts mehr vorschreiben lassen wollte. Und gegen eine Furcht-Religion, die sich Gott als einen unheimlichen Wächter vorstellte, dem man vor allem äußere Konformität und möglichst viel Kult und Opfer entgegenbringen müsse.

Und: Eine »Christliche Moral«, die Hirscher 1835/36 in drei Bänden in Tübingen publizierte²⁷, war nicht mehr eine Ansammlung von Vorschriften und Verboten, sondern eine Lehre des christlichen Lebens. Schon der Titel des Buches spricht Bände: »Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit«. Daraus sollte ein »in Liebe tätiger Glauben« entstehen²⁸. Die »Reich-Gottes-Idee« braucht Subjekte, die sich das Evangelium erschlossen haben, keine Knechte äußerlicher Kirchlichkeit, deren Gerüst ohnehin zusammengebrochen ist.

Welche Seelenkräfte müssen dafür aktiviert werden? Ganz im Sinne der Aufklärungspastoral ging es nicht so sehr um die theoretische Vernunft der scholastischen Wissenschaft dabei. Sondern es galt den praktischen Verstand zu entwickeln, der sein Leben an Maximen ausrichtete, die der Würde des Menschen entsprachen; hier setzte eine produktiv herausgeforderte Rezeption der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (1724–1804) an. Die Menschen sollen nicht auf eine gehorsame, sondern auf eine mündige Weise Christen sein. Dazu aber allein den Verstand einzusetzen, so Hirscher – das macht kühle Rationalisten, fatalistische Diesseitsmenschen, zynische Religionsspötter. Neben theoretischer Vernunft und praktischem Verstand sind das Herz und die Empfindung jene Seelenkräfte, die dem Wissen um das wahrhaft Christliche erst existenzielle Tiefe geben. Es galt das objektiv als gegeben Erkannte mit der Subjektivität zu verschmelzen. Eine »eigene Provinz im Gemüthe« hatte Schleiermacher für diese tiefen inneren Erfahrungen und Gewissheiten reserviert. Denn sie lagen jenseits aufgeklärter Vernünftelei, aber sie fielen auch nicht in »autoritären Traditionalismus«²⁹ zurück.

3.2 Eine Krise der künstlerischen Gewissheiten

Bisher verfügen wir über keine genaue Evaluation der Folgen der Säkularisation für die Kunst: Die Signale weisen auf eine plötzliche Marktübersättigung, verbunden mit einer scharfen Konfrontation um Geschmack, die auch als Konfrontation um Frömmigkeitsstile ausgetragen wurde. Was sich daraus fast zwangsläufig ergab, war eine grundsätzliche Abwertung der Barockkunst. Gleichzeitig entspann sich eine kritische Debatte um den Wert der klassizistischen, an der antiken Formensprache orientierten Kunst: Diejenigen, die den Ausdrucksmitteln des christlichen Barockstils nachtrauerten, verdächtigt die Akademiekunst als reinen Ästhetizismus und als religiöse wie moralische Verflachung. Die Nazarener versuchten einen Neuansatz, der nicht weniger umstritten war.

hann Baptist Hirscher: Konturen einer ehrwürdigen Gestalt. Verehrt – vergessen – wiederentdeckt, in: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 19–27.

26 FÜRST, Hirscher (wie Anm. 25), 20f.

27 Vgl. Anm. 25.

28 FÜRST, Hirscher (wie Anm. 25), 21.

29 Ebd., 20.

Mitten in diesen Debatten stand nun ein theologisches Postulat Hirschers und anderer ähnlich gesinnter Reformer der Pastoral: Neben theoretischer Vernunft und praktischem Verstand sind das Herz und die Empfindung jene Seelenkräfte, die dem Wissen um das wahrhaft Christliche erst existenzielle Tiefe geben. Es galt, das objektiv als gegeben Erkannte mit der Subjektivität zu verschmelzen. Genau hier kam die Kunst ins Spiel, was Melanie Prange und Milan Wehnert in wunderbaren Beiträgen zum Katalog ganz transparent gemacht haben³⁰: Es ist die Kunst, deren Betrachtung in uns – im besten Fall – diese inneren Haltungen des Verstandes und des Gemüts hervorruft. Welche Kunst dafür besonders geeignet sei, darüber konnten Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) und Johann Baptist Hirscher verschiedener Meinung sein (Farbtafel 5): Verehrte der eine die italienische Hochrenaissance eines Raffael, versenkte der andere sich in die schwäbische Malerei und Skulptur des Spätmittelalters. Es geht bei alledem nicht darum, was Menschen des 15. oder 16. Jahrhunderts in diesen Bildwerken gesehen haben mochten, sondern es geht darum, was Menschen des frühen 19. Jahrhunderts, die Revolution und Dechristianisierung hinter sich hatten, darin wiederzuentdecken hofften. Nehmen wir nur zwei Beispiele:

Zunächst die von Michel Erhart (um 1440/45–nach 1522) oder Friedrich Schramm († um 1515) geschaffene Ravensburger Schutzmantelmadonna (um 1480) (s. Farbtafel 6)³¹. Die Ravensburger Maria firmiert auch als die ›Hirscher'sche Schutzmantelmadonna‹: Ihre erhabene, durchgeistigte Schönheit ist im Katalog in allen Einzelheiten ganz eindrücklich beschrieben. Diese Maria bezieht die Quellen ihrer geistlichen Präsenz aus einer innerlich geschauten göttlichen Ferne. Sie geht nicht mit uns in Augenkontakt, aber sie leitet uns an, selbst unseren Blick so auf Gott und das Reich Gottes auszurichten, dass es in uns eine ähnliche Haltung bewirkt. Wie war noch gleich das Motto der Theologischen Quartalschrift: »nicht minder das Streben nach Wissenschaft anzuregen, als den Sinn für den Geist des Christentums, und dessen fruchtbare Anwendung auf die Gemüther zu beleben.«

Diese Maria visualisiert – für Betrachter der Spätaufklärung und der frühen Romantik wie Wessenberg und Hirscher – ein den Geist des Christentums schauendes Gemüt, eine »freudige [...], ins Weite gelöste Schauende«, wie Milan Wehnert im Katalogkommentar schreibt³². Und das hat in allen, die sich unter ihrem Mantel bergen, ganz ähnliche Haltungen hervorgerufen: eine durchgeistigte, fromme, aber gleichzeitig ganz bürgerliche Religiosität. Was hatte Drey darüber gesagt, wie es vom Strukturzerfall der Reichskirche aus weitergehen müsse? Die Revision der Theologie ist der Ansatzpunkt für die Reform von Kirche und Gesellschaft gleichermaßen³³. Unter den Bedingungen der nachrevolutionären Moderne müsse die Kirche noch einmal von vorn beginnen, weil »allein die Belebung des Glaubens und der Liebe [...] in jenen wichtigsten Angelegenheiten eine Verbesserung von Grund aus zu bewirken« vermöge³⁴. Und in genau diesem Sinne sind

30 Vgl. Melanie PRANGE, Der »Boisserée Süddeutschlands«. Geschichte und Bedeutung der Kunstsammlung Johann Baptist Hirschers, in: DIES. (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 69–103. – Milan WEHNERT, »Anschauung des in Jesus Christus gegebenen und geordneten Daseins«, Johann Baptist Hirscher und der christliche Kunstsinn im deutschen Südwesten 1820–60, in: Ebd., 54–68.

31 Michel Erhart oder Friedrich Schramm, Ravensburger Schutzmantelmadonna. Oberschwaben, um 1480. Lindenholz, Originalfassung, teilweise übermalt, 135 x 62 x 36 cm. Staatliche Museen zu Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. Nr. 421; Abb.: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 207.

32 Ebd., 206.

33 Vgl. KUSTERMANN, Nachdenken (wie Anm. 19), 24.

34 DREY, Kurze Einleitung (wie Anm. 6), § 185, 124.

die altdeutsch-schwäbischen Bürger und Bürgerinnen unter dem Schutzmantel Marias so etwas wie eine Verkörperung der Reich-Gottes-Idee der Moderne. Wie gesagt: Es geht nicht darum, was diese Bilder im 15. Jahrhundert ausgesagt haben, sondern wie sie von einem Sammler wie Hirscher im 19. Jahrhundert angeschaut und in ein katechetisches Konzept vermittelt wurden. Eine äußerlich schutzlose, aber innig andächtige Kirche mochte man hier, wenn man denn mit diesen Augen sehen wollte, zur Anschauung bekommen. Bürger, die Kirche waren, und sich dabei allein der Protektion gläubig erkannten transzendenten Beistands überließen. Die Strukturen, an die man sich vor 1803 hatte anlehnen können, fehlen: kein Kaiser und König, kein Papst oder Bischof sind zu sehen unter diesem Schutzmantel, obwohl man diese ansonsten auf Schutzmantelmotiven gerade in der allerersten Reihe findet. Das mag Hirscher angeregt haben, in einer solchen – nebenbei wunderschönen – Schutzmantelmadonna sein Bild einer aufgeklärten, Verstand, Herz und Gemüt berührenden Kirche der vernünftigen Verinnerlichung gespiegelt zu sehen. Und eine in geistlicher Schau geeinte Kirche der pastoralen Reform vor dem Bruch der Reformation und vor dem lärmenden Konfessionalismus, der auch in Hirschers eigener Zeit erneut immer lauter tönte. Und darum war das Sammeln von Kunst in einer eminenten Weise Theologie. Johann Sebastian von Drey in seiner »Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie«: Wort und Wirklichkeit Jesu Christi seien die »Centralidee des N. T.« und damit die Zentralidee aller Religion überhaupt; das Reich Gottes sei eine »göttlich-menschliche Lebenswelt«, »in der Gott als »inneres und innerlich erfüllendes Prinzip« wirksam wird«³⁵.

Das gilt – damit bin ich bei meinem zweiten Beispiel – wohl auch für die Prophetengestalten, die Hirscher gesammelt hat: Auch die Brustbilder eines Propheten und des Königs David, gemalt um 1518/20 von Bernhard Strigel (um 1460–1528) (s. Farbtafel 7)³⁶, lassen, ganz kurz gesprochen, jene religiöse Haltung erkennen, die der Programmatik der frühen Tübinger entsprach. Hirscher hat nicht einmal gewusst, dass er hier den berühmten Memminger Maler Bernhard Strigel sammelte. Aber auch diese Prophetenbüsten, links nicht zu identifizieren, rechts David, verkörpern als dezidierte Zeigefiguren ein katechetisch-pastoraltheologisches Programm, mit dem Hirscher sich nahe verwandt glaubte: Die Figur links zitiert Ps 88,2: *Misericordias Domini in aeternam cantabo* – Auf ewig will ich vom Erbarmen des Herrn singen. Und rechts Ps 66,2: *Deus misereatur nostri, benedicat nobis, illuminet vultum suum super nos et misereatur nostri* – Gott erbarme sich unser und segne uns, er lasse sein Angesicht über uns leuchten und sei uns gnädig. Warum haben solche Bilder für Hirscher einen Wiedererkennungswert für seine Katechetik gehabt? Ich zitiere Walter Fürst, einen der besten derzeitigen Hirscher-Kenner: Eine Theologie, die nicht die frohe Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes und von der Freiheit des Menschen zum Ausgangspunkt nehme, »werde entweder zur »Quelle einer furchtbaren, lebenslänglichen Ängstlichkeit«, oder aber sie erzeuge »Verächter der christlichen Moral.« Sie sehen, wie hier ständig Mittelwege gesucht wurden – Vermittlungen zwischen den Extremen der Religiosität um 1800. Für Hirscher, so Fürst, »lag [...] in »ästhetischer Bildung«...] ein integrierendes Moment religiöser Bildung. Letztlich ging es ihm darum, durch eine dem Evangelium gemäße Kirche und eine sittlich geformte

35 Vgl. Milan WEHNERT, Porträts Tübinger Theologen, in: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 138 (unter Berufung auf Max Seckler und Stephan Warthmann).

36 Bernhard STRIGEL, Brustbilder eines Propheten und König Davids, Memmingen, um 1518/20. Mischtechnik auf Nadelholz, 45,5 x 22,5 cm. Staatsgalerie Stuttgart, Inv. Nr. 57, 6; Abb.: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 228f.

Gesellschaft Gott gleichsam im Bilde zu offenbaren.«³⁷ Das war der Kern seiner Reich-Gottes-Idee, wie sie durch die Theologie Dreys vorgedacht war. Die Kirche sollte sich für die Aufklärung der Unterschichten einsetzen, weil Armut und Hunger auch als eine Folge der ›Stumpfheit‹, der Lethargie und der fatalistischen Religion verstanden wurden. Es galt nicht nur, das Jenseits vorzubereiten, sondern auch das Diesseits zu gestalten – aber eben als »Reich Gottes« und nicht als jener flache Rationalismus, der nur am eigenen Fortkommen interessiert war und Gefühliges wie Religion in die Lebenswelt der Frauen und Kinder auslagerte. Und darum brauchte es nicht nur Schutzmantelmadonnen, sondern auch kantig-markige Männerköpfe.

Ich lehne mich hier weit aus dem Fenster, weil Hirscher, wie wir durch Melanie Prange und Milan Wehnert wissen, über seine Kunstauffassung wenig Schriftliches hinterlassen hat. Ich traue mich trotzdem, diese These vorzutragen: Barmherzigkeit Gottes, Freiheit des Menschen, Durchgeistigung von Verstand und Gemüt – genau das, so vermute ich, hat ein Sammler wie Hirscher in diesen Bildern gesehen und allen, die seine Sammlung besucht und bestaunt haben, offenbar auf eine hoch ergreifende Weise erläutert. Und darin blieb der Kunstsammler Hirscher mit der Programmatik des Tübinger Theologieentwurfs eng vernetzt. Nicht zeitlos, sondern höchst kontextuell. Nicht abstrakt, sondern mit dramatischem Problembewusstsein. Und darum war der Blick Hirschers auf diese Kunst nicht museal, sondern katechetisch und moralisch. Und als Randbemerkung by the way: Die Ultramontanen haben es später hervorragend verstanden, die Einsicht in diese didaktischen Wirkungszusammenhänge massenmedial zu nutzen – durch Rezeption der Nazarener-Kunst, und nachdem sie Hirscher auf den Index abgeschoben hatten.

4. Zum Schluss: Pastoraltheologie ›zwischen allen Stühlen‹

Und jetzt – ganz zum Schluss – werde ich ganz unverantwortlich und schließe ein Hirscher-Portrait an. Eins von den besseren – es gibt auch ziemlich schlechte³⁸. Dieses Portrait stammt von Sebastian Luz (1836–1898) (s. Farbtafel 8). Luz war ein Nachwuchstalent, das Hirscher beharrlich gefördert und mit dem er in ernsthafte Debatten eingetreten ist. Vielleicht konnte Luz deshalb so genau einfangen, was Hirscher selbst zu verkörpern hoffte: jene Ausstrahlung eines verinnerlichten, entschiedenen, aber milden Christentums, das zum Personkern des religiösen Subjekts geworden war. Hager, aber nicht selbsthassend asketisch. Intellektuell, aber weder spitzfindig noch spöttisch herablassend. Selbstbewusst, aber die Quelle des Selbstbewusstseins nicht aus Attitüde, sondern aus Engagement und Erfahrung gespeist. Und darum von einer leisen Gebrochenheit, die die letzte und schließlich gültige Evaluation nicht von sich selbst erwartet. Hirscher, so sage ich etwas unwissenschaftlich-unverantwortlich, hat selbst so werden und in diesem Portrait so gesehen werden wollen, wie seine Prophetenporträts schon waren. Aber das muss tatsächlich auch irgendwie gestimmt haben. Denn Luz war nicht nur fähig, sondern auch bereit, uns ihn so sehen zu lassen³⁹.

Das ist der Grund, so meine ich zumindest, warum viele, die ihm begegnet sind, Hirscher als einen »edlen« Menschen charakterisiert haben: Er konnte auf den selbstge-

37 FÜRST, Hirscher (wie Anm. 25), 26.

38 Sebastian LUZ, Porträt Johann Baptist Hirschers, Stuttgart 1858. Öl auf Pappe, 39,5 x 49 cm. Augustinermuseum Freiburg i. Br., Inv. Nr. 02474; Abb.: PRANGE (Hg.), Hirscher (wie Anm. 1), 157.

39 Vgl. die posthume Widmung auf der Rückseite: »Dr. J. Bapt: von Hirscher († 1865)/Domdecan und Professor der Theologie/in Freiburg i. B./Mein großmüthiger Protector/S. Luz.«; ebd., 156.

wissen Gestus des rationalistischen Tabubruchs ebenso verzichten wie auf die krakeelende Rechthaberei der ultramontanen Autoritätsbehauptung. Das macht den »edlen« Menschen aus, eine Unbeirrbarkeit, deren Stille trotzdem höchste Wirksamkeit ermöglicht. Das meint den Kunstsammler, den Katecheten und Moralthologen – und gleichermaßen den Sozialpolitiker wie Stifter von Heimen für verwahrloste Kinder.

Hirscher platzierte sich mit einer solchen Pastoraltheologie zwischen allen Stühlen, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gemeinhin aufgestellt wurden. Aber warum das so war, das ist Gegenstand für einen anderen Vortrag⁴⁰. Für heute lassen wir Hirschers Bild neben denen seiner Sammlung stehen und bilanzieren mit einem Zeitzeugen die gemeinsamen Eindrücke: ein wundervolles Antlitz – ein belebendes Auge – beides Spiegel eines reichen und tiefen Geistes, so Martin Joseph Mack (1805–1885), der Tübinger Neutestamentler aus der Generation Johann Adam Möhlers.

Und: Für heute bleibt der Dank an Dr. Melanie Prange und ihr Team, uns mit einer solch eindrucksvollen, ebenso klugen wie ästhetisch und emotional ansprechenden Ausstellung beschenkt zu haben. Vielen herzlichen Dank!

40 Vgl. Johann B. HIRSCHER, *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849*. – Norbert KÖSTER, *Der Fall Hirscher. Ein »Spätaufklärer« im Konflikt mit Rom? (Römische Inquisition und Indexkongregation 8)*, Paderborn u. a. 2007. – *Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie*, hg. v. Gebhard FÜRST, Mainz 1989. – *Der edle Hirscher. Beiträge zu seiner Biographie und Theologie*, hg. v. Walter FÜRST u. Werner GROSS, Rottenburg 1988. – *Walter FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)* (Tübinger theologische Studien 15), Mainz 1979.

II. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

BERND JASPERT (HRSG.): Kirchengeschichte als Wissenschaft. Münster: Aschendorff 2013. 210 S. Kart. ISBN 978-3-402-12952-4. € 26,80.

Eine Kirchenhistorikerin und zwölf Kirchenhistoriker erzählen, warum sie die Kirchengeschichte zu ihrem Beruf gemacht haben, wo und wie sie ihr Fach als wissenschaftliche Disziplin verorten und welche Zukunftsperspektiven sie ihm zuschreiben.

Die autobiographischen Abschnitte der einzelnen Beiträge zeigen, auf welchen unterschiedlichen Wegen die Autoren zur Kirchengeschichte gefunden haben. Möglicherweise wurde nicht nur René Roux beim Verfassen seines Beitrags »zum ersten Mal bewusst [...], in welchem Ausmaß meine wissenschaftlichen Interessen, mein Umgang mit den Quellen sowie meine gesamte Arbeitsmethode und meine Vorstellungen über die Aufgabe der Kirchengeschichte in meinen Lebenserfahrungen verwurzelt sind.« (S. 141).

So verschieden wie die Biographien sind auch die Auffassungen von »Kirchengeschichte als Wissenschaft«. Die Beziehungen zur Geschichtswissenschaft einerseits und zur Theologie andererseits werden recht unterschiedlich gewichtet. Die evangelischen Beiträgerinnen und Beiträger stellen zumeist heraus, dass Kirchengeschichte eine »theologische« und eine »dogmatische« Aufgabe habe (z. B. Christoph Marksches, S. 133f.). Daher sei sie eine genuin konfessionelle Disziplin, die sich jedoch des Blickes auf »die anderen« nicht enthalten dürfe und folglich besser »Christentumsgeschichte« heißen sollte (ebd.). Interessant ist, dass einzelne Fachvertreter diesen Gedankengang mit dem Hinweis untermauern, dass eine »selbstbewussteste protestantische Identität« nur auf Grundlage einer tiefen Kenntnis der »anderen Konfessionen« ausgebildet werden könne (Gury Schneider-Ludorff, S. 188).

Die katholischen Beiträge sparen diese Identitätsfrage zwar aus, betonen gegen eine mögliche Vereinnahmung durch »die Dogmatik« aber meist, dass es durchaus legitim sei, die Kirche als »radikal weltliche Einrichtung« mit historisch-kritischen Methoden zu untersuchen (Thomas Böhm, S. 30). Allein der orthodoxe Kirchenhistoriker Daniel Buda hebt hervor, dass die Kirche »keine weltliche, sondern eine göttlich-menschliche Institution« und Kirchengeschichte folglich immer auch »Geschichte des mystischen Leibes« sei (S. 44). Die Rechtgläubigkeit des Kirchenhistorikers bleibt für ihn daher hoch relevant: Eusebius sei zwar wegweisend, könne aber nicht als schlechthiniges Vorbild für Kirchenhistoriker gelten, da er »ein Halbbarbar« war (S. 45).

Auch die Frage, ob die Kirchengeschichte zu moralischen Urteilen kommen solle, wird unterschiedlich beantwortet: Für Mariano Delgado zählt »konstruktive Kirchenkritik« zu den Kernaufgaben der Disziplin. Die »Treue oder Untreue der christlichen Akteure zum Evangelium« müsse zur Sprache kommen (S. 59), wobei immer dann eine »Fehlentwicklung« zu diagnostizieren sei, wenn die Akteure »gegen den Grundsatz verstoßen haben, dass man nichts Böses tun soll, um Gutes zu erreichen« (S. 61). Für Thomas Böhm hingegen ist Deskription das Hauptgeschäft, auch wenn ein Urteil »im Hinblick auf Gelingen und Misslingen menschlicher Gemeinschaft unter den

jeweils gegebenen Bedingungen« durchaus möglich bleibt (S. 40). Alles in allem scheint man sich jedoch einig zu sein, dass die Kirchengeschichte insgesamt »weder Heil- noch Unheilsgeschichte« sein könne (S. 74, passim).

Die Zukunftsperspektiven des Faches umreißen die Beiträge durchweg mit Schlagwörtern wie »interdisziplinär«, »mehrdimensional«, »ökumenisch« oder »global«. So fordert etwa Martin H. Jung eine breitere Berücksichtigung interreligiöser Fragen in globaler Perspektive: »Ohne Türken keine Reformation« (S. 101). Eine wissenschaftstheoretisch präzisere Verortung der genannten Schlagwörter bietet Volker Leppin: Eingangs betont er die grundsätzliche, historische Bedingtheit des je eigenen theologischen Denkens und der darin enthaltenen »Wahrheitsbehauptungen«, um dann die Aufgabe der Kirchengeschichte (im Anschluss an Pannenberg, Tillich, Theißen, Geertz u. a.) semiotisch zu reformulieren – nämlich als »Analyse der einem historischen Wandel unterworfenen religiösen Zeichensysteme [...]. Diese Aufgabe ist eine ganz und gar theologische, insofern sie sich auf die gemeinsam geglaubte Wirklichkeit bezieht, und sie ist zugleich eine rein historische, insofern sie sich allein mit menschlichen Ausdrucks- und Kommunikationsformen befasst, deren Erschließung nicht anders als mit den Mitteln historischer Arbeit möglich ist« (S. 110). Diese Erschließung müssten »Experten und Expertinnen für das religiöse Zeichensystem« leisten (was der konfessionellen Differenzierung der Disziplin zugutekommt), die eng mit den Nachbarwissenschaften kooperieren (was Schlagwörter wie »interdisziplinär« und »global« mit Inhalt füllt). Nicht zuletzt sei das Verstehen eines religiösen Zeichensystems gerade auch für außertheologische Disziplinen von zentraler Bedeutung, womit der Kirchengeschichte eine wichtige Stimme im Konzert der kulturwissenschaftlich Arbeitenden zuerkannt wird.

Mit der Vielfalt der Forscherbiographien und der kirchenhistorischen Forschungsansätze bietet der Sammelband ein buntes Panorama der »Kirchengeschichte als Wissenschaft« zu Beginn des 21. Jahrhunderts – anregend nicht nur für Studierende, die die Einleitung als Zielgruppe des Buches nennt (S. 12), sondern auch für Fachkollegen, die sich der engen Verknüpfung von Biographie und Professionalität bewusst werden wollen.

Markus Müller

MARTIN H. JUNG: Kirchengeschichte. Tübingen: UTB 2014. X, 292 S. m. Abb. ISBN 978-3-8252-4021-99. Kart. € 24,99.

Martin H. Jung, Professor für Historische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Universität Osnabrück, unternimmt in seinem in der Reihe UTB basics erschienenen Lehrbuch »Kirchengeschichte« den Versuch, eine Kirchengeschichte als »Geschichte des Christentums« als »Religion unter Religionen« (Klappentext) zu schreiben.

Auf gut 280 ansprechend gestalteten Seiten gibt Jung zunächst in sieben Kapiteln einen chronologischen Überblick über die Kirchengeschichte. In der Einleitung kündigt der Autor an, »in mehrfacher Hinsicht neue Wege« (S. V) gehen und fünf Ziele abdecken zu wollen: (1) Kirchengeschichte nach einem didaktischen Konzept zu entwickeln, (2) aktuelle Bezüge herzustellen, (3) Kirchengeschichte bis in die eigene Gegenwart zu betreiben, (4) eine Christentumsgeschichte zu schreiben und (5) das Reformationsgedenken vorzubereiten.

Die inhaltlichen Kapitel beginnen mit »Christus, die ersten Christen und das Christentum«. Ab dem zweiten Kapitel führt Jung dann chronologisch-systematisch durch die Kirchengeschichte: Antike, Mittelalter, Reformation, Frühneuzeit, Moderne,

Zeitgeschichte. Die Kapitel setzen jeweils mit einem Überblick über die Kirchengeschichte an, behandeln dann verschiedene Hauptthemen, um schließlich mit Übungsaufgaben zum jeweiligen Kapitel zu schließen. Im achten Kapitel fragt Jung dann nach Konzepten der Kirchengeschichte und geht zum Schluss auf das Reformationsjubiläum ein. Das neunte Kapitel – der Anhang – beinhaltet Glossar und Register. Das didaktische Konzept besteht, vermutlich entsprechend der Reihenvorgaben, aus Infoboxen und Merksätzen. Zudem stehen am Ende jedes Kapitels Aufgaben, die den Inhalt rekapitulieren, und im Anhang finden sich sog. Musterklausuren und ein Glossar.

An den Hauptthemen in den einzelnen Kapiteln wird deutlich: Hauptfokus der Kirchengeschichte ist die Geschichte der evangelischen Kirche. Katholische Kirchengeschichte kommt nur am Rand vor. So wird die Geschichte des Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert reduziert auf die Kapitel »Diakonie und Caritas« sowie »Päpste und Konzile«. Dort findet der breit gefächerte, politische, soziale und caritative Katholizismus des 19. Jahrhunderts kaum Erwähnung (S. 184f.). Und unter der Überschrift »Päpste und Konzile« (sic!) wird in fast kontroverstheologischer Manier ein Unterschied zwischen »liberalen Protestanten« und »konservativem, an Rom orientiertem Katholizismus« während des Kulturkampfes aufgemacht (S. 202). Dem Zweiten Vatikanischen Konzil konstatiert Jung, es habe die katholische Kirche »ein Stück weit evangelisch gemacht« (S. 201). Paul VI., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. werden dagegen als Päpste eines »neuen katholischen Konservatismus«, zu deren »Opfern [...] der große Tübinger Theologe Hans Küng, der bekannteste, populärste und innovativste Theologe des 20. Jahrhunderts« gehöre (S. 202), pauschal abgeurteilt. Damit setzen sich die Spannungen, die sich vor allem in den im Vorwort formulierten Zielen abzeichnen, im Buch fort: Es steht zwischen dem Anspruch einer Christentumsgeschichte und einer stark konfessionell geprägten Kirchengeschichte. Besonders das Ziel der Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum führt zu einer normativen Idee von Christentum und seiner Identifikation mit der evangelischen Kirche. In diesem Licht erscheint nicht nur die Geschichte der katholischen Kirche seit der Frühen Neuzeit als degenerierte Form des Christseins. Vielmehr geht auch die Chance verloren, strukturell ähnliche Entwicklungen, Unterschiede und die Abhängigkeit beider Konfessionen von gesellschaftlichen Veränderungen zu beschreiben. Augenfällig ist außerdem, dass in diesem Kontext weder die neusten Forschungsansätze (Gegenreformation statt Konfessionalisierung) noch die Standardwerke der Katholizismusforschung (so wird Klaus Schatz' Konziliengeschichte im Kapitel zu Päpsten und Konzilien der Moderne nicht erwähnt) Beachtung finden.

In Bezug auf das didaktische Konzept fällt auf, dass an problematisierenden Fragen zur Kirchengeschichte nicht gelegen ist. Es handelt sich auch bei den Musterklausuren um reine Wissensabfrage (z.B. »11.) In welchen zwei Städten wurde der Westfälische Friede ausgehandelt? [...], 15.) Wann wurde dem Papst die Unfehlbarkeit zugebilligt? [...] 18.) Wie heißt die von Barth begründete Richtung der Theologie?«, S. 267). Auch das Glossar weist Stichworte auf, von denen man nicht nur erwarten könnte, dass Studierende der Theologie sie kennen, sondern die zum Teil stark tendenziös erklärt werden (»Mission: die von Jesus Christus selbst ausgehende ›Sendung‹ seiner Anhänger in die Welt mit dem Ziel, ihn selbst und seine Lehre zu verbreiten und so neue Christen zu gewinnen«, S. 273; »Papst: der Bischof von Rom mit seinem Anspruch, (der einzige!) Stellvertreter Christi auf Erden zu sein und deshalb eine Leitungskompetenz für die Gesamtkirche zu haben«, S. 274).

Christina Riese

FLORIAN BOCK, CHRISTIAN HANDSCHUH, ANDREAS HENKELMANN (HRSG.): Kompetenzorientierte Kirchengeschichte. Hochschuldidaktische Perspektiven »nach Bologna« (Theologie und Hochschuldidaktik, Bd. 6). Berlin: LIT-Verlag 2015. 220 S. m. Abb. ISBN 978-3-643-13007-5. Kart. € 29,90.

Mit ihrem Sammelband legen Florian Bock, Christian Handschuh und Andreas Henkelmann nicht nur eine in den theologischen wie (religions-)pädagogischen Diskursen noch selten zu findende Reflexion zur Didaktik der Kirchengeschichte vor, sondern nehmen darüber hinaus mit dem hochschuldidaktischen Ansatz einen gegenüber dem schulischen Religionsunterricht unterrepräsentierten Lehr- und Lernort in den Blick.

Angesichts der Schwierigkeiten kirchenhistorischen Lehrens und Lernens heute stellt die kompetenzorientierte Hochschullehre aus Sicht der Autoren eine große Chance für die Kirchengeschichte dar – sowohl im Hinblick auf Studierende wie auch auf (deren) Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht. Als Ergebnis einer projektartigen Arbeit – inklusive Call for Paper und Autoren-Workshop – erfüllt der Band zwei Funktionen: zum einen der reflektierten Beschreibung und Auswertung erfolgter Lehrveranstaltungen, zum anderen des wichtigen »Anstoßes« für einen entsprechenden hochschul- und kirchengeschichtsdidaktischen Diskurs. Ziel der Autoren ist es so auch, »den durchaus heterogenen Ist-Zustand kirchenhistorischer Lehre im Umgang mit Kompetenzorientierung abzubilden« (S. 7), um auf dieser Basis die Möglichkeiten der Praxis zu erörtern und »so neue Handlungsperspektiven für die Lehre zu gewinnen« (ebd.).

Dies zeigt sich auch in der Zusammenstellung der Beiträge: Gerahmt werden die gesamten Ausführungen von Oliver Reis' Einführung zur Kompetenzorientierung sowie seiner entsprechenden Auswertung am Ende des Bandes. Hiermit haben sich die Herausgeber zwar auf ein spezifisches Modell von Kompetenzorientierung festgelegt – die breite Diskussion innerhalb dieses Feldes wird nur an anderer Stelle kurz erwähnt. Dies ist jedoch zum einen für die praktische Anwendung der folgenden Reflexionen sicherlich notwendig, zum anderen ist das durch seinen Fokus auf die zentralen Steuerungsaufgaben der »learning outcomes« gekennzeichnete Modell angesichts seiner breiten Anschlussfähigkeit sowie vor allem seiner Genese aus dem theologischen Diskurs heraus logisch und plausibel gewählt. Den folgenden Hauptteil des Bandes bilden die auf dieses Modell der Kompetenzorientierung bezogenen Analysen und Auswertungen kirchengeschichtlicher Lehre, aufgeteilt nach Studienphasen und Ausrichtung der verschiedenen Lehrveranstaltungen (Studieneingangsphase, Studienvertiefungsphase, Schnittstelle von Kirchengeschichte und Religionspädagogik). Vorzufinden sind jedoch keine Ergebnisdarstellungen, sondern offene Diskussionsbeiträge der Lehrenden, die auch Schwierigkeiten und offene Fragen aufzuzeigen versuchen. Abgerundet wird dieser Projektteil mit einem sinnvollen Ausblick (Handschuh), der die Ergebnisse der Reflexionen zusammenführend auf eine allgemeinere Ebene hebt und »ein curriculares Konzept der Kirchengeschichte unter vielen denkbaren« (S. 158) vorstellt. Neben der besagten Auswertung aus kompetenzorientierter Sicht erfolgt eine solche auch aus den Perspektiven der Geschichtswissenschaft/-didaktik (Hiram Kümper) sowie der Religionspädagogik (Hans Mendl), wodurch in Ansätzen Desiderate und Anforderungen an die weitere Forschung aufgezeigt werden können.

In der Gesamtschau legen Bock, Handschuh und Henkelmann mit ihrem Band eine gelungene hochschuldidaktische Betrachtung und Evaluation kirchengeschichtlicher Lehr-/Lernprozesse vor, die trotz ihres erkennbaren Einstiegscharakters über den bloßen »Diskursanstoß« hinausgeht. Denn auch wenn in den Projektbeiträgen bisweilen erkenn-

bar ist, dass die Konzeption, Durchführung und Reflexion kompetenzorientierter Lehre noch in ihren Anfängen steckt, weiß der Sammelband als Reflexion dieser Reflexion umso mehr zu überzeugen, insbesondere der durchdachte Aufbau mit Einführung und Bewertungen hierfür sorgt. Grundlegend ist sowohl formal wie inhaltlich erkennbar, dass nicht dezidiert das kirchengeschichtliche, sondern das kompetenzorientierte kirchengeschichtliche Lehren und Lernen im Fokus der Betrachtungen stehen – konkrete kirchengeschichtsdidaktische Überlegungen könnten stärker thematisiert werden und sind für den weiterführenden Austausch unabdingbar. Wie andere »Leerstellen« bzw. Ansatzpunkte zur vertieften Auseinandersetzung ist dies jedoch Aufgabe der weiteren hochschul- wie kirchengeschichtsdidaktischen Forschung.

Stefan Bork

ARNOLD ANGENENDT: Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute. Münster: Aschendorff 2015. 324 S. ISBN 978-3-402-13146-6. Geb. € 19,90.

Arnold Angenendt hat eine engagierte Studie zur Vorgeschichte moderner Vorstellungen von Partnerschaft im Allgemeinen und des römisch-katholischen Lehramtes im Besonderen vorgelegt. Die Hauptthese wird schnell deutlich: Die kirchliche Ehelehre des Mittelalters und insbesondere das Prinzip der Konsensehe seien *à la longue* die entscheidende Vorbereitung des Konzepts der romantischen Liebe und gleichberechtigter Partnerschaft gewesen.

Die vermeintliche Lustfeindlichkeit seiner Quellen sieht A. dabei als Teil einer Disziplinierung insbesondere der männlichen Sexualität. Erst recht betont er für die Normen der Monogamie und der Unauflöslichkeit der Ehe, dass sie einerseits erstaunlich geschlechtersymmetrisch formuliert wurden und zum anderen faktisch vor allem dem Schutz der (Ehe-)Frau dienten.

Die zentrale Rolle aber spielt für A. das Konzept der Konsensehe, wie es das hochmittelalterliche Kirchenrecht entwickelt hat. Kirchliche Gerichte mochten heimliche Eheschließungen bestrafen, viel häufiger aber bekräftigten sie (vor Trient) deren Gültigkeit, oft zum Missfallen aller Parteien, die schon aus wirtschaftlichen Gründen ein Mitspracherecht beanspruchten – Eltern, Verwandte, Lehnsherren.

Neben diesen aus den normativen Quellen gewonnenen Argumenten interessiert sich A. von Anfang an für das, was die historische Verwandtschaftsforschung im Gefolge von Hajnal als *European marriage pattern* bezeichnet hat: späte erste Eheschließung, relative Altersgleichheit der Partner, vergleichsweise viele Ledige. Dieses Heiratsmuster spielt für die Argumentation eine so zentrale Rolle, dass ein genauerer Blick lohnt, in welcher Fassung die entsprechenden Forschungen hier zitiert werden. Hajnal und die ihm folgende Forschung in den 1960er- und 1970er-Jahren hatten von einer Linie St. Petersburg–Triest gesprochen und deutlich unterschiedliche Heiratsmuster und Haushaltsformen dies- und jenseits dieser gedachten Linie postuliert. Das für die Neuzeit (v. a. ab dem 18. Jh.) belegte *European marriage pattern* wäre demnach vor allem dort zu finden, wo die Ehelehre der lateinischen bzw. später der katholischen Kirche verbreitet war – was schon Jack Goody einen Einfluss der mittelalterlichen Ehelehre auf moderne Heiratsmuster annehmen ließ. Die jüngere Forschung hat aber wiederholt den Verlauf der sog. Hajnal-Linie problematisiert; während das erwähnte Muster v. a. für England, Deutschland, und Nordfrankreich bestätigt wurde, ist dies für den mediterranen Raum (und Irland) nicht der Fall. Damit stimmten die Grenzen des *European marriage pattern* weit besser mit den in der Neuzeit protestantisch geprägten Ländern als mit dem Gebiet der mittelalterlichen

Westkirche überein. Und während diese Forschungen Hajnals »Westen« weitgehend auf »Nordwesteuropa« eingengt haben, hat Goody den Ost-/West-Gegensatz auf seine Weise in Frage gestellt, insofern er zunehmend die Gemeinsamkeit europäischer und asiatischer Haushaltsformen betont hat. Diese Kontroversen seien hier nur deshalb zitiert, um deutlich zu machen, dass auch vertraute Konzepte wie die Hajnal-Linie immer noch unterschiedliche Deutungen anziehen und nicht ohne weitere Diskussion als Beleg für kausale Zusammenhänge genutzt werden können.

Doch A. stützt seine Argumentation ohnehin auf mehr Belege und Beispiele, als im Rahmen einer kurzen Rezension gewürdigt werden könnten. Dabei gelingt es ihm, dem Leser die großen, gerne auch die ganz großen Zusammenhänge plausibel zu machen – und zugleich die Unwahrscheinlichkeit bestimmter historischer Entwicklungen immer wieder hervorzuheben. So bewahrt seine Darstellung Schwung und kritisches Potential, denn in weiten Passagen lassen sie sich auch als Kommentar zu innerkirchlichen Debatten der Gegenwart lesen. Die Geschichte, daran lässt A. jedenfalls keinen Zweifel, geht weiter – und das nicht weniger unvorhersehbar als bisher.

Christof Rolker

KLAUS BÜMLEIN, MARC FEIX, BARBARA HENZE, MARC KIENHARD (HRSG.): Kirchengeschichte am Oberrhein. Ökumenisch und grenzüberschreitend. Ubstadt-Weiher – Heidelberg – Basel: Verlag Regionalkultur 2013. 648 S. m. Abb. ISBN 978-3-89735-773-0. Geb. € 36,00.

Der hier anzudeutende Band ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert, handelt es sich doch um eine ökumenische und insbesondere (worauf ja bereits der Titel hinweist) grenzüberschreitende Zusammenfassung der oberrheinischen Kirchengeschichte. Der deutsch-französische Ansatz des voluminösen Bandes geht im Kern zurück auf zahlreiche ökumenische Veranstaltungen, Konsultationen und Arbeitstreffen der Kirchen am Oberrhein seit dem Jahr 1995. Das Buchprojekt selbst wurde dann seit einer Tagung in Straßburg (2005) konkret geplant. Der nun vorliegende Band versteht sich nicht zuletzt als Beitrag zur Versöhnungsarbeit.

Die historisch-landesgeschichtliche (und natürlich auch: kirchengeschichtliche) Zusammenarbeit diesseits und jenseits des Rheins ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit – und dies trotz der jahrzehntelangen und sehr erfolgreichen deutsch-französischen Aussöhnung, trotz offener Grenzen und der Lage im Herzen Europas (bzw. der Europäischen Union). Das historische »Gedächtnis« am Oberrhein ist tatsächlich ein problematisches, ist es doch von einer wechsellvollen Geschichte und unterschiedlichen staatlichen Zugehörigkeiten geprägt; sprachliche Barrieren kommen (immer mehr) hinzu. Namentlich im Bereich der Landesgeschichte, aber auch bei Kulturerbe-Einrichtungen wie Archiven, Bibliotheken und Museen gab es lange Zeit vergleichsweise wenig institutionelle Zusammenarbeit (wenn auch immer schon persönliche wissenschaftliche Interaktionen und Kontakte). Diese Situation hat sich zweifellos in den letzten Jahren verbessert. Hieran hatten und haben verschiedene grenzüberschreitende Projekte einen großen Anteil, beispielsweise das gemeinsame Netzwerk der Geschichtsvereine am Oberrhein oder ein kleineres deutsch-französisches Digitalisierungsprojekt von oberrheinischen Archiven (»Archivum Rhenanum«); auch die gemeinsame Erinnerung an den Ersten Weltkrieg hat sich positiv ausgewirkt.

Der vorliegende Sammelband ist beredtes kirchengeschichtliches Zeugnis der gemeinsamen Erinnerung. In insgesamt zwölf Kapiteln werden nicht nur die kulturelle,

politische und namentlich kirchengeschichtliche Entwicklung dargestellt; die Beiträge der weit über 30 (!) Autoren setzen auch Akzente in Bezug auf frühere bzw. aktuelle konfessionelle und religiöse Minderheiten, wobei auch das Thema Migration oder der Dialog mit den Muslimen in den Blick genommen wird. Weitere Stichworte, die diesen zeithistorischen und aktuellen Schwerpunkt des Bandes unterstreichen, sind z. B.: Schule und Jugendarbeit, Diakonie, Friedensbemühungen, Kirchen und Umwelt. Besonders hingewiesen werden kann auf den umfangreichen Anhang, der nicht nur Verzeichnisse von Kirchen und Religionsgemeinschaften im Bezugsraum umfasst, sondern vor allem umfangreiche Hinweise zur kirchengeschichtlichen Überlieferung in Archiven und Bibliotheken sowie zu kirchenhistorischen Vereinigungen. Ein Abkürzungsverzeichnis sowie Register schließen ein Werk ab, das allen an der Materie Interessierten zur Lektüre empfohlen werden kann.

Joachim Kemper

JOHN W. O'MALLEY, SJ: Catholic History for today's church. How our past illuminates our present. Lanham – Boulder – New York – London: Rowman & Littlefield 2015. viii, 235 S. ISBN 978-1-4422-5002-4. Geb. \$ 24,95.

Dass die Menschheit aus der Geschichte etwas lerne, wird eher bezweifelt als bestätigt. Insofern schwimmt der Jesuit John W. O'Malley, Professor für Kirchengeschichte an der Georgetown University, gegen den Strom. Mit seiner eigenen Lerngeschichte begründet er seine »Berufung« und wirbt für seine Überzeugung, »dass die Geschichte, korrekt dargestellt, uns erzählt, wie wir das Volk geworden sind, das wir sind, und sie uns von daher hilft, mit der Gegenwart umzugehen« (S. 1). Wer den Reichtum und die Wechselfälle der Geschichte kennt, gewinnt »eine neue Freiheit hinsichtlich der Wahlmöglichkeiten, die vor uns liegen« (ebd.). Der Autor rahmt die hier anzuzeigende Sammlung der Artikel dadurch, dass er am Ende die »Conclusion« (S. 209–225!) anfügt, der er den Titel gibt »My Life of Learning«. Einen solch engagierten Kirchenhistoriker zu lesen, ist spannend und – falls mit dem eigenen kirchenpolitischen Standpunkt übereinstimmend – bestärkend und aufbauend. Dabei erfahren Insider nichts wesentlich Neues, von (der Conclusion selbstverständlich und) Detailinformationen abgesehen. Aber das ist auch nicht entscheidend und nicht die allgemeine Absicht des Buches. Wer vieles schon kennt, hat Fakten und Daten nochmals kompakt vor Augen, vor allem aber erfahren die Leser/-innen, wo der Jesuit O'Malley steht bzw. wohin er tendiert, auch wenn dieser das nicht aufdrängt und eher implizit zu verstehen gibt. Am deutlichsten wird das für mich in dem Kapitel über die »Zwei Päpste: Benedikt und Franziskus« (S. 59–72) und im zweiten Teil, in dem in sieben Kapiteln das Konzil von Trient und das Zweite Vatikanische Konzil verglichen werden. Interessanterweise hebt der Autor heraus, dass von der Zusammenarbeit der Bischöfe und Theologen in Trient für heute von beiden Seiten zu lernen sei (vgl. S. 98). Was die Reform der Kirche angeht, kommt O'Malley zu dem Schluss, »dass die Reform einer Institution, speziell einer mit einer solch langen, reichen und komplexen Geschichte wie die Katholische Kirche, eine nicht leicht [und auch nicht ein für alle Mal] zu erfüllende Aufgabe ist« (S. 161). Konsequenter verbindet der Autor diese abschließende Feststellung mit seiner Lerngeschichte: »In dieser Hinsicht ist es wie die Reform des Lebens, zu der Christen sich täglich berufen glauben. Reform, sei es die einer Institution oder die eines einzelnen persönlichen Lebens, ist ein permanentes Projekt« (ebd.).

Bernd Jochen Hilberath

JÜRGEN BÄRSCH: *Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. Regensburg: Friedrich Pustet 2015. 204 S. m. Abb. ISBN 978-3-7917-2721-9. Kart. € 19,95.

Der in Eichstätt tätige Professor für Liturgiewissenschaft, Jürgen Bärsch, legt mit seiner »Kleinen Geschichte des christlichen Gottesdienstes« eine sehr erfreuliche Publikation vor.

Nach einem kurzen Einstieg (S. 13–21) mit Erläuterungen des Begriffs Liturgie sowie der Methodik der Liturgiegeschichtsforschung folgt Bärsch einzelnen Epochen anhand deren theologischer Paradigmen sowie gottesdienstlicher Einzelphänomene. Den Beginn macht die früheste Kirchengeschichte, es folgen Spätantike, Mittelalter, Reformationszeit, Barock, Aufklärung, Liturgische Bewegung und als Abschluss die Erneuerung der katholischen Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein ausführliches und sehr hilfreiches Glossar (S. 198–204) ist dem Buch beigelegt.

Bärschs Sprache ist lebendig, leicht verständlich und verzichtet dort, wo sich eine kritische Wertung bestimmter Entwicklungen nicht vermeiden lässt (z. B. S. 86), auf jeden spöttischen Unterton. Diese Vorgehensweise sowie die Gesamtkonzeption machen das Werk zu einem lesenswerten Sachbuch, das Liturgieinteressierten – ganz gleich, ob mit oder ohne theologisches Vorwissen – in einem der wirkmächtigsten Phänomene des Christentums Orientierung bietet. Da es sich nicht im strengen Sinn um ein wissenschaftliches Werk handelt, darf man keine Begründungsdiskurse für Aussagen allgemeiner Art erwarten. Bärsch liefert stattdessen zu jedem Kapitel eine meist zwischen einer halben und einer ganzen Seite umfassende Literaturliste für die vertiefende Beschäftigung.

Entgegen dem Buchtitel handelt es sich primär um eine Einführung in den römisch-katholischen Gottesdienst. Der Entwicklung auf evangelischer Seite sind zwei Kapitel gewidmet, deren zweites (S. 112–128) sich nur zum Teil in die sonst chronologische Anordnung einfügt. Unter den ostkirchlichen Liturgien (S. 47–61) wird nur die byzantinische inhaltlich ein wenig skizziert, während alle anderen Informationen äußerst abstrakt bleiben. Konkrete historische Beispiele entstammen oft dem bayerischen Kontext. Hier wirkt das Buchkonzept vielleicht etwas unausgewogen – man vergleiche vier Seiten über eine Dinkelsbühler Gottesdienstordnung im 18. Jahrhundert (S. 135–139) mit 16 Zeilen über den armenischen Ritus (S. 53–54). Allerdings legt der Autor diese Schwerpunktsetzung selber offen (S. 15) und die Erfordernisse des Marktes machen bekanntermaßen griffige Buchtitel unumgänglich.

Es bleiben daher nur Einzelaspekte, die mir verbesserungswürdig erscheinen: Zu ungenau ist die Darstellung jüdischen Gottesdienstes zur Zeit Jesu (S. 22–24). Hier und da hätten Fachbegriffe erläutert werden sollen (S. 68: »konsekratorisch«, S. 92: »Messstypus«). Die byzantinische Ikonentheologie ist sehr missverständlich dargestellt (S. 59), Konstantinopel trug den Namen Byzanz schon vor seiner Erhebung zur Reichshauptstadt (S. 49), und eine »Trennung von West- und Ostkirche« müsste sachgerecht als jahrhundertelange Entwicklung skizziert und nicht auf eine Jahreszahl reduziert werden (S. 51). Wenig überzeugend sind die Erläuterungen zum Episkopat (S. 199), Presbyterat (S. 202f.) und Diakonat (S. 199) im Glossar. Die Entwicklung evangelischen Gottesdienstes im 20. Jahrhundert (S. 121–128) hätte parallel zur katholischen an den Schluss des Buches gestellt werden können.

Bärschs Verdienst, ein Überblickswerk über Liturgiegeschichte vorgelegt zu haben, steht damit jedoch nicht im Mindesten in Frage. Dem Autor ist ein allgemeinverständliches Lehrbuch gelungen, das immer wieder durch pointierte und einprägsame Darstellungen überzeugt, besonders wenn es um Barockzeit und Zeitgeschichte geht (z. B. S. 48, 50, 62, 64, 67–69, 129–131, 161–166). Wer verlässliche Informationen über die großen

Linien der Entwicklung christlichen Gottesdienstes von den Anfängen bis in die deutschsprachige Gegenwart sucht, ist bei dieser »Kleinen Geschichte des christlichen Gottesdienstes« hervorragend aufgehoben.

Liborius Olaf Lumma

EWALD FRIE, MISCHA MEIER (HRSG.): Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften (Bedrohte Ordnungen, Bd. 1). Tübingen: Mohr Siebeck 2014. X, 318 S. ISBN 978-3-16-152757-9. Geb. € 59,00.

Der vorliegende Band enthält zehn Beiträge, die aus Anlass der Eröffnung des Tübinger Sonderforschungsbereichs 923 »Bedrohte Ordnungen« im März 2012 zusammengestellt wurden. Es handelt sich dabei um Vorträge, die bei dieser Tagung gehalten wurden, wie auch um Studien, die eigens für diese Publikation angefertigt wurden.

Vorangestellt ist den Beiträgen eine von den beiden Herausgebern verfasste allgemeine Einführung in die Thematik. Vor dem Hintergrund jüngster politischer Entwicklungen erscheinen die Darlegungen des Althistorikers Meier und des Neuhistorikers Frie noch beklemmender und aktueller, als es bei dem Start des SFB der Fall war. Vor vier Jahren veranlassten Naturgewalten, menschliche Ausbeutung der Natur, riskante Technologien, Finanzdienstleister sowie Terrorismus und »Gewaltunternehmer« die Tübinger Initiatoren zu der leitenden Frage, ob ein aus solchen Faktoren entstandenes Bedrohungsgefühl ein bloß modernes Phänomen sei oder ob es nicht auch in historischen Kulturen und Gesellschaften vergleichbare Erscheinungen gegeben habe. Der SFB will, wie die Herausgeber prägnant formulieren, »einen aktuellen Fragehorizont geschichts- und kulturwissenschaftlich fruchtbar machen und gleichzeitig der Gegenwart historische Erfahrungsräume aufschließen« (S. 1).

Unternehmen wie diese, die mit einer weitgespannten Fragestellung an historische Gegenstände herantreten, laufen nicht selten Gefahr, sich mit der gewählten Begrifflichkeit selbst im Wege zu stehen. Tatsächlich erscheinen die zentralen Kategorien »Aufruhr«, »Katastrophe«, »Konkurrenz« und »Zerfall« auf den ersten Blick als zu heterogen, um auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen. Doch werden diese Begriffe von den Herausgebern so begründet und definiert, dass sie geeignet sind, eine Vielfalt an Konstellationen für das Forschungsanliegen zu nutzen, ohne dass sich die beteiligten Wissenschaftler mangels begrifflicher Präzision voneinander fort- statt aufeinander zu bewegen.

Der innere Zusammenhalt wird auch durch die Stringenz der einzelnen Beiträge dieses Bandes gewährleistet. Die zehn Beiträge sind auf die zwei großen Rubriken »Forschungsfelder« und »Perspektiven« verteilt. Der zeitliche Rahmen erstreckt sich von der Antike über das Mittelalter bis in die Neuzeit. So findet die Krise der späten römischen Republik (U. Walter) ebenso Beachtung wie der Tristanroman Gottfried von Straßburgs (K. Ridder) oder europäische Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts (M. Rapport). Einige Beiträge verfolgen einen diachronen, übergreifenden Ansatz (F. Fechner u. a.). Der geographische Fokus liegt auf Europa, doch finden, zumindest partiell, auch außereuropäische Kulturen Berücksichtigung. Trotz der zeitlichen und geographischen Spannweite erweckt die Themenpalette aber eben nicht den Eindruck der Beliebigkeit, weil die Autoren, die in ihren jeweiligen Forschungsgebieten bestens zu Hause sind und dies auch mit detaillierten Argumentationen unter Beweis stellen, nicht die konkreten Forschungsziele des SFB (formuliert auf S. 2) aus den Augen verlieren und so zu ersten tragfähigen Ansätzen auch in Bezug auf das Ganze gelangen.

Aus Sicht der Kirchengeschichte ist der Beitrag von Irmgard Männlein-Robert von besonderem Interesse. Die Tübinger Altphilologin beleuchtet unter dem Stichwort »Ordnungskonkurrenz« den publizistischen Kampf des platonischen Philosophen Porphyrios gegen die Christen (S. 117–138). Der Gelehrte wurde am Ende des 3. Jahrhunderts zum Sprachrohr intellektueller Kreise, die in dem aufsteigenden Christentum der vorkonstantinischen Zeit eine existenzielle Bedrohung der eigenen Lebens- und Bildungswelt sahen. Die Verfasserin gewinnt diesem subjektiv konstruierten Bedrohungsszenario eine Reihe wichtiger Fragestellungen für die Thematik des Sonderforschungsbereiches ab, wie etwa die Unterscheidung von Bedrohungsimagination und Bedrohungswahrnehmung (S. 137).

Der erste Band der »Bedrohten Ordnungen« ist insgesamt als ein vielversprechender Auftakt zu bewerten, an dessen methodischer Vielfalt und inhaltlichem Ertrag sich künftige Publikationen messen lassen müssen.

Holger Sonnabend

ANSELM BLUMBERG, OLEKSANDR PETRYNKO (HRSG.): *Historia magistra vitae*. Festschrift für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag (Eichstätter Studien, Bd. 76). Regensburg: Friedrich Pustet 2016. 559 S. ISBN 978-3-7917-2764-6. Geb. € 49,95.

Die vorliegende Festschrift wurde anlässlich des 65. Geburtstages von Johannes Hofmann, dem an der Universität Eichstätt dozierenden Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie, herausgegeben. Grußworte vom Eichstätter Bischof Gregor Maria Hanke und dem Vorsitzenden der Ökumenekommission der DBK, Bischof Gerhard Feige, wie auch die Einleitung der Herausgeber würdigen das Wirken Hofmanns in Wissenschaft und Kirche. 28 Aufsätze, die im Folgenden nicht alle ausführlich vorgestellt werden können, finden sich im zu besprechenden Band in der Reihe der »Eichstätter Studien« (EST) aus dem Regensburger Verlagshaus Friederich Pustet. Bevor einzelne Beiträge detaillierter vorgestellt werden, sollen in einer Auflistung sämtliche der Vollständigkeit halber erwähnt werden, da die Auswahl dem subjektiven Interesse des Rezensenten geschuldet ist:

Jürgen Bärsch, Schriften der Kirchenväter im Spiegel barockzeitlicher Erklärungen der Taufliturgie. Beobachtungen zur »Handpostille« des Leonhard Goffiné (1648–1719) und zu den »Kirchen-Ceremonien« des Gregor Rippell (1681–1729) (S. 25–45); Marianus Bieber, *Historia magistra vitae*. Plädoyer für eine religiöse Hermeneutik (S. 45–61); Anselm Blumberg, Das Verhältnis des Augustinus von Hippo zu seinem Taufbischof Ambrosius von Mailand (S. 61–75); Christoph Böttigheimer, Wie heute glauben? Anmerkungen zur großzügigen Ausblendung zentraler Glaubensanfragen (S. 75–95); Joachim Braun, Johannes von Damaskus als Koranexeget (S. 95–121); Anna Briskina-Müller, »Habe selbst auf dich Acht!« Das Motiv der Wortverweigerung und Besucherablehnung in den »Apophthegmata patrum« (S. 121–141); Peter Bruns, Theodor Abû Qurra und die Entstehung einer christlich-arabischen Theologie (S. 141–155); Bernd Dennemarck, Die Zulassung nichtkatholischer Christen als Paten (S. 155–169); Franz Dünzl, Geschichte als Gegenstand der Theologie im frühen Christentum (S. 169–193); Norbert Fischer, Freiheit der Entscheidung. Gnade und göttliche Liebe bei Augustinus (S. 193–219); Eva-Maria Gärtner, »Ein Herz und eine Seele in Gott«. Augustinus von Hippo († 430) als christlicher Asket und Verfasser der Klosterregel *Praeceptum* (S. 219–239); Hacik Rafi Gazer, In der Fremde zu Hause. Streifzüge aus dem Diasporaleben der Armenier (S. 239–257); Manfred Gerwing, »*Non est vestrum nosse tempora vel momenta*«. Zur Augustinusrezeption bei Johannes von Paris († 1306) in seinem Traktat *De antichristo et de fine mundi* (S. 257–277); Stephan Haering, Rechtsgeschichtliche Studien bei den Kanonisten der Eichstätter Hohen Schule im 20. Jahrhundert (S. 277–293);

Ulrich Kropač, Vom neuscholastischen Katechismusunterricht zur Münchener Methode. Zum Paradigmenwechsel religiöser Erziehung und Bildung am Beginn des 20. Jahrhunderts in der deutschsprachigen Religionspädagogik (S. 293–303); Givi Lomidze, Die älteste Version der Weihe des Antimension in der georgischen Überlieferung (S. 303–321); Konstantin Maier, Die »geistliche Kriegsrüstung«. Das Türkenbild und die christliche Religiosität (S. 321–335); Andreas Merkt, Patrologie und Pathologie. Probleme und Perspektiven einer theologischen Disziplin (S. 335–355); Erwin Möde, Von der Absurdität zur Gewalt. Postmoderne Sinnlosigkeit und religiöser Fanatismus (S. 355–365); Andriy Mykhaleiko, Rezeption und Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) in der ukrainischen griechisch-katholischen Untergrundkirche (S. 365–381); Konstantinos Nikolakopoulos, Das Selbstverständnis der Orthodoxie in der Geschichte und im modernen Europa am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland (S. 381–399); Oleksandr Petrynko, War Johannes von Damaskus ein Sabait? (S. 399–425); Rudolf Prokschi, »Du bist Priester auf ewig...«. Gedanken zum Priesterdienst aus der Väterliteratur und den Weiheriten (S. 425–439); Petro Stanko, Gottes- und Nächstenliebe in den Längeren Mönchsregeln des Basilius von Cäsarea (S. 439–459); Ernst Christoph Suttner, Verschiedenheit ist gemäß dem 2. Vatikanum charakteristisch für die Kirche auf Erden. Hinweise aus Theologie- und Frömmigkeitgeschichte zur Aussage in »Lumen Gentium«, Art.17, dass »von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und ins Licht gestellt werden« (S. 459–493); Eva M. Synek, Törrinnen und Blinde? Zur Rolle von Frauen im kirchenrechtlichen Diskurs des 1. Jahrtausends (S. 493–519); Andreas Weiß, Wer korrigierte wen? Fragen zum Amtsverzicht Papst Benedikts XVI. aus Anlass seiner Wortmeldung in der Debatte um wiederverheiratete Geschiedene (S. 519–539); Burkard M. Zapff, Wie Micha zu Jesaja wurde. Zur Hermeneutik von Micha 1 (S. 539–557).

Der Eichstätter Liturgiewissenschaftler Jürgen Bärsch analysiert die Handpostille des Leonhard Goffiné (1648–1719) und die Kirchen-Ceremonien des Gregor Rippell (1681–1729) im Kontext barockzeitlicher Erklärungen der Taufliturgie. Sein besonderes Augenmerk richtet er dabei auf die patristischen Verweise, welche die theologischen Ausführungen beider Autoren fundieren sollen. Bärsch, der zuerst beide Werke in den Kontext konfessioneller Volksliteratur rückt (S. 26–31), konzentriert seine Beobachtungen auf die teilweise durchaus kontroverstheologisch ausgerichteten Ausführungen »Von dem H. Sacrament der Tauff«. Beide – Rippell und Goffiné – gehen in ihren Taufferklärungen sehr ausführlich auf die Zeugnisse der patristischen Literatur ein. Diese von Bärsch titulierten »Referenz-Autoritäten« (S. 35) werden auf die theologisch-didaktischen und liturgischen Verwendungen bei den Barockautoren zur Patenschaft, zum Anhauchen des Kindes – der sogenannten *Exsufflatio* –, zur Handauflegung, zum Kreuzzeichen und der Salzreichung, zum *Effata*-Ritus, zur Taufabsage, zur postbaptismalen Chrisamsalbung und zum Taufkleid untersucht (S. 35–42). Bärsch arbeitet neben den liturgiewissenschaftlichen Beobachtungen heraus, dass diese Literatur als Hausliteratur gedacht war und somit im Kontext der Konfessionalisierung und eines Bestrebens der religiösen Bildung für das Volk verstanden werden muss. Der Beitrag zeigt, wie auch die Bereiche der Liturgie – in diesem Beispiel die Taufpraxis – konfessionalisiert wurden. Beide Werke des 17. und 18. Jahrhunderts wurden vor und für die Gläubigen legitimiert und erschlossen.

In seinem Beitrag über die Zulassung nichtkatholischer Christen zum Patenamnt erörtert Bernd Dennemarck eine ökumenische Herausforderung, die heute mehr denn je konfessionsverbindende Ehen betrifft. Die Thematik ist keineswegs eine neue, wurde doch eine theologische Debatte bereits am Beginn des neuen Jahrtausends im Bistum Eichstätt mit einem *Roma locuta, causa finita* beendet. Den Beginn seiner Ausführungen gründet der Verfasser auf den Rechtsgrundlagen für den Patendienst nach c. 874 CIC

(S. 156–158). Von hier aus entwirft er Prinzipien für eine kirchenrechtliche, letztlich aber auch theologische Rechtsanwendung im Einzelfall, die sich auf »Geschmeidigkeit und Barmherzigkeit« (S. 160–162) berufen will und die auch die Optionen zur Dispens für nichtkatholische Christen durchspielt (S. 162f.). In seinen acht Ergebnissen hält der Richter am Bischöflichen Offizialat des Bistums Eichstätt fest, dass die Wahl der Paten primär als Hilfsdienst bei der christlichen Erziehung der Taufenden zu verstehen sei. Seinen Überlegungen zufolge sei zwar formalrechtlich eine Dispens vom Katholisch-Sein für einen Paten möglich, jedoch sei zu erinnern, dass dieser dann seinen Dienst nicht vollumfänglich erfüllen kann. Für die pastorale Praxis und Wirklichkeit gilt es, das Ergebnis von Bernd Dennemarck deutlich festzuhalten: »Im begründeten Einzelfall kann mit Dispens ein nichtkatholischer Christ allein zum Patendienst zugelassen werden. Um der Einheit der Kirche Willen und um den etwaigen Eindruck von Ungleichbehandlung oder Willkür entgegenzuwirken, ist dabei auch auf eine einheitliche Rechtspraxis zu achten.« (S. 168).

War die Geschichte Gegenstand der Theologie im frühen Christentum? Wenn ja, in welcher Weise und mit welchen Implikationen oder festmachbaren Auswirkungen? Diesen Fragen geht der Würzburger Kirchenhistoriker Franz Dünzl nach. Seine vorgestellten Beispiele theologischer Geschichtsauffassung im frühen Christentum lassen sich letztlich auf zwei Grundmuster zurückführen und dürfen als wichtige Erkenntnisse für eine Theologiegeschichte des frühen Christentums festgehalten werden: Zum einen wurde Geschichte affirmativ gedeutet, wenn das Wirken Gottes als aktives Eingreifen in dieser Welt verstanden wird: Blüte und Verfall des Römischen Reiches, die Verfolgung der Christen und auch die christenfreundliche Politik von Kaisern unterliegen den Bestimmungen und der Vorsehung Gottes. Zum anderen wurde die Geschichte durch die apokalyptische Überzeugung, aber auch durch die Erfahrung in und durch die Geschichte hindurch relativiert. Dieses zweite Grundmuster kennzeichnet die Haltung, dass die einzige Aufgabe christlichen Lebens darauf reduziert wird, dass im Auf und Ab des eigenen und gesellschaftlich-politischen Lebens das Christ-Sein und -Bleiben Ziel sei. Die theologische Kreativität des frühen Christentums lehrt nach Meinung des Verfassers, dass nicht die Geschichte die Lehrmeisterin für das Leben der Kirche sei, sondern die theologischen Konstruktionen von Geschichte. Dieses Verständnis der Geschichte als Gegenstand der Theologie und der Aufarbeitung derselben ist ein zentraler Punkt, den es für theologische und kirchenhistorische Untersuchungen zu berücksichtigen gilt. Ein intensiver Dialog mit benachbarten Wissenschaften (Soziologie, Psychologie u. a.) wird dabei nach Meinung des Rezensenten unvermeidbar und notwendig.

Konstantin Maier erörtert in seinem Beitrag die von Gewalt gekennzeichnete und religiös motivierte Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam im 16. und 17. Jahrhundert: »Die ›geistliche Kriegsrüstung‹. Das Türkenbild und die christliche Religiosität«. Im Fokus stehen dabei ausgewählte religiöse Türkenmotive bzw. Deutungsmuster, die Maier der zeitgenössischen theologischen und homiletischen Literatur entnahm, wie auch schon der Terminus seines Aufsatztitels am Ende des 16. Jahrhunderts zum Repertoire religiöser Kampfparolen zählte. Ausgehend vom Fall von Konstantinopel (1453) schildert der Eichstätter Kirchenhistoriker die Genese der religiösen Kampfrhetorik und die damit einhergehenden Transformationen christlicher Symbole (S. 322–328). Prediger – wie der zum kirchlichen Establishment des Wiener Hofes gehörende Augustinereremit Abraham a Sancta Clara – erreichten in ihren Kampfpredigten und -schriften ein breites Publikum. Besonderes Augenmerk legt Maier bei seinen Ausführungen auf das Kreuz als Siegesymbol, das besonders in der habsburgischen Frömmigkeit der Barockzeit fester Bestandteil war, wie auch Maria, die Mutter Gottes, zur Hilfe aller Christen und zur Ikone des Sieges über die Feinde wurde. Der Verfasser arbeitet heraus, dass Besucher der

Stadt Wien und zahlreicher österreichischer, aber auch bayerischer Städte religiöse Denkmäler und Bauten vor dem Hintergrund der »geistlichen Kriegsrüstung« des 16./17. Jahrhunderts tiefgreifender und besser verstehen können.

Der Wiener Professor für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens, Rudolf Proschki, untersucht in seinem Aufsatz den Priesterdienst und das priesterliche Amtsverständnis anhand der Väterliteratur und der Weiheriten. Dieser Ansatz, ein Selbstverständnis des priesterlichen Amtes aus diesen Quellen zu gewinnen, ist für die Forschung ein wichtiger Ansatzpunkt, wenn man für die unterschiedlichen Jahrhunderte der Kirchengeschichte die Stellung und Aufgaben des Priesterdienstes von seinen theologischen, liturgischen und pastoralen Konzeptionen verstehen will. Auf den Grundlagen des ersten Clemensbriefes und der Schriften des Ignatius von Antiochien (S. 426), wie auch mit Hilfe des Dialogs *De sacerdotio* von Johannes Chrysostomus (S. 427f.) resümiert Proschki die Voraussetzungen, Auswahlkriterien und Aufgaben des Priesters. Vor allem die *Regula pastoralis* von Gregor dem Großen (S. 431) rückt die pastoralen Dienste und persönlichen Voraussetzungen von Bischof, Priester, Prediger und Rektor als eine *ars* in den Mittelpunkt. Die Analyse des byzantinischen und des lateinischen Ritus der Priesterweihe stellt das Bild des Hirten in das Zentrum priesterlicher Existenz, das der Autor mit Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil aktualisiert (S. 433–437). Der Priester mit seiner intensiven Gottesbeziehung verwaltete die Mysterien der Kirche durch seine persönlichen Begabungen, sein ganzes Leben und mit Hilfe des Sakramentes der Weihe zum Heil der ihm anvertrauten Herde. Sein Tun und Gelingen – so verdeutlichen es die Vätertexte – sind stets an die Gnade Gottes zurückgebunden. Anhand der patristischen Texte arbeitet der Verfasser heraus, dass besonders der Dienst am Wort und die diesem vorausgehende Ausbildung eine herausragende, jedoch im Laufe der Geschichte oftmals nebeneinandergeordnete Rolle für das Amt des Priesters spielte.

Die Auswahl der näher besprochenen Beiträge spiegelt den Gesamteindruck wieder und kommt zu dem Fazit, dass die Lektüre der Festschrift empfohlen sei. Sie stellt eine facettenreiche Aufsatzsammlung renommierter Forscherinnen und Forscher dar. Zweifelsohne wird der Fokus von jedem Leser anders gesetzt, dies bestätigt auch die Auswahl des Rezensenten.

Joachim Werz

PETER WALTER: Syngrammata. Gesammelte Schriften zu Theologie und Kirche am Mittelrhein (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 8). Würzburg: Echter 2015. 648 S. m. Abb. ISBN 978-3-429-03815-1. Geb. € 58,00.

Aus Anlass des 65. Geburtstags von Peter Walter hat das Institut für Mainzer Kirchengeschichte den vorliegenden Sammelband herausgegeben, in dem, in drei Abschnitte unterteilt, insgesamt 26 ausgewählte kirchengeschichtliche Beiträge des katholischen Theologen noch einmal zum Druck gelangen. Damit ist es in der Tat gelungen, ein eindrucksvolles Portrait dieses vielseitigen Wissenschaftlers zu zeichnen. Obgleich der Schwerpunkt seiner Tätigkeit als Universitätslehrer im Fach Dogmatik lag, weisen ihn die ausgewählten Beiträge auch als Historiker aus, der es in hervorragender Weise versteht, sich Themen aus der Kirchen-, insbesondere der Theologiegeschichte anzunähern, sie zu erforschen und in anschaulich-lebendiger Weise dem Leser zu vermitteln. Zugleich wird erkennbar, wie Walter von seiner kirchlichen und kulturellen Heimat am Mittelrhein in seinem wissenschaftlichen Interesse als Theologe geprägt und inspiriert worden ist. Das vorangestellte ausführliche Dankeswort von Karl Kardinal Lehmann (S. 9–16) an den Geehrten bietet einen Leitfaden, der dessen persönlichen und akademischen Werdegang aufzeigt

und damit zugleich die Einordnung der Beiträge in dessen wissenschaftliche und persönliche Interessenfelder ermöglicht. Die Zusammenschau mit der im Anhang gebotenen Liste (S. 633–635) zu den Orten der Erstveröffentlichung der Beiträge trägt zur weiteren Konturierung des bio-bibliographischen Profils Walters bei. Ein Personenverzeichnis (S. 637–648) schließt den Band ab, der in gleichermaßen angemessener wie ansprechender Weise das persönliche Engagement des Geehrten für die Erforschung der mittelhessischen Kirchengeschichte zur Geltung bringt.

Die drei Beiträge zu »Hildegard von Bingen« (S. 19–82), von denen die ersten beiden an den Anfang des akademischen Weges von Walter zurückreichen, sind im Kontext der Gedenkfeiern 1979 und 1998 entstanden. Sie analysieren die Bilder und Motive in den von Hildegard verfassten Gesängen über die Gottesmutter sowie über verschiedene Heilige und zeigen die theologische Gedankenführung auf. Mit der Originalität ihrer Bildsprache vermochte Hildegard ihre theologischen Gedanken ausdrucksstärker als die Schultheologie ihrer Zeit zu fassen.

Der Abschnitt »Humanismus am Mittelrhein« (S. 83–350) knüpft an die Forschungen Walters zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam an (Habilitation 1989) und umfasst insgesamt zehn Beiträge aus den Jahren 1990 bis 2012, die zwei Bereichen zuzuordnen sind. Zunächst wird der spätere Abt der Zisterze Eberbach / Rheingau Martin Riffinck als Student der *artes liberales* in Heidelberg, dem Zentrum des frühen deutschen Humanismus, vorgestellt und dabei die Folgen des Richtungsstreits zwischen »*via antiqua*« und »*via moderna*« für die Verhältnisbestimmung von Hl. Schrift und kirchlicher Autorität aufgezeigt. Von da aus werden führende Vertreter des Humanismus, speziell auch des religiösen Humanismus, in den Blick genommen, so besonders Jakob Wimpfeling und Rudolf Agricola, die sich mit programmatischen Reden auch in der Reform des Klerus engagierten. Gefördert wurde das Netzwerk der Humanisten durch den Wormser Bischof Johannes von Dalberg. Zu dessen Amtsantritt als Rektor der juristischen Universität Pavia hielt Agricola 1474 die Rede, welche ebenso wie die von Agricola verfasste Gratulationsrede zum Regierungsantritt Innozenz VIII., von Dalberg gehalten 1485 im Auftrag des pfälzischen Kurfürsten, in sorgfältiger Edition vorliegt. Sodann richtet sich der Blick auf Mainz und das Verhältnis zwischen Erzbischof Albrecht von Brandenburg und Erasmus von Rotterdam. Als bedeutender Vertreter des Humanismus wird der Stiftsscholaster von St. Stefan, Dietrich Gresemund d. J. vorgestellt. Vom Interesse Walters an den äußeren Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich die Humanisten bewegten, zeugen seine Untersuchungen zum Arnburger Hof in Mainz als deren Aufenthaltsort und zu einem Manuskript des Sebastian Münster aus Niederingelheim in der UB Freiburg.

Die »Theologie und Geschichte des Bistums Mainz« (S. 351–630) ist mit 13 Beiträgen vertreten, die zwischen 1981 im Anschluss an seine theologiegeschichtlichen Forschungen zum I. Vaticanum (Promotion 1980) und 2013 entstanden. Neben einem Gang durch die 700jährige Geschichte des Liebfrauentifts in Worms finden sich Lebensbilder von Priestern, die aus Walters Heimatgemeinde Büdesheim stammen oder dort gewirkt haben, sowie ein historischer Rundgang durch Bingen. Danach werden die theologische Ausbildung im Bistum im 19. Jh. und einer ihrer wichtigsten Exponenten, der Dogmatiker Johann Baptist Heinrich, behandelt. Eine ausführliche Würdigung erfahren die Bischöfe Ketteler, Stohr und Volk, die beiden letzten auch als Professoren im Fach Dogmatik. Die Portraits des aus Dromersheim bei Bingen stammenden Sozialethikers Peter Tischleder und des Weihbischofs Reuß zeigen eindrucksvoll, wie christliches Verantwortungsbewusstsein in Politik und Gesellschaft sowie in den binnenkirchlich pastoralen Raum hineinwirkt.

Thomas Berger

2. Quellen und Hilfsmittel

NORBERT OHLER (HRSG.): *Frauen im Leben der Kirche. Quellen und Zeugnisse aus 2000 Jahren Kirchengeschichte*. Münster: Aschendorff 2015. 350 S. ISBN 978-3-402-13080-3. Kart. € 29,80.

Norbert Ohler ist einem breiten Leserpublikum durch seine zahlreichen Veröffentlichungen besonders im Bereich der mittelalterlichen Geschichte bekannt. Nun begibt er sich auf eine historische Spurensuche, die ihn durch die 2000jährige Kirchengeschichte führt. Sein Interesse dabei gilt der Frau im Spannungsfeld zwischen Kirche, Politik und gesellschaftlicher Norm. Realisiert hat er dieses Projekt, indem er das ihm vorliegende historische Quellenmaterial geordnet, systematisiert und in Teilen selbst übersetzt hat. Herausgekommen ist eine breit aufgestellte Quellen- und Zeugnissammlung, die das Leben, Wirken und auch Hadern der Frauen im religiösen Kontext nachzeichnet. In einem kurzen Vorwort legt der Verfasser seinen thematischen Zugang sowie seine Quellenauswahl dar. Seine »seit Studientagen aufgebaute Bibliothek« sowie die Freiburger Archive und Bibliotheken dienten dem Verfasser als Materialbasis.

Die Publikation ist wie folgt aufgebaut: die Anordnung der Quellen [Q] erfolgt sachgemäß chronologisch. Der Bearbeitungszeitraum erstreckt sich ausgehend von der Antike bis hinein in die Gegenwart. Der Umfang des behandelten Materials ist genauso breit gefächert: Neben päpstlichen Verlautbarungen, Konzilstexten, liturgischen Bestimmungen, Schenkungsurkunden, finden sich auch Testamente und Lebenszeugnisse von Frauen. Jeder dieser Belege trägt eine kurze pointierte Überschrift des Verfassers. An die Quellen schließen sich weiterführende, kurze und in Teilen auch plakative Erläuterungen und Ergänzungen [E] an. Diese Ergänzungen dienen nicht nur der Kontextualisierung des Vorgenannten, sondern eröffnen auch einem nicht wissenschaftlichen Publikum einen Blick auf besondere geschichtliche Ereignisse. Antike, frühchristliche und mittelalterliche sowie zeitgeschichtliche Ereignisse, wie z. B. das Aufkommen der Armbewegung, die Einberufung der Konzilien, aber auch die Einführung des Wahlrechts für Frauen werden genannt. Das Werk schließt mit einer ausführlichen Zeitleiste und einem Register.

Der Verfasser hat mit dem vorliegenden Werk eine Quellen- und Zeugnissammlung vorgelegt, die es in dieser Form noch nicht gibt. Leider erscheint die getroffene Quellenauswahl der Rezensentin nicht immer nachvollziehbar, besonders im Bereich der Zeitgeschichte. Dort findet sich eine Materialsammlung von unterschiedlichen Textsorten, Zeitungsartikeln, Statistiken und Belegen, die thematisch passen, jedoch eher wie eine Aufzählung anmuten. Fraglich ist zudem die Verwendung von Wikipedia, zumal, wenn die Erläuterungen als einzigen Beleg einen Wikipedia-Artikel nennen. Die Stärke des Werks liegt in der Zusammenschau von fast 400 Quellen und Zeugnissen, die das Wirken von Frauen im religiösen und gesellschaftlichen Kontext über einen Zeitraum von fast 2000 Jahren präsentieren und diese einem breiten Publikum zugänglich machen.

Andrea Osten-Hoschek

KATHARINA HAUSCHILD OCIST, ALBRECHT DIEM (HRSG.): *Donatus von Besançon. Nonnenregel*. St. Ottilien: EOS-Verlag 2014. 113 S. ISBN 978-3-8306-7643-0. Kart. € 19,95.

Der EOS-Verlag gibt seit längerer Zeit Übersetzungen von frühmittelalterlichen Klosterregeln heraus, um diese einer breiteren Öffentlichkeit auch außerhalb von theologisch

und historisch gebildeten Kreisen leichter zugänglich zu machen. Die beiden Herausgeber haben im vorliegenden Band die Regel des Donatus von Besançon übersetzt und kurz kommentiert, die dieser für das Nonnenkloster seiner Bischofsstadt verfasst hatte. Donatus von Besançon († 657/660) war Sohn der fränkischen Adelige Waldelenus und Flavia und dürfte um 594 geboren sein. Die Ehe seiner Eltern war lange Zeit kinderlos geblieben, weshalb Donatus für ein geistliches Leben bestimmt wurde, als er endlich zur Welt kam. Seine Eltern gehörten zum Kreis der adeligen Familien, die den hl. Columban als Gründer des Klosters Luxeuil von Anfang an unterstützt hatten. Dieser wurde auch Taufpate von Donatus von Besançon, der später Mönch in Luxeuil wurde. Er wurde um 625 Bischof von Besançon und gründete dort wenige Jahre später das Kloster St. Paul. Seine Mutter gründete um 636 das Nonnenkloster Jussamoutier in Besançon. Dort wurde Sirudis, Schwester des Donatus, später Äbtissin.

Donatus hat für das von seiner Mutter gegründete Nonnenkloster die vorliegende Regel verfasst. Er hat dabei keine eigenständige, neue Regel verfasst, sondern Teile der *Regula Benedicti*, der Nonnenregel des hl. Caesarius von Arles und des hl. Columban zu einer für Nonnen geeigneten Regel zusammengefasst und dabei entsprechend abgewandelt. Sie ist nur in einer einzigen Handschrift, dem *Codex Regularum* des Benedikt von Aniane († 821) überliefert. Sie wird dort als die »a Donato compilata regula« bezeichnet. Die ältere Forschung hat die Regel des Donatus aus diesem Grund als Florilegium von Teilen anderer Regeln angesehen, die dazu noch in verwildertem Latein der Spätantike abgefasst war und sie deshalb nicht weiter beachtet. Erst im späten 20. Jahrhundert hat sich die Forschung für diese Florilegien zu interessieren begonnen und aus der Art und Weise der Zusammenstellung und den dabei gemachten Aussagen Rückschlüsse auf das Wollen des Kompilators und das Leben seiner Institution gezogen. Die Regel des Donatus ist mit ihren 77 Kapiteln im Umfang etwa gleich groß wie die Regel des Caesarius, aber nur halb so lang wie die *Regula Benedicti*. Sie umfasst alle von Klosterregeln erfassten Themen, wie die Einleitung hervorhebt. Donatus von Besançon hat beim Zusammenstellen seiner Regel an vielen Stellen der übernommenen Regeln Veränderungen vorgenommen, die auf den ersten Blick marginal erscheinen, beim weiteren Überlegen aber Rückschlüsse auf das tägliche Leben des Nonnenkonvents in Besançon erlauben. Aus der Zusammenschau der Einzelheiten hat die Forschung den Eindruck gewonnen, dass die Askese in dem Konvent weniger streng war als in den Konventen, auf die sich die Regeln bezogen haben, die Donatus zur Erstellung seiner Regel benutzt hat. Donatus hat für den Konvent, für den er seine Regel zusammengestellt hat, ein anderes theologisches Konzept im Auge gehabt. Während zum Beispiel in der *Regula Benedicti* die Rolle des Abtes vor allem darin bestand zu strafen und zu befehlen, sollte die Äbtissin in der Regel des Donatus lehren, erlauben und kontrollieren. Zu ihren Aufgaben sollten ihr alle Einzelheiten des Lebens in der klösterlichen Gemeinschaft mitgeteilt werden. Es war den Nonnen möglich, mit Kenntnis der Äbtissin Gegenstände zu behalten und neben ihrem Bett aufzubewahren, Briefe und Geschenke von außerhalb des Klosters zu erhalten, über die eigenen Arbeiten zu entscheiden, später bei Tisch zu erscheinen und sogar die Klausur zu verlassen und außerhalb derselben Verwandte aufzusuchen. Die Macht der Äbtissin war damit insgesamt subtiler als die des bei Benedikt von Nursia dargestellten Abtes. Die Äbtissin musste aber über jede Übertretung der Regel, die ohne ihre Zustimmung geschah, sofort informiert werden. Während bei Benedikt für die Mönche Schreibtisch, Griffel und Bücher zum täglichen Gebrauch gehörten, ist in der Regel des Donatus die Angabe »Bücher« gestrichen worden. Da die Regel des Donatus auch an weiteren Stellen andere Bestimmungen zum Lesen und Schreiben nannte als die *Regula Benedicti* oder die Regel des Caesarius, dürfte im Kloster des Donatus die Schriftlichkeit eine andere Rolle gespielt haben. Obwohl es in den Klöstern der Regel Columbans hochgebildete Nonnen

gegeben hat, lassen die Abwandlungen in der Regel des Donatus den Schluss zu, dass nicht mehr alle Nonnen im Kloster in Besançon gelesen und geschrieben haben. Ähnliche Veränderungen scheinen sich im Zusammenhang mit dem Privatbesitz, dem Ausschluss aus dem Kloster, Besuchsrechten und der klösterlichen Kleidung zu ergeben.

Donatus hat mit seiner Regel einen Weg beschritten, den im Lauf des weiteren Mittelalters zahlreiche Frauenklöster gewählt haben. Im Unterschied zu den Ansichten der spätmittelalterlichen Reformer haben die Regelungen gerade in vielen Nonnenklöstern vielleicht eine alte Tradition besessen. Die jetzt vorliegende, gute Übersetzung des Textes der Regel öffnet neben einem rascheren Verständnis derselben wohl auch einen neuen Weg zu ihrer Untersuchung. Doch nicht nur für Fachleute, sondern auch für gläubige Christen jeglicher Vorbildung ist die Kenntnis der Regel des Donatus ein Stück auf dem Weg zur Heilserwartung des Herrn, da man aus ihr lernen kann, wie bereits im frühen Mittelalter versucht wurde, auf verschiedenen Wegen zum Herrn zu gelangen.

Immo Eberl

STEFFEN PATZOLD: Gefälschtes Recht aus dem Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herstellung und Überlieferung der pseudoisidorischen Dekretalen (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 55). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2015. 76 S. ISBN 978-3-8253-6511-0. Kart. € 24,00.

Die pseudoisidorischen Dekretalen gehören zweifellos zu den komplexesten Kapiteln der mittelalterlichen Rechtsgeschichte; ihre Erforschung aber hat in den letzten rund 15 Jahren erfreuliche Fortschritte gemacht. Das Interesse dürften nicht zuletzt die bedeutenden Arbeiten von Klaus Zechiel-Eckes geweckt haben, dem es in den Spuren seines Freiburger Lehrers Hubert Mordek wandelnd gelang, die Zusammenstellung der pseudoisidorischen Dekretalen einer Fälscherwerkstatt im Kloster Corbie nachzuweisen. Die Dissertation von Clara Harder und ein von Zechiel-Eckes' Nachfolger in Köln, Karl Ubl, initiiertes Gedächtniskolloquium zeigten das nun wieder erwachte bzw. andauernde Interesse an dem pseudoisidorischen Material.

»Pseudoisidor« ist überlieferungsgeschichtlich höchst komplex, ist entsprechendes Material doch in sehr verschiedenen Sammlungen und Überlieferungssträngen erhalten. Einem Teil dieser Überlieferung widmet sich der Tübinger Mediävist Steffen Patzold in einem Band, der äußerlich kaum umfangreicher ist als eine studentische Examensarbeit, inhaltlich aber erhebliches Gewicht hat. Patzold diskutiert darin vor allem einen Überlieferungsstrang der pseudoisidorischen Dekretalen, die sogenannte C-Klasse, deren Datierung ins 12. Jahrhundert bisher weitgehender Konsens der Forschung war. Daraus folgte ihre Irrelevanz für die anstehende Edition der pseudoisidorischen Dekretalen, die bekanntlich aus dem 9. Jahrhundert stammen. Patzold wendet dagegen jedoch ein, dass diese Spätdatierung ausschließlich auf dem handschriftlichen Befund beruhe (die Handschriften der C-Klasse datieren frühestens aus dem 12. Jh.), was noch kein zwingendes Argument für die tatsächliche Entstehung des Textes zu dieser Zeit ist. Auch die punktuell angestellten Textvergleiche ergeben kein hartes Argument zugunsten der Spätdatierung.

Statt beim handschriftlichen setzt Patzold beim textlichen Befund der C-Klasse an und fragt nach den Vorlagen, die der Kompilator gleichzeitig (oder zumindest in einem begrenzten Zeitraum) zur Verfügung gehabt haben musste. Es gelingt Patzold dabei, teilweise sehr spezifische Vorlagen auszumachen und den Nachweis zu führen, dass die einschlägigen Handschriften im 9. Jahrhundert in Corbie verfügbar waren. Eine besondere Rolle spielt dabei der Codex Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 12098, in dem sich

nicht nur mögliche Textvorlagen, sondern auch handschriftliche Annotationen aus der Pseudoisidor-Werkstatt finden. Hinzu kommen u. a. eine Sammlung von 71 Briefen Papst Leos I. und die *Collectio Bobbiensis*; sie alle waren in Corbie verfügbar. Für die Datierung in das 9. Jahrhundert führt Patzold überzeugende thematische und intertextuelle Bezüge an, die zu dieser Zeit aktuelle Inzestdebatte und die Kenntnis wesentlicher Teile der C-Klasse bei Hinkmar von Reims.

Freilich ist Patzold sich auch der Grenzen seiner Arbeit bewusst und benennt diese explizit. Zum einen waren ihm aufgrund der Menge des Materials Textvergleiche nur stichprobenartig möglich, zum anderen sind die angeführten Argumente nicht mehr als Indizien, ein absolut stichhaltiger Beweis, der andere Optionen endgültig ausschließt, ist zumindest zum jetzigen Zeitpunkt nicht zu führen – der Verfasser schließt ihn sogar aus. Zumindest eine solche andere Option, dass nämlich Hinkmar der Kompilator der C-Klasse gewesen sei, weist er als mit zu vielen offenen Fragen behaftet zurück, wenngleich in Reims keine schlechtere Bibliothek als in Corbie verfügbar gewesen sein dürfte.

Aber auch mit seinen gut begründeten Indizien kommt Patzold zu bemerkenswerten Schlussfolgerungen. Folgt man ihm in der Datierung der C-Klasse in das 9. Jahrhundert, würde dies eine parallele Produktion recht verschiedener »Ausgaben« der pseudoisidorischen Dekretalen bedeuten, die wir heute eben als »Klassen« kennen. Dies könnte Patzold zufolge sinnvoll gewesen sein, um die Fälschungen zu verschleiern und keine allzu auffälligen Handschriften zu produzieren. Schließlich aber hätte die Frühdatierung der C-Klasse auch handfeste Konsequenzen für eine Edition der pseudoisidorischen Dekretalen, da diese Klasse nun auch einbezogen werden müsste – ein bei einem ohnehin schwer überschaubaren Textcorpus sicherlich keine allzu angenehme Vorstellung für die Editoren. Welche Konsequenzen tatsächlich aus Patzolds Überlegungen gezogen werden, wird die weitere Arbeit weisen. Man darf wohl mit weiteren Überprüfungen von Patzolds Thesen durch die mit den Texten und ihrer handschriftlichen Überlieferung vertrauten Experten rechnen – und mit einer Diskussion über die sinnvollste Form einer Edition. Sicherlich sind die Möglichkeiten einer Edition in Buchform begrenzt, parallele Textformen sichtbar zu machen. Umgekehrt stellt sich an eine elektronische Edition stets auch die Frage ihrer Nachhaltigkeit: Ist ihre technische Benutzbarkeit auch in 100 oder 130 Jahren noch gesichert, wie dies etwa bei den älteren MGH-Editionen durchaus der Fall ist?

Patzolds Überlegungen sind für ein Fachpublikum geschrieben, er bietet aber doch so viele Hintergrundinformationen, dass sie nicht nur für Pseudoisidor-Spezialisten lesbar sind. Wer sich auf die Gedankengänge einlässt, mag das Gefühl haben, in einem veritablen Historiker-Krimi zu stecken, in dem eben Historiker einer frühmittelalterlichen Fälscherwerkstatt Stück um Stück auf die Spur kommen. Patzolds Büchlein dürfte einen gewichtigen Beitrag dazu leisten.

Bernward Schmidt

CHARLES CASPERS, LOUIS VAN TONGEREN (HRSG.): *Unitas in pluralitate. Libri ordinarii* als Quelle für die Kulturgeschichte. *Libri ordinarii* as a Source for Cultural History (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 103). Münster: Aschendorff 2015. 411 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-402-11268-7. Kart. € 59,00.

Die liturgischen Regiebücher des späteren Mittelalters sind in den letzten Jahren zunehmend in den Fokus der mediävistischen Teildisziplinen gerückt. Sie gelten nicht länger bloß als wertvolle Zeugnisse der vortridentinischen Liturgiegeschichte, man schätzt sie zunehmend auch als Quellen für andere Facetten des mittelalterlichen Lebens. Angesichts

dieser Forschungsentwicklung konstatieren die Herausgeber des jüngsten Sammelwerks zum Thema *Libri ordinarii*: »Der kulturhistorische Wert übersteigt ihre kirchliche und liturgische Bedeutung« (S. 13; vgl. S. 27). Das ist, zumal aus dem Munde zweier Liturgiewissenschaftler, zweifellos ein forschendes Urteil. Auf etwas mehr als 400 Seiten versammeln die Beiträge der 2008 im niederländischen Steyl abgehaltenen Konferenz jedoch nicht nur zahlreiche Argumente, sondern auch 57 hervorragende Abbildungen, mit denen diese Behauptung gestützt werden kann. Die Kulturerscheinungen, denen das Interesse der insgesamt 14 Autoren gilt, sind dabei überwiegend materieller Natur. Immer wieder richtet sich der Blick auf die Baugeschichte einzelner Gotteshäuser (bes. S. 159–179 zur Abtei St. Denis und S. 181–203 zum Stift St. Lebuin in Deventer) oder den einstigen ›Sitz im Leben‹ kirchlicher Preziosen (bes. S. 251–267 zu den liturgischen Fächern des Utrechter Oudmunster). Mit – implizitem – Rekurs auf Max Weber und Clifford Geertz werden anhand liturgischer Regelwerke aber auch »selbstgesponnene Bedeutungsgewebe« seziiert. Besonders eindrucksvoll gelingt dies Jürgen Bärsch im Hinblick auf die ständische Ordnung des Essener Kanonissenstifts und seiner *familia* (vgl. S. 327–355).

Ausgangspunkt nahezu aller Beiträge ist eine konkrete Handschrift, meist aus dem Erzbistum Köln. Bei den regionalen Ausreißern handelt es sich vor allem um Vorstudien zu geplanten Editionen. Während die kritische Ausgabe des mit Liturgiekomentaren durchsetzten Salzburger *Liber ordinarius* durch Franz-Karl Praßl noch auf sich warten lässt (vgl. S. 105–127), haben Inga Behrendt (vgl. S. 205–230) und Matthias Hamann (vgl. S. 55–79) ihre Editionsprojekte mittlerweile abgeschlossen. Der Seckauer Dom-Ordinarius liegt seit 2009 als maschinenschriftliche Dissertation der Kunstuniversität Graz vor, das Regiebuch des ›Neuen Stifts‹ in Halle an der Saale auch in gedruckter Form (Münster: Aschendorff 2014). Wegweisend für die zukünftige editorische Erschließung sind zweifellos die Überlegungen von Andreas Odenthal zur Textgeschichte liturgischer Ritualbücher. Bei gründlicher Analyse erweist sich deren überlieferter Wortlaut nämlich mal als Adaptation, mal als Addition, mal als Substitution und mal als Revision älterer Vorlagen (vgl. S. 29–53). Um den heuristischen Nutzen dieser Typologie in Gänze auszuschöpfen, bedürfte es vermehrt vergleichender Analysen einzelner Handschriften. Eine solche Untersuchungsstrategie stand (noch) nicht im Zentrum des vorliegenden Bandes, ihr Erkenntnispotential blitzt aber immer wieder auf. Insbesondere gilt das für Bram van den Hoven van Genderens luzide Analyse der choreographischen Vorschriften, die als spätmittelalterliche Addenda in den *Libri ordinarii* der Utrechter Dom- und Kollegiatstifte überliefert sind (vgl. S. 269–298).

Tillmann Lohse

WOLFGANG WILLE (BEARB.): Das Bebenhäuser Urbar von 1356 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen, Bd. 47). Stuttgart: Kohlhammer 2015. LXXX, 626 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-019222-5. Geb. € 65,00.

In der Editionsreihe der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg ist mit dem Bebenhäuser Urbar nun eine Quelle erschienen, die insbesondere von Lokalhistorikern häufig genutzt wurde und wird, aber auch Basis für mehrere historische wie sprachgeschichtliche Dissertationen war. Die eigentliche Edition wird dabei erschlossen durch ein Register von rund 200 Seiten (!) und einen einleitenden Teil.

In der Einleitung gibt der 2015 verstorbene Sönke Lorenz zunächst einen Überblick zur Geschichte des Klosters, das zu den frühen Zisterzienserköstern im Südwesten ge-

hörte und eine Stiftung des Pfalzgrafen Rudolf I. von Tübingen war. Robert Kretzschmar erläutert die wechselvolle Archivgeschichte der Bebenhäuser Bestände, die sich auch in den Umsignierungen des Urbars spiegelt. Peter Rückert ordnet das Urbar in die zeitgenössische Überlieferung ein. Dabei erklärt er nicht nur die verwirrende Terminologie – Register, Zinsbuch, Lagerbuch, Urbar – sondern erläutert auch die Genese der Quelle. Das Bebenhäuser Urbar gehört zu einer Reihe systematisch angelegter Erfassungen, welche die Zisterzen im Südwesten für ihren Besitz vornehmen ließen. Vereinzelt haben sich lokale Aufzeichnungen erhalten, welche als Vorarbeiten einzustufen sind. Die Pergamenthandschriften der Urbare stellten somit das Endprodukt der lokalen Erfassungen vor Ort dar. Die Urbare unterschieden sich allerdings in der Anlage wie auch der Ausgestaltung sehr voneinander und auch nicht alle Zisterzen ließen Gesamturbare anfertigen. Das 1356 niedergeschriebene, umfangreiche, aber eher schmucklose Bebenhäuser Urbar liegt heute in einer Abschrift vor, welche Wolfgang Wille anhand der beiden Schreiberhände auf um 1400 datiert.

Das Urbar verzeichnet insbesondere die jährlich wiederkehrenden Einnahmen des Klosters aus seinem Grundbesitz, vereinzelt finden sich auch Ausgaben notiert. Gegliedert ist es nach Orten, nicht aber alphabetisch. Einige Ortschaften, in den Bebenhausen nachweislich begütert war, fehlen vollständig. Der Klosterbesitz hier gehörte wohl zu einzelnen Klosterämtern mit Sondervermögen. Auch das Gesamturbar zeigt folglich nicht den gesamten Klosterbesitz. Wie für Klöster im 14. Jahrhundert üblich, ist es in Mittellatein verfasst, enthält aber zahllose deutsche Flur-, Orts- und Personennamen, welche noch die spätmittelhochdeutsche Sprachstufe in ihrer schwäbischen Ausprägung zeigen. Um die Quelle auch für Sprachhistoriker nutzbar zu machen, gibt die Edition die diakritischen Zeichen wieder. Allerdings zeigte es sich, dass die Kopisten die Zeichen zum Teil falsch verwendeten, vielleicht weil ihnen der Dialekt fremd war. Der Anmerkungsapparat weist die Textkorrekturen des Bearbeiters aus und gibt insbesondere weiterführende Angaben zu den Personen. Auch Querverweise auf die Urkundenüberlieferung sind aufgenommen. Die Edition spiegelt zudem umsichtig Aufbau und Anlage der Quelle, indem sie nicht nur die Foliozählung anführt, sondern ebenso die Binnengliederung des Urbars über die Kolumnenzählung ersichtlich macht.

Der Anhang enthält neben dem Register auch eine Karte, welche Wüstungen ebenso ausweist wie die Orte, welche im Urbar nicht erwähnt werden, in denen das Kloster aber begütert war. Das opulente Register besteht aus einem Orts-, einem Personen- und einem Sachregister/Glossar. Das Personenregister führt auch alle Berufsbezeichnungen in Deutsch und Latein an. Am Ende des 14. Jahrhunderts setzten sich Nachnamen gerade in ländlichen Gegenden erst allmählich durch, so dass nicht sicher ist, ob *Cunradus Murer* noch Maurer war oder schon diesen Zunamen hatte. Diesen Prozess der Namenwerdung bezeugen auch die vielen im Urbar erwähnten Spitznamen (*dictus Frech, dicta Voglerin*) usw. Die Benutzung der Register ist gewöhnungsbedürftig: So findet sich beispielsweise der Bader Utzo von Tübingen im Personenverzeichnis unter »Bader« und unter *balneator* (mit unterschiedlichen, sich ergänzenden Spaltenangaben), im Sachregister unter *balneator*, nicht aber im Ortsverzeichnis unter Tübingen. Dort ist aber jenes *estuarium* gelistet, das Utzo betreibt. Diese Widersprüche sind sicher dem Umstand geschuldet, dass hier Orts- und Personenregister viel mehr sind als nur Register; sie sollen die Quelle aufschlüsseln. So hat der Bearbeiter zu den Ortsnamen jeweils vier Blöcke gebildet (Gliederung, Stichwörter, Flur- und Siedlungsnamen, Personennamen) und auch im Sachregister finden sich Blöcke, welche die Einträge zusätzlich zu einer alphabetischen Auflistung gruppieren (Abgaben/Dienstleistungen, Berufe usw.). Hier ergeben sich unerwartete Erkenntnisse, z. B. zur Fülle von Baumsorten, die auf dem Klostergelände angebaut wurden, oder es findet sich

eine nützliche Zusammenstellung von Tätigkeiten im Weinbau. Für viele Nutzer bieten die Register folglich einen hervorragenden Service; allerdings steigt damit die Fehleranfälligkeit und Umständlichkeit. Wünschenswert wäre es, wenn Besitzverzeichnisse auch in elektronischer Form mit entsprechenden Suchmöglichkeiten vorliegen würden.

Der Quellenwert des Urbars für die Erforschung der klösterlichen Grundherrschaft, für Namensforscher und Lokalhistoriker ist offensichtlich. Aber die Quelle bietet auch für eine Fülle anderer Fragestellungen reiches Material, auf welches die genannten Rubriken schon hinweisen – von den Bäumen und Berufen über Gebäude und Grenzen bis hin zum Verkehrswesen. Doch auch eine sozialgeschichtliche Auswertung des Besitzverzeichnisses als Ganzes würde lohnen; dies belegt allein die Nennung von Ehefrauen, Witwen oder Beginen, welche mit dem Kloster in einem Vertragsverhältnis standen. Eine erstrangige Quelle ist das Urbar insbesondere für den Weinanbau im Spätmittelalter – nicht nur am Neckar. Das Besitzverzeichnis nennt nicht nur eine große Varianz der Pachtformen (Halbpacht bis Achtelpacht in allen Abstufungen); es kennt auch zusätzliche Sondergüter (»vorlehen«), welche die Winzer vom Kloster erhielten – meist Baumgärten, aber auch Wiesen, Ackerland oder Geld – und ebenso besondere Leistungen und Abgaben, welche die Weinbauern erbringen mussten. Gerade letztere verraten viel auch über die Techniken des Weinbaus, wie zum Beispiel die Verjüngung und Vermehrung von Reben in Gruben.

Insgesamt liegt hier folglich eine umfassende und reiche Edition vor, der man auch jenseits der Lokalforschung zahlreiche Nutzer wünscht.

Regina Schäfer

THOMAS KAUFMANN: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (Kommentare zu Schriften Luthers, Bd. 3). Tübingen: Mohr Siebeck 2014. XV, 559 S. ISBN 978-3-16-152678-7. Geb. € 169,00.

Ein positiver Effekt des bevorstehenden Reformationsjubiläums ist, dass es ein neues Interesse an den Originaltexten erzeugt und auch deren wissenschaftliche Erschließung fördert. Besonders erfreulich ist in dieser Hinsicht die im Verlag Mohr Siebeck erscheinende Reihe »Kommentare zu Schriften Luthers«, in der der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann jetzt Luthers Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« von 1520 kommentiert hat. Ungleich stärker als die 95 Thesen ist dieses Werk nach Kaufmann ein Schlüsseltext »jener ›Reformation‹ [...], die diesen Namen verdient« (S. V), dokumentiere sie doch Luthers entscheidenden Schritt, die römische Kirche nicht mehr reformieren, sondern sie als die »Kirche des römischen ›Antichristen‹ zerschlagen« und stattdessen »die Grundlagen für einen organisatorischen Neubau der ›Christenheit‹ schaffen« zu wollen (ebd.). Kaufmann verzichtet nicht auf den Seitenhieb, die »neuere, vornehmlich auf die feinsinnige ›Theologie‹ Luthers fokussierte Forschung« habe diesem Text nicht die nötige »Aufmerksamkeit zukommen lassen« (S. Vf.). Das wird man seinem eigenen Werk nicht nachsagen können: Die Kommentierung ist zwar als »schlank« (S. VI) angekündigt, umfasst aber – einschließlich Einleitung und Register – gut 550 Seiten.

Die ausführliche Einleitung (S. 1–46) informiert vorzüglich über die Entstehung sowie die »Motiv-, Text- und Druckgeschichte« der Adelschrift und gibt auch »rezeptionsgeschichtliche Hinweise«. Die Kommentierung geht abschnittsweise vor, macht die Gliederung des Textes aber zusätzlich durch entsprechende Überschriften durchsichtig, die eine selektive Lektüre erleichtern. Dabei wird jeweils zunächst Luthers Text in der (anhand der Erstdrucke überprüften und korrigierten) Fassung der Weimaraner wiedergegeben;

die kleine und kursivierte Drucktype ist allerdings nicht sehr leserfreundlich. Daraufhin wird in absatzlosem Fließtext der Argumentationsgang nachvollzogen, werden Gegenpositionen konturiert, die Luther bekämpft, und historisch-kontextuelle Hintergründe ausgeleuchtet. Immer wieder werden auch weitere einschlägige Lutherzitate angeführt. Sehr hilfreich für die Weiterarbeit ist das angefügte Quellen- und Literaturverzeichnis. Die Arbeit mit dem Band selbst wird erleichtert durch die abschließenden Bibelstellen-, Personen-, Orts- und Sachregister.

Der Band ist ein Kommentar im strengen Sinn. Obwohl Kaufmanns Deutung der Reformation immer wieder durchscheint (und seine Sympathie für den ›Klartext‹ redenden Luther unverkennbar ist), bietet er keine übergreifende Interpretation der Adelschrift. Er will zum Text hinführen und bleibt deshalb nah am Text. Er lässt die Schrift dadurch gleichsam aus sich selbst leuchten. Ihre Stellung im zeitgenössischen Diskurs wird durch die historische Erdung facettenreich sichtbar. Das bescheidene und zugleich ambitionierte Ziel, die Adelschrift »für studentische und sonstige interessierte Leser im engeren historischen Kontext ihrer Entstehung verständlich zu machen, nicht mehr, aber auch nicht weniger« (S. VI), ist souverän erreicht. Diese Historisierung entfremdet gewiss zunächst von Luther; sie erschwert seine unvermittelte Anverwandlung an gegenwärtige Deutungsinteressen. Aber genau dadurch gewinnt sein Bild auch neue Prägnanz; er ist – in Kaufmanns Worten – »meist irritierend interessant, häufig provozierender als erwartet, nicht selten befremdlich in seiner Kritik und Polemik, gelegentlich kühn in seinen Unterstellungen, spannungsreich in seinen Widersprüchlichkeiten, merkwürdig in seinen Schlussfolgerungen, immer aber faszinierend in seiner sprachlichen Potenz« (S. VII). Dass er dabei auch »feinsinnige« Theologie zu produzieren vermochte, sei nur nebenbei bemerkt.

Bernd Oberdorfer

THOMAS KAUFMANN: Martin Luther. Aufbruch der Reformation, Schriften I. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2014. 655 S. ISBN 978-3-458-70047-0. Geb. € 68,00.

THOMAS KAUFMANN: Martin Luther. Reformation der Frömmigkeit, Schriften II. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2014. 424 S. ISBN 978-3-458-70048-7. Geb. € 58,00.

An Auswahlausgaben von übersetzten Schriften Luthers herrscht scheinbar kein Mangel, aber bei näherem Hinsehen erweisen die meisten sich dann doch als unbefriedigend. Bei den beiden hier anzuzeigenden zwar nicht ganz billigen, aber in des Wortes Primärsinne durchaus preiswerten Bänden ist das nicht der Fall. Der erste von ihnen enthält, beginnend mit Luthers Ablassthesen von 1517, zunächst solche Dokumente, die ihrerseits den Gang der Reformation, das heißt der Emergenz einer neuen Gestalt abendländischen Christentums aus dem Schoße der Papstkirche, vorangetrieben haben, sodann mit Luthers Ermahnung an die Geistlichen auf dem Augsburger Reichstag und den Vorreden zur deutschen und zur lateinischen Gesamtausgabe seiner Werke Texte, in denen der Reformator sich selbst und sein Wirken gedeutet und eingeordnet hat. Besonders dankenswert ist, dass hier endlich eine zuverlässige moderne Übersetzung von Luthers Schrift über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche vorliegt – jenem Text also, der unmissverständlich deutlich machte und macht, dass er etwas grundsätzlich anderes wollte als die Reformkatholiken seiner Zeit, die ihn zunächst als einen der ihren bejubelt hatten und gerade aufgrund dieser gewaltigen Schrift in großer Zahl zu ihm auf Distanz gingen.

Die im zweiten Band versammelten Schriften dokumentieren die Entstehung eines institutionellen Überlieferungszusammenhanges, durch welchen das neue Verständnis der christlichen Religion zum dauerhaft prägenden Bildungs- und Kulturfaktor wurde. Zwei Schwerpunkte sind auszumachen. Einmal finden sich solche Luther-Schriften, in denen der Reformator seinem Anliegen herkömmliche Muster spätmittelalterlicher Frömmigkeitsliteratur schöpferisch anverwandelt hat: So setzt der Sermon von der Bereitung zum Sterben auf ganz neuartige Weise die Tradition der *ars moriendi*-Literatur fort, und die Auslegung des *Magnificat* entfaltet im Rückgriff auf die Vorstellungsformen spätmittelalterlicher Marienfrömmigkeit ein neuartiges Verständnis der Demut als Leitbegriff eines dezidiert nachkatholischen, d. h. restlos vom Verdienstgedanken losgelösten christlichen Lebenskonzepts. Sodann wird Luthers Bibelübersetzung samt den in ihr wirksamen hermeneutisch-katechetischen Leitüberlegungen (Sendbrief vom Dolmetschen) vorgestellt, und mit dem Kleinen Katechismus und dem Brief an seinen Barbier über das Beten kommt Luther als Autor zu Wort, dem in wohl einmaligem Maße die Fähigkeit verlihen war, hochkomplexe Sachverhalte ohne Substanzverlust in schlechte Worte zu fassen.

Die lateinischen Texte sind ins Deutsche übersetzt, wobei die schwierige Abwägung zwischen Originaltreue und zielsprachlicher Lesbarkeit rundum gelungen ist. Die Orthographie und die Interpunktion der frühneuhochdeutschen Schriften sind behutsam gegenwärtigen Bedürfnissen und Gewohnheiten angepasst; Lautstand, Satzbau und Sprachmelodie sind ungeschmälert erhalten geblieben.

Trotzdem bleiben alle diese Texte für Leser der Gegenwart extrem schwer verständlich, und dem hat Kaufmann in mustergültiger Weise Rechnung getragen. Der »Stellenkommentar« gibt Sacherläuterungen, verifiziert Zitate und Anspielungen und erklärt schwer verständlich gewordene Redewendungen. Glossar und Biogramme geben weitere Informationen. Zu jeder Einzelschrift erteilt eine Einleitung Auskunft über den jeweiligen Anlass und Kontext – mit Hinweisen auf weitere Literatur, bei denen die Mischung aus Novitäten und älteren Titeln den souveränen Kenner zeigt. Endlich beginnt der Kommentarteil der beiden Bände jeweils mit einem längeren Abschnitt, der in je unterschiedlicher Perspektive die Dramatik der frühen Reformationszeit als ganze thematisiert – mir ist keine andere derart präzise, knappe und verständliche Darstellung der Reformationsgeschichte in nuce bekannt, und ich werde unter meinen Studenten für sie werben!

Da zur Gattungstopik einer solchen Anzeige die Kritik an der Textauswahl gehört, sei sie auch hier nicht unterlassen: In Bd. I fehlen leider die »*Resolutiones*«, also Luthers lateinische, für das Fachpublikum geschriebene Erläuterung seiner für sich ja völlig enigmatischen Ablassthesen. Und statt seiner deutschen Schrift gegen die päpstliche Bannbulle (»Grund und Ursach«), die ja auch anderweitig relativ leicht zugänglich ist, hätte eine deutsche Übersetzung von deren lateinischem Pendant, der »*Assertio omnium articulorum*«, eine wichtige Lücke geschlossen – findet sich doch hier beispielsweise die in der deutschen Fassung nicht enthaltene wohl früheste präzise Fassung dessen, was man gemeinhin als das »reformatorische Schriftprinzip« bezeichnet (WA 7, S. 96f.).

Martin Obst

MATTHIAS DALL'ASTA, HEIDI HEIN, CHRISTINE MUNDHENK (BEARB.): Melanchthons Briefwechsel – Band T 16, Texte 4530 – 4790 (Januar – Juni 1547). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog. 2015. 409 S. ISBN 978-3-7728-2578-1. Geb. € 298,00.

»So uns denn der krieg wehe thut, solten wir billich auch uber die eigentlichen ursachen klagen«. Diesen Satz schrieb Melanchthon (= M.) Mitte Januar 1547 an die Leser in seiner Vor-

rede zu Luthers Schrift »Erklärung von der Frage, die Notwehr belangend« (MBW.T 16 Nr. 4554, S. 55). In der Tat ist es so, dass man als Kirchenhistoriker bei der Lektüre des neuesten Bandes des Melancthonbriefwechsels (MBW.T 16) gelegentlich an die Gegenwart erinnert wird und man feststellen muss, dass die fast 470 Jahre alten Briefe eine gewisse Aktualität haben könnten. Krieg – ob Schmalkaldischer oder ein anderer – ist immer schrecklich. Dies vermerkt auch die Herausgeberin der Reihe in ihrer Vorrede zu MBW.T 16.

Erstmals wäre ein Band für ein ganzes Jahr so umfangreich geworden, dass von vornherein geplant wurde, zwei Bände für ein Jahr zu erarbeiten. An dem großen Umfang der Bände, der der Fülle des Materials geschuldet ist, konnte auch die diszipliniert sparsame und trotzdem ausreichende Textkritik mit den entsprechenden Nachweisungen der Editoren nichts ändern. MBW.T 16 versammelt insgesamt 272 Briefe, von denen nur 29 an M. gerichtet sind. Vielleicht sind die anderen Gegenbriefe in den Wirren des Schmalkaldischen Krieges untergegangen, der im Frühjahr 1547 noch tobte. M. selbst konnte sie wohl nur schwer aufheben: Wir sehen ihn häufig seine Adresse wechseln. Er befindet sich zu Beginn des Jahres in Zerbst (MBW 4530), ging dann für ein paar Tage nach Wittenberg (MBW 4545), um wieder nach Zerbst zurückzukehren, während seine Familie in Nürnberg weilte. Er reiste auch nach Magdeburg und Braunschweig. Trotzdem hielt er sich regelmäßig in Wittenberg auf, um dort nach dem Rechten zu sehen und wichtige Arbeiten zu erledigen. M. war in dieser Zeit viel unterwegs.

Die Inhalte der Briefe zeigen einen besorgten und nachdenklichen Reformator, der darum ringt, seine Gegenwart zu verstehen. Selbst in seinen Träumen wird er von bösen Vorahnungen verfolgt, dass Herzog Moritz Wittenberg nicht verschonen werde (MBW 4530). An dieser Misere, so fährt es einmal aus ihm heraus, sei nur die Maßlosigkeit Kurfürst Johann Friedrichs schuld (MBW 4532). Unter all den Ereignissen kommen M. die letzte Predigt und der Tod Luthers wieder in den Sinn, die nur ein Jahr zurücklagen (MBW 4536; 4565). – Leider wurde das berühmte Traumgedicht M.s, das in MBW 4535 erstmals genannt wird (5.1.1547), nicht wie im *Corpus Reformatorum* (Bd. 6, 349f.) mit ediert. Es wäre vielleicht hilfreich gewesen, weil es in den weiteren Briefen ebenfalls häufig auftaucht (MBW 4537; 4540; 4541; 4594; 4595; 4603; 4613). – Je näher der Krieg rückt, desto besorgter reagiert M. auf Nachrichten wie die, dass der Leichnam Luthers von Soldaten geschändet werden könnte (MBW 4638; 4646). – Da die Wittenberger Theologen sowieso seit Beginn der Reformation glaubten, am Ende der Zeiten zu leben, kamen M. die Nachrichten über das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils als ein weiteres Zeichen der Endzeit vor (MBW 4631f.; 4635; 4637; 4640). Noch bevor er das Dekret in einer Abschrift erhielt, dachte er über eine Widerlegung nach (MBW 4660; 4668f.; 4671f.; 4688). – Tief traurig stimmte M. der Tod der Tochter Anna, die mit Georg Sabinus in Königsberg unglücklich verheiratet war (MBW 4671f.; 4674; 4676; 4689; 4694). Trotz dieser Ereignisse bleibt M.s Fleiß ungebrochen: Beispielsweise liefert er die von Georg von Anhalt gewünschten Predigten rechtzeitig (MBW 4670; 4677).

Die Nachricht von der Niederlage Kurfürst Johann Friedrichs in der Schlacht bei Mühlberg trifft M. sehr (MBW 4725). Er setzt nun seine Hoffnung zur Erhaltung der Reformation und der Studien auf die Städte (MBW 4728). Vielleicht nahm er sich den kurz zuvor aufgesetzten Zettel mit Trostgründen nun häufiger zur Hand (MBW 4696). Trotzdem bleibt die Angst, die Lehre könnte sich nun ändern (MBW 4732). Er wird darin bestärkt, weil man von Vertreibungen evangelischer Geistlicher hört (MBW 4789). Gern will M. weiterhin in ernestinischen Diensten bleiben (MBW 4774). Trotzdem schlägt er ambivalente Töne im Hinblick auf seinen Landesherrn an: Einerseits bringt M. gegenüber Hieronymus Baumgartner seine Hoffnung zum Ausdruck, dass die Universität bald wieder eröffnet werde. Er habe lange genug unter dem Hof und seinem Landesherrn gelitten (MBW 4601). Andererseits zeigt er sich

gegenüber Herzog Johann Friedrich dem Mittleren, dessen Vater gefangengenommen wurde, sehr loyal. Er wolle lieber den Ernestinern in Armut dienen, als eine gut bezahlte Stelle an einem anderen Ort annehmen (MBW 4770). Wahrscheinlich bringt diese Bemerkung aber mehr M.s Anhänglichkeit an Wittenberg als an die Ernestiner zum Ausdruck.

Der Band bietet immerhin 27 Stücke, die bisher nicht oder nur unzureichend ediert waren. Sogar Neuerscheinungen – wie die Neuedition der Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche (BSELK) – wurden berücksichtigt. Damit setzen die Bearbeiter ihre solide und zuverlässige Arbeitsweise fort. Die auf diese Weise entstehende Edition hilft dabei, M.s Briefe – und damit die Entwicklung seines Denkens und seiner Biographie – in einer wissenschaftlichen Ausgabe, die Maßstäbe für ähnliche Projekte setzt, der Forschung zugänglich zu machen. Mögen die Arbeiten auch weiterhin so gut vorankommen!

Stefan Michel

MATTHIAS DALL'ASTA, HEIDI HEIN, CHRISTINE MUNDHENK (HRSG.): Philipp Melanchthon in der Briefkultur des 16. Jahrhunderts (Akademiekonferenzen, Bd. 19). Heidelberg. Universitätsverlag Winter 2015. 345 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-8253-6487-8. Kart. € 45,00.

Die Melanchthon-Forschungsstelle an der Heidelberger Akademie zur Herausgabe des Briefwechsels Philipp Melanchthons (MBW) nahm 1963 ihre Arbeit auf. Anlässlich des 50-jährigen Bestehens fand 2013 eine Konferenz statt, bei der die Teilnehmer ihre Glückwünsche zu diesem Jubiläum in einem bunten Strauß von Beiträgen bündelten. Sie bilden die Grundlage für den hier anzuzeigenden Band. »Die Themenbereiche der Vorträge reichen von Fragen der Corpusbildung über die Chancen und Anforderungen digitaler Editionen bis hin zu prosopographischen und gattungstypologischen Untersuchungen.« (S. 5) Angesichts der vielfältigen Interessen- und Arbeitsfelder Philipp Melanchthons erscheint die Themenbreite durchaus angemessen, lässt sich aber im Rahmen dieser Rezension naturgemäß nur in Ausschnitten würdigen. Zwei Themenfelder von zukunftsweisender Brisanz seien herausgestellt: Die digitalen Editionen und die europäische Bedeutung Melanchthons.

Harald Bollbuck stellt kenntnisreich und luzide die »Praktikabilität, Chancen (und) Risiken« digitaler Ausgaben dar. Seine Problemanzeigen reichen weit über den konkreten Anlass des Melanchthonbriefwechsels hinaus und werden ihre Bedeutung auch bei ähnlichen Projekten behalten. Dabei sind die beigelegten Illustrationen besonders aufschlussreich. Ähnliches zeigt auch der vorangestellte Aufsatz von Max Graf und Thomas Wilhelmi zur Sammlung und Erschließung von Briefwechseln gelehrter Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine weitere Anwendung moderner Technik stellt Howard Watson in dem Projekt einer Rekonstruktion der Gelehrtenrepublik, 1500–1800, vor, die eine »Konzeption eines digitalen Rahmens für die multilaterale Zusammenarbeit auf dem Gebiet der europäischen Geistesgeschichte« enthält. Schließlich enthält der Beitrag von Gregory B. Graybill, der sich eigentlich mit Melanchthons Briefwechsel als biographischer Quelle befasst, am Ende (S. 304) einige bedenkenswerte Wünsche an die elektronische Fassung von MBW.

Die Facetten von Melanchthons europäischer Wirkung entfalten Judith Steiniger mit Bezug auf die Basler Geistlichkeit, Ottfried Czaika mit Blick auf Skandinavien, wobei hier die Reflektionen über den Begriff eines »Reformationsexports« (S. 237f.) besonders bedenkenswert erscheinen und Markus Hein, der die Melanchthonrezeption in Ungarn, Siebenbürgen und Polen, aber auch das Türkenbild des *Praeceptors Germaniae* in den Blick nimmt. Ein kurzer Beitrag von Martin Greschat zu den »gescheiterte(n) Reformatione(n)« in England und Frankreich rundet dieses Kapitel ab.

Mit diesen Bemerkungen ist die Themenfülle des Bandes keineswegs erschöpft. Wilhelm Kühlmann würdigt Melanchthon in gewohnt enzyklopädischer Manier »als Leser und Vermittler der antiken und zeitgenössischen Literatur«, Marion Bechthold-Mayer widmet sich dem Thema der Empfehlungsschreiben des Gelehrten und kommt dabei auf eine Zahl von »(W)eit über tausend« (S. 302). Der den Band einleitenden Essay des Mitherausgebers Matthias Dall'Asta stellt in seiner Darstellung von »Briefe(n) als Quelle der Kulturgeschichte« pures Lesevergnügen dar.

Unbedingter Erwähnung bedarf das Selbstzeugnis des Doyens der Melanchthonforschung und Schöpfers vom MBW Heinz Scheible, das den Band beschließt. Seiner selbstironischen Einleitung: »Es ist gefährlich, einem alten Mann das Wort zu geben. Er kommt nämlich ins Schwätzen.« (S. 317), ist unbedingt zu widersprechen. Was hier geboten wird, ist vielmehr ein eindrückliches Bild deutscher Wissenschaftsgeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und darüber hinaus. Das ist eindrücklich und auch vergnüglich zu lesen.

So soll der vorliegende Band, auch wenn nicht alle Themen und Autoren genannt werden konnten, nicht nur Fachleuten ans Herz gelegt sein, sondern jedem, der sich für die Geschichte und die Zukunft gelehrter Bildung in Europa interessiert.

Martin Treu

HEINRICH AUGUST KRIPPENDORF: Anekdoten vom württembergischen Hof. Memoiren des Privatsekretärs der herzoglichen Mätresse Christina Wilhelmina von Grävenitz (1714–1738) (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen, Bd. 59). Stuttgart: Kohlhammer 2015. XL, 268 S. ISBN 978-3-17-028870-6. Geb. € 28,00.

Die vorliegende Edition enthält die »Memoiren« des Privatsekretärs von Christina Wilhelmina von Grävenitz, der Mätresse Herzog Eberhard Ludwigs von Württemberg. Der Verfasser Heinrich August Krippendorf (1683–1743) verfügte über intime Kenntnisse von den Abläufen am Stuttgarter Hof, die sich bis zum Tod Herzog Karl Alexanders 1737 in seinen »Anekdoten von dem alemannischen Hofe« niederschlagen.

Die Quelle ist von der Forschung bislang selten genutzt worden, gleichwohl aber nicht unbekannt: So wurde sie von Sibylle Oßwald-Bargende in ihren Arbeiten zu Christina Wilhelmina von Grävenitz herangezogen. Der Herausgeber ist ein Kenner des Herzogtums Württemberg im 18. Jahrhundert und wurde mit einer Untersuchung (erschienen 2010) über Württemberg zur Zeit des katholischen Herzogs Karl Alexander promoviert.

Die württembergische Geschichte in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts hat insbesondere aufgrund der Dominanz der herzoglichen Favoritin Grävenitz und ihres Günstlingskreises in der Politik des Herzogtums immer wieder reges Interesse gefunden – in landes- und reichsgeschichtlicher Perspektive, jüngst aber auch in geschlechtergeschichtlich inspirierten Forschungen zum Mätressenwesen. Dass es sich beim Grävenitz'schen Einfluss auf Hof und Herzog nicht einfach nur um die rücksichtslose Interessenpolitik einer »Landverderberin« (S. XXII) handelte, macht die Einleitung der Edition deutlich. Vielmehr ist das negative Bild der Favoritin, das sich nach ihrem Sturz 1731 und dem anschließenden Prozess verfestigte, eher auf die Konkurrenz zwischen auswärtigen Spezialisten und zurückgesetzten einheimischen Eliten, auf das geschickte Installieren von Familienmitgliedern in Patronage- und Klientelbeziehungen und damit letztlich auf die Auswirkungen zeittypischer Staatsbildungsprozesse zurückzuführen.

Vor diesem Hintergrund versuchte sich Grävenitz' Sekretär Krippendorf in der Rückschau des Jahres 1740 an einer satirisch-zeitgeschichtlichen Schilderung der Verhältnisse am Württemberger Hof, die offensichtlich nicht zur Veröffentlichung bestimmt war. Krippendorf, selbst als gebürtiger Dessauer landfremd, hatte seit 1714 in den Diensten der Gräfin gestanden, überlebte ihren Sturz relativ unbeschadet und schlug eine veritable Beamtenlaufbahn ein, bis er nach dem Tod Karl Alexanders entlassen wurde und in pfälzischen Diensten starb.

Die unter dem Pseudonym »Procopius Vessadiensis« verfassten »Anekdoten« sind in zwei handschriftlichen Versionen überliefert. Der Herausgeber schreibt sie anhand des Stuttgarter Manuskripts überzeugend Krippendorf zu (S. XXIV); diese Version dient auch als Grundlage der Edition. Eine Besonderheit des Textes ist die Tatsache, dass Krippendorf zwar sehr frei und bisweilen durchaus bissig über die Kontrahenten am Hof berichtet (unter besonderer Berücksichtigung des Aufstiegs der Favoritin und ihres Netzwerks), dass er aber zur Bezeichnung von Akteuren und Orten meist historisch inspirierte und gleichzeitig satirisch zu verstehende Decknamen verwendete. Zur Entschlüsselung legte er einen »clavis« bei. So wird Christina Wilhelmina von Grävenitz zu »Fredegonde«, Mätresse des Merowingerkönigs Chilperich I.; Herzog Eberhard Ludwig wird zum persischen Feldherr »Artamenes«, und der früh verstorbene Kronprinz Friedrich Ludwig zu »Demetrius«. Ob bei letzterem nun antike oder aktuellere (russische) Assoziationen beabsichtigt sind, ist unklar; jedenfalls dürfte hier die konfessionspolitische Problematik (Friedrich Ludwig war mit einer reformierten Hohenzollernprinzessin verheiratet) für Krippendorf durchaus eine Rolle gespielt haben, weil sich dies auf die Grävenitz'sche Klientelpolitik auswirkte (vgl. z. B. Edition S. 28, 31).

Die sorgfältige Edition, die aus Krippendorfs Manuskript sowie einem Anhang mit ergänzenden Dokumenten besteht, ist in formaler Hinsicht aufwändig gestaltet: Sie enthält umfangreiche Personen- und Ortsregister, einen textkritischen sowie einen inhaltlichen Anmerkungsapparat, wobei weiterführende Informationen zur Einordnung in größere Kontexte eher sparsam einfließen. Inhaltlich stehen Episoden vom Aufstieg und Fall der Favoritin Grävenitz im Mittelpunkt.

In einiger Hinsicht erinnert der Duktus der »Anekdoten« an die Memoiren Saint-Simons vom französischen Hof. Allerdings gestaltet sich die Krippendorf-Lektüre demgegenüber etwas mühsamer, allein schon aufgrund der zahlreichen verfremdeten Personennamen. Eine breitere Einordnung des Textes jenseits ihres offenkundigen Werts für die Landesgeschichte (etwa im Blick auf neuere Forschungen zum Mätressenwesen, zu Patronage, zur höfischen Geschichtsschreibung, zu Selbstzeugnissen etc.) hätte möglicherweise die Rezeption dieses wertvollen Unternehmens weiter erhöht. Dann wäre auch noch deutlicher geworden, inwiefern Krippendorfs Werk zu einer Umwertung der bisherigen Sicht auf die Verhältnisse am Württemberger Hof beitragen kann, wie der Herausgeber in seiner Einleitung betont (S. XV). Um den Versuch einer Rehabilitierung der Mätresse Grävenitz handelt es sich bei den »Anekdoten« jedenfalls nicht – um eine streckenweise unterhaltsame Lektüre gleichwohl.

Alexander Schunka

PETER C. HODGSON (HRSG.): History of Christian Dogma. Ferdinand Christian Baur. Oxford: Oxford University Press 2014. xiv, 402 S. ISBN 978-0-19-871925-0. Geb. £ 25,00.

Das vorliegende Buch ist die englische Übersetzung von Ferdinand Christian Baur's »Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte« nach der 3. Auflage Leipzig 1867, die der

2. Auflage Tübingen 1858 entspricht, mit Einleitung des Herausgebers, Bibliographie und Index versehen. Hodgson ist ein guter Kenner Baur's; er hat mit seiner Dissertation vor 50 Jahren die erste englischsprachige Monographie über ihn verfasst (*The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur*, New York 1966) und dafür nicht nur gedruckte Literatur, sondern auch handschriftliches Material herangezogen. Inzwischen hat er sich auch gründlich mit Hegel beschäftigt und Übersetzungen verschiedener seiner Werke veröffentlicht.

Die Qualität der englischen Übersetzung dürfte also außer Frage stehen; doch zeigen Stichproben, wie schwierig es oft ist, die prägnanten Formulierungen Baur's angemessen ins Englische zu übertragen. Den Übersetzern ist das bewusst; zuweilen fügen sie zu den englischen die deutschen Wörter hinzu, z. B. »the thing itself (die Sache selbst)« (S. 61), und in der Einleitung schreibt Hodgson über den Dogmenbegriff: »It is a difficult conception for English readers to grasp, in part because of negative connotations of the term itself.« (S. 18). Dem deutschen Leser kann die Übersetzung also keine Verständnishilfe bieten. Auch die Beigaben zum Text halten sich in Grenzen: Da Baur, wie in seiner Zeit üblich, Autoren im Text meist ohne Vornamen und Literatur in den Fußnoten stark abgekürzt anführt, wurden Buchtitel ausgeschrieben und Namen durch Vornamen oder wenigstens durch deren Initialen ergänzt. Häufig sind in den Fußnoten kurze Angaben zu den von Baur genannten Namen eingefügt, die allerdings nicht über dürftigstes Lexikonwissen hinausgehen. Zu vielen heute weniger bekannten Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts fehlen aber solche Hinweise. Manche Anmerkungen enthalten nützliche Ergänzungen, vor allem zur 3. Periode (Von der Reformation bis in die neueste Zeit), während zuweilen Fußnoten Baur's gekürzt (z. B. S. 365, Anm. 85 die Ausführungen über eine Kontroverse zwischen Nitzsch und Kahnis) oder gar ganz übergangen werden (z. B. S. 70f., Anm. 18f.). Griechische Begriffe und Zitate werden oft weggelassen (z. B. S. 94, Anm. 2f.) oder transkribiert und übersetzt (z. B. S. 103, Anm. 14), lateinische fast immer übersetzt, was der heute selbst bei angelsächsischen Theologen verbreiteten Unkenntnis der klassischen Sprachen Rechnung trägt. Auch die Bibliographie bietet für die Alte Kirche durchweg und für das Mittelalter in vielen Fällen lediglich englische Übersetzungen und, wo solche fehlen, nur lateinische Titel ohne Hinweise auf Ausgaben. Nur für die neuzeitliche Literatur, zu der es meist keine Übersetzungen gibt, werden die originalen Titel geboten.

Der Übersetzung ist eine ausführliche Einführung Hodgson's (S. 1–37) vorangestellt. Sie enthält zunächst eine allgemeine Charakteristik Baur's als »historian of theology, theologian of history« (S. 1–18). Dabei stellt er das in seiner Dissertation zwar berücksichtigte, aber damals nur aus begrenzter Hegelkenntnis behandelte Verhältnis Baur's zu Hegel in den Vordergrund: »In my earlier work I was concerned to distance Baur from Hegel in certain respects. I now see that Baur's version of historical theology is closer to a middle-Hegelian position than it is to the left-wing and right-wing interpretations that became prevalent after Hegel's death, and that Hegel himself anticipated and attacked.« (S. 2). Dies versucht er an der Christologie beider aufzuweisen. Auch in Baur's Interpretation des historischen Geschehens und historischen Wissens sieht er diese Nähe zu Hegel. An der Periodisierung der Kirchengeschichte möchte er zeigen, wie nach Baur die Spannung zwischen Idee und Erscheinung (Baur spricht von einem »Mißverhältnis«, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, 1852, S. 247) als treibende Kraft in der Kirchengeschichte wirkt (S. 11–13). In einer Skizze von Baur's Interpretation der Theologie des 19. Jahrhunderts hebt er besonders das Verhältnis zu seinem Schüler David Friedrich Strauß hervor (S. 13–15). In einem zweiten Teil der Einleitung (S. 15–37) geht Hodgson auf das vorliegende Werk ein. Zunächst schildert er knapp die Entstehung und Geschichte des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« und das Vorgehen der Übersetzer (S. 15–18). Sodann gibt er eine Inhaltsangabe

des Werks (S. 18–35), die besonders ausführlich auf die grundsätzlichen Ausführungen der sieben Einleitungsparagrafen eingeht. Seine Einführung schließt mit einem Blick auf das Vermächtnis von Baur's Lehrbuch. Im strengen Sinne habe es auch bei seinen Schülern nicht gewirkt. Hodgson stellt ihm deshalb »the two greatest historians of Christian dogma since his time« (S. 35) gegenüber: Adolf von Harnack und Jaroslav Pelikan, von denen Harnack Baur's Werk im allgemeinen stärker schätzte als sein »Lehrbuch der Dogmengeschichte«, während Pelikan gegen Harnack wie gegen Baur die christliche Lehre »as a process of orderly development in the church« betrachtet, »as somehow lifted out of ordinary history, which deals with relativities and becoming« (S. 37). Zum Schluss stellt sich der Vf. die spekulative Frage, wie Baur heute die Dogmengeschichte schreiben würde. Er meint, Baur hätte als wichtigsten neuen Faktor den religiösen und kulturellen Pluralismus in Betracht gezogen, für dessen umfassende Berücksichtigung er durch seine Theologie des Geistes die besten Voraussetzungen besitze (ebd.).

Das vorliegende Werk kann dem, der des Deutschen nicht mächtig ist, Baur's »Lehrbuch der Dogmengeschichte« und – durch seine erläuternden Zusätze – den darin behandelten Stoff gewiss näherbringen. Das gründliche Register, das neben den schon von Baur erfassten Namen auch wichtige Begriffe enthält, hilft bei der Erschließung seines Inhalts. Hodgson's lesenswerte Einleitung kann dem Anfänger helfen, den Aufbau des Werks besser zu verstehen, und den Kenner dazu anregen, das Verhältnis Baur's zu Hegel erneut zu bedenken. Baur's Ausführungen mit ihren gehaltvollen Formulierungen wirken freilich besser durch die Lektüre des deutschen Texts, und zu ihrem angemessenen Verständnis müssen die angeführten Belege im griechischen und lateinischen Original gelesen werden. Die vorliegende englische Ausgabe bildet nur einen Notbehelf, der kein wissenschaftlich begründetes Urteil über die in den Quellen behandelten Sachverhalte erlaubt.

Ulrich Köpf

ROMANO GUARDINI: 1945. Worte zur Neuorientierung (Romano Guardini Werke). Ostfildern: Matthias Grünewald 2015. 256 S. m. Abb. ISBN 978-3-7867-3047-7. Geb. € 28,80.

Im Schicksalsjahr 1945 war Guardini bereits 60 Jahre alt und wurde aus seinem Allgäuer »Exil« im winzigen Dörflein Mooshausen zum Wintersemester nach Tübingen berufen. »Neuwerdung« war das Thema nach der grundstürzenden Zerstörung der zwölf braunen Jahre. Schon in Mooshausen, auf ein Zimmer von wenigen Quadratmetern beschränkt, hatte Guardini um 1943 begonnen, die verheerenden geistigen Vorgänge der Zeit zu beleuchten, um nach dem tiefliegenden Grund der Zerstörung zu fragen. Daraus entstand der Aufsatz »Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik«, 1946 erschienen und in dem neuen Sammelband mit dem lakonischen Titel »1945. Worte zur Neuorientierung« wieder abgedruckt (III.). Noch zwei andere Kapitel des Bandes sind bereits bekannt, allerdings nur in älteren Auflagen vorhanden: »Die Vorsehung« (IV.) und »Die Waage des Daseins« (V.) – bemerkenswert als die überhaupt früheste Gedenkrede auf die Weiße Rose im November 1945 in München. Daneben sind versammelt vier wichtige, bisher ungedruckte Aufsätze: »Memminger Triduum: Recht und Unrecht – Die Wahrheit – Die Vorsehung« (I.); »Wahrheit und Lüge« (II.); »Zum Beginn der Vorlesungen in Tübingen« (VI.), und: »Unsere Verantwortung für die Sprache« (VII.). Die Beiträge stammen aus dem Nachlass Guardinis in der Katholischen Akademie in München und sind sorgfältig bearbeitet von dem Regensburger Fundamentaltheologen Alfons Knoll (einem Rottenburger Diözesanen), der selbst über Guardini arbeitet und zu Dissertationen ermutigt.

Hervorzuheben sind die Illustrationen, die Max A. Oberdorfer (neben weiterer Grundlagenforschung) beigesteuert hat, darunter ein früher Plakatentwurf des bekannten Graphikers Otl Aicher aus Ulm (des späteren Ehemanns von Inge Aicher-Scholl) mit einem markanten Umrisskopf Guardinis. Hans Maier steuert ein kundiges Vorwort bei.

Guardinis Gedanken stehen im offenen Raum von 1945, an der Schwelle des kommenden Neuanfangs. Bedeutsam ist, dass er sich überwiegend an junge Menschen richtet im Umkreis von Memmingen, Ulm und Tübingen, an Träger der Zukunft. So ist die Sprache, wie überwiegend bei ihm, einfach, bildhaft, von Beispielen beleuchtet, im Redeton gehalten. Inhalt ist das Durchschauen des Vergangenen in seiner Lüge – und in seiner Pseudo-Religiosität, die in der Führerfigur des »Heilbringers« gipfelte und vernichtende Energien entband. Guardini ist damit der erste, der nicht vorwiegend politische, soziologische und wirtschaftliche Ursachen für den Erfolg des NS ausmachte, sondern dessen religiöse Grundierung herausstellte. Dies war die gefährlichste Waffe, weil sie die tiefsten menschlichen Kräfte – sogar des Lebensopfers – ansprach.

Klärend arbeitet Guardini die Gegengewichte heraus: die Wahrheit, der die Sprache zu folgen hat, die christlich geschulte Unterscheidung von Gut und Böse, den Mut, die Freiheit und die Verantwortung jedes Einzelnen. Freilich gedeihen solche Haltungen nicht aufgrund eines allgemeinen Humanismus, der solchem Druck nicht notwendig standhält, sondern aufgrund der Bindung an Christus. »Christlich begründet ist die Tiefe und Differenziertheit der abendländischen Seele. (...) Der Mensch der christlichen Zeit hat dem antiken gegenüber eine Dimension des Geistes und der Seele mehr; eine Fähigkeit des Empfindens, eine Schöpferschaft des Herzens und eine Kraft des Leidens, die nicht aus natürlicher Begabung, sondern aus dem Umgang mit Christus hervorgehen. (...) Wenn sich aber Europa ganz von Christus löste – dann, und soweit das geschähe, würde es aufhören zu sein ... Von hierher gewinnt das Geschehen der vergangenen Jahre eine besondere Bedeutung.« (S. 113ff.)

Guardinis Leistung war es, von 1920 an über Jahrzehnte hinweg Energien des »Neuwerdens« bei der deutschen Jugend zu entbinden. Nach 1945 finden sich viele Namen aus der von ihm geprägten Jugendbewegung im politischen Aufbruch der jungen Bundesrepublik (auch eine »Rothenfelder Erklärung« der CDU). Er gehört in der Tat zu denen, die mit ihrem Denken am Vorgang der Neuwerdung mitwirkten.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

SIGRID HIRBODIAN, CHRISTIAN JÖRG, SABINE KLAPP (HRSG.): Methoden und Wege der Landesgeschichte (Landesgeschichte, Bd. 1). Ostfildern: Thorbecke 2015. VI, 224 S. ISBN 978-3-7995-1380-7. Kart. € 37,00.

Der hier anzuzeigende Band, mit dem zugleich eine neue Schriftenreihe unter dem Titel »Landesgeschichte« begründet wird, steht im Kontext eines seit den 1990er-Jahren bis heute anhaltenden Diskurses über die gesellschafts- und hochschulpolitische Relevanz landesgeschichtlicher Forschung. Für Bayern, Baden-Württemberg, Brandenburg, Sachsen und Thüringen, Hessen, Niedersachsen, das Rheinland und Westfalen gibt es inzwischen einschlägige Darstellungen, die Genese, Methoden und Perspektiven dieser historischen Teildisziplin bestimmen. Im Zuge einer Aufarbeitung der Vergangenheit erfolgte dabei zu meist auch eine kritische Hinterfragung der Verflechtung landesgeschichtlicher Projekte und Lehrstuhlinhaber mit der NS-Ideologie, denn der ursprüngliche Ansatz einer grenzüberschreitenden Kulturraumforschung ließ sich im Kontext der sogenannten West- und Ostforschung zwischen den beiden Weltkriegen unschwer politisch instrumentalisieren.

Doch kann und soll der übergreifende Diskurs nicht Gegenstand einer Besprechung in dieser Zeitschrift sein. Die Auslotung der spezifischen Traditionen und des methodischen Leistungsvermögens der vergleichenden geschichtlichen Landeskunde verdienen ein eigenständiges, raumübergreifendes Fachorgan. Der vorliegende Sammelband geht auf eine vom 6. bis zum 8. Juni 2013 in Tübingen von der Arbeitsgruppe Landesgeschichte im Historikerverband veranstaltete Tagung zurück, die sich eine Standortbestimmung der Landesgeschichte in Deutschland zur Aufgabe gemacht hatte. Die Veranstaltung erfuhr in der Internetplattform H/Soz/Kult eine zeitnahe Vorstellung, auf die nachdrücklich verwiesen sei, da hier eine ausführliche Darstellung der einzelnen Beiträge geboten wird. Georg Wendt und Petra Kurz, Tagungsbericht: Methoden und Wege der Landesgeschichte, 06.–08.06.2013 Tübingen, in: H/Soz/Kult, 21.09.2013, www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-5037.

Abweichend vom Tagungsprogramm enthält der vorliegende Band nur 13 Beiträge, vier der gehaltenen Vorträge konnten leider nicht zur Drucklegung gebracht werden. Gleichsam als Hinführung zum Thema stellt Werner Freitag (Münster) das breite Profil der Landesgeschichte als Teildisziplin der Geschichtswissenschaft vor, das lange Zeit von der Erfüllung vordergründiger Orientierungsbedürfnisse geprägt war. Dem Tagungsaufbau entsprechend, gliedern sich die folgenden Beiträge in zwei thematische Bereiche. Anhand konkreter, teils renommierter Projekte aus verschiedenen Ländern können Walter Rummel (Speyer), Michael Kißener (Mainz), Oliver Auge (Kiel) und Arnd Reitemeier (Göttingen) überzeugend aufzeigen, wie sich die Landesgeschichte zwischen öffentlichkeitsbezogener Breitenwirkung und wissenschaftlichem Anspruch positionieren und profilieren kann. Perspektiven und Herausforderungen der Landesgeschichte im Umgang mit jüngeren Theorien und Methoden – als Schlagworte fallen der ›spatial‹ und der ›cultural turn‹ – werden in den Beiträgen von Winfried Speitkamp (Kassel), Andreas Rutz (Bonn), Martin Ott (München), Jürgen Dendorfer (Freiburg), Dietmar Schiersner (Weingarten), Michael Hecht (Münster) und Sabine Ullmann (Eichstätt) erörtert.

Ferdinand Kramer (München) plädiert in seinem zusammenfassenden Beitrag für die Nutzung und Weiterentwicklung der zahlreichen Potentiale, die sich der in einem Transformationsprozess befindlichen Landesgeschichte bieten. Wie kaum eine andere ist gerade diese Disziplin geeignet, regionale Phänomene in die europäische Geschichte vergleichend einzubetten. Unabdingbare Voraussetzungen hierfür sind internationale Präsenz und Vernetzung, gut ausbaute Kooperationen und die konsequente Nutzung der Möglichkeiten der neuen Medien u. a. im Bereich der Kartographie.

Der erste Band der neuen Reihe zeigt mit seinen Beiträgen eindrucksvoll, dass die Stärke der deutschen Landesgeschichtsforschung nicht zuletzt in der Vielgestaltigkeit der Disziplin liegt, die sich auch durch vergleichende Ansätze im europäischen Rahmen bewähren muss. Man darf daher auf den nächsten Band der Reihe gespannt sein, der die Beiträge und Ergebnisse der Tagung »Zwischen Region, Nation und Europa« (26.11.2015–28.11.2015 in Tübingen) beinhalten wird.

Ulrich Ritzerfeld

STADTARCHIV REUTLINGEN UND REUTLINGER GESCHICHTSVEREIN (HRSG.): Reutlinger Geschichtsblätter 2012 (NF Nr. 51). Reutlingen: Stadtarchiv Reutlingen 2013. 295 S. m. Abb. ISSN 0486-5901. Geb. € 23,00.

Dank mutiger Thesenzuspitzung geradezu spannend liest sich der Beitrag von Jörg Widmaier über die Marienkirche in Bronnweiler. Widmaier geht in der hier abgedruckten

Kurzfassung seiner Tübinger Magisterarbeit von der Frage aus, warum die vermeintlich einfache Dorfkirche einen derart großen und architektonisch anspruchsvoll gebauten Chor besitzt. In Abgrenzung zur bisherigen Forschung, die den Chorbau mit einer archivalisch kaum gesicherten (und vom Autor bezweifelten) bedeutenderen Wallfahrt erklärt, stellt Widmaier diesen in den Kontext der Auseinandersetzungen zwischen der Reichsstadt Reutlingen und den Grafen von Württemberg. Um ihre Herrschaftsstellung in dem im 15. Jahrhundert auch von Württemberg beanspruchten Bronnweiler zu festigen, habe die Reutlinger Patrizierfamilie Spiegel – möglicherweise im Auftrag der Reichsstadt – einen Chor in reichsstädtischer Architektursprache bauen lassen, um als Kirchenstifter an das Patronatsrecht zu gelangen, aber auch als »Demonstration der eigenen Macht im Grenzgebiet zum württembergischen Gönningen« (S. 59). In Ermangelung schriftlicher Quellen muss auch diese Deutung freilich Hypothese bleiben.

Anhand ausführlich zitierter Gerichts- und Vernehmungsakten schildert Hermann Taigel den Kindsmord-Prozess gegen die Pfullingerin Agnes Klingenstein aus dem Jahr 1692. Taigels Darstellung bleibt sehr eng an den vorhandenen Quellen, so dass der Leser mehr über das grausame Strafverfahren erfährt als über die Geschichte der Agnes Klingenstein und die Lebensumstände einer ledigen Mutter und Dienstmagd am Ende des 17. Jahrhunderts.

Mit Auswandererbriefen »aus Ost- und Südosteuropa nach Reutlingen und Umgebung« (S. 91) befasst sich Marionela Wolf. Reutlingen dient dabei eher der groben geographischen Verortung, die Auswanderer stammten in Wirklichkeit aus württembergischen Gemeinden der Oberämter Urach, Nürtingen und Tübingen. Wolf ediert 17 Briefe von 1791 bis 1885, die im Kontext von Erb- und Pflugschaftsangelegenheiten in Gemeindecache gelangten. Vorangestellt sind Erläuterungen zum historischen Hintergrund der für die Briefe einschlägigen Auswanderungswellen in die betroffenen Zielgebiete (Baranya, Batschka, Banat, Siebenbürgen, Schwarzmeergebiet) und eine typologische Auswertung der Auswandererbriefe anhand thematischer Kriterien.

Einen erhellenden Blick wirft Wolfgang Zimmermann auf die durch unterschiedliche kollektive Gedächtnis- und Erinnerungskultur gespeisten (Gruppen-)Identitäten der protestantischen Reichsstädter und der zugewanderten Katholiken innerhalb der Reutlinger Gesellschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Vor dem Hintergrund der Bildung des Königreichs Württemberg waren beide Gruppen zu »Fremden« geworden, die aus württembergischer Sicht gleichermaßen misstrauisch beäugt wurden. Die Autoren der frühen Oberamtsbeschreibungen, die dazu beitragen sollten, dass Württemberg zu einem einheitlichen Vaterland zusammenwachsen sollte, bieten Zimmermann den Spiegel dieses Argwohns, wenn sie vielsagend notieren, dass die Reutlinger immer noch »stark durch die reichsstädtische Zeit geprägt« (S. 204) und die Bewohner katholischer Dörfer nicht so fleißig wie ihre evangelischen Nachbarn seien. Für die Schaffung eines »württembergischen Volkes« waren die historisch gewachsenen Strukturen aus Stuttgarter Sicht störend, sie sollten durch einen strikten »Modernisierungskurs« überwunden werden. Als besonders tief und hartnäckig erwiesen sich freilich die konfessionellen Gräben, die sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eher noch verschärften, während die evangelischen Reichsstädter durchaus im württembergischen Vaterland angekommen waren.

Mit den Marksteinen rund um das Stift St. Peter auf dem Einsiedel, das 1534 durch die Reformation aufgehoben wurde, befasst sich der kurze Beitrag von Klaus Hermann. Die erhaltenen Marksteine tragen in nahezu übereinstimmender Form das Wappen der gekreuzten Schlüssel. Der merkwürdige Umstand, dass ein erhaltener und möglicherweise ein zweiter, von Hermann Jantzen (Grenzen und Marksteine, 1996) beschriebener, inzwischen verlorener Grenzstein die Jahreszahl 1443 tragen sollen,

obwohl das Stift erst 1492 gegründet worden ist, wird vom Autor damit erklärt, dass es sich um Zweitverwendungen älterer Steine handeln könnte.

Dem Tuffsteinabbau durch das Familienunternehmen Schwarz in Gönningen ist der abschließende Beitrag von Margarete Blank-Mathieu gewidmet. Die Autorin beschreibt die Besonderheiten und Methoden des industriellen Abbaus des Tuffsteins in Gönningen, durch den seit 1913 in weniger als 70 Jahren das in ca. 10000 Jahren gewachsene Tuffsteinvorkommen vollkommen abgebaut wurde. Berühmt wurde der vor allem in der NS-Zeit sehr geschätzte Stein durch seine Verwendung im Berliner Olympiastadion und auf dem Reichsparteitagsgelände in Nürnberg. Auch beim ersten Kirchenbau in der Diözese Rottenburg nach dem Zweiten Weltkrieg in Oberesslingen griff man auf Gönninger Tuffstein zurück. Mitunter hätte der Darstellung etwas mehr Distanz zu den Zeitzeugenaussagen aus dem Umfeld der Fabrikantenfamilie gut getan, insbesondere bei der Beschreibung des Zwangsarbeitereinsatzes während des Zweiten Weltkriegs.

Herbert Aderbauer

3. Antike

SILKE-PETRA BERGJAN/BEAT NÄF: Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen (Wege zur Geschichtswissenschaft). Stuttgart: Kohlhammer 2014. 208 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-024142-8. Kart. € 29,90.

Vor dem Hintergrund der tagesaktuellen Brisanz des Märtyrerbegriffs sowie der zunehmenden wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Martyriumsthematik trifft das von Bergjan und Näf vorgelegte Werk über die Märtyrerverehrung im frühen Christentum den Nerv der Zeit. Überblickswerke zu diesem Thema gibt es kaum. Umso relevanter ist die vorliegende Monografie. Auf wenig Raum wird ein Abriss über die Märtyrerverehrung von ihren Anfängen im Urchristentum bis in die ausgehende Spätantike gegeben. Hinzu kommen Ausblicke auf Rezeption und Wissenschaftsgeschichte sowie auf aktuelle Parallelen. Angesichts dieses weit ausgedehnten Betrachtungszeitraums beschränkt sich das Werk auf Grundfragen und legt den Fokus auf die »kulturgeschichtlichen Zusammenhänge« (S. 12) der frühchristlichen Märtyrerverehrung. Bei der Auswahl der Schwerpunkte und Fragestellungen ergänzen sich in fruchtbarer Weise die theologisch-kirchengeschichtliche Perspektive Bergjans und die allgemenhistorische NÄfs.

Die Einleitung liefert neben knappen Angaben zu Zielsetzung und methodischem Vorgehen vornehmlich Überlegungen zum Begriff und Konzept des Martyriums mit dem Schwerpunkt auf gegenwärtigen Vorstellungen. Das Martyrium wird dabei sehr weit gefasst: Zum einen schließt es Helden- und Opferfiguren ein, die sich im Interesse vieler für eine Überzeugung einsetzen und dafür den Tod auf sich nehmen. Zum anderen werden Selbstmordattentäter oder fanatische Massenmörder erfasst. Die Autoren ziehen sogar Drogenopfer, wie Amy Winehouse, als mögliche Märtyrer in Betracht, was den Martyriumbegriff m. E. allerdings überstrapaziert. Überhaupt erschließt sich der Sinn eines so umfangreichen Gegenwartsexkurses für das eigentliche Thema nicht ganz. Er scheint lediglich die Aktualität der Thematik sowie die heterogenen Deutungsmöglichkeiten des Begriffes »Martyrium« zu veranschaulichen. Hilfreicher wären an dieser Stelle eine Klärung definitorischer Probleme sowie eine Übersicht über die im Untersuchungszeitraum sich vollziehenden Entwicklungen. Erst im Verlauf der Lektüre, insbesondere in Kapitel 5, das sich mit verschiedenen antiken Deutungen frühchristlicher Martyrien auseinandersetzt, wird der Martyriumbegriff der Autoren ersichtlich: Sie beschränken

das Martyrium nicht auf den Bekenntertod, sondern definieren es allgemeiner als Glaubenszeugnis in Form eines den christlichen Werten angemessenen Lebens. Dadurch werden auch »blutlose« Martyrien erfasst, die vor allem in nachkonstantinischer Zeit an Bedeutung gewannen.

Die eigentliche wissenschaftliche Auseinandersetzung beginnt in Kapitel 1, wo die Autoren die Märtyrerverehrung nachvollziehbar in die Tradition des antiken Totenkultes stellen und auch die Bedeutsamkeit des Zeugnisses für das frühchristliche Martyriumsverständnis hervorheben. Kapitel 2 geht auf die Rolle paganer und jüdisch-hellenistischer Modelle ein und umreißt, auf welche Weise bestehende Konzepte von den Christen aufgenommen und adaptiert werden. Im Anschluss wird die Bedeutung des Märtyrerkultes für die historische Entwicklung des Christentums in den Blick genommen. So zeigt Kapitel 3 auf, wie die Verehrung der Glaubenszeugen in vorkonstantinischer Zeit im Angesicht von Anfeindung und Verfolgung zur Rechtfertigung und Propagierung der christlichen Minderheitsreligion beitrug. Knapp werden in diesem Kontext auch die Apologetik und die Martyriumsberichte besprochen. Kapitel 4 bezieht sich dann vornehmlich auf die Zeit nach Konstantin und die Rolle des Märtyrerkultes im Christianisierungsprozess, die anhand der Entwicklungen in einzelnen, exemplarisch gut ausgewählten Städten dargestellt wird. In den Kapiteln 5 und 6 treten wieder stärker theologische und kulturgeschichtliche Aspekte in den Blick. Die Autoren gehen auf die konkurrierenden Interpretationen der Martyrien und deren Implikationen für die Lebensgestaltung und die Etablierung von Werten in den frühchristlichen und spätantiken Gemeinden ein. Damit wird anschaulich die Wirkmächtigkeit des Märtyrerkultes für die Entwicklung einer christlichen Identität verdeutlicht. Das Buch schließt mit einem Kapitel zum Fortleben des Heiligenkultes in Mittelalter und Neuzeit sowie zur einsetzenden wissenschaftlichen Auseinandersetzung damit.

Die Argumentationsgrundlage des Buches bilden die antiken Textquellen, die zumeist in deutscher Übersetzung zitiert werden. Auf diese Weise wird ein unmittelbarer Einblick in die frühchristlichen Verhältnisse gegeben. Insbesondere an den hagiographischen Texten hätte der Status als literarische Werke noch stärker verdeutlicht werden können. Problematisch erscheinen zudem die chronologischen Sprünge, welche die Zusammenhänge z. T. unkenntlich machen und insgesamt das Leseverständnis beeinträchtigen. Zur Kompensation wäre neben dem ausführlichen Quellenverzeichnis ein Quellenregister hilfreich gewesen, auf das die Autoren jedoch bewusst verzichten mit der Begründung, ihr Hauptanliegen sei »die Behandlung nach Fragestellungen und Themen« (S. 21). Nachvollziehbarer ist in Hinblick auf den einführenden Charakter des Werkes der Verzicht auf eine vertiefte Auseinandersetzung mit aktuellen wissenschaftlichen Diskursen. Selektiv werden diese angedeutet mit Verweis auf das Literaturverzeichnis, welches sich in guter Auswahl auf Standardwerke und neueste Veröffentlichungen beschränkt. In formaler Hinsicht fallen bei der Darstellung des Textes eine Vielzahl von Abbildungen auf, die allerdings kaum in den Gedankengang eingebunden werden und eher der Gestaltung zu dienen scheinen. Ferner wäre eine sorgfältigere Redaktion des Gesamtwerkes erfreulich gewesen, da die Lektüre vor allem ab Buchmitte leider durch zahlreiche Formatierungsfehler beeinträchtigt wird.

Auch wenn stellenweise eine andere Schwerpunktsetzung oder Anordnung von Quellen und Themen förderlich gewesen wäre, ist das Werk für die einführende Beschäftigung mit der frühchristlichen Märtyrerverehrung von großem Wert. Ihrer Zielsetzung, einen Überblick über die Thematik zu geben und zur Weiterbeschäftigung anzuregen, werden die Autoren trotz der angeführten Kritikpunkte vollkommen gerecht.

Katharina Degen

GORDON BLENNEMANN, KLAUS HERBERS (HRSG.): Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 14). Stuttgart: Franz Steiner 2014. 319 S. m. Abb. ISBN 978-3-515-10715-0. Kart. € 54,00.

Der Begriff des ›Märtyrers‹ erfährt spätestens seit dem 11. September 2001 ein wiederbelebtes Forschungsinteresse, wobei vor allem die historische Einordnung und damit einhergehend das christliche Martyriumsverständnis in den Mittelpunkt rücken. Der Sammelband fügt sich hier ein, wenn die Herausgeber betonen, den »Schwerpunkt auf christliche Konzeptionen und Vorstellungen« (S. 9) zu legen. Damit schließen sie zumindest in der Reihe »Beiträge zur Hagiographie« interdisziplinär eine Lücke. Das »Anliegen, die spezifische Bedeutungs- und Entwicklungsvielfalt einer christlichen Märtyrerkultur besser zu überblicken« (S. 9) wird mit 16 Beiträgen in großen Teilen erfüllt. Fünf Sektionen untergliedern den Band: spätantike Grundlagen, Adaptionsformen im frühen Mittelalter, Bild und Performanz, Missions- und Expansionskontexte sowie Identität und Aktualität. Dies erscheint schlüssig, wenngleich der letzte Beitrag (Angenendt) auf 11 von 18 Seiten einen wichtigen Überblick von Märtyrervorstellungen in Antike, Spätantike, Altem und Neuem Testament gibt, den man früher erwartet hätte.

Die im Titel formulierte Leitfrage, ob es einen Wandel »vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen« gibt, beantworten fast alle Beiträger übereinstimmend damit, dass die Blutzeugenschaft allein nicht ausreicht, um als Märtyrer zu gelten. Eine lineare Entwicklung vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen entfaltet der Band folglich nicht. Hervorzuheben ist der erste Beitrag (Gmeinhardt), der sehr anschaulich vorführt, was einen Märtyrer in der Spätantike auszeichnet. Er verhandelt u. a. das Ineinandergreifen von Wort- und Blutzeugnis, die Problematik des freiwilligen Martyriums, die Frage, ob Kreuzfahrer als Märtyrer gelten können und »den Übergang von den Märtyrern zu den Asketen« (S. 34) im 4. Jh. Damit macht er die Breite des Märtyrerbegriffs evident. Die erste Sektion überzeugt, weil sie auch den Blickwinkel ändert und die römische Sicht auf christliche Märtyrer einbezieht (Ziegler).

Weil es nicht »das Martyriumsverständnis der Alten Kirche und daher auch nicht *das* Erbe der Patristik für die weitere Geschichte des Christentums« (Gmeinhardt, S. 38) gibt, steht das Martyrium immer wieder zur Disposition. Klanczay führt dies anhand der Stigmatisierung des Franz von Assisi vor, Hehl anhand der Kreuzfahrer. Angenendt erweitert das Martyriumsverständnis nach seinem grundlegenden ersten Teil sogar so sehr, dass er heutzutage als bleibende Bedeutung das (geistige) Opfer sieht.

Weiterhin untersuchen Beiträge zum frühen Mittelalter die Stilisierung der Apostel als Märtyrer (Rose), den Einfluss des karolingischen Frauenklosters in Karlbürg auf die Hagiographie (Lifshitz), die Märtyrer der Klosterreform (Helvétius) und die Makkabäer-Erzählung als »Ausdeutung der standhaften Israeliten als typologisches Handlungsmodell für den *populus Christianus*« (Blennemann, S. 109). Gleich mehrere Beiträge widmen sich dem wichtigen Zusammenhang von Mission und Märtyrerkult in verschiedenen Regionen: England (Helvétius), Marrakesch (Heullant-Donat), das Heilige Land (Hehl) und die Jesuitenorden in Übersee (Nebgen). Abgerundet wird der Band, indem er ikonographische (Bogade), theaterhistorische (Skambraks) sowie Überlegungen zu aktuellen christlichen Märtyrern (Samerski, Lutterbach) miteinbezieht. Die dem Märtyrerkult zugrundeliegende identitätsstiftende Funktion führt Zwanzig anhand der Märtyrer in Córdoba aus.

Auch wenn der Sammelband anschaulich an exemplarisch ausgewählten Fällen Vorstellungen des christlichen Martyriums präsentiert, bleibt unverständlich, weshalb das protestantische Märtyrerverständnis keine gesonderte Erwähnung findet. Wenn der An-

spruch erhoben wird, die »Entwicklungsvielfalt einer christlichen Märtyrerkultur« zu beleuchten, darf dieser Aspekt nicht ausgelassen werden. Zwar gehen die Beiträge von Gemeinhardt (S. 23f.) und Heullant-Donat (S. 180) am Rande auf protestantische Besonderheiten ein, jedoch nur, um zu ihren eigenen Themen hinzuführen oder diese zu explizieren. Die Herausgeber hätten zumindest in ihrer Einleitung darauf Bezug nehmen sollen. Kritisch zu hinterfragen sind die terminologisch prekären Begrifflichkeiten »Volksschauspiel« (S. 157) und »Volkstheater« (S. 170) sowie die uneinheitliche Schreibung von Märtyrer/Martyrer (vgl. Nebgen, S. 214 u. ö.).

Trotz dieser kleineren Monita liefert der Sammelband in seiner Bandbreite – insbesondere für das spätantike und mittelalterliche Märtyrerverständnis – einen wichtigen Beitrag zur Hagiographie-Forschung.

Karolin Freund

EVA BAUMKAMP: Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 92). Tübingen: Mohr Siebeck 2014. X, 376 S. ISBN 978-3-16-153686-1. Kart. € 89,00.

Die Studie zum Informationsaustausch zwischen Bischof und Gemeinde(n) stellt die überarbeitete Dissertation einer Münsteraner Althistorikerin dar und legt den Fokus auf den Briefwechsel des Dionysius von Alexandria und Cyprian von Karthago während der decischen Verfolgung, die beide aufgrund ihrer Abwesenheit durch Flucht bzw. Verbannung aus der Gemeinde durch verdichteten Briefwechsel versuchen, das Gemeindeleben aufrecht zu erhalten, die gemeinsame Identität zu bewahren, aber auch Macht- und Autoritätskonflikte auszutragen. Obwohl die Quellen – für Dionysius Euseb, Kirchengeschichte Buch 6–7, für Cyprian die anonyme Kompilation seiner Briefe – diese Konflikte zu überdecken versuchen, werden sie von der Verf.in in einer minutiösen Arbeitsweise sichtbar gemacht.

Die Arbeit geht nebst Ausführungen zu Möglichkeiten des Informationsaustauschs, den Problemen um die Wiederaufnahme der *lapsi*, dem sog. Häretikertaufstreit und den Schismen in Karthago und Rom konsequent der Organisation eines geordneten Briefwechsels und Botendienstes als logistische bischöfliche Leistung nach, weshalb sogar neue Kleriker ordiniert werden, um die Funktionsfähigkeit und die Einflussmöglichkeit des Bischofs zu garantieren. »Die Christen bildeten auf diese Weise einen geschlossenen Informationsraum« (S. 328), ohne den üblichen Nachrichtenaustausch über Kaufleute und Reisende zu nutzen. Auch wenn die Bischöfe für sich das Korrespondenzprivileg beanspruchen, gibt es von ihnen unabhängige Informationsnetze, z.B. zwischen Rom und Karthago ohne Einbindung Cyprians oder unter den Anhängern Novatians zur Verbreitung rigoroser Ansichten.

Beide Bischöfe entwickeln unterschiedliche Strategien: Dionysius führt die sog. Osterfestbriefe in Ägypten ein zur Vereinheitlichung von Positionen und Strukturen, was »auf eine zentralisierte Kirche Ägyptens unter der Führung Alexandrias« (S. 330) hindeutet. In Karthago, wo Cyprians Position als Gemeindeleiter nicht unumstritten ist und zusätzlich die religiöse Administration auf Presbyter und Diakone übertragen werden muss, setzt dieser seine bischöfliche *cura* (z.B. Versorgungsleistungen, Anweisungen für das tägliche Leben, Übertragung von Ritualen an verbliebene Kleriker) ein, um Einfluss auf seine Gemeinde zu gewinnen und seine Position zu legitimieren. Der Konkurrenzsituation mit den Bekennern, die religiöse Autorität beanspruchen, begegnet

er durch Aufnahme in den besoldeten Klerus, um sie in seine Abhängigkeit zu bringen bzw. mit einem Kompromiss in Form eines zweistufigen Aufnahmeverfahrens und der Ankündigung von Synoden. Als nach seiner Rückkehr der Machtkonflikt offen zu Tage tritt, sind das persönliche Gespräch, Synoden (um einheitliche Positionen zu forcieren) und der überregionale Briefaustausch neue Strategien, wobei die Suche nach Gleichgesinnten auch zu einem gegenseitigen Profitieren führt: Beispielsweise stärkt Cyprian mit der Anerkennung des Cornelius als römischen Bischof seine eigene Position innerhalb der christlichen Gemeinschaft.

Im römischen Schisma werden dem Briefkontakt mündliche Berichte durch bischöfliche Gesandtschaften vorgezogen. Im Schisma in Karthago kommt es zu empfindlichen Kommunikationsstörungen zwischen Cyprian und Cornelius aufgrund von zurückgehaltener Information. Cyprian versucht, sich als Multiplikator von Informationen im nordafrikanischen Raum bzw. mit Rom zu etablieren, Informationsflüsse zu lenken (indem Listen von potentiellen Briefpartnern an Rom geschickt werden), die Teilhabe am Informationsfluss zu bestimmen, was auch zur Exklusion führen kann. Auch auf den Synoden werden Teilnahme und Rederecht geregelt. Die Verf.in deutet an, dass diese Entwicklungen im 4. Jh. festgeschrieben werden und eine Verschiebung zugunsten des Kaisers stattfindet.

Im sog. Häretikeraufstreit positioniert Cyprian die nordafrikanische Kirche gegenüber Stephan von Rom und erweitert nach der Eskalation den geographischen Raum (allerdings belegt nur ep. 75 den Kontakt in den Osten zu Firmilian, der ebenso exkommuniziert worden war). Hier versucht nun wiederum Dionysius als Vertreter des Ostens Einfluss auf den römischen Bischof und Klerus zu nehmen, um die Einheit der Kirche wiederherzustellen.

Die Studie der Münsteraner Althistorikerin knüpft an aktuelle Forschungstendenzen an, sie hat einen wichtigen Zeitraum eigenständig und souverän erschlossen und einen spannenden Beitrag zur Konfliktbewältigung mittels kommunikativer Strukturen vorgelegt.

Anneliese Felber

CHRISTIAN BACK: Die Witwen in der frühen Kirche. Frankfurt: Peter Lang 2015. 333 S. ISBN 978-3-631-66013-3. Geb. € 67,95.

Christian Back hat die vorzustellende Studie »Die Witwen in der frühen Kirche« 2014 als Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg eingereicht. Dabei ist er seiner Intention, »einen umfassenden Einblick in die Witwenthematik der frühen Kirche zu geben« (S. 16), vollauf gerecht geworden. Die Arbeit thematisiert eine Fülle zentraler Fragen zu den Lebensbedingungen etwa eines Drittels der erwachsenen Frauen (S. 285) und bietet auf der Basis eines disparaten Quellenmaterials entsprechende Antworten. Als Ausgangspunkt präsentiert der Verfasser eine differenzierte Klärung der einschlägigen hebräischen, griechischen und lateinischen Termini und unterstreicht, dass die Begriffe *χήρα* und *vidua* nicht nur die nach einer Eheschließung verwitwete Frau, sondern auch eine unverheiratete Frau bezeichnen können. Sein erstes zentrales Kapitel »Witwen im Alten Testament und im Römischen Reich« (S. 23/88) gelangt auf der Grundlage vieler Einzelbeobachtungen zu dem Schluss, dass eine verwitwete Frau weder im alten Israel noch im (paganen) Römischen Reich auf eine systematisch gesicherte Zukunft und den rechtlich verankerten Schutz ihrer Interessen hoffen konnte: Das weitere Schicksal hing vor allem von konkreten persönlichen Lebensumständen (Familie, sozialer Status, Vermögen, evtl. Wiederheirat) ab.

Auf dieser (Negativ-)Folie stellt Christian Back unter der Überschrift »Witwen in der frühen Kirche« (S. 89/283) zunächst unterschiedliche Kontexte vor, innerhalb derer Witwen im Neuen Testament Erwähnung finden. Einer kenntnisreichen Analyse der paulinischen Anweisungen in 1 Kor 7 zur Wiederverheiratung von Witwen folgen Ausführungen zu Witwenbelegen bei Mk und Lk und deren Rezeption bei einigen frühchristlichen Autoren. Danach analysiert der Verfasser die facettenreiche Thematisierung von Witwen im lukanischen Sondergut und in der Apostelgeschichte. Diese reicht von der Idealdarstellung der Witwe und Prophetin Hanna über verschiedene Äußerungen und Kontakte Jesu bis hin zur Auseinandersetzung um die adäquate Behandlung der hellenistischen Witwen in der Jerusalemer Urgemeinde sowie Tabitas Unterstützung der Witwen in Joppe. Witwen träten bereits in dieser frühen Zeit, so ein Zwischenfazit des Verfassers, nicht nur als Hilfsbedürftige in Erscheinung, sondern übernahmen als Gruppe möglicherweise schon feste Aufgaben in den frühen christlichen Gemeinden. Dies bestätigt 1 Tim 5,3–16, insofern dort neben Angaben zur Versorgung von Witwen erste Anweisungen zu einem Witwenstand bzw. -amt enthalten sind. Dessen Einfluss versuchte der Verfasser des Briefs nach der Einschätzung Christian Backs bereits zurückzudrängen. Aufmerksam machen möchte ich besonders auf die vorgetragene Überlegung zu den »jüngeren Witwen«, die als Jungfrauen, die Ehelosigkeit versprochen haben, interpretiert werden (S. 186f.). Hier wäre dann bereits eine zweite hervorgehobene Frauengruppe greifbar, die sich später auch bei Ignatius von Antiochien und Tertullian von Karthago findet.

Im Anschluss an die neutestamentlichen Texte präsentiert der Autor ausgewählte Zeugnisse aus dem zweiten bis fünften Jahrhundert, wobei er seinen Fokus auf die Witwenfürsorge und ein mögliches »Witwenamt« richtet. Dass die Unterstützung versorgungsbedürftiger Witwen konstitutiv zum Selbstverständnis der christlichen Gemeinden gehört, dokumentieren einige Apostolische Väter, apologetische Schriften und Gemeindeordnungen. Christian Back sieht hier eine Tradition, die über die neutestamentlichen bis hin zu den alttestamentlichen Texten reiche. Die mittlerweile institutionalisierte Witwenfürsorge werde in der Regel von den Amtsträgern übernommen, obgleich auch Privatinitiativen bezeugt seien. Ausführlich stellt der Verfasser die Situation der Witwen in der Gemeinde der syrischen Didaskalie vor, deren Einfluss offensichtlich von bischöflicher Seite zurückgedrängt werden sollte. Spätere Einzelhinweise der Quellen auf die Praxis der Witwenfürsorge thematisierten insbesondere Bedingungen für eine Unterstützungsberechtigung. Trotz einer besonderen staatlichen Unterstützung von Witwen seit Kaiser Konstantin betont Christian Back mehrfach, dass sich die Fürsorge der Christen qualitativ und quantitativ deutlich von der paganen Umwelt unterscheide.

Abschließend wendet sich der Autor der viel diskutierten Frage nach einem Witwenstand oder Witwenamt in der frühen Kirche zu. Zu Recht verweist er auf die notwendige Klärung des Begriffs »Amt« und schlägt dafür vor, Aufnahmekriterien, Aufgabenbereiche, Entlohnung und das Verhältnis zu Klerus und Gemeinde zu berücksichtigen (S. 242). Weil er leider an dieser Stelle noch auf eine exakte Beschreibung der Unterschiede zwischen Stand und Amt verzichtet (klarer erst S. 281/3, S. 288f.), wird die Nachvollziehbarkeit seiner weiteren, durchaus aufschlussreichen Ausführungen erschwert, zumal die zitierte Sekundärliteratur ihrerseits die Terminologie unterschiedlich gebraucht. Trotz der genannten Einschränkung präsentieren die Ausführungen zu »Die Aufgaben des Witwenstandes/-amtes in der Gemeinde« (S. 258/77) die unterschiedliche regionale und zeitliche Handhabung in ihrer ganzen Breite trefflich. Der erhobene Befund lässt Christian Back schlussfolgern, dass die *Constitutiones Ecclesiasticae Apostolorum*, die *Canones Hippolyti* und das *Testamentum Domini* sicher sowie die syrische Didaskalie und die *Constitutiones Apostolorum* wahrscheinlich ein Witwenamt bezeugen. Zudem gelingt

ihm der Nachweis, dass der Witwenstand von verschiedenen christlichen Autoren als Alternative zu einer zwar erlaubten, aber häufig kritisch bewerteten Wiederheirat betrachtet wurde.

Christian Backs Studie zeugt insgesamt von großem Engagement und dem Bestreben, möglichst viele Aspekte vorzustellen. Dieses an sich verdienstvolle Anliegen birgt aber auch Gefahren, denen der Autor m. E. zum Teil erlegen ist: das häufige Referieren von zum Teil gegensätzlichen Positionen der Sekundärliteratur, einige Exkurse und nicht zwingend notwendige Erklärungen in umfangreichen Fußnoten (z. B. S. 110f., S. 134f., S. 172f.) und schließlich im Kapitel »Witwen außerhalb des Neuen Testaments« zu viele Quellenzitate im Fließtext. Leserfreundlich wäre sicherlich ein Stellenregister gewesen, um das umfangreiche Material besser zu überblicken. Unüblich ist außerdem, dass einige Schriften, z. B. von Ambrosius von Mailand, Basilius von Caesarea, Johannes Chrysostomus oder Tertullian von Karthago, sowohl in den Fußnoten als auch im Quellenverzeichnis nur in ihrer deutschen Übersetzung zitiert sind.

Dass der Leser an vielen Stellen keine weiteren konkreten Informationen erhält und dadurch zuverlässiger zwischen Idealdarstellung und Realität zu unterscheiden vermag, ist vor allem nicht erhaltenem Quellenmaterial geschuldet. So wüsste man z. B. gerne noch mehr über die tatsächliche Zahl der unterstützten Witwen, um den von den frühchristlichen Quellen und Christian Back betonten Kontrast zur paganen Welt besser beurteilen zu können. Als gewinnbringend sollte sich allerdings die Betrachtung der Rezeptionsgeschichte der einschlägigen neutestamentlichen Texte (z. B. 1 Kor 7) erweisen, die der Verfasser in seinem Rahmen selbstverständlich nicht zu leisten vermochte. Auch die Auswertung anderer Quellengattungen (insbesondere inschriftliches Material) könnte neue Impulse bieten. Insofern ist dieser ambitionierten Studie u. a. zu wünschen, dass sie zu weiteren Detailforschungen anregt.

Heike Grieser

ANN CONWAY-JONES: Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Contexts (Oxford Early Christian Studies). Oxford: Oxford University Press 2014. xi, 302 S. ISBN 978-0-19-871539-9. Geb. £ 65,00.

»Das Tabernakelbild bei Gregor von Nyssa im jüdischen und christlichen Kontext.« In der englischen Sprache ist der Bezug klar, während es in deutschen Bibeln kein Tabernakel gibt. Gottes Wort an Moses auf dem Berg Sinai in der Einheitsübersetzung: »Macht mir ein Heiligtum! Denn ich werde in ihrer Mitte wohnen. Genau nach dem Muster der Wohnstätte und aller ihrer Gegenstände, die ich dir zeige, sollt ihr es herstellen« (Ex 25,8f.). Die Septuaginta, die griechische Bibel Gregors von Nyssa, lässt Gott statt »wohnen« »gesehen werden«; die Wohnstätte (Zelt!) ist *tabernaculum* in der lateinischen Bibel.

In Ex 25–28 werden Anweisungen zum Bau des Tabernakels gegeben. Gregor von Nyssa legt in der Schrift »Das Leben des Moses« im Detail aus, was Moses gezeigt wurde, was er gesehen hat und in materieller Nachahmung mitteilt. Dazu hat Ann Conway-Jones ein exzellentes Buch geschrieben. Sie kennt die Forschungslage und führt in sie ein; sie charakterisiert das geistige Milieu, aus dem Gregor schöpfen konnte (die Tabernakelauslegung in Alexandria bei Philon, Klemens und Origenes). Ganz eigenwillig stellt sie heuristisch daneben die frühjüdischen Texte zum Thema »Aufstieg in den Himmel« und zu Fragen nach dem Wohnort Gottes, dem Tabernakel im Himmel; Gregor könnte sie gekannt haben, aber sicher schärfte es unseren Blick auf die Bildauflösungen, die Gregor gibt. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, dass der Kirchenvater Gregor wie seine alexandrini-

schen Vorgänger für jedes Detail des biblischen Bauberichtes eine übertragene Bedeutung zu finden suchte. Beim Suchen nach dem übertragenen Sinn dient Gregor neben platonischen Kategorien vor allem die Bibel selbst. Die Autorin erläutert in jedem Kapitel die biblischen Referenzen, vergleicht die vorausgehende alexandrinische Tradition und erweitert die Betrachtung zu dem theologischen Kontext, den Gregor anspricht. Dann führt sie vor, wie frühjüdische Literatur (1. Henoch, Qumran, Testamentum Levi, Ascensio Isaiaae, Hekaloth-Literatur, rabbinische Texte) vergleichbare Antworten für Himmelsreisende und deren Schau gibt. Das Ergebnis wird jeweils zusammenfassend reflektiert.

Das Buch behandelt Gregor von Nyssas »Leben des Moses« über das Tabernakel (II 162–201 nach der griechischen Textausgabe von Daniélou; GNO VII 1 p. 86,11–103,12 ed. Musurillo) in 9 Kapiteln, die sich durch die Bildfolgen ergeben: Dunkelheit, das nicht-mit-Händen-gemachte Tabernakel, die christliche Interpretation, Gottes Namen, himmlische Mächte, das irdische Tabernakel, himmlischer und irdischer Gottesdienst, das Allerheiligste und priesterliche Gewänder. Damit sind die Themen vollständig erfasst, und mit der Aufteilung in diese Themen ergeben sich auch die Vergleiche mit der frühjüdischen Literatur. Überall wird herausgearbeitet, was Gregors Übertragung auszeichnet. Hingewiesen sei vor allem auf drei Beobachtungen an diesem Ausschnitt aus der Schrift »Das Leben des Moses«.

Zum einen stellt die Autorin fest, dass die Gleichsetzung des Tabernakels mit Christus zu christologischen Aussagen führt, die in den folgenden christologischen Streitigkeiten nicht mehr hilfreich waren. Zum anderen verbindet Gregor Christus mit der Kirche, die ihn repräsentiert und so ein andauerndes irdisches Erscheinen Gottes ist; dazu steht mehr in Gregors Hohelied-Kommentar. Außerdem werden Bischöfe gegenüber der Masse der Gläubigen hervorgehoben. Über Glauben im Unterschied zu Erkennen wird leider kaum etwas gesagt. Und letztlich ist das Thema Mystik ein ständiger Begleiter, aber feste Folgerungen werden klug umschifft.

Das Buch ist elegant ausgestattet mit Bibliographie und Registern. Im Appendix steht eine akkurate aber gut lesbare Übersetzung des untersuchten Gregortextes.

Ekkehard Mühlenberg

KLAUS ROSEN: Augustinus. Genie und Heiliger (Gestalten der Antike). Darmstadt: Philipp von Zabern 2015. 256 S. m. Abb. ISBN 978-3-8053-4860-7. Geb. € 29,95.

Der Erste, der über das Leben des Augustinus schrieb, war er selbst in seinen *Confessiones*, seinen eigenen Lebens-Bekanntnissen, die von 397 bis 401 verfasst wurden. Viele Jahrhunderte später greift Jean-Jacques Rousseau den Topos der biographischen Bekanntnisse (*Confessiones*) auf. In jüngerer Zeit sind es vor allem die im Stil eines Langessays geschriebene Biographie Peter Browns (London 1967, Neuausg. 2000; dt. München 2000), kürzere Einführungen, wie die von Christoph Horn (München 2013), sowie das nicht ganz von Einseitigkeiten freie Augustinbuch von Kurt Flasch (Stuttgart 2019), die den Markt beherrschen.

Hat es da eine weitere Biographie nicht besonders schwer? So könnte man fragen. Doch der Bonner Althistoriker Klaus Rosen zeigt eindrucksvoll, dass über das ereignisreiche und verhältnismäßig gut belegte Leben des Augustinus noch immer gewinnbringend Neues geschrieben werden kann.

Dabei ist es gerade der Blick des Historikers, der Unbekanntes zutage fördert, ähnlich wie 1967 in Browns Biographie. Beiden Büchern merkt man die historische Handschrift deutlich an. Bei Rosen bilden gerade die Hintergründe aus der Sozialgeschichte sowie der politischen Geschichte eine eigene Rahmung, die vielen kürzeren Einführungen fehlt.

Anders als Brown nimmt Rosen vor allem den Eindruck in den Blick, den Augustinus auf seine teils verblüffte Umwelt ausübte. Als professionell geschulter Redner wusste der Bischof von Hippo in seinen Predigten (*Sermones*) nicht nur zu überzeugen, sondern auch zu wirken, und dies nicht selten mit einem genialen Einschlag, der Klerikern allzu oft fehlt.

Klaus Rosen folgt in seiner Augustinusbiografie den Lebensstationen, die Augustinus beinahe quer durchs römische Imperium führten. Der Autor orientiert sich dabei an den *Confessiones*, die er in zentralen Sätzen nach eigener Übersetzung zitiert (vgl. S. 10). Rosens Buch ist in 17 ausgewogene, prägnant gefasste Kapitel gegliedert. Es ist keine reine Werkbiografie. Vielmehr setzt der Autor Augustinus' Leben gut ins Bild, wobei er zu vielen Lebensstationen passende Darstellungen aus dem Freskenzyklus des Ottaviano Nelli aus dem Jahr 1420 beifügt.

Alles begann in Thagaste, wo Augustinus als Sohn einer christlichen Mutter und eines heidnischen Vaters aufgewachsen und zur Schule gegangen ist (S. 13–21). Augustinus konnte in Karthago erfolgreich Rhetorik studieren (S. 22–31), bevor er als Lehrer nach Thagaste zurückkehrte (S. 32–35). Schließlich wurde er Rhetorikprofessor in Karthago (S. 36–46), bevor er, inzwischen Manichäer geworden, 383 nach Rom aufbrach (S. 47–52). Ein weiterer Ruf als Professor – seine Karriere war für damalige Verhältnisse international – führte ihn nach Mailand (S. 53–68), den Ort seiner Bekehrung zum Christentum (S. 69–77) in einer Gartenszene (*tolle, lege*, S. 74). Danach lebte Augustinus in Cassiciacum in einer klosterähnlichen Gemeinschaft, der auch seine Mutter Monica und sein Sohn Adeodatus angehörten (S. 78–82). In der Osternacht 387 wurde Augustinus in Mailand von Ambrosius getauft, bevor er in seine nordafrikanische Heimat zurückkehrte (S. 83–91). Noch in der römischen Hafenstadt Ostia starb Augustinus' Mutter. Wieder in Thagaste angekommen, musste sich Augustinus neu orientieren (S. 92–98). Kurze Zeit nach der Ankunft starb auch sein Sohn Adeodatus. Augustinus spürte, dass seine Bekehrung zugleich Berufung war und rang sich zum Priestertum durch. 391 empfing er die Weihe (S. 99–112). Doch damit nicht genug: Augustinus wurde 395 zum Bischof von Hippo Regius gewählt und wenig später geweiht (S. 113–127). Als Bischof hatte er die schwierige Aufgabe zu meistern, die Kirche in Nordafrika zu einen und Lösungen zu finden im Streit mit Donatisten – für sie hing die Wirksamkeit der Sakramente von der Würde der Spender ab – und Pelagianern, die den menschlichen Anteil am Mitwirken mit der Gnade Gottes zu hoch einschätzten (S. 128–150). »Entscheidend war am Ende«, so Rosen zutreffend, »die mit Vernunft gepaarte Autorität der Heiligen Schrift, wie sie Augustinus zu vertreten glaubte.« (S. 104) In seinem Hauptwerk, den 22 Büchern *De civitate Dei*, verteidigte Augustinus das Christentum gegen den Vorwurf, am Fall Roms schuld zu sein. Er zeigt auf, dass das Christentum nicht als »politische Religion« das Imperium stützen, sondern die Botschaft des unsterblichen, liebenden, dreieinigen Gottes in die Welt bringen will. Dabei überbietet es römische Tradition und griechisches Denken, vor allem den Platonismus (S. 151–176). Trotz seines klaren intellektuellen Profils war Augustinus stets ein Suchender (S. 188–203), der Frieden finden wollte, insbesondere mit und in Gott, aber auch in einer kriegerischen Welt (S. 177–187). Augustinus hing nicht an der Macht seines Bischofsamtes. Noch zu Lebzeiten sorgte er mit der Wahl von Eraclius für eine gute Nachfolgeregelung, bevor er, ausgezehrt von der germanischen Belagerung Hippos, am 28. August 430 verstarb (S. 204–218).

Rosen bereichert mit seiner ebenso prägnanten wie brillanten Lebensbeschreibung die Augustinusliteratur durch eine historische Perspektive, die viele Biographien, die einseitig auf Philosophie oder Theologie bezogen sind, vermissen lassen. Dadurch erhält das ohnehin bunte Leben des Kirchenvaters eine bisher wenig beachtete Färbung, die

Augustinus nicht nur als Persönlichkeit der frühen Kirche hervortreten lässt, sondern überdies auch als glänzenden, ja genialen Intellektuellen seiner Zeit.

Hans Otto Seitschek

4. Mittelalter

THOMAS HONEGGER, GERLINDE HUBER-REBENICH, VOLKER LEPPIN (HRSG.): Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, Bd. 1). Berlin: Akademie Verlag 2014. XIII, 431 S. m. Abb. ISBN 978-3-05-005771-2. Geb. € 99,80.

Der vorliegende Band stellt eine Sammlung eines Teils der Beiträge dar, die auf dem 14. Symposium des Mediävistenverbandes vom 27.–31. März 2011 in Jena gehalten wurden; das verbindende Thema benennt der Titel des Bandes. Insgesamt enthält dieser 27 Beiträge, die nicht nach Disziplinen geordnet, sondern unter grobe Überschriften wie »Reflexionen« und »Rituelle Vollzüge« zusammengefasst sind, die freilich jeweils ganz verschiedene Perspektiven vereinigen. Denn dem Charakter des Bandes entsprechend entstammen die Beiträge verschiedenen Disziplinen, wobei insgesamt literaturwissenschaftliche Fragestellungen überwiegen; andere Beiträge nehmen eher theologische und wissenschaftsgeschichtliche sowie historische Perspektiven ein. Positiv hervorzuheben ist, dass zumindest einige Beiträge auch byzantinische, jüdische und arabische Perspektiven verdeutlichen. In Anbetracht des Umfangs des Bandes können hier nur, entsprechend den Interessen des Rezensenten, einige Beiträge hervorgehoben werden.

Hans-Werner Goetz liefert in einem offenbar einleitenden Beitrag einen Überblick über mittelalterliche Vorstellungen zum Sündenfall, wobei ein Schwerpunkt auf frühmittelalterlichen Vorstellungen liegt; insbesondere kann der Beitrag die Vielfalt dieser Deutungen aufzeigen, eine systematische Klassifizierung leistet er hingegen nur ansatzweise. Nadine Metzger zeigt an einer subtilen Analyse vorwiegend frühbyzantinischer medizinischer Texte auf, dass die Autoren durch geschickte Auswahl ihres Materials durchaus unterschiedliche Stellungnahmen zur Lehre von den Dämonen als Ursachen von Krankheiten aufnehmen können. Annett Martini plädiert in einem äußerst interessanten Beitrag anhand des Werkes von Joseph Gikatilla dafür, die Annahme eines tiefen Gegensatzes rationalistischer und mystischer Strömungen im nachmaimonidischen Judentum kritisch zu überdenken. Thomas Würtz und Reinhold F. Gleis zeigen an den Beispielen Ibn Hazm und Juan de Torquemada die Oberflächlichkeiten und Stereotypen der Wahrnehmung einer jeweils fremden Religion. Martin Claus zeigt, wie sich die mittelalterliche Überzeugung, Erfolge im Kampf seien Gottesurteile, in den Erzählstrategien von Sieger- und Verliererseite unterschiedlich ausdrückt. Hervorgehoben seien schließlich auch einige vergleichende literaturwissenschaftliche Berichte: Friedrich Wolfzettel untersucht die Entwicklung der französischen Gralsromane und zeigt, wie durch die Einführung des Gralsmotivs die weit ausgefrante und erzählerisch freie Literatur um den Artuskreis wieder auf ein religiöses Ziel hin strukturiert wurde. Eine gegenläufige Bewegung zeichnet Rüdiger Schnell nach, wenn er zeigt, wie von Hartmanns »Erec« über Wolfram von Eschenbachs »Parzival« bis hin zu Gottfried von Straßburgs »Tristan« eine immer stärkere Unsicherheit über die Motive sowohl des göttlichen Handelns als auch des Handelns der einzelnen Personen in die Literatur Einzug hielt. Philosophisch-theologische Texte aus dem lateinischen Raum werden hingegen nur gelegentlich beleuchtet; während der Beitrag von Kurt Smolak zu Anselms Proslogion eher philologisch ausgerichtet ist, ist

lediglich bei Edit Anna Lukács das Bemühen um ein systematisches Verständnis Thomas Bradwardines zu erkennen.

In Anbetracht der Themenstellung fällt somit stark auf, dass ein Thema, das so sehr wie das Verhältnis Mensch-Gott im Mittelpunkt der mittelalterlichen Geistesgeschichte steht, in diesem Band fast gar nicht von philosophischen oder systematisch-theologischen Perspektiven her angegangen worden ist. Das dürfte zwar in erster Linie der leider eher schwachen Repräsentanz dieser Fächer im Mediävistenverband geschuldet sein, doch hätte man sich gerade in Anbetracht einer solchen Themenstellung die gezielte Suche nach passenden Beiträgern gewünscht, die den philosophisch-theologischen Verständnisrahmen systematisch aufgespannt hätten; dann hätten auch für das Verständnis und die Wirkung zentrale Phänomene wie das Problem von Freiheit und Gnade oder der Voluntarismus, die man in einem Band mit zur Interaktion von Gott und Mensch doch vermisst, einen, sicherlich orientierend wirkenden, Platz gefunden.

Davon abgesehen handelt es sich um einen gelungenen Band: Alle Beiträge sind durchweg lesenswert und argumentieren plausibel. Den Herausgebern gelingt es in Einleitung und Strukturierung, soweit das bei einem solchen Unterfangen möglich ist, die Einheit des Zugriffs aufzuzeigen. Insofern stellt der Band durchaus eine Werbung für die Differenziertheit der Zugriffe in der deutschen Mediävistik dar.

Matthias Perkams

URSULA KOCH: Wilde Völker an Rhein und Neckar. Franken im frühen Mittelalter (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, Bd. 65). Regensburg: Schnell und Steiner 2015. 152 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2952-2. Kart. € 12.95.

Die Reiss-Engelhorn-Museen hüten schon länger und präsentieren nun auch eine Fülle von Alt- und Neufunden zur Geschichte des Frühmittelalters, die bei Mannheim gemacht wurden, zum Teil bei Grabungen des Museums. Deren Aufbereitung und Erklärung unternimmt dieses Bändchen, Begleitpublikation einer Ausstellung, mit gutem Erfolg, der vor allem dem Zusammenspiel von ebenso sachkundig wie diszipliniert erarbeiteten Texten mit sorgsam ausgewählten und sehr gut reproduzierten Abbildungen zu danken ist. Den großen Überblick verschaffen auf den beiden Vorsätzen eine Karte des Gebiets des ehemaligen Römischen Reichs im Jahr 526 und eine Karte des unteren Neckarraums mit den Gräber-Fundorten. Seit 506 gehörte dieser zum fränkischen Reich.

Das erste Kapitel beschreibt knapp das politische Umfeld im Merowingerreich, näherhin seinem östlichen Teil Austrien. Rechts des Rheins siedelten nach der Abdrängung der Alemannen nach Süden »wilde« Völker (Gregor von Tours), weiter nördlich Thüringer. Die hier vorgestellten archäologischen Funde geben diesen namentlich nicht bekannten fränkischen Siedlern historische Konturen. Vielfach dürften Krieger angesiedelt worden sein, wie überhaupt das 6. Jahrhundert als Zeit beträchtlicher Bevölkerungsverschiebungen gelten darf. Dass die Gesellschaft, deren Lebensweise uns hier anschaulich gemacht wird, eine militärisch geprägte war, versteht sich und müsste nicht durch einen Begriff wie »gewaltbereit« im Titel des zweiten Kapitels quasi entschuldigt werden. »Multikulturell« kann sie angesichts ihrer heterogenen Zusammensetzung dagegen genannt werden. Die Hofgesellschaft, deren soziale Differenzierung an den Funden gut ablesbar ist, hatte oft skandinavische Vorbilder; Pferdegräber nehmen eine östliche Sitte auf und auch – überraschend – der Steigbügel war damals schon in Gebrauch (S. 39). Die im Kapitel »Glaube und Magie« thematisierte Christianisierung verlief langsam; immerhin waren um 600 alle Bischofsstühle am Rhein besetzt, vorwiegend mit aus dem Westen herbeigerufenen Kle-

rikern. Weitere nun primär sachgutorientierte Kapitel gelten der Mode bei Männern und Frauen, dem Lebenszyklus, den Bestattungssitten und -plätzen, dem Schmieden, dem Metall- und anderen Handwerken, der Textilverarbeitung sowie der Produktion und dem Vertrieb von Keramik. Auch auf dem Feld der Gebrauchsgüter macht sich ein großräumiger kultureller Austausch bemerkbar. So kann festgestellte Mayener Importware als Hausrat zugezogener Franken interpretiert werden (S. 119). Andererseits entstammt dem Mannheimer Raum ein bestimmtes Muster von Zierrollrädchen, das bis an den oberen Neckar nachweisbar ist (Karte S. 126). Sehr willkommen sind auch eingestreute Erklärungen über Handwerkstechniken, z. B. das Tauschieren und Niellieren (S. 82 bzw. 92). Die beiden abschließenden, nun wieder allgemeineren Kapitel thematisieren Siedlung und Ernährung bzw. Wirtschaft und Handel. Wiewohl für uns namenlos bleibend, werden örtlich bestimmende Personen erkennbar, die in einer Zeit großer Mobilität europaweit in gleichzeitig kulturelle und politische Beziehungen eingespannt waren. Dies überzeugend und verständlich herausgearbeitet zu haben ist das große Verdienst der Verfasserin Ursula Koch, die auch für die detaillierte wissenschaftliche Aufbereitung und die museale Präsentation verantwortlich zeichnet.

Volker Rödel

REGINA HEYDER, BARBARA NICHTWEISS (HRSG.): Willigis von Mainz. Umfeld – Wirkung – Deutung. Beiträge zum Willigis-Jubiläum in St. Stephan (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz). Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2014. 212 S. m. Abb. ISBN 978-3-934450-61-5. Kart. € 19,80.

Dass das vorliegende Buch keine neue, klassisch mediävistisch gearbeitete Biografie zu Erzbischof Willigis von Mainz darstellen soll, machen schon seine beiden Untertitel deutlich. Es handelt sich vielmehr um einen bunten Strauß verschiedener Einzelbeiträge, die auch rezeptions- und lokalgeschichtliche Themen in den Blick nehmen und dabei den Bogen vom 10. bis ins 20. Jahrhundert spannen. Grundlage der meisten Beiträge ist eine Reihe von Abendvorträgen, mit denen in der Mainzer Stephans-Gemeinde das Willigis-Jubiläum 2011 sehr anspruchsvoll aufgearbeitet worden war. Der Band beginnt mit dem höchst lesenswerten Beitrag der Mediävistin Stephanie Haarländer, die zum einen informativ und auf neuestem Forschungsstand Fakten zur (politischen) Biografie Willigis' präsentiert. Zum anderen aber zeigt sie eindrucksvoll auf, wie die lokale Erinnerung an den »Mainzer Heiligen« über die Zeit in verschiedenster Form gepflegt und weitergetragen wurde. Im umfangreichsten Beitrag des Bandes (S. 37–102) zieht Ernst-Dieter Hehl Willigis von Mainz und Burchard von Worms in eine vergleichende Betrachtung mit ein, um anhand der beiden Personen die Funktion der Stifte, das kirchlich-weltliche »Alltagswissen« und die Formen der Seelsorge um das Jahr 1000 ganz allgemein vorzustellen. Gespickt mit zahlreichen Quellenbelegen und historischen Beispielen führt Hehl die Bildungsfunktion der Stifte vor Augen, die Rolle kirchenrechtlicher Texte für die Normierung des Alltagslebens und vor allem das wechselvolle und ambivalente Verhältnis von Gewalt und Religion. Konkret mit dem von Willigis eingerichteten Stift St. Stephan beschäftigt sich Franz Josef Felten. Er richtet seinen Beitrag an ein »breiteres, geschichtsinteressiertes Publikum« und gibt einen allgemeinverständlichen Überblick über den Kanoniker, seine Stellung im Spektrum mittelalterlicher Lebensformen und das »stiftische Alltagsleben«. Wie wurde man aufgenommen? Welche verschiedenen Ämter gab es? Wie war das Verhältnis zur umgebenden städtischen Lebenswelt? Gerade den zuletzt genannten Aspekt nimmt dann auch Helmut Hinkel auf und widmet sich in seinem Beitrag »Streiflichter auf die Mainzer Seelsorgsgeschichte« der Pfarrei von St. Stephan

nach der Säkularisation von 1802. In Form von drei Lebensbeschreibungen der Gemeindepriester zwischen 1816 und 1916, die in ihrer Zeit jeweils unmittelbar als Nachrufe auf die Verstorbenen formuliert worden waren, und die Hinkel reich mit Fußnoten kommentiert, lässt der Autor den Leser eintauchen in die Nöte und Eigenheiten des Gemeindelebens des 19. Jahrhunderts, das in vielerlei Bezügen zur allgemeinen Bistums- und Kirchengeschichte stand. Wie Bischof Willigis als Romanfigur zur nationalsozialistischen Propaganda instrumentalisiert wurde zeigt Peter Waldmann auf. Den reich bebilderten Band beschließt eine für den konkreten liturgischen Gebrauch geschaffene Teiledition und -übersetzung einer um 1150 im Stift St. Stephan entstandenen lateinischen Handschrift, die sich heute in der Moskauer Staatsbibliothek befindet. Sie enthält liturgische Texte zum Willigisfest, die die Vorbildlichkeit und Heiligmäßigkeit des Erzbischofs betonen, und stammt vermutlich aus der Feder des Dompropstes und Propsts in St. Stephan, Hartmann. So hält der Leser ein facettenreiches Buch in Händen, das ihm sowohl die mittelalterliche Bischofsgestalt und das kirchliche Leben um das Jahr 1000 sehr anschaulich macht, zum anderen aber auch Traditionslinien aufspürt und so das Willigis-Gedenken lebendig werden lässt.

Christoph Nebgen

SUSAN R. KRAMER: *Sin, Interiority, and Selfhood in the Twelfth-Century West* (Studies and Texts, vol. 200). Toronto, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies 2015. 171 S. ISBN 978-0-88844-200-0. Geb. \$ 80,00.

Die Mediävisten entdecken zunehmend das 12. Jahrhundert. Viele der theologischen Aufbrüche des 13. Jahrhunderts sind bereits in den Schriften des 12. Jahrhunderts vorbereitet. Nun sind es gerade nicht nur theologische Fachdiskussionen, die diese Zeit so spannend machen: Mit der Gründung des Zisterzienserordens entstand eine effiziente Arbeitskultur, mit der kirchlichen Neuausrichtung des Themas Wucher begann der Kapitalismus und mit den dogmatischen Festlegungen des IV. Laterankonzils wurden die Sakramente in ihrer Zahl und Wirkung festgelegt. Das ist nicht nur die Weber'sche Lesart, vielerorts hält man die theologisch-spirituellen Impulse des Hochmittelalters für wegweisend selbst noch für die Moderne. Zu diesen »Innovationen« des Hochmittelalters gehört auch die sogenannte Entdeckung des Ichs. Susan R. Kramer entwickelt aus dieser These die Ausgangsfrage für ihr Buch: Welche Rolle gestanden die Beichttheorien des 12. Jahrhunderts, die im IV. Laterankonzil (1215) gipfelten, dem »Inneren« zu?

Kramer, studierte Juristin und Mediävistin, grenzt zunächst das mittelalterliche Selbstkonzept vom postmodernen Konzept ab, das durch Zeit und Raum, Identitätsgruppen und soziale Erwartungen konstruiert wird. Ziel des Buches ist »to examine the relationship implied between medieval interiority, defined here as experiences and activities, described as internal, and the slippery notion of the ›self‹« (S. 5). Schon an dieser Formulierung wird die Komplexität der Materie deutlich. Die Autorin führt ihre Leser aber souverän durch die Geschichte des inneren Forums. Im ersten Kapitel wird zunächst die augustinische Überzeugung vorgestellt, dass nur Gott die Geheimnisse des Herzens kennt und diese heilt, während die Kirche von den äußerlich sichtbaren Sünden losspricht. Im 12. Jahrhundert wurde diese Vorstellung umdefiniert: Nun sollten auch die Priester die Geheimnisse des Herzens kennenlernen. Die gesprochene Beichte, so zeigt Kapitel 2, wurde zum adäquaten Mittel, die inneren Erfahrungen zu beschreiben und den Priester dadurch an den Geheimnissen des Herzens teilhaben zu lassen. Was Augustinus Gott überließ, musste nun in einem Forum vor dem Priester artikuliert werden. Während vor dem 12. Jahrhundert die Satisfaktion ausreichte, stellte sich durch die inquisitorischen Praktiken der Beichte auch die Frage,

ob der Sünder wirklich bereut. Mit der Forderung, die inneren Sünden zu artikulieren, ging außerdem eine theologische Diskussion über die Intentionalität der Sünde und den Zusammenhang zu der letztlich unverschuldeten Erbsünde einher: Ist der Sünder Akteur und damit allein verantwortlich? Diese Diskussion wird in Kapitel 3 und 4 dargestellt.

Quasi nebenbei verhandelt Kramer die Dialektik von Personalismus und Gemeinschaft, die für die Formulierung von Sünde und Beichte im 12. Jahrhundert charakteristisch ist. Die Autorin bietet auch eine Emotionsgeschichte des hohen Mittelalters, wenn sie sich länger bei der Sprache der Tränen aufhält. Tränen waren in der hochmittelalterlichen Sicht nicht das Ergebnis eines physiologischen Prozesses, sondern Ausdruck von Autonomie und Verantwortung gegenüber den eigenen Sünden. Zu viele Tränen allerdings entlarvten den Zweifler, der nicht auf die Vergebung der Sünden und die Auferstehung vertraute. Schließlich erfährt man viel über die mittelalterlichen Vorstellungen von Krankheit, die nie nur eine äußerliche Ursache haben konnte, sondern ein Ungleichgewicht von Körper und Umwelt voraussetzte.

Am Ende steht die These, dass mit der Beichte im 12. Jahrhundert die menschliche Subjektivität entdeckt und ausgeleuchtet und damit die Autonomie und Intentionalität des Menschen postuliert wurde. Gott wird dabei von aller Schuld befreit. Er hat die Seelen ihm ähnlich geschaffen, die Seelen aber handeln individuell. Diese Sicht der Dinge entlässt die Seele ein Stück weit aus der Verbindung zu ihrem Schöpfer und konstruiert die menschliche Identität als psychosomatische abgeschlossene Einheit von Körper und Seele. Innerlichkeit ist damit zumindest partiell etwas Geschaffenes, das Produkt eines theologischen Diskurses. Von diesem Produkt wird aber bald behauptet, es partizipiere am Göttlichen und schütze die Seele vor sich selbst und vor den Gefahren der Sünde und Häresie.

Dieses Buch mag man niemandem empfehlen, der für die feingliedrigen theologischen und kanonistischen Debatten des 12. und 13. Jahrhunderts nicht empfänglich ist. Die Autorin schreibt zwar luzide, das Buch ist sorgfältig und sehr quellennah gestaltet, aber es bleibt die Debatte eines komplexen Problemfeldes. Trotzdem: Das Werk zeigt, wie sehr sich die angloamerikanischen KulturwissenschaftlerInnen – und nicht nur die TheologInnen und ReligionswissenschaftlerInnen – für die mittelalterliche Theologie interessieren. In Europa ließe sich das Interesse an diesen Themen sicher noch intensivieren.

Daniela Blum

CLAUDIUS SIEBER-LEHMANN: Papst und Kaiser als Zwillinge? Ein anderer Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit (Papsttum im mittelalterlichen Europa, Bd. 4). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2015. 203 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-412-22450-9. Geb. € 35,00.

Das vorliegende Werk des Schweizer Historikers ist über einen langen Zeitraum durchdacht, überprüft und verfasst worden. Die zentralen Punkte dabei waren sechs Monate eines Stipendiums der Alexander-von-Humboldt-Stiftung am ehemaligen Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen und eine Honorary Fellowship des Historischen Kollegs in München. Der Verfasser erörtert in sechs Kapiteln seinen »anderen Blick auf die Universalgewalten im Investiturstreit«. In der Einleitung stellt er die Frage, ob sich der Bruch zwischen Papst und Kaiser nicht hätte vermeiden lassen und weshalb so viel Bitterkeit den Konflikt prägte. Als Antwort und Ausweg wird die Zwillingsherrschaft als Hypothese in den Raum gestellt, wobei das berühmte Bild des Sachsenspiegels der sich umarmenden Papst und Kaiser dahin ausgedeutet wird, dass selbst im Spätmittelalter noch auf einen Ausgleich gehofft wurde. Die Gelehrten des 11./12. Jahrhunderts haben das Bild einer Zwillingsvorstellung

erwogen, aber immer wieder nach dem Vorbild der Bibel verworfen. Das christliche Europa unterscheidet sich damit grundsätzlich von den antiken und außereuropäischen Kulturen, die Zwillinge in ihrem Denken und ihren Überlieferungen kannten und sich auf sie bezogen haben. Der Weg des Westens mit dem ungelösten Widerspruch zwischen geistlichem und weltlichem Bereich, was sich in der Grenzziehung zwischen *spiritualia* und *temporalia* ausdrückte, stieß einen Prozess an, der ein säkulares Feld entstehen ließ, das es in dieser Form außerhalb Europas nicht gibt. Das zweite Kapitel »Alles wird anders« geht zuerst auf das Schimpfen, Zanken und Töten im Zeitalter zwischen 1076 und 1122 ein, das sich auch in den Ereignissen finden lässt, die zu der Rechtsrevolution unter Gregor VII. führte. Die französische und englische Mediävistik sieht in der gesellschaftlichen Entwicklung des 11. Jahrhunderts eine Revolution, wobei eine neuerliche Darstellung diesen Zeitraum sogar auf ca. 970–1215 erweiterte. Der englische Wissenschaftler Robert Bartlett sah im Hochmittelalter die Schlüsselzeit für die Eroberung und Europäisierung der Welt seit dem 16. Jahrhundert. Aus der Gottesfriedensbewegung in Südfrankreich entstand im ausgehenden 10. Jahrhundert eine fromme Massenbewegung als neues europäisches Phänomen. Auch in der Folgezeit wurden solche Massenbewegungen, wie z. B. die Kreuzzüge, von religiösen Fragen angetrieben. Der Konflikt zwischen *sacerdotium* und *regnum* ließ zwei Gegner aufeinander treffen, die nach der damaligen Vorstellungswelt an der Spitze der Christenheit standen. Das dritte Kapitel verdeutlicht die »scheiternden Lösungsversuche und Verzweiflung«, da die bisherige Ausgewogenheit aufgehoben und die Welt gespalten wurde. Der Verfasser stellt die Frage, weshalb es den klerikalen Autoren nicht möglich war, Papst und Kaiser in ihrem Denken zu (gleichberechtigten) Zwillingen werden zu lassen. Er geht dazu auf die biblischen Vorbilder Jakob und Esau ein, die ebenfalls nie zu einer Einigung gelangen konnten und Zwillingsherrschaften ablehnen ließen. Unter Bezug auf die *Libelli de Lite* in den Editionen der mittelalterlichen Quellen der *Monumenta Germaniae Historica* scheiterte die Denkfigur Papst und Kaiser als Zwillinge bereits im Ansatz. Dualität wurde zwar aufgenommen, war aber nur mit einer Unterordnung der einen oder anderen Seite zu verstehen. Entsprechend wurden die heftigen Kämpfe nicht nur auf dem Schlachtfeld, sondern auch auf den Schreibtischen der Gelehrten des Zeitalters geführt. Im folgenden Kapitel »Zwillinge statt Zwiespalt« geht der Verfasser auf das Werk der Zwillinge ein, wobei er das Verhältnis der Antike zu Zwillingen aufzeigt – wobei die Verhältnisse zwischen Marius und Sulla, Caesar und Pompeius oder Oktavian und Antonius nicht vertieft in die Diskussion einbezogen werden. Ebenso geht er dem Verhältnis des christlichen Mittelalters zu Zwillingen nach, wobei er dieses Motiv auch in der Literatur einbezieht. In einem »kulturanthropologischen Blick von außen« werden Zwillinge in Afrika und Asien betrachtet. Das fünfte Kapitel weist »Papst und Kaiser: Zwei statt Zwillinge« als Grundlage eines dualen Prinzips nach. Damit war einer engen Bindung die Grundlage entzogen und ein Provisorium geschaffen, das 1122 im Wormser Konkordat vertraglich geregelt wurde. Dem Papst blieb die Sorge um die Seelen, den Königen und Kaisern die Sorge um die Körper. Diese Zweiheit blieb als Verlegenheitslösung bestehen, obwohl die Sehnsucht nach Einheit immer wieder zum Ausdruck kam. Der Verfasser führt am Ende des Kapitels die Entwicklung über die Reformation hinaus weiter, die im säkularen Staat das für Westeuropa typische Gebilde entstehen ließ, der das Handeln Europas bis zur Gegenwart bestimmt. Im sechsten und letzten Kapitel der Arbeit: »Der Westen und die globale Gegenwart: Die Wiederentdeckung der Zwillingsspur?« fasst der Verfasser in beeindruckender Kürze die dargestellten Entwicklungen nochmals zusammen. Der historische Kompromiss nach rund fünf Jahrzehnten Auseinandersetzung im Investiturstreit setzte die Kräfte frei, die Europa und den Westen dauerhaft geprägt haben. Die weitere Entwicklung wird dabei vom Verfasser in aller Kürze angesprochen. Zuletzt geht er darauf ein, dass der Westen in der unmittel-

telbaren Gegenwart seine Vormachtstellung einbüßt und seinen Platz in der globalen Welt finden muss. Er weist für diese Entwicklung darauf hin, dass ein Zwillingensmodell die Partnerschaft in den Vordergrund stellt und die gemeinsame Herkunft aller Menschen im Auge haben könnte, wobei ein Bild lauterer Vertrautheit aufgrund des Zwillingensmusters gezeichnet wird, das »das Eigene zusammen mit dem näherliegenden, vertrauteren Anderen« zeigt. Die Arbeit schließt mit einem Verzeichnis der Quellen und der Literatur sowie einem Personen- und Ortsregister. Der Verfasser versucht aufgrund des Investiturstreits und seiner Lösung ein Bild der weiteren Entwicklungen zu zeichnen und dieses bis in die Gegenwart fortzuführen. Wenn auch dem Verfasser in der Darstellung der europäischen Entwicklung in Mittelalter und Neuzeit gefolgt werden kann, erscheint das Bild der friedlichen Zwillinge bereits in der Antike zweifelhaft. Auch hier wurde in der Politik auf Über- und Unterordnung abgehoben und nicht auf zwillingshaftes, friedliches Nebeneinanderwirken. Das am Ende der Untersuchung stehende globale Bild der Einigkeit der Zwillinge erscheint für den Historiker als wenig glaubhaftes Szenario künftigen globalen Handelns. Auch die Realpolitik der letzten Monate, die der Verfasser beim Abschluss seiner Untersuchung noch nicht kannte, spricht eher gegen als für dieses Bild. Die Arbeit hat den Konflikt des Investiturstreites unter dem Bild der einigen Zwillinge betrachtet, wobei für den Investiturstreit selbst sich wenig Neues ergibt, jedoch die Entwicklungen Westeuropas geschärft deutlich werden. Das sollte aber immer zu friedlichen, vertraglichen Lösungen anregen, wie sie gerade das Wormser Konkordat geschaffen hat.

Immo Eberl

SIGRID DANIELSON, EVAN A. GATTI (ED.): *Envisioning the Bishop. Images and the Episcopacy in the Middle Ages* (Medieval Church Studies, Vol. 29). Turnhout, Belgium: Brepols Publishers 2014. xx, 448 S. m. farb. Abb. ISBN 978-2-503-54799-2. Geb. € 110,00.

Der Sammelband, der aus Beiträgen mehrerer Sektionen des IMC Leeds sowie des IMC in Kalamazoo in den Jahren 2009, 2010 und 2011 hervorgegangen ist, versammelt auf fast 450 Seiten 16 englischsprachige Aufsätze von MittelalterhistorikerInnen und KunsthistorikerInnen – mehrheitlich aus dem US-amerikanischen Raum. Alle Beiträge widmen sich aus kulturgeschichtlicher Perspektive der Frage nach (Ideal-)Bildern und Bildnissen von Bischöfen im Mittelalter, wobei der zeitliche Schwerpunkt der Beiträge im Früh- und Hochmittelalter liegt. Spätmittelalterliche Beispiele findet man nur zwei Mal. Die Quellenbeispiele, denen sich die ForscherInnen zuwenden, stammen überwiegend aus dem westeuropäischen Raum (vor allem England, Irland, Italien, Frankreich und das Deutsche Reich).

»Images matter« und »Images happen« (nach dem Kunsthistoriker und Medientheoretiker Hans Belting, »An Anthropology of Images«, Princeton 2014) – lauten zwei Schlagwörter der historischen Bildanthropologie, die die LeserInnen durch den Band führen, der unterschiedliche Beispiele für die Darstellung von Bischöfen präsentiert. Als zentrales Ziel des Buches formulieren die HerausgeberInnen die Frage, wie und durch welche Wahrnehmungen, Reflexionen, Verurteilungen und Erwartungen ein Bischof »geschaffen« wurde (S. 10). Diese Motivation basiert auf einer einfachen Grundannahme: dass Bilder nicht einfach existieren, sondern erst geschaffen werden durch die Übertragung und Rezeption durch den Betrachter. Hinter jedem Bild eines Bischofs stecke mithin eine (per)formative Strategie der Darstellung (ebd.) des Bischofsamtes im Mittelalter, die sich in Texten, Handlungen und Objekten offenbare. Es handle sich bei der Darstellung von Bischöfen in verschiedenen Medien also um ein aktiv gesteuertes »envisioning« dieses Amtes – um seine komplexe Vergegenwärtigung als symbolische Entität (S. 1). Diese sei

wiederum facettenreich: Bischöfe können als Vorbilder an Frömmigkeit und Intellektualität, als politische und/oder religiöse Akteure oder als heiligmäßige Idealfiguren für ein mittelalterliches und ein gegenwärtiges Publikum erscheinen. Die Herausgeber führen ebenfalls den von Jean-Claude Schmitt genutzten Begriff des *imago* an, der sowohl die materielle Darstellung einer Sache oder Person als auch die Vorstellung von etwas synthetisiert (vgl. Schmitt, *La culture de l'imago*. in: *Annales*, 51/1, 1996, S. 3–36).

Ein weiterer wichtiger Bezugspunkt des Bandes ist das Werk Eric Palazzos, *L'Évêque e son image. L'illustration du pontifical au Moyen Âge* (Turnhout 1999), das die Beziehung zwischen der Ikonographie des Bischofsamtes und der liturgischen Überlieferung in den Mittelpunkt rückte.

Die frühmittelalterlichen Beiträge reichen thematisch von spätantiken Bischöfen und weiblicher Patronage im Rom des 4.–6. Jh. (im ersten Beitrag von Anelya Barnes), über den Bischof Ecclesius von Ravenna (6. Jh.) als Architekten und Stadtbauer (Deborah M. Deliyannis), gallo-römischen Idealvorstellungen bei Gregor von Tours (Kalani Craig) und monastischen Vorbildern in der angelsächsischen Zeit bei Beda Venerabilis (George Hardin Brown) bis hin zu Bischöfen als Adressaten von Widmungen in und Zensuren von karolingischen Büchern (Sita Steckel). Bischöfe werden demnach als gelehrte Prüfer und Kommentatoren von Texten, als Träger eines Wissensideals verstanden.

Den Bischof als Ritualspezialisten präsentiert Sigrid Danielson anhand karolingischer Buchkunst. Der Ikonographie irischer Bischöfe im Frühmittelalter als Hirten widmet sich Dorothy Hoogland Verkerk. Evan A. Gattis Aufsatz beleuchtet aus kunsthistorischer Perspektive und unter Bezugnahme auf Ernst Kantorowitz eindrücklich die Darstellung des Bischofs(amtes) im *Ordo Missae* des Warmund von Ivrea aus dem späten 10. Jahrhundert. Text und Bildquellen verbindet schließlich Jennifer P. Kingsley in ihrem Beitrag zu Johannes dem Täufer als Vorbild im angelsächsischen England und dem Ottonenreich. Den Bezug zur Liturgie als Hauptsphäre bischöflicher Imagebildung und Frömmigkeit zeichnet Joanne M. Pierce am Beispiel des Mindener Bischofs Sigebert im 11. Jh. nach.

Politische Dimensionen bischöflichen Handelns thematisieren die Beiträge von John S. Ott zu Bischof Manasses I. von Reims und dessen spannungsreichem und wechselvollem Verhältnis zu Papst Gregor VII. sowie Sherry Reames in ihrem Aufsatz zur Implementierung Wulfstans von Worcester als angelsächsischem (= englischem), heiligem Bischof in eine patriotische Geschichtsschreibung im Kontext der normannischen Eroberung. Alice Chapman behandelt dagegen die Bilder eines idealen Bischofs/Papstes als umsichtigen, verantwortungsvollen, fleißigen Kirchendiener im 12. Jh. in den Briefen Bernhards von Clairvaux an den römischen Bischof Eugenius III. Der südfranzösischen Kathedalkunst – genauer der Fassadengestaltung der gotischen Kathedrale von Bourges widmet sich Kara Ann Morrow. Sie beschreibt die Darstellung der bischöflichen Riten der Ordination, Konsekration, Translation und Taufe als *die* zentralen Aufgaben, die einem Bischof zugeschrieben werden und zeigt damit die Einbettung der plastischen Darstellungen als Teil der Sakralarchitektur in ein umfassendes orthodoxes Bildprogramm in der Zeit des Katharismus. Der Integration bischöflicher Pflichten in den Ausbildungskanon an spätmittelalterlichen Universitäten wendet sich Winston Black in seiner Studie zur Mnemotechnik und Dichtung (am Beispiel der Versdichtung Henricus de Segusios aus dem 13. Jh.) im Studium des Kirchenrechts zu. Bischöfe als gesellschaftliche Leitfiguren waren demnach ein beliebtes Sujet von Lehrgedichten.

Der letzte Aufsatz von William J. Diebold schließlich hat die mehr oder weniger erfolgreiche Instrumentalisierung ottonischer Bischöfe (nämlich Bernward von Hildesheim und Egbert von Trier) bei deutschen Ausstellungen zum Mittelalter zu Beginn der 1990er-Jahre als Thema. Sakralität als Ausstellungsthema war demnach durchgängig sehr

beliebt bei Ausstellungsmachern, bei den Museumsbesuchern allerdings stehen Könige und Kaiser immer noch höher im Kurs. Die Zusammenfassung von Maureen C. Miller rundet den Band ab.

Ein prägnanter Aspekt des Buches ist die Thematisierung der Liturgie als zentrales Feld der Selbstvergewisserung und Identitätsstiftung von Bischöfen. Immer wieder werden die liturgischen Funktionen der Bischöfe wie Ordination, Taufe und Konsekration als konstitutive Akte deutlich, die in allen möglichen Darstellungen vom Ordo bis zur Außenwand von Kathedralen auftauchen. Hier wird die Multimedialität des Mittelalters deutlich, die alle zur Verfügung stehenden Register nutzte, um eine möglichst breite Rezipientenschaft zu erreichen – wenn es um die Vermittlung orthodoxer Inhalte ging.

Bischöfe waren präsent – als Empfänger, Schöpfer und Sender von Bildern, die Elemente bischöflicher Identität ausdrücken. Sie steuerten aktiv die Produktion ihrer Images.

Um der Heterogenität der Aufsätze Herr zu werden, schlagen Danielson und Gatti eine Gruppierung der Texte in fünf Themenbereiche vor: Erwartungen, Handlungsfelder, Vorbilder, liturgische Aufgaben sowie historische und historiographische Kommentierung (= »Images from the outside«, »The Image, Patronage, and Rome«, »Biblical and Sainly Ideals«, »Responsibilities and Office«, »Curating and Commentary« [S. 6–9]).

Die Struktur des Buches ist dann doch beinahe chronologisch, wobei die Aufsätze (die alle mit einer eigenen, leserfreundlichen Bibliographie im Anschluss an den jeweiligen Beitrag versehen sind) thematisch eben sehr durchmischt sind. Dabei wechseln Texte, die eher an Objekten – wie bildlichen Darstellungen von Bischöfen in liturgischen Kunstwerken und Büchern, Architektur sowie Plastik und Skulptur – orientiert sind mit stärker an Textquellen arbeitenden Aufsätzen. Nur wenige Beiträge streben eine Synthetisierung von Text- und Bildquellen an. Die Weitwinkelperspektive ist sicher eine Stärke des Buches – rücken doch fast alle Beiträge von der klassischen Dichotomie von weltlicher und geistlicher Herrschaft von Bischöfen gänzlich ab, wie auch Maureen C. Miller in ihrer Zusammenfassung am Ende des Buches bemerkt. Andererseits verliert der/die LeserIn in dieser Heterogenität gelegentlich den Überblick – ja die Bezüge mancher Aufsätze zum Thema »Bischofs-Bilder« erklären sich nicht immer von selbst aus den Texten. Der Band bietet eine beeindruckende Sammlung vielfältigster Fallstudien zur Entstehung und Wirkmächtigkeit von Bischofs-Bildern allgemein und leistet einen inspirierenden Beitrag zur historischen Anthropologie des Bischofsamtes im Mittelalter.

Tanja Skambraks

JAN KEUPP, ROMEDIO SCHMITZ-ESSER (HRSG.): Neue alte Sachlichkeit. Studienbuch Materialität des Mittelalters. Ostfildern: Thorbecke 2015. 375 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-0629-8. Geb. € 39,00.

Der vorliegende Band vereint 13 Beiträge von vier Tagungen des Netzwerks »Neue alte Sachlichkeit. Realienkunde des Mittelalters in kulturhistorischer Perspektive«, die so die Herausgeber, »Studentinnen und Studenten verschiedenster historischer Fachgebiete einen Leitfaden an die Hand geben, wie man kulturhistorische Studien mit und aus Objekten heraus schreiben kann«. Die beabsichtigte Heterogenität der Untersuchungsgegenstände vermittelt Einblicke in verschiedene Sichtweisen und Interpretationsansätze zur materiellen Hinterlassenschaft des Mittelalters. Zu Recht betonen etliche Autoren die Möglichkeit anderer Schlussfolgerungen, eine gewisse Offenheit der Interpretation. Thematisiert werden u. a. die Wiener Adlerstola, Bleitafeln, Stadtbanner, die Wiener Wappenwand, Kämmen, Bauwerke, Unterwäsche, Flaschen oder Texte und Schriften. Überwiegend folgen die Beiträge

einer im einleitenden Beitrag vorgestellten Dreiteilung: Auf die Geschichte des Objekts (wie äußere Gestalt und Genese) folgen Überlegungen zur Geschichte im Objekt (Ent-Trivialisierung der Objekte) sowie abschließend eine Geschichte aus dem Objekt (konkrete Praktiken und Interaktionen von Mensch und Objekt). Der kulturwissenschaftlichen Beeinflussung einschließlich des »linguistic turn« geschuldet sind in manchen Beiträgen eine doch aufgeblasene Sprache und etliche Spekulationen, die den Lesefluss des ansonsten durchaus anregenden Bandes stören. Selbstverständlich kann im Rahmen der Rezension nicht auf jeden Beitrag explizit eingegangen werden. Keupp verweist anhand einer wohl für Kaiser Ludwig d. Bayern angefertigten Wiener Kaiserstola auf die mit ihrem Tragen verbundenen politischen Ansprüche. Für Pilgerzeichen betont Johrendt deren Abhängigkeit von einem gewandelten Frömmigkeitsbewusstsein des Spätmittelalters in Verbindung mit der Ablasspraxis, und eben nicht den von kirchenrechtlichen Normen. Für die Ottmarsheimer Pfarrkirche mit einem heute außergewöhnlichen, achteckigen Zentralbau, die vermutlich ein Straßburger Bischof als Grablege erbauen ließ, betont Untermann ausdrücklich, dass mögliche seinerzeitige Bedeutungsfelder in den Schriftquellen nicht auftauchen, der bisherigen Forschung nicht in den Blick kamen, diese sich »möglicherweise auch einer historisch-objektivierenden Analyse entziehen« (S. 182). Den interessanten Befund einer Unterhose (Bruoch), hergestellt zwischen 1440 und 1485, präsentieren Nutz und Stadler: Diese tauchen seit der Mitte des 15. Jahrhunderts verstärkt in Abbildungen auf, doch sind Funde eher selten; daneben lässt sich eine Tendenz zur Verkleinerung dieser Unterwäsche erkennen, das wohl weit überwiegend als männliches Kleidungsstück galt. Ebenso verweisen sie auf mögliche Unsicherheiten bei der Verwendung von Radiokarbon-Analysen. Eine kleine tragbare Flasche mit abgeflachtem Rücken diente wegen ihrer geringen Größe wohl kaum als Pilger- oder Trinkflasche, sondern diente der Aufbewahrung »besonderer« Substanzen. Dem außergewöhnlichen Beispiel eines Mannes ohne Beine im Gefolge von König Friedrich III. bei dessen Krönungsreise widmet sich Hack, und dieser ritt in einem Sattel in Art eines kleinen Kastens, so der Chronist, ohne ihn näher zu beschreiben. Anzunehmen ist eine adelige Herkunft mit einem hohen Maß an gesellschaftlicher Integration. Die Beiträge regen zu weiteren Überlegungen und Forschungen an, setzen aber einen bestimmten Wissensstandard voraus. In der Tat verlangen die Autorinnen und Autoren von der Leserschaft ein hohes Maß an methodischer Offenheit und Experimentierfreude, ebenso werden Skrupel und Grenzen der eigenen Erkenntnisfähigkeit thematisiert; trotz der Einwände ist dem Band ein großer Leserkreis zu wünschen.

Bernd Fuhrmann

DICK E. H. DE BOER, IRIS KWIATKOWSKI (HRSG.): Die Devotio Moderna. Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580), Bd. I: Frömmigkeit, Unterricht und Moral. Einheit und Vielfalt der Devotio Moderna an den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft, vor allem in der deutsch-niederländischen Grenzregion. Münster: Aschendorff 2013. 207 S. Geb. ISBN 978-3-402-13001-8. € 42,00.

IRIS KWIATKOWSKI, JÖRG ENGELBRECHT (†) (HRSG.): Die Devotio Moderna. Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580), Bd. II: Die räumliche und geistige Ausstrahlung der Devotio Moderna – Zur Dynamik ihres Gedankenguts. Münster: Aschendorff 2013. 262 S. Geb. ISBN 978-3-402-13002-5. € 45,00.

In diesen beiden Bänden sind in der deutschen, der niederländischen und der englischen Sprache verfasste Artikel gebündelt. Den Inhalt adäquat zu skizzieren und ein Urteil über

den Beitrag zur Forschung zu geben macht der allzu knappe Raum, der dem Rezensenten zugebilligt worden ist, fast unmöglich. D. E. H. de Boer gibt einleitend eine kundige Übersicht über die Vielfalt neuerer Studien zur *Devotio Moderna* (I, S. 9–28). Zu ergänzen wäre etwa die gedruckte Dissertation von Monika Costard: *Spätmittelalterliche Frauenfrömmigkeit am Niederrhein*, Tübingen 2011. Erfrischend ist De Boers Tadel des Werbespruches, ein Buch von J. van Engen sei bereits die »definitive Studie« zum Thema (S. 14). N. Staubach weist in seinem reich mit Zitaten und Literaturhinweisen unterbauten Beitrag »Einheit und Vielfalt der *Devotio moderna*« (I, S. 29–56) unter anderem deutlich auf die Problematik des Statusunterschieds zwischen Windesheimer Chorherren und Brüdern vom Gemeinsamen Leben (I, S. 42–45) und auf die Auseinandersetzungen mit Bürgern hin, die sich gegen die Geringschätzung der säkularen Lebensform wehrten (I, S. 47–51). In einem materialreichen Artikel plädiert R. Schlusemann für eine »Kulturgeschichte der Textdistribution von der IJssel bis nach Ostwestfalen« (I, S. 57–83; hier: S. 74). I. Kwiatkowski macht deutlich, inwiefern die Ratschläge des Kartäusers Dionysius Ryckel, den sie als ein wenig antiquiert gelehrt beurteilt (I, S. 94), sich mit Auffassungen berühren, die in der *Devotio Moderna* vertreten wurden, und bietet eine annotierte Übersetzung seines Traktats, wie Prozessionen gehalten werden sollten (I, S. 85–115). D. Scheler stellt den Xantener Dekan Arnold Heymerick vor, der seinem Neffen empfiehlt, bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben oder bei den Windesheimer Chorherren einzutreten, nicht aber bei Mendikanten. Nicht jeder Leser wird die in den Haupttext eingefügten lateinischen Zitate mühelos lesen können (I, S. 117–130). Dankenswert ist es, dass eine Edition der lateinischen Quelle beigegeben ist (I, S. 131–169). Schelers Beitrag hätte vor dem Druck dringend redigiert werden müssen. Das gilt auch für den Artikel über den wenig erforschten Rektor des Groninger Fraterhauses Gosewijn van Halen aus der Feder von B. van der Ploeg (I, S. 171–194). Im Unterschied zu diesen beiden quellennahen Beiträgen wagt sich V. Wanka an weit ausgreifende Fragen wie die, ob Renaissance und *Devotio moderna* einander als Gegensätze unvereinbar gegenüberstünden (I, S. 195–207, hier: 203).

In dem Artikel von D. Scheler über die Reformbemühungen des Benediktinerabtes Louis de Blois in Liessies im Hennegau steht nicht der Einfluss der *Devotio moderna* im Vordergrund, sondern dessen reformerisches Wirken (II, S. 13–27). M. Bley schildert die Auseinandersetzungen, die sich abspielten, nachdem Windesheimer Regularkanoniker das ostfriesische Benediktinerkloster Marienkamp übernommen hatten. Die eingestreuten volkssprachlichen Zitate werden das Verständnis vieler Leser überfordern (II, S. 29–55). C. Zwierlein kommt in seinem sprachlich sehr wenig überzeugenden Beitrag zu dem Ergebnis, dass sich in den Schriften des polnischen Edelmannes und Reformators Johannes a Lasco kein zentraler Gedanke auf Einflüsse der *Devotio moderna* zurückführen lasse (II, S. 57–74). A. Rüter informiert kenntnisreich über Quellen und Sekundärliteratur zu neuen »Frömmigkeitskulturen« im Königreich Böhmen vor und nach der Reformation (II, S. 75–88). Zwischen nachweisbaren Einflüssen der *Devotio moderna* und lediglich verwandten Bestrebungen bei spanischen Reformern und observanten Mönchen unterscheidet M. Biersack. Die angeführten Quellen und Werke der Sekundärliteratur, die auf spanisch geschrieben sind, dürften vielen an der *Devotio Moderna* Interessierten neu sein (II, S. 89–113). Einem Text aus der Feder Geert Grotes wendet sich K. Goudriaan in seinem vorzüglichen Beitrag zu (II, S. 115–140). Auf der Grundlage ihrer Kenntnis der Schriften, Lebensweisen und zentralen Zielsetzungen der Lollarden stellt F. Somerset einen Vergleich mit solchen der Modernen Devoten an (II, S. 141–155). Fundiert berichtet M. Oberweis über Beziehungen niederrheinischer Kreuzherren zu Brüdern vom Gemeinsamen Leben und Kartäusern (II, S. 157–168). In dem Artikel von I. Kwiatkowski über weniger bekannte Kartäuser, die Werke von Devoten übersetzten,

können gerade auch die Mitteilungen über die Auftraggeber auf Interesse rechnen (II, S. 169–183). U. Hascher-Burger, die Gattin des Rezensenten, geht eindrücklich auf genderbedingte Unterschiede in Weihnachtsmeditationen in Liedern der *Devotio Moderna* ein (II, S. 185–205). Am Beispiel von Bürgern der Stadt Deventer nuanciert C. Santing die noch stets verbreitete Ansicht, die Modernen Devoten seien Gegner humanistischer Bildung gewesen (II, S. 207–225). M. van Dijk skizziert, auf welche Weise Mitglieder der *Devotio Moderna* versuchten, Christus, den Heiligen und den Wüstenvätern ähnlich zu werden (II, S. 227–244). B. Roest versucht auf recht lockere Weise, den Ertrag der verschiedenen in dem zweiten Band versammelten Beiträge zu würdigen, wie das auch I. Kwiatkowski in ihrer Einleitung tut (II, S. 7–11). Der Dank, den er für die angeblich sorgfältige sprachliche Korrektur seines Beitrags abstattet (II, S. 245, Anm. 1), ist leider nicht berechtigt (II, S. 245–262): Was sind beispielsweise »materielle Erscheinungen des Buches und der Schriftlichkeit« (II, S. 259)?

Nicht alle Aufsätze, die in diesen beiden Bänden gebündelt worden sind, tragen dazu bei, die Erforschung der *Devotio Moderna* zu fördern. Neben wirklich weiterführenden Beiträgen zur Erforschung der *Devotio Moderna* stehen solche, die mit Mühe versuchen, Anknüpfungspunkte zu finden. Die inhaltlich schwächeren Artikel sind meistens auch sprachlich unbefriedigend. Eine gründliche Endredaktion scheint nicht stattgefunden zu haben.

Christoph Burger

BADISCHES LANDESMUSEUM (HRSG.): Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters, Bd. 1: Katalog. Darmstadt: Theiss (WBG) 2014. 392 S m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8062-0001-0. Geb. € 39,95.

KARL-HEINZ BRAUN, MATHIAS HERWEG, HANS W. HUBERT, JOACHIM SCHNEIDER, THOMAS ZOTZ (HRSG.): Das Konstanzer Konzil 1414–1418: Weltereignis des Mittelalters, Bd. 2: Essays, Konrad Theiss-Verlag: Darmstadt 2013. 247 S. ISBN 978-3-8062-2849-6. Geb. € 39,95.

Wer die Ausstellung im Konstanzer Konzil (mehrfach) besucht hat, kann sich ein Bild davon machen, dass das derzeitige Publikum der historisch Interessierten das Konzil von Konstanz tatsächlich für ein erinnerungswürdiges »Weltereignis« hält. Die auf knappem Raum inszenierte Ausstellung war stets – oft gedrängt – voll. Sie präsentierte Objekte, die einen weiten Kreis um das nun einmal nicht ganz einfach zu visualisierende Kernereignis ›Konzil‹ schlugen. Zu Themen gruppiert demonstrierte die Ausstellung das sich weitende Weltbild, die Frömmigkeits- und Kunstentwicklungen des 15. Jahrhunderts (Skulptur, Poesie, Textil etc.), den städtischen Raum und die Bodensee-Region als Bühne des Konzils und die nach Nationen geordneten Konzilsgesandten, die diese Bühne betraten, eine chronologische Strecke der wichtigsten Konzilsereignisse und schließlich seine in das Renaissance-Papsttum mündende Nachgeschichte. Was der Ausstellung dadurch hervorragend gelungen ist: Sie hat die enorme Komplexität eingefangen, in die das Konzil als »Weltereignis« hineingestellt war. Das Konzil (wie jedes andere ...) fand nicht im luftleeren Raum statt, sondern in einem politisch, ökonomisch, sozial und kulturell hochgradig diffizilen Kontext, der die Mentalitäten der Akteure prägte und ihr Handeln bestimmte.

Man muss sich allerdings im Katalog sehr feingliedrig durch viele einzelne Andeutungen in den Objektbeschreibungen hindurcharbeiten, um diese Zusammenhänge tatsächlich als Zusammenhänge zu erschließen. Das gilt insbesondere für die Frömmigkeitsge-

schichte, die im späten 14. und im 15. Jahrhundert einen enormen Schub der Interiorisierung, der Emotionalisierung, der öffentlichen Inszenierung und gleichzeitig auch der privatisierenden Pluralisierung erlebte. Dies mit der kirchlichen Führungs- und Strukturkrise zusammenzuführen, mit den Konfliktlösungen, die das Konzil suchte und nur zum Teil fand, mit den Reformdebatten und ihren nur partiellen Umsetzungen, schließlich mit den Glaubenskämpfen und ihren Häretisierungen – das musste der Ausstellungsbesucher und muss auch der Rezipient des Katalogs weitgehend selbst leisten.

Ähnliches gilt für den Essay-Band. In dem an sich sehr begrüßenswerten Reichtum seiner Aspekte bespricht er schwerpunktmäßig das Konzil als »Welt«-Ereignis in einem sehr spezifischen Sinne: nicht nur als (vor dem damaligen Horizont) globales, sondern vor allem säkulares Ereignis. Politische Konstellationen und Strategien, soziale und ökonomische Bedingungen- und kulturgeschichtliche Bezugfelder dominieren auffällig jene drei Problemkreise, derentwegen das Konzil überhaupt stattfand: die *causa unionis*, die *causa fidei* und die *causa reformationis in capite et membris*. Letztere werden nicht ausgeblendet; aber das Konzil als »Kirchen«-Ereignis tritt doch bemerkenswert zurück, obwohl gerade dies für Jahrhunderte die hochgradig ambivalente Rezeption des *Constantiense* steuerte.

Für die (in einem umfassenden Sinne) religionsgeschichtlichen Tiefenschichten dieses Weltereignisses muss man also über das hinausgehen, was der Essay-Band zur Verfügung stellt: Man muss dann entweder erneut zur großen zweibändigen Geschichte des Konstanzer Konzils von Walter Brandmüller aus den 1990er-Jahren greifen, die man allerdings in vielerlei Hinsicht gegen den Strich ihres einseitig papalistisch-antikonziliaristischen ekklesiologischen Duktus bürsten muss, um von ihr zu profitieren. Oder man lässt sich durch die moderne, wenn auch vergleichsweise kompakte Darstellung von Ansgar Frenken leiten, die 2015 erschienen ist.

Andreas Holzem

JÜRGEN DENDORFER (HRSG.): Reform und früher Humanismus in Eichstätt. Bischof Johann von Eych (1445–1464) (Eichstätter Studien, Bd. 69). Regensburg: Friedrich Pustet 2015. 440 S. m. Abb. ISBN 978-3-7917-2494-2. Kart. € 44,00.

Es wird eine an der Katholischen Universität Eichstätt veranstaltete Tagung von 2011 dokumentiert (leider ohne den Beitrag „Die Vertreibung der Juden aus dem Hochstift Eichstätt 1445« von S. Ullmann). Die 19 Beiträge stammen von Historikern und je einem Autor aus der Archivkunde, Bibliothekswissenschaft, Germanistik, Kunstgeschichte, Lateinischen Philologie, Liturgiewissenschaft sowie der Praxis des monastischen Lebens. Wenn man den Band gelesen hat, will man den ersten Satz der Einleitung gerne glauben: »Die Geschichte der Bischöfe von Eichstätt in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist mehr als ein Eichstätter Thema« (J. Dendorfer). Der Held des Bandes wirkte nämlich durch die »geradezu exemplarische Kirchenreform in der Diözese Eichstätt« (S. 10) und die humanistisch gebildeten Personen, die er an seinen Hof zog (darunter seinen Nachfolger), weit über seinen Tod und sein Bistum hinaus.

Im Mittelpunkt steht Johann von Eych, der als Student in Wien (M. Wagendorfer) und vor allem Padua (M. Bauer) vom Humanismus und als königlicher Orator auf dem Basler Konzil (J. Schwarz) von Kirchenreformgedanken erfasst wurde, was sich gegenseitig durchaus nicht ausschloss, wie sein späterer Pontifikat eindrucksvoll belegt. Während dieser zwei Jahrzehnte scharte er eine Reihe gelehrter Räte und Humanisten um sich, u. a. Albrecht von Eyb (M. Thumser), Johannes Heller (G. Strack), Hermann Schedel (F. Fuchs) sowie seinen Nachfolger Wilhelm von Reichenau (M. Schuh), und tauschte sich mit reformgesinnten

Religiösen wie dem Tüchelhausener Kartäuser Jakob und dem Tegernseer Benediktiner Bernhard von Waging aus (V. Hohenadel). Sie verstärkten ihn in seinem Bemühen um eine Klerus- und Kirchenreform in Eichstätt, der hier besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird mit Beiträgen zur Reform der Liturgie (»wohl das Herzstück« der Reform, J. Bärsch, S. 221), der Benediktinerinnenabtei St. Walburg (M. M. Zunker OSB), des Augustiner-Chorherrenstifts Rebdorf (F. Machilek), der Gerichtsordnung – der Bischof war nicht umsonst in Padua zum Doktor beiderlei Rechts promoviert worden – (H. Kümper), überhaupt gemäß der Basler Dekrete (E. Reiter). Gleichsam als Kontrast zu den humanistischen Reformern wird Ulrich Pfeffel behandelt, der zwar bereits zu Johann von Eychs Lebzeiten als *presbyter* und *notarius* in Eichstätt nachgewiesen ist, allerdings erst 1475–90 als Prädikant am Dom wirkte (G. Dicke). Er »hatte von den Humaniora ... nicht den mindesten Anhauch erfahren«, er verkörperte »im frühen Humanismus Eichstätts die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (S. 312) – und bewahrt davor, den Kreis um den Reformbischof zu glorifizieren. Hoch interessant ist an dieser Stelle die Auswertung einiger der über 200 Zettel, die sich in Pfeffels Büchern fanden. Der Prediger nutzte sie, um Konzepte zu notieren, die umso wichtiger sind, als sich sonst von ihm keine homiletischen Texte erhalten haben und man so seine Arbeitsweise durch Kompilieren »aus kompilierten Predigten« nachvollziehen kann (S. 298). Sensationell sind die Rückseiten der Zettel, denn »Pfeffels Zulieferer für rückseitig nutzbares Konzeptpapier waren Absender von Briefen, Rechnungen, Eingaben, Mess- oder Fürbittgesuchen sowie Fund- und Verlustanzeigen zur Gemeinde-Vermeldung nach Messe oder Predigt« (S. 292) – wann hat sich je einmal solches Gebrauchsschrifttum erhalten? So begehrt eine zwischen Leben und Tod schwankende Frau vom Kindbett aus ein Ave Maria für sich, so soll der Finder eines Säckchen aufgefordert werden, wenigstens den Inhalt irgendwo zu deponieren.

Überzeugend ist die Neubewertung der Beziehung zu Enea Silvio Piccolomini (C. Märtl): »Die Behauptung einer tiefen Freundschaft zwischen Johann von Eych und Piccolomini läßt sich ... nicht aufrechterhalten« (S. 113). Dabei hatten sie vieles gemein: adelige Herkunft, fast dasselbe Alter, Rechtsstudium in Italien, Tätigkeit als Rat habsburgischer Fürsten in Wien, Konzilsteilnahme in Basel, kirchliche Karriere. Es könne nicht einmal von einem intensiven Austausch über humanistische Bildungsinhalte ausgegangen werden, dabei richtete Piccolomini mehrere Briefe an Johann, widmete ihm seinen Traktat vom Elend der Hofleute und trug ihm gar ein Kardinalat an – vergebens. Der reichhaltige Band wird abgerundet durch vergleichende Betrachtungen, in denen Johann von Eych der ersten Generation deutscher Humanistenbischöfe (R. Becker) und Eichstätt anderen deutschen Zentren des Frühhumanismus (D. Mertens) gegenübergestellt werden. Als Ergänzungen werden zwei Beiträge geboten, die die Eichstätter Walburga-Behänge im Kontext hagiographischer Bildteppiche (J. Zander-Seidel) und das Schicksal Eichstätter Humanistenbibliotheken (K. W. Lüttger) behandeln.

Uwe Israel

PETER RÜCKERT, NICOLE BICKHOFF, MARK MERSIOWSKY (HRSG.): Briefe aus dem Spätmittelalter: Herrschaftliche Korrespondenz im deutschen Südwesten. Stuttgart: Kohlhammer 2015. 234 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-17-026340-6. Geb. € 24,00.

Die Beiträge dieses Sammelbandes gehen auf eine Tagung zurück, die am 21. und 22. November 2013 in Stuttgart anlässlich der Erscheinung einer Edition der Briefe um Barbara Gonzaga (1455–1503) gehalten wurde (Barbara Gonzaga, Die Briefe/Le Lettere [1455–1508], bearb. v. Christina Antenhofer u. a., Stuttgart 2013). Dies erklärt den starken

thematischen Bezug einiger Aufsätze auf die Person Barbara Gonzagas, wenngleich das zentrale Thema, nämlich die spätmittelalterlichen Briefe sowie herrschaftliche Korrespondenz im deutschen Südwesten, etwas breiter gefasst wird.

In seiner Einführung (S. 4–8) weist Robert Kretzschmar darauf hin, dass der Aktenkunde und Diplomatik eine nähere Beschäftigung mit (spät)mittelalterlichen Briefen und der Briefkultur genauso wie eine Verknüpfung mit den bereits länger bestehenden (kultur-)historischen Kommunikationstheorien bisher fehlte. Diese Zielrichtung nimmt der Sammelband auf, indem er sowohl die Korrespondenzüberlieferung, Sprache und Briefformulare thematisiert, als auch die Funktionen der Briefe unter Heranziehung kulturwissenschaftlicher Theorien diskutiert.

Zuerst gibt Mark Mersiowsky in seinem Beitrag einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Briefe des frühen und hohen Mittelalters (S. 9–31) und bietet damit eine Einführung über die Zeit *vor* der Untersuchungsperiode des Tagungsbandes. Der Beitrag von Peter Rückert (S. 32–52) liefert die Einführung in das engere Thema, indem er den Begriff ›herrschaftliche Korrespondenz‹ sowohl als Kommunikationsmodell wie auch sozialgeschichtlich definiert und die allgemeine Überlieferungssituation der spätmittelalterlichen herrschaftlichen Briefe skizziert. So stellt Rückert fest: »Die Korrespondenzpartner kommen aus der Herrschaftsschicht der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Damit ist zunächst die Fürstenebene sowie die von ihr abhängige herrschaftliche Klientel und Verwaltung gemeint. Bürgerliche, kaufmännische oder gar bäuerliche Korrespondenz [...] fällt also nicht darunter [...]« (S. 33). Zwei weitere Beiträge thematisieren besonders die weibliche Korrespondenz: So entwickelt Christina Antenhofer in ihrem Beitrag (S. 53–80) die These, dass Frauen wie Diplomatinen agierten, indem sie »als Repräsentantinnen ihrer Herkunftsfamilien an die deutschen Höfe wechselten und Verbindungen zwischen den Höfen dauerhaft gestalteten.« (S. 55) Frauen wie Barbara Gonzaga hielten nämlich nach ihrer Ehe mit Briefen die Kontakte zu ihren Herkunftsfamilien aufrecht, wobei die Korrespondenz sich hauptsächlich im ersten Ehejahr sowie bei besonderen Anlässen (Geburt, Sterbefälle, aber auch bei politischen Spannungen) stark häufte. Julia Hörmann-Thurn und Taxis macht dagegen auf die Fürstinnenbriefe von Beatrix von Zollern aufmerksam (S. 81–104). Die langjährige Witwe des Herzogs Albrecht III. von Österreich regierte nach dem Tod ihres Mannes (1395) selbstständig über ihre Witwengüter, was aus ihrer Korrespondenz ersichtlich wird. Am Beispiel der Korrespondenz mit Freistadt, wo Beatrix als Stadtherrin agierte, veranschaulicht Hörmann-Thurn und Taxis Beatrix' politische, administrative und diplomatische Kompetenzen.

Bekanntlich führen auch politische Konflikte zu einem rasanten Anstieg der Korrespondenz. Einige Beiträge gehen der Konfliktkommunikation nach. So hebt Niklas Konzen in seinem Beitrag (S. 105–126) die Doppelfunktion des Fehdebriefs hervor: Einerseits bot der Fehdebrief dem Aussteller Schutz vor Kriminalisierung, andererseits wurde der Gegner gerade durch diesen Brief über die neue Feindschaft sowie deren mögliches Ausmaß (Helfer, Bundgenossen etc.) und Bedrohungspotenzial informiert. Dieser Umstand erklärt sowohl die vielfältige Umgehung der Absage als auch die in vielen Kanzleien systematisch angelegten Fehdebriefsammlungen und Fahndungslisten, wie Konzen eindrucksvoll darstellt. Die Korrespondenz zwischen den verschiedenen, teilweise regelrecht verfeindeten Linien des Hauses Wittelsbach in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts bietet für Julian Holzapfl Anlass zur Frage, warum trotz spannungsgeladener Familienverhältnisse eine ›höfliche‹ Briefsprache verwendet wurde (S. 174–188). So stellt Holzapfl anhand der Grußformeln und deren Abstufungen fest, dass Briefformeln nicht als »neutrale Versatzstücke«, sondern vielmehr als »sprachlich verdichtete Auffassungen über (...) politische und dynastische Grundbegriffe, an denen man sich in aller Feindschaft arbeitete« galten (S. 175).

Verschiedene Autoren widmen sich einer Rekonstruktion der politischen Korrespondenz. So zeigt der Beitrag von Franz Fuchs (S. 189–202), wie dicht die spätmittelalterliche Kommunikation werden kann, wenn große politische Spannungen aufkamen. Der Aufforderung des Pfalzgrafen, ihm bei der Belagerung von Bergzabern im Sommer 1455 militärische Hilfe zu leisten, kamen seine Verbündeten, die Herzöge Ludwig der Reiche von Bayern-Landshut und Albrecht III. von Bayern-München, nicht nach. Die bayerischen Herzöge schickten stattdessen Gesandte zur Vermittlung und beteiligten sich lieber an einer sehr regen Korrespondenz zu diesem Thema. Jürgen Herold (S. 127–155) rekonstruiert dagegen die Informationsströme der Gonzaga kurz vor und während des Neusser Kriegs. Dadurch, dass der Mailänder Herzog »sich vom Verhältnis zwischen dem Kaiser und dem Herzog von Burgund betroffen wähnte (...), konnte der Markgraf von Mantua diesen, wengleich fernen Streit nicht ignorieren.« (S. 132) Für Nachrichten zum Verlauf des Neusser Kriegs wandte sich der Markgraf unter anderem an seine Tochter Barbara, die gerade mit Eberhard von Württemberg verheiratet war. Die von Herold ermittelten Botengeschwindigkeiten zwischen Urach und Mantua entsprechen dabei den in der Literatur genannten Durchschnitten (ähnliche Ergebnisse bereits in: Reinhard Elze, Über die Leistungsfähigkeit von Gesandtschaften und Boten im 11. Jahrhundert. Aus der Vorgeschichte von Canossa 1075–1077, in: Bernhard Schimmelpfennig/Ludwig Schmugge [Hrsg.], Päpste, Kaiser, Könige und die mittelalterliche Herrschaftssymbolik, London 1982, S. 2–10; Robert Walser, Lasst uns ohne nachricht nit. Botenwesen und Informationsbeschaffung unter der Regierung des Markgrafen Albrecht Achilles von Brandenburg, München 2004 [elektronische PDF-Ressource, http://edoc.ub.uni-muenchen.de/2796/1/Walser_Robert.pdf, S. 134–148 [Stand: 12.05.2016]; Klara Hübner, Im Dienste ihrer Stadt. Boten- und Nachrichtenorganisationen in den schweizerisch-oberdeutschen Städten des Späten Mittelalters, Ostfildern 2012, S. 198; Bastian Walter, Informationen, Wissen und Macht. Akteure und Techniken städtischer Außenpolitik: Bern, Straßburg und Basel im Kontext der Burgunderkriege (1468–1477), Stuttgart 2012, S. 230–235). Klaus Brandstätter versucht dagegen die politische Kommunikation zwischen Herzog Friedrich IV. (r. 1404/1406–1439) und seinem verstreuten Besitz in den sogenannten Vorlanden zu analysieren (S. 156–173). Brandstätter kommt, anders als die ältere Literatur, zu dem Ergebnis, dass Herzog Friedrich IV. zwischen Juni 1404 und Mai 1415 fast 50 % der Zeit bzw. zwischen Juli 1406 und Mai 1415 immerhin 35 % vor Ort anwesend war.

Als Letztes führt Axel Behne in seinem Aufsatz (S. 203–216) einige Briefbeispiele von ›Subjektivität‹ vor Augen, »in denen die Bedeutung der mitgeteilten Sachverhalte hinter der Subjektivität der Mitteilung zurücksteht.« (S. 204) Behne versucht zwischen den Zeilen zu lesen, um so den historischen Personen mentalitätsgeschichtlich näher zu kommen.

Schlussendlich verknüpfen Nicole Bickhoff und Peter Rückert die verschiedenen ›Erträge und Perspektiven‹ (S. 217–221), indem sie die einzelnen Beiträge und Erkenntnisse zusammenfassen und die verschiedenen Themen in eine chronologisch geordnete Beziehung bringen. Der Sammelband wird mit einem Orts- und Personenregister sowie einem Kartenausschnitt von Süddeutschland und Oberitalien abgerundet.

In der Gesamtbewertung ist die kritische Nachfrage zu stellen, warum offensichtlich entschieden worden ist, ›herrschaftlich‹ mit ›adlig‹ gleichzustellen und so die städtische Korrespondenz, welche in vielen Städten bereits im späten 14. Jahrhundert gesammelt und spätestens am Anfang des 15. Jahrhunderts systematisch in Briefregistern überliefert ist, ohne weitere Erklärung auszuklammern. Die Beiträge sind entsprechend der Reihung auf der Tagung gegliedert worden, dem Band hätte allerdings jedoch eine Gliederung in Sektionen besser getan. So stehen die verschiedenen Teilaspekte des Themas ohne ersichtliche Einordnung nebeneinander. Dies wird allerdings durch die abrundenden Schlussbe-

merkungen wieder aufgehoben, da Rückert und Bickhoff die verschiedenen Themen klug miteinander verbinden.

Insgesamt bietet der sehr schön formgegebene Tagungsband verschiedene Perspektiven zu herrschaftlicher Kommunikation, indem sowohl Perspektive aus der Quellenkunde wie auch aus der Geschichtsforschung präsentiert werden. Den wahren Reiz des Bandes bietet nämlich gerade die Kombination und kritische Reflexion der verschiedenen Fachdisziplinen, was mitunter besonders gut gelungen ist.

Evelien Timpener

ILSE ROSSMANITH-MITTERER, BIRGIT KATA: Mit Leo ins Mittelalter. Auf Besuch im alten Kempten. Lindenberg im Allgäu: Kunstverlag Josef Fink 2014. 144 S. m. zahlr. Farb. Abb. ISBN 978-3-89870-878-4. Geb. € 14,80.

Nachdem Leo bereits das römische Cambodunum besucht hat, lassen ihn nun Ilse Roßmanith-Mitterer und Birgit Kata einen Abstecher in das mittelalterliche Kempten unternehmen. Leo, das ist der 11-jährige Protagonist des in erster Linie an Kinder adressierten Bändchens, der mit Hilfe einer Zeitmaschine in die Vergangenheit seiner Heimatstadt fliegt und in mehreren Zeitschnitten diese Epoche der Kemptener Vergangenheit hautnah miterlebt. Die Hauptfigur tritt dabei abwechselnd mit sprechenden Tieren, die ihr in den jeweiligen Zeitsprüngen begegnen, in einen Dialog, mittels dem Geschichte und Geschichten der Allgämetropole erzählt werden. Neben der politischen Geschichte als Rahmenhandlung steht vor allem das Alltagsleben und die bauliche Entwicklung der Stadt an der Iller im Fokus des Kinder- und Schulbuchs, die durch die liebevoll detaillierten Zeichnungen des Illustrators Roger Mayrock anschaulich ins Bild gesetzt werden.

Das Abenteuer beginnt im Jahre 774, als Hildegard, die dritte Gemahlin Karls des Großen, gerade das Kemptener Benediktinerkloster besucht und bei dieser Gelegenheit die Reliquien der Märtyrer Gordian und Epimachus, den nunmehrigen Schutzpatronen des Stiftes, überbracht haben soll. Der nächste Zeitsprung versetzt Leo direkt im Anschluss in das Jahr 1270. Dieses Datum ist weder mit einem bestimmten Ereignis oder einer historischen Figur verknüpft, sondern macht die weitere Genese der beiden Kemptener Siedlungskerne deutlich: Das auf der Illerhochuferfläche situierte Kloster samt dem zweitürmigen Marienmünster ist im Stile der Romanik ausgebaut worden und aus der ursprünglichen Klostersiedlung ist inzwischen eine Stadt erwachsen, die partiell auf spätantik-römischen Substraten ruht und durch die Verlegung eines Illerarmes zusätzlich Raum gewonnen hat. Diese Bürgergemeinde sollte sich angefangen mit dem durch Kaiser Rudolf I. 1289 verliehenen Freiheitsbrief in der Folgezeit immer mehr von ihrem geistlichen Stadtherrn, nämlich dem (Fürst-)Abt des adeligen Benediktinerstifts, emanzipieren und schließlich die Reichsunmittelbarkeit erlangen. Mit dem ausgehenden 13. Jahrhundert scheinen dann bereits die wesentlichen und prägenden architektonischen Elemente der sich damals in weiten Teilen als Baustelle präsentierenden Stadt auf: Neben dem mit Türmen und Toren umwehrten Mauerring, der den Stadtgrundriss über Jahrhunderte hinweg definieren sollte, ist dies vor allem die zentrale Leutekirche St. Mang mit ihrem Kirchhof.

Daran anknüpfend findet Leos Zeitreise an der Schwelle vom späten Mittelalter zur Frühen Neuzeit ihre Fortsetzung, genauer im Jahre 1494. Die Bauten von Stift und Stadt zeigen sich nun in gotischem Gewand und bestimmte Gebäude, wie etwa das inzwischen vorhandene Rathaus oder die Bürgerhäuser dort, stechen durch ihre besonders prächtige und repräsentative Gestaltung hervor. Das gewählte Jahr kündigt ein besonderes Spektakel an, erwarten die Kemptener doch den Besuch König Maximilians I. und seiner Gattin,

Bianca Maria. Leo taucht inmitten der eiligen Vorbereitungen in das bunte und geschäftige Treiben in den Straßen, Gassen und Plätzen ab. Bei dieser Gelegenheit wird er auf die städtischen Handwerker aufmerksam und der Leser wird über das Zunftwesen informiert. Nach diesem Exkurs setzt Leo seinen Rundgang samt seinen tierischen Begleitern fort und bekommt nicht nur das sogenannte Beginenhaus, Illertor und -brücke, die dort gelegenen Mühlen oder die Brennergassenvorstadt zu sehen, sondern er erfährt auch von den stets schwelenden Konflikten zwischen den Reichsstädtern und dem Stift vor den Toren der Stadt. Damit endet Leo's Zeitreise vorerst und er kehrt mit seinem Vehikel wieder zurück in die Gegenwart.

Wohlbehalten dort angekommen berichtet er seinem Onkel von seinen aufregenden Erlebnissen im mittelalterlichen Kempten. Daraus entfaltet sich schließlich eine Unterhaltung zwischen den beiden, die den Faden wieder aufnimmt und die frühneuzeitliche Stadtgeschichte bis 1818 weitererzählt, also bis zum Ende der Reichsunmittelbarkeit von Stift und Stadt und der durch den neuen bayerischen Stadtherren erzwungenen Vereinigung der beiden Kempten. Für das 16. Jahrhundert werden dabei der Bauernkrieg, der daraus resultierende so genannte Große Kauf – durch den es der Reichsstadt endgültig gelang, sich den Resten der fürstbischlichen Herrschaft zu entledigen –, und schließlich die Reformation thematisiert, die zum Übergang der Stadt, aber nicht des Stifts zum Protestantismus führte. Der bereits bestehende Antagonismus zwischen den beiden Reichsständen wurde infolge um die konfessionelle Dimension erweitert. Katastrophale Auswirkungen sollte dann der Dreißigjährige Krieg mit sich bringen, in dessen Gefolge die Pest grassierte, die Reichsstadt stark in Mitleidenschaft gezogen und das Stift sogar gänzlich zerstört wurde. Mit dem Wiederaufbau des Stifts in Gestalt der St. Lorenzkirche und der Residenz, dem Ausbau und der Erhebung der Stiftssiedlung zur Stadt und der Blüte barocken Lebens unter dem Schwert und Krummstab der Fürstäbte des 17. und 18. Jahrhunderts klingt der Band aus.

An diesen eigentlichen Darstellungsteil, der noch kurz den Übergang an Bayern durch Säkularisation und Mediatisierung schildert, schließt sich nun ein Kapitel zum aktiven Basteln und Rätseln an. So können beispielsweise alte Spiele erprobt, Wort- und Bilderrätsel gelöst oder in Anlehnung an das Stadtwappen ein eigenes Emblem gestaltet werden. Ein Geschichtssquiz bietet zudem die Möglichkeit das durch Leo und die übrigen Figuren vermittelte Wissen zur Kemptener Historie unter Beweis zu stellen. Abgeschlossen wird das Buch durch eine Anleitung zu einem Stadtpaziergang, die dazu animiert, die Orte des zuvor dargelegten Geschehens selbst zu besuchen.

Nicht nur dieser abschließende »Aktivteil«, sondern das gesamte Buch besticht durch sein ansprechendes Layout und die durchweg farbige Gestaltung. Eine auf den Seiten unten angebrachte Zeitleiste ermöglicht genauso Orientierung wie die in den Text eingestreuten Info-Boxen, die etwa Baustile, Fachbegriffe oder historische Zusatzinformationen und größere Kontexte, allgemeinverständlich und näher erläutern. Zahlreiche Abbildungen illustrieren den Text, wobei neben historischen Bildquellen vor allem auch Fotografien der rezenten historischen Bausubstanz, von archäologischen Funden und von Kunstgegenständen die Inhalte anschaulich visualisieren. Aufnahmen moderner »Living History«-Darstellungen sorgen für zusätzliche Lebensnähe. Das eigentliche Highlight stellen aber die Illustrationen aus der Feder des Kemptener Grafikers Roger Mayrock dar, der mit seinen Zeichnungen das mittelalterliche respektive frühneuzeitliche Kempten in rekonstruierten Lebenswelten wieder erstehen lässt, die die Bühne für Leo und seine Gefährten bilden.

Damit wäre die Besonderheit des Büchleins angerissen, denn diese Rekonstruktionen bemühen sich nicht nur um größtmögliche historische Authentizität, sondern sie bilden zusammen mit dem Text gleichsam ein Extrakt der jüngeren archäologischen und historischen Stadtgeschichtsforschung, die in den letzten 30 Jahren wichtige Aspekte der

überkommenen Meistererzählung erheblich erweitern und revidieren konnten. So wird etwa der genuine Standort des Klosters auf der westlichen Illerhochterrasse verortet, im Gegensatz zu der von Franz Ludwig Baumann und Alfred Weitnauer – den Altmeistern der Allgäuer und Kemptener Geschichtsschreibung – postulierten Lage um St. Mang und einer späteren Translozierung. Speziell die Forschungsergebnisse der lokalen Stadtarchäologie haben Eingang in das in dieser Hinsicht weit über das Niveau eines Kinder- und Schulbuchs hinausgehenden Werkes gefunden. So wird auf die Trockenlegung der bis ins Hochmittelalter westlich der Burghalde mäandrierenden Iller genauso hingewiesen, wie auf die spektakulären Fehlbodenfunde aus dem so genannten Mühlberg-Ensemble, den Funden und (Bau-) Befunden aus dem Beginnenhaus oder der Erasmuskapelle, die heute als Schauraum erlebbar ist.

Negativ anzumerken ist lediglich die tendenzielle Idealisierung der mittelalterlichen Verhältnisse gegenüber der Frühen Neuzeit. Insbesondere Reformation und Konfessionalisierung scheinen dabei teleologisch in den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges münden zu müssen. Dieses Niedergang und Verfall suggerierende Narrativ hat in der lokalen Kemptener Historiographie eine gewisse Tradition und indiziert ein Forschungsdesiderat, das in einer fehlenden wissenschaftlich differenzierten Auseinandersetzung mit dieser Epoche besteht. Aus fachhistorischer Sicht terminologische Ungenauigkeiten und Unschärfen wie etwa in Bezug auf den genauen rechtlichen Status der Stiftssiedlung, die streng genommen erst seit 1728 über Stadtrechte verfügte, fallen hingegen kaum ins Gewicht, muss und soll das Jugendsachbuch doch altersgerecht bleiben.

Insgesamt gesehen bietet Leo's Besuch im alten Kempten nicht nur für Kinder, sondern auch für Erwachsene eine mehr als lohnende Lektüre, die spielerisch und anschaulich die Vergangenheit der Stadt auf unterhaltsame und an einigen Stellen auch humorvolle, aber stets intelligente Weise vermittelt. Es bleibt zu wünschen, dass das Büchlein breite Resonanz bei Jung und Alt erfährt und eine fundierte Orientierung in den gegenwärtigen Zeiten voller Umbrüche liefert, in denen zunehmend nach »Identität« und »Heimat« gesucht wird.

Dominik Gerd Sieber

5. Reformation und Frühe Neuzeit

MARTIN WALLRAFF, SILVANA SEIDEL MENCHI, KASPAR VON GREYERZ (HRSG.): Basel 1516: Erasmus' Edition of the New Testament (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 91). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. XIX, 319 S. m. Abb. ISBN 978-3-16-154522-1. Geb. € 89,00.

CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL: Erasmus von Rotterdam. Ein Porträt (Schwabe Reflexe, Bd. 45). Basel: Schwabe 2016. 192 S. m. Abb. ISBN 978-3-7965-3523-9. Kart. € 17,50.

Ein Jahr vor dem Luther-Gedenkjahr 2017 erinnert Basel an Erasmus von Rotterdam. Im März 1516 brachte Erasmus in Basel bei Johann Froben das Neue Testament heraus: die Erstausgabe des griechischen Textes mit einer eigenen lateinischen Übersetzung, die sich von der im Mittelalter gebräuchlichen Vulgata-Übersetzung unterschied (Vgl. Henk Jan de Jonge, *Novum Testamentum a nobis versum* – The essence of Erasmus' Edition of the New Testament, in: *Journal of Theological Studies*, 1984, S. 394–413). Mit seinen einleitenden Texten (*Paraclesis, Methodus, Apologia*) und seinen umfangreichen Anmerkungen (*Annotationes*) hatte das Werk einen Umfang von über 1000 Seiten im Folioformat. In den Jahren 1519, 1522, 1527 und 1535 brachte Erasmus erweiterte und überarbeitete Neu-

auflagen heraus. Das Werk wurde kommerziell ein großer Erfolg. Es war ein Meilenstein in der Editionstätigkeit der Humanisten. Der griechische Text galt für einige Jahrhunderte als »*textus receptus*«.

Diese Baseler Ausgabe des Neuen Testaments durch Erasmus von 1516 war für die damaligen Zeitgenossen ein größeres Ereignis als die 95 Thesen Martin Luthers vom Oktober des folgenden Jahres. Darauf verweisen die Herausgeber des Sammelbandes »Basel 2016« in ihrem Vorwort: In Deutschland sei durch die Historiographie des 19. Jahrhunderts Luther geradezu »hypostasiert« worden. Das habe sich bis heute auf die deutschen Forschungen zum 16. Jahrhundert ausgewirkt, und es erkläre, warum die Forschung zu Erasmus bis heute in Deutschland nur spärlich ist, während sie in West- und Südeuropa, in der angelsächsischen Welt – nicht zuletzt in der Schweiz – eine prominente Stellung einnimmt (S. IX).

»Basel 2016« fasst die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Tagung zusammen, die im Herbst 2014 in Basel stattfand. Mit ihren 15 Beiträgen vermitteln international ausgewiesene Spezialisten einen Überblick über den neuesten Forschungsstand zur Edition des Erasmus von 1516 und dessen historischen Hintergrund. Sie beleuchten die philologische Vorgeschichte, die griechischen Textvorlagen und die »Paratexte« der Edition (Vorreden, Annotationes, Erasmus' lateinische Übersetzung), und sie analysieren die nachträgliche Rezeption des Werks. Die Forscher kommen überwiegend aus dem Kreis der Mitarbeiter der *Opera Omnia* (ASD) in Amsterdam und Leiden, der kritischen Gesamtausgabe der Werke des Erasmus seit 1969, und der *Collected Works of Erasmus* (CWE) in Toronto, der kritischen Ausgabe der Werke des Erasmus in englischer Übersetzung seit 1974.

Zu Beginn des Buches stehen Aufsätze, die den historischen Hintergrund erläutern: Die Ankunft des knapp 50-jährigen Erasmus in Basel 1514 wird als ein kritischer Wendepunkt seiner Karriere beschrieben (Mark Vessey). Erika Rummel, Autorin zahlreicher Erasmusstudien, führt in den Bibelhumanismus ein, der sich von der Theologie der mittelalterlichen Scholastik bewusst absetzt. Allerdings gab es bereits in den Niederlanden im Mittelalter volkssprachliche Bibeltexte (August den Hollander). Ignacio García Pinilla untersucht die Beziehungen zwischen der Baseler Edition des Neuen Testaments durch Erasmus und dem spanischen Konkurrenzunternehmen der »Complutenser Polyglotte«: Die Universität Alcalá de Henares unter Kardinal Jiménez de Cisneros hatte bereits 1514 den griechischen Text des Neuen Testaments herausgebracht. Die Verbreitung dieser Ausgabe hatte sich jedoch bis 1520 verzögert.

Den breitesten Raum nimmt in diesem Band die Analyse der Textgestalt der Ausgabe des Neuen Testaments von 1516 ein. Patrick Andrist untersucht die griechischen Texte, die Erasmus in Basel vorfand und die er seiner Edition zugrunde legte. Der prominente kroatische Dominikaner und Baseler Konzilstheologe Johannes Stojković von Ragusa (ca. 1393–1443) hatte von einer Reise nach Konstantinopel 1437 ungefähr 60 griechische Manuskripte nach Basel gebracht. Sie wurden im Konvent der Baseler Dominikaner aufbewahrt. Andrist kommt zu dem Ergebnis, dass Erasmus acht der Baseler Texte für seine Edition benutzte, wobei die älteste seiner Vorlagen bis auf das 10. Jahrhundert zurückging.

Andrew J. Brown vergleicht diese griechischen Texte, die Erasmus in den Jahren 1514–1515 in Basel zur Erstellung der griechischen Version des NT von 1516 benutzte, mit denen, die er zuvor in den Jahren 1512–1514 in England genutzt hatte und die teilweise in seine Annotationen eingeflossen sind, an deren Vorbereitung er schon in England gearbeitet hatte. Brown stellt sich auch textkritischen Fragen, die im Nachhinein an die Edition des NT von 1516 gestellt wurden. Erasmus selbst habe in nachfolgenden Auflagen Fehler eingestanden und korrigiert. Andererseits wurden Fehler bis in die letzte Edition von 1535 beibehalten, so etwa die Rückübersetzung einiger Stellen des griechischen

Textes, bei denen eine entsprechende Vorlage fehlte, aus dem Lateinischen ins Griechische! Wieder andere Stellen seien sogar bis heute umstritten.

Martin Wallraff befasst sich mit den »Paratexten«, die Erasmus in seine Edition des NT einfügte. Dabei konzentriert er sich weniger auf die bekannten lateinischen Einleitungsschriften (*Paraclesis*, *Methodus* und *Apologia*) und die umfangreichen Annotationen, sondern auf die griechischen und lateinischen Beilagen und Zusätze, so die Biographien der Evangelisten und die abschließenden »Unterschriften« (*subscriptions*) über die Überbringer der Briefe. In der zweiten Auflage von 1519 wurden sie noch vermehrt. Luther übernahm einige dieser kleinen Zusätze in seine deutsche Übersetzung des NT von 1522. In der Auflage des NT von 1519 waren auch die Kanontafeln des Eusebius von Caesarea abgebildet, die allerdings schon in mittelalterlichen Handschriften zu finden sind. Sie waren auch in der lateinischen Bibel enthalten, die Froben kurz vor der Ankunft des Erasmus 1514 in Basel herausgebracht hatte. Eine der wenigen bildnerischen Darstellungen in dem NT von 1519 ist die der Trinität, die in dem Buch auf S. 157 abgebildet ist.

Mieke van Poll-van de Lisdonk erläutert die *Annotationes*, die in der Folio-Ausgabe von 1516 fast den Umfang des Textes des NT einnehmen. Im Rahmen der ASD hat van Poll-van de Lisdonk die sechs Bände der Annotationen ediert (ASD VI, S. 5–10). Dabei hat sie auch die Annotationen der nachfolgenden Auflagen des erasmischen NT von 1519, 1522, 1527 und 1535 verarbeitet, die von Auflage zu Auflage immer umfangreicher wurden, so dass das NT seit 1519 immer in zwei Folio-Bänden erschien. In den Annotationen setzte sich Erasmus seit der Auflage von 1519 auch seinen Kritikern unter den katholischen Theologen wie Jacobus Lopes Stunica, Edward Lee, den spanischen Mönchen und Alberto Pio auseinander (vgl. Erika Rummel, Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian [Erasmus Studies 8], Toronto 1986; Erika Rummel, Erasmus and his Catholic Critics, 2 Bde. Nieuwkoop 1989). In seinem Widmungsschreiben an Papst Leo X. in der Ausgabe von 1516 hatte Erasmus angekündigt, dass er in den Annotationen für den Leser komplizierte, zweideutige und dunkle Stellen (»*perplexum, ambiguum aut obscurum*«) erläutern werde.

Die Autoren von »Basel 1516« meinen übereinstimmend, dass nicht der Druck des griechischen Textes, wofür diese Ausgabe berühmt wurde, sondern die Verbesserung und Korrektur der lateinischen Ausgabe des Neuen Testaments, also der *Vulgata*, das primäre Ziel von Erasmus war. »Deconstructing the Vulgate« lautet der Titel des Aufsatzes von Jan Krans. Erasmus habe den Vulgata-Text textkritisch mit den griechischen Texten konfrontiert und mit den philologischen, stilistischen und exegetischen Problemen, die dabei auftauchten. Das war der wahre Ursprung des Erasmus-Projekts. Krans erläutert jene Zugabe, die Erasmus in der 2. Auflage von 1519 unter dem Titel »*Capita argumentorum contra morosos quosdam ac indoctos*« hinzufügte (»Hauptargumente gegen gewisse verdrossene und ignorante Kritiker«). Zugleich setzte sich Erasmus mit groben sprachlichen Entgleisungen (»*Soloecismi*«) der Übersetzer auseinander.

In der einleitenden *Paraclesis* hatte Erasmus hervorgehoben, dass er wünsche, dass die Heilige Schrift in die Volkssprache übersetzt werde (»*in vulgi linguam transfusas*«), damit sie auch von Laien gelesen werde. Alle Frauen sollten das Evangelium lesen und die paulinischen Briefe. Der Bauer solle beim Pflügen vor sich hin singen, der Weber mit seinen Schiffchen vor sich hin summen und der Wanderer mit seinen Geschichten die Langeweile vertreiben, so dass die Heilige Schrift unser täglicher Gesprächsstoff ist (»*quales sunt cotidianae nostrae confabulationes*«). Silvana Seidel Menchi weist in ihrem Aufsatz darauf hin, dass mit der 2. Auflage von 1519 das Neue Testament ein Bestseller wurde. Das war auch der Grund, dass neben der aufwendigen Folio-Ausgabe bei Froben kleinere und schlichtere Ausgaben (ohne den griechischen Text und ohne die Annotatio-

nen) bei den Baseler Druckern Cratander (1520) und Gengenbach (1522) herauskamen. Die Übersetzung in die Volkssprache wurde dann erst durch Luthers Übersetzung ins Deutsche 1522 in Wittenberg eingelöst.

Die abschließenden Aufsätze befassen sich mit der Wirkung des erasmischen Neuen Testaments auf den europäischen Buchmarkt und mit dessen Wirkungsgeschichte. Valentina Sebastiani weist in ihrem Aufsatz »The Impact of Erasmus' New Testament on the European Market (1516–1527)« darauf hin, dass der Erfolg des Neuen Testaments unlösbar mit der Leistung des Druckers und Verlegers Johann Froben und dessen Nachfolgern verbunden war. Fast 20 Jahre lang – von 1516 bis 1535 – brachte Erasmus die fünf Auflagen des NT bei Froben in Basel heraus – und die meisten seiner übrigen Werke (vgl. Léon E Halkin, *Erasmus ex Erasmo. Érasme, éditeur de sa correspondance*, Aubel 1983; Lisa Jardine, *Erasmus. Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*, Princeton, N.J. 1993; Alexandre Vanautgaerden, *Erasme typographe. Humanisme et imprimerie au début du XVIe siècle*, Genf 2012).

Greta Kroeker geht dem Einfluss des Erasmus auf die katholische Reform unter den beiden humanistischen Kardinälen Gasparo Contarini (1483–1542) und Jacobo Sadoleto (1477–1547) nach. Aber mit dem Abschluss des Konzils von Trient waren deren Bemühungen, die Protestanten in der geeinten Kirche zu halten, gescheitert. In dem Aufsatz »Unmittelbarkeit und Überlieferung« stellt sich Sundar Henny der Frage, warum der Genfer Reformator Théodore de Bèze (Beza) aus religionspolitischen Gründen von der Erasmus-Ausgabe des NT abrückte. Beza hatte in seiner (neuen) lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments von 1557 den Vulgata-Text gegenüber Erasmus bevorzugt. Christine Christ-von Wedel gibt einen Überblick auf die »Nachwirkung des Neuen Testaments von Erasmus in den reformatorischen Kirchen« bis zu den Exegeten Johann Jakob Wettstein (1693–1754) und Johann Salomo Semler (1725–91). Semler bekannte sich zu Erasmus: »Ich verdanke Erasmus dies, dass ich gelernt habe die einzig wahre Theologie vorzuziehen und von mir wenig zu halten« (S. 309).

Eine Sonderstellung nimmt im Schlussteil der Aufsatz von Marie Barral-Baron ein, die die provokante Frage aufwirft, ob Erasmus' Neues Testament eine Innovation oder eine Subversion gewesen sei. Erasmus habe sich mit der Edition des Neuen Testaments 1516 in ein Abenteuer gestürzt. Er habe die Renaissance des apostolischen »Goldenen Zeitalters« der Christenheit wiederbeleben wollen. Seinen Mitchristen habe er ermöglichen wollen, ein Leben nach der wahren Botschaft des Evangeliums zu führen. Überzeugt, dass seine Textkritik ein Dienst an Christus sei, habe er nicht gezögert, die Vulgata zu korrigieren und eine exegetische Tradition in Frage zu stellen, die mehr als tausend Jahre zurücklag. Mit seinem philologischen Zugang und indem er die Worte Gottes korrigierte, wandte er auf das Neue Testament die gleichen Regeln an wie auf die übrigen literarischen Texte. Seine Kritiker sahen darin eine Subversion, obwohl Erasmus selbst die Tradition nicht untergraben wollte. Im Kontext der lutherischen Reformation wurde er angeklagt, das Glaubensgebäude zu destabilisieren. Mit der Edition des Neuen Testaments 1516 wollte Erasmus die Rückkehr zum Goldenen Zeitalter erreichen. Aber ohne dass er es beabsichtigte, bereitete er den Bruch der Einheit der Christenheit vor, die so viel für ihn bedeutete. In diesem geschichtlichen Drama wurde er zum Mörder seiner eigenen Träume. In dem Aufsatz resümiert Marie Barral-Baron das Ergebnis ihrer Studie »L'Enfer d'Érasme. L'humaniste chrétien face à l'histoire« (Genf: Droz 2014, 752 Seiten).

Christine Christ-von Wedel, Mitautorin des Sammelbands »Basel 2016«, hat zum Anlass des Erasmusjubiläums in dem Baseler Verlag Schwabe das Buch »Erasmus von Rotterdam. Ein Porträt« herausgebracht, das »einem breiten Publikum« den »großen Humanisten« nahebringen will. Dazu dienen auch die Cartoons von Albert de Pury, in denen

Erasmus bewusst als Kontrastfigur zu Luther gezeichnet wird, der Jubiläumsfigur des Jahres 2017. Christ-von Wedel hat bereits biographische Studien zu Erasmus geschrieben. In diesem Portrait verfolgt sie die Absicht – ganz anders die eben erwähnte Studie von Barral-Baron –, die Gemeinsamkeiten aufzuzeigen, die Erasmus mit Reformatoren wie Luther und Melanchthon in Wittenberg, Zwingli und Bullinger in Zürich und Calvin in Genf verbanden. Erasmus aber schloss sich den Reformatoren nicht an, da sich die Feindschaft und Unversöhnlichkeit der Religionsparteien schon zu seinen Lebzeiten verfestigten (S. 165). Den Konfessionalismus mit seiner Neigung zu konfessionellen Kämpfen lehnte er entschieden ab.

Gemeinsam legten Erasmus und Luther großen Wert auf die Erziehung der Kinder und Jugendlichen, aber auch hier gab es erhebliche Unterschiede: Obwohl Luther von seinen Eltern »bis aufs Blut« geschlagen wurde, lehnte er im Gegensatz zu Erasmus die Körperstrafe nicht ab. Zu Recht nehmen die *Colloquien* des Erasmus, die aus Schülergesprächen entstanden, in Christ-von Wedels Portrait einen wichtigen Platz ein. Ursprünglich aus dem Nachhilfeunterricht für seine Pariser Studenten entstanden, begleiten die *Colloquien*, die in immer wieder vermehrten Auflagen herausgebracht wurden, Erasmus sein ganzes Leben. Sie begründeten eine Gesprächskultur, die bis in das 17. Jahrhundert den Lehrplan an den Schulen Europas bestimmte. Man kann sogar sagen, dass sich in dieser Gesprächsbereitschaft Erasmus und Luther trotz ihrer gemeinsamen Ablehnung der mittelalterlichen Scholastik grundlegend unterschieden.

Bei Erasmus' dreijährigem Italienaufenthalt entstehen die *Adagia*, die von Aldus Manutius in Venedig gedruckt werden und die ihn berühmt machen. Die Spruchsammlung der *Adagia* portioniert »antike Weisheit in appetitlichen, leicht verdaulichen Häppchen« (S. 42). Bei seiner Rückkehr nach England entsteht das »Lob der Torheit« (*Moriae encomium*), das er im Haus seines Freundes Thomas Morus fertigstellt und 1511 in Paris veröffentlicht. Mit dieser kleinen Schrift gibt Erasmus einen »Einblick in die menschliche Seele mit Einsichten, die bereits an die Psychologie um die Wende zum 20. Jahrhundert erinnern« (S. 44). Keine Satire seiner Zeit sei so kühn gewesen wie die des Erasmus: »Alles nahm er aufs Korn: Die Kirche, alle von den Reformern später angeprangerten Missstände schon verspottend, aber auch die Universitäten, Politiker, Adlige, Kaufleute, Soldaten, Männer und Frauen.« (S. 44 f.) Die Torheit mache die Ketzerjäger machtlos. Da auch die Theologen in den Augen der Torheit alle Ketzer seien, erweise sich Erasmus als der erste Verfechter einer Toleranz gegenüber Häretikern.

Im Zentrum des 4. Kapitels steht der Bibelhumanist Erasmus mit seiner Baseler Ausgabe des Neuen Testaments von 1516. Seine Anwendung der historisch-kritischen Bibel-exegese sei ein »Schlag ins Gesicht der an den Universitäten vorherrschenden scholastischen Theologie« gewesen. Nachdem sich später Reformation wie Gegenreformation etabliert hatten, hätten sowohl Protestanten wie Katholiken ihre Dogmatiken verfestigt und Neuerungen kaum mehr zugelassen. Aber in den Jahren 1516/17 hätten Erasmus und seine Freunde für eine kurze Zeit den Anbruch eines Goldenen Zeitalters begrüßt. Erasmus war auf der Höhe seines Ruhms, und ganz Europa huldigte ihm (S. 68). Zur selben Zeit erschienen von Erasmus auch die Briefe des Hieronymus, die pazifistische »Klage des Friedens« (*Querela pacis*) und die »Utopia« des Thomas Morus, die Erasmus herausbrachte.

Mit dem Auftreten Luthers und dessen Bruch mit Rom änderte sich die Szene. Erasmus wurde in den Streit um Luther hineingezogen. Er musste sich gegenüber Angriffen katholischer Theologen verteidigen, die vor allem von den Universitäten Löwen, wo er damals wohnte, Köln und Paris kamen. Er verließ Löwen und zog nach Basel. Seine Paraphrasen zu den Evangelien, die er kommentierend nacherzählte, wurden ein »Riesenerfolg«. Er gab

sie bei Froben in Basel von 1522–1523 heraus. Er widmete sie den vier bedeutendsten Fürsten Europas (Kaiser Karl V., Franz I. von Frankreich, Heinrich VIII. von England und Ferdinand von Österreich, dem Bruder des Kaisers), die er alle nachdrücklich zum Frieden ermahnte, allerdings vergebens. In Basel musste er inzwischen erfahren, dass die Reformatoren und Verehrer des Erasmus, so auch Zwingli im benachbarten Zürich, seine eigenen Vorstellungen von einer kirchlichen Reform zunehmend radikalisierten, so dass er sich gezwungen sah, sich von ihnen zu distanzieren. Auch von Luther ist er enttäuscht, »nicht weil dieser ein Häretiker wäre, sondern weil er Unfrieden säte« (S. 102). Mit dem Austausch der Streitschriften »*De libero arbitrio*« (Erasmus) und »*De servo arbitrio*« (Luther) kam es 1524/1525 zum Bruch zwischen Erasmus und Luther.

In den Baseler Jahren entstanden die meisten seiner Colloquien, die oft unterschätzt werden, in denen er sich bemühte, versöhnliche Wege in dem offen aufgebrochenen Glaubensstreit aufzuzeigen. Christ-von Wedel hält zahlreiche Äußerungen von Erasmus fest, in denen er sich bemühte, nicht nur das Verhältnis unter den Christen erträglich zu gestalten, sondern auch das Verhältnis der Christen zu Juden und Muslimen. Aber schließlich radikalisierte sich auch die Baseler Reformation, so dass sich Erasmus gezwungen sah, Basel 1529 zu verlassen und für sechs Jahre in das nahe katholische Freiburg zu ziehen, um die letzten eineinhalb Jahre bis zu seinem Tod am 12. Juli 1536 wieder in Basel zu verbringen.

In seiner Schrift *Contra Pseudevangelicos* von 1530 machte Erasmus die Reformatoren dafür verantwortlich, »dass die Schultheologie in Dogmatismus erstarrt und abweichende Meinungen vermehrt blutig als Häresie verfolgt wurden« (S. 153). In ihrem Schlusskapitel stellt Christ-von Wedel Erasmus als Verfechter der »Toleranz in Glaubensfragen« und als »Friedensrufer« heraus und würdigt ihn als Vertreter »republikanischer Freiheit« und der »Menschrechte«. Trotz der Widrigkeiten des konfessionellen Zeitalters, die seine Werke später auf den Römischen Index der verbotenen Bücher stellte und sie der Verachtung der protestantischen Orthodoxie preisgab, stellt Erasmus für unsere Zeit ein Vorbild dar.

Wilhelm Ribhegge

MATTHIAS DALL'ASTA (HRSG.): *Anwälte der Freiheit! Humanisten und Reformatoren im Dialog*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2015. 182 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8253-6503-5. Geb. € 28,00.

Entstanden ist der anzuzeigende Band anlässlich einer Pforzheimer Ausstellung, die dem in der Forschung in den letzten Jahren wieder intensiver diskutierten Problem des Verhältnisses von Humanismus und Reformation gewidmet war. Aus der Doppelgesichtigkeit des Buches als Begleiter durch die Ausstellung wie als Plattform, um die Beiträge einer in deren Kontext veranstalteten Fachtagung zu präsentieren, erwächst eine gewisse Uneinheitlichkeit. Nach einer das Konzept von Buch und Ausstellung erläuternden Einleitung des Herausgebers findet sich ein Gang durch die Präsentation in zehn, jeweils einem Gelehrten gewidmeten Stationen. Am Anfang steht, wie beim europäischen Humanismus kaum anders möglich, Petrarca, das Ende der Reihe bildet Luther. Originell ist, einführend auf Wilhelm von Kaulbachs nicht erhaltenes Wandgemälde einzugehen, das in historistischer Manier das Zeitalter der Reformation im Historischen Museum zu Berlin präsentierte. Die Annäherung an die Heroen des Humanismus wird auf diese Weise als zeitgebunden vermittelte markiert. Die anschließenden Kurzvorstellungen der Gelehrten bieten dem Wissenschaftler naturgemäß nichts Neues, sind aber ihrem Zweck entsprechend gut gemacht – und, wie der gesamte Band, ebenso treffend wie schön bebildert.

Den Tagungsbeiträgen sind zwei Drittel des Buches gewidmet. Den Anfang machen Überlegungen von Thomas Kaufmann zu Humanismus und religiöser Erregung zur Zeit der Reformation. Dass Humanismus und Reformation zusammenhingen, könne heute nicht mehr bestritten werden. Verbindungen gebe es vor allem in der Sorge um die Frömmigkeit des ›gemeinen Mannes‹ sowie in einer teils philologisch, teils religiös motivierten kritischen Haltung gegenüber dem kirchlichen Traditionsbestand, die sich etwa in der Absage an die Konstantinische Schenkung zeigte. Zeitlich einen Schritt zurück macht Carmen Cardelle de Hartmann, die Petrarca's vielgelesenen Dialog *Secretum* als religiösen Text präsentiert, der in den Klöstern gerne, gleichwohl aus einer spezifischen, mit derjenigen des Verfassers nicht deckungsgleichen Interessenlage heraus gelesen wurde. Auch Stefan Bauer schlägt den Bogen zu den einführenden Kurzbiographien, indem er den dort gewürdigten Enea Silvio Piccolomini als Geschichtsschreiber vorstellt, der vor allem mit seiner *Historia Austriacalis* den deutschen Humanisten der folgenden Generation manch Anstoß für das eigene Geschichtsdenken und Selbstverständnis gab. Ulrich Bubenheimer widmet sich der Rezeption des italienischen Humanismus in Erfurt und Wittenberg vor der Reformation. Wie viele Zeitgenossen habe sich Luther für den Karmeliter Baptista Mantuanus begeistert, dessen Gedichte er zumindest punktuell einer eigensinnigen theologischen Lektüre unterzogen habe, während Andreas Karlstadt sich für die christliche Kabbala Giovanni Picos della Mirandola interessiert habe. Dessen dreizehn 1487 verurteilten Thesen habe er 1516 ein Kolleg gewidmet, möglicherweise sogar über sie disputieren lassen. Christian Gastgeber zeigt, wie sich im Zuge der Durchsetzung des Humanismus die Griechischkenntnisse im Westen allmählich von Italien aus ausbreiteten, bis sie mit der Generation von Reuchlin und Pirckheimer auch im Norden heimisch wurden. Christian Hermann konkretisiert diesen Transferprozess am Beispiel der griechischen Aldinen, die für die nordeuropäischen Humanisten um 1500 von großer Bedeutung waren. Paracelsus und Vesal werden von Klaus Bergdolt unter der Metapher des ›Luthers der Medizin‹ vorgestellt, die verdeutlicht, dass intellektueller Aufbruch im 16. Jh. in verschiedenen Disziplinen stattfand, weil Gelehrte das Selbstbewusstsein und den Willen entwickelten, aus den Bahnen des Herkömmlichen auszuscheren. Mit Nikolaus Gerbel widmet sich Matthias Dall'Asta einem Gelehrten ›der zweiten Reihe‹, dessen intellektuelles Profil jedoch für seine Zeit möglicherweise symptomatischer ist als dasjenige der Heroen der Ideengeschichte. Gerbel war nicht nur gut vernetzt, sondern hatte an zahlreichen publizistischen Projekten Anteil, bevor er seinem Bildungsoptimismus in seiner erfolgreichen Beschreibung Griechenlands besonders beredten Ausdruck geben konnte. Der vor allem durch Reuchlin bekannten Redeweise, die Hebräer tranken aus den Quellen, die Griechen aus den Bächen, die Lateiner aus dem Sumpf, spürt Franz Posset nach und zeigt, dass diese von gelehrten Zeitgenossen mit je unterschiedlicher Akzentsetzung gebraucht wurde, um ihr Verhältnis zu den drei großen Wissensbeständen zu markieren. Abschließend fragt Anselm Schubert nach der Haltung der Reformatoren zur christlichen Kabbala. Während sich Luther gleichermaßen interessiert wie distanziert zeigte und dabei Ansätze eines eigenen Konzepts von Kabbala entwickelte als Glaube an Christus, in dem der Name Gottes offenbar geworden sei, war Karlstadt weniger zurückhaltend. Der Hebraist Johannes Böschstein brachte sogar einen Einblattdruck mit einer kabbalistischen Interpretation des Tetragramms heraus – fiel jedoch, so Schubert, inhaltlich weit hinter das spekulative Niveau zurück, das Pico und insbesondere Reuchlin erreicht hatten.

Jan-Hendryk de Boer

WINFRIED WILHELMY (HRSG.): Schrei nach Gerechtigkeit. Leben am Mittelrhein am Vorabend der Reformation (Publikationen des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums Mainz, Bd. 6). Regensburg: Schnell und Steiner 2015. 488 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2965-2. Geb. € 37,95.

Mit Blick auf die Luther-Dekade vereinbarten die Mainzer Museen eine Ausstellungskoope-ration mit dem Ziel, den »Umbruch der Zeiten« am Vorabend der Reformation zu prä-sentieren. Nachdem das Gutenberg-Museum mit der Ausstellung »Am achten Tag schuf Gott die Cloud« und das Landesmuseum mit »Ritter – Tod – Teufel. Franz von Sickingen« vorangegangen waren, folgte das Dom- und Diözesanmuseum mit dem höchst anspruchsvollen Projekt der Darstellung des – im weiten Sinne – religiösen Lebens im Mittelrheingebiet am Vorabend der Reformation. Räumlich umfasst das Thema das am Mittelrhein ge-legene Erzstift Mainz, doch werden auch die Städte Frankfurt und Worms einbezogen. Mit der Unterwerfung der Stadt Mainz 1461/62 im Gefolge der sogenannten Mainzer Stiftsfehde und der Niederschlagung des Bauernkriegs ist der zeitliche Rahmen abgesteckt.

Begleitband ist das von Winfried Wilhelmy herausgegebene Buch »Schrei nach Ge-rechtigkeit«.

Auf das Geleitwort von Kardinal Lehmann folgt der »Essay« des Herausgebers, wo-rin er den Titel des Buches begründet. Gerechtigkeit ist dabei nicht in modern-abstraktem Sinn zu verstehen, vielmehr – wie der Herausgeber hervorhebt – aus der Perspektive von unterschiedlichen sozialen Gruppen gesehen, von denen stellvertretend hier nur der Domprediger Gabriel Biel, der Pfeifer von Niklashausen (er allerdings weit vom Rhein-gau entfernt) und die Bauernschaft oder auch bürgerschaftliche Gremien im Kampf um die Stadtherrschaft genannt seien. Deren Schrei nach Gerechtigkeit speiste sich aus un-terschiedlichen Erfahrungen und Hoffnungen.

Die Großgliederung des Werks geschieht in vier Blöcken, die wiederum in verschie-dene Themenbereiche unterteilt sind. Dabei folgt die Konzeption dem bekannten und bewährten Muster, wonach der Beschreibung der Exponate ein einführender Aufsatz vorangestellt wird. Der erste der hier so genannten Großblöcke behandelt die Herr-schaftsverhältnisse am Mittelrhein, die sich als Gemengelage von Obrigkeiten kennzeich-nen lassen. Zwar ist das Erzstift dominant, doch die Konkurrenz mit Kurpfalz bis hin zu offener Feindschaft prägten das Bild. In diesem Zusammenhang steht auch die Bedeutung des Rheins für den Handel, der sich an den Zollstädten und den sie schützenden Bur-gen ablesen lässt. Der geradezu konstitutive Kampf der Bürger gegen ihren bischöflichen Stadtherren wird am Beispiel von Worms vorgestellt. Für das Bild des Klerus am Vor-abend der Reformation steht exemplarisch die Stadt Frankfurt.

Der zweite Block beinhaltet die Themen Rechtsstellung der Gemeinden, religiöses Leben im Rheingau, Bildung und Kirchenkritik. Gefördert durch den Hof des Erzbi-schofs und die Gründung der Mainzer Universität 1476/77 erlebten die Lande am Mittel-rhein eine erste Blüte des Humanismus, die nicht ohne Auswirkungen auf die Adaption reformatorischen Gedankenguts blieb. Die prosperierende Wirtschaft am Mittelrhein, die im dritten Block behandelt wird, schuf die materielle Grundlage für ein reges Stiftungs-wesen und eine blühende »Kunstproduktion« (muss ein solches Wort sein?), für die der Frankfurter Kaufmann und Ratsherr Jacob Heller als Stifter von Altarwerken so bedeu-tender Meister wie Dürer und Grünewald steht.

»O Bedenck das End« lautet die Inschrift, die Erzbischof Albrecht von Brandenburg 1526 als Mahnung für seine Untertanen, den gottgewollten ständischen Ordo nicht in Frage zu stellen, am neu errichteten Mainzer Marktbrunnen anbringen ließ. Mit diesem Wort ist auch der vierte der Blöcke überschrieben, der gleichsam die Begegnung mit

einer neuen Zeit beinhaltet. Zu Recht wird darauf hingewiesen, dass der Wunsch nach »evangeliumsgemäße(r)« Kirchenreform an Haupt und Gliedern, der Humanismus und antirömische Tendenzen den Boden für reformatorische Einflüsse bereitet hatten. Der Hof bot sogar Ulrich von Hutten eine Zeitlang Möglichkeit zur Betätigung. Hier entfalteten die Lutheraner Wolfgang Capito und Kaspar Hedio eine gewisse Wirksamkeit, die auch in der Bevölkerung Resonanz fand. Das entschiedene Bekenntnis des Erzbischofs zur Alten Kirche führte das Ende der evangelischen Bewegung herbei.

Hier hätte man sich gewünscht, die Reaktion des Erzbischofs auf die Erhebung des Gemeinen Mannes im Mittelrheingebiet etwas eingehender zu beleuchten. Im Oberstift nutzte er ja die Gelegenheit, dem sogenannten Neunstädtebund die Privilegien zu entziehen. Die Frage, ob sich nicht auch nach der Niederschlagung des Bauernkriegs in der Bevölkerung ein Krypto-Protestantismus erhalten hat, lässt sich aufgrund der Quellenlage nicht beantworten.

Auf besonderes Interesse stößt mit Erzbischof Albrecht von Brandenburg diejenige Persönlichkeit auf dem »Heiligen Stuhl von Mainz«, die mit dem von ihm ausgeschriebenen Petersablass ja eng mit dem Beginn der Reformation verbunden ist. Die lange Zeit in einer protestantisch-borussisch geprägten Geschichtsschreibung vorherrschende Einseitigkeit ist inzwischen aufgelöst. Dass das Bild Albrechts Korrekturen erfahren hat, geht aus dem Beitrag von Andreas Tacke – um nur einen der ausnahmslos kompetenten Autoren namentlich zu nennen – klar hervor. Zweifelsohne trifft sein Urteil zu, dass die damaligen (und auch späteren) Bischöfe primär nicht Seelsorger waren, sondern »Adelskinder, die die Politik ihrer Familie mit anderen Mitteln zu befördern suchten« (S. 400f.). Andererseits ließ Albrecht sich als Hl. Hieronymus im Gehäus und Hl. Martin malen, womit er sein Selbstverständnis von Glauben und seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche demonstrierte, zugleich aber auch die Herkunft aus fürstlichem Hause zum Ausdruck brachte. Insofern handelte es sich bei ihm um einen geradezu typischen Vertreter des Hochadelsepiskopats, der geradezu zwangsläufig in den Fokus der Reformatoren geriet.

Abschließend: Eine eindrucksvolle Ausstellung, die ein ihr adäquates Begleitbuch gefunden hat. Das Ziel, die Daseinsbereiche der damaligen Zeit im Mittelrheingebiet umfassend vorzustellen, ist vollauf gelungen.

Helmut Neumaier

IRENE DINGEL, VOLKER LEPPIN (HRSG.): Das Reformatorenlexikon. Darmstadt: Lambert Schneider (WGB) 2014. 304 s. m. Abb. ISBN 978-3-650-40009-3. Geb. € 39,90.

Für dieses Buch dürfte im Vorfeld des Reformationsjubiläums, das 2017 begangen werden wird, erheblicher Bedarf bestehen. Und der Band wird diesem Bedarf nach übersichtlicher Allgemeinbildung hervorragend gerecht.

In namensalphabetischer Reihenfolge versammelt er Kurzsays von etwa zehn Seiten über 1. Leben, 2. Theologie und Schriften sowie 3. Wirkung von knapp vierzig mehr oder minder prominenten Reformatoren und zwei Reformatorinnen. Bibliografische Hinweise zu Werkeditionen und zur jüngeren Sekundärliteratur schließen jeden Artikel ab.

Der Herausgeberin und dem Herausgeber ist hoch anzurechnen, dass sie es geschafft haben, diese übersichtliche Strukturierung bei praktisch allen Autoren und Autorinnen der Einzelbeiträge durchzusetzen. Und die Autoren und Autorinnen haben sich mit ihren oft hoch verdichteten, gleichwohl gut lesbaren und allgemein verständlichen Bio-Bibliografien sehr verdient gemacht, um eine rasche und gleichwohl gehaltvolle, im besten Sinn orientierende Einführung in die Hauptträger/-trägerinnen der europäischen Reformationsgeschichte auf dem derzeit aktuellen Stand der historischen und theologischen

Forschung. Das muss man erst einmal hinbekommen: Kerngestalten wie Johannes Calvin, Martin Luther oder Philipp Melanchthon in einem solchen Rahmen angemessen zu skizzieren. Aber als auch für Laienleser/-innen rezipierbare Erst-Hinführung ist das durchgehend sehr gut gelungen. Und nicht nur die Kern-, sondern auch die Randzonen der reformatorischen Dynamik werden gut ausgeleuchtet.

Nur ein einziger Wunsch bleibt offen: Man hätte auch dem Leben, dem Denken und der Wirkung ihrer Gegner und den Vermittlungstheologen eine vergleichbare Würdigung gewünscht. Aber zugegeben: Das hätte Aufwand und Umfang glatt verdoppelt.

Dem Motto des Verlages »Am besten lesen« kann der Rezensent nur zustimmen.

Andreas Holzem

MATTHIAS POHLIG (HRSG.): Reformation (Basistexte Frühe Neuzeit, Bd. 2). Stuttgart: Franz Steiner 2015. 252 S. ISBN 978-3-515-10925. Kart. € 24,00.

»[E]s macht mehr Spaß, sie selbst zu lesen« (S. 17) – dieser Einsicht dient Matthias Pohligs Zusammenstellung zehn prägnanter Aufsätze aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die bedeutende Themen und Methoden der neueren Reformationsforschung markieren. Das primär sozialgeschichtliche Interesse, das die Auswahl der »Basistexte Reformation« kennzeichnet, entspricht der institutionellen Verortung sowohl des Herausgebers als auch der Reihe: Pohliger ist Juniorprofessor für die Geschichte der Frühen Neuzeit am Historischen Seminar der Universität Münster, die Reihe »Basistexte Frühe Neuzeit« wird von der dortigen Lehrstuhlinhaberin, Barbara Stollberg-Rilinger, verantwortet.

Die Folge der Texte setzt ein mit einem dreifachen Bernd Moeller-Akkord: Nachdem bereits in der Einleitung dessen »Reichsstadt und Reformation« als »Markstein der sozialgeschichtlichen Reformationsforschung« (S. 8) eingeführt wird, beginnt die Reihe der abgedruckten Aufsätze mit zwei weiteren Moellertexten: »Frömmigkeit in Deutschland um 1500« sowie »Stadt und Buch«. Moellers Verabschiedung einer grundlegenden Verfallsgeschichte der Frömmigkeit des 15. Jahrhunderts einerseits und sein Hinweis auf den städtischen sowie den medialen als zweier maßgeblicher Kontexte der Reformation andererseits – so der implizite und in seiner Einleitung von Pohliger explizierte Duktus der Zehnerreihe – bildeten die Basis dafür, dass sich die Reformationsforschung Fragen nach den Medien (Robert W. Scribner: Flugblatt und Analphabetentum) und den Akteuren der Reformationszeit in ihrer Diversität zuwandte (Hans-Jürgen Goertz: Eine »bewegte« Epoche; Horst Rabe: Karl V. und die deutschen Protestanten; Claudia Ulbrich: Frauen in der Reformation); die sozialgeschichtliche Perspektive wurde ab den 1980er-Jahren ergänzt durch kulturgeschichtliche Fragestellungen (Scribner: Volkskultur und Volksreligion; Susan C. Karant-Nunn: Die Unterdrückung der religiösen Emotionen). Der Durchgang durch die Auffächerung der Forschungsperspektiven mündet mit dem vorletzten Beitrag in eine, so Pohliger, »einflussreiche Gesamtinterpretation der Reformation« (S. 32): Berndt Hamms Gesamtschau der »Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft« macht sowohl den inneren Zusammenhang unterschiedlicher gesellschaftlicher Phänomene der Reformationszeit plausibel als auch deren unlösbaren Zusammenhang mit der Frage der Religion; so markiert sie die (Re-)Integration von Sozial- und Theologiegeschichte. Am Ende wirft die Textreihe mit Heinz Schilling die grundlegende Frage auf: »Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?«

Das Fragezeichen am Ende ist bezeichnend für ein Charakteristikum der Textauswahl: Sie regt an zur Diskussion, zur eigenen Positionierung zwischen Zustimmung und Widerspruch. Beides, zustimmende und widersprechende Bezugnahme, findet sich bereits

auf der Ebene der Aufsätze selbst (z. B. Scribner ad Moeller, S. 71f.) und verstärkt noch in der Einleitung zu den einzelnen Texten. Dort benennt Pohlig die jeweiligen Hauptthemen und ordnet sie in die entsprechende Forschungsdiskussion ein, die er für die Leserin und den Leser – wohltuend geschlechtergerecht werden beide abwechselnd angesprochen – mit klaren Linien skizziert. Wer sich an die Lektüre der präsentierten Aufsätze wagt, wird auch darüber hinaus vom Herausgeber in vielfältiger Weise unterstützt und zu weiterem Studium angeregt: Sach-, Orts- und Personenregister erschließen die Texte, eine Auswahlbibliographie bietet Titel auch der aktuellen und theologiegeschichtlichen Reformationsforschung – wobei prominent kontroverse Positionen ausgewogen repräsentiert sind, zur gezielten weiteren Lektüre reizen die Fußnoten in der Einleitung.

Ja, es macht Spaß, diese derart stimmig angeordneten und reizvoll dargelegten Basistexte zu studieren! Neben die hierin begründete Freude tritt ein gewisses Bedauern über eine Einschränkung der Textauswahl, die von Pohlig selbst konzediert wird: Ihre Perspektive »beschränkt sich [...] im Wesentlichen auf das Heilige Römische Reich deutscher Nation« (S. 12), die europäische Dimension und so auch wichtige Aspekte inner-evangelischer Vielfalt kommen kaum in den Blick. Teilen die »Basistexte Reformation« damit einerseits eine gewisse Problematik der kirchlichen Vorbereitungen des Jahres 2017, so können sie andererseits diese auch konstruktiv befruchten: Nicht nur, indem sie die Rückbindung von Theologie und Glaube an gesellschaftliche Fragen stärken, sondern auch, indem sie erneutes Interesse wecken an der (Reichs)Stadt als Reformationskontext, der gerade im Südwesten evangelische Frömmigkeit, nicht zuletzt in ihrer ethischen Ausrichtung und Vielstimmigkeit, unhintergebar geprägt hat.

Susanne Schenk

WOLFGANG BREUL, GENERALDIREKTION KULTURELLES ERBE RHEINLAND-PFALZ (HRSG.): Ritter! Tod! Teufel? Franz von Sickingen und die Reformation. Regensburg: Schnell und Steiner 2015. 296 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2953-9. Geb. € 35,95.

Das Katalogbuch zu der gleichnamigen Ausstellung im Landesmuseum Mainz ist opulent ausgestattet, alle Exponate werden abgebildet, Karten visualisieren beschriebene Sachverhalte. Außer dem eigentlichen Katalogteil (S. 89–281) enthält der Band sieben Essays; die sieben Sektionen, in die die Ausstellung gegliedert war, werden im Band ihrerseits jeweils durch eine kurze Einleitung, begleitet von Kurzbeiträgen, eröffnet. Auch die Exponatbeschreibungen berücksichtigen häufig das historische Umfeld und sind entsprechend ausführlich gehalten. Dadurch kommt es im Band nicht ganz selten zu Überschneidungen und Wiederholungen. So wird der Leser mehrfach – von verschiedenen Autoren – über das Fehdewesen um 1500, die Trierer Fehde Sickingens von 1522/23 oder das Verhältnis Sickingen – Hutten – Luther informiert. Andere Bereiche sind demgegenüber entweder gar nicht oder nur wenig thematisiert, so die Persönlichkeit Sickingens oder die Ikonographie, obwohl alle zeitgenössischen Bildzeugnisse wiedergegeben werden.

Die Essays, die thematisch im Allgemeinen den Sektionen korrespondieren, behandeln einzelne Aspekte der Geschichte der Reichsritterschaft und speziell Sickingens. Kurt Andermann, Die ritterliche Lebenswelt im Übergang zur Neuzeit (S. 19–26) stellt vor allem die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse dar, um zu dem Schluss zu kommen: »Von einem generellen Verfall der Ritterschaft kann um die Wende zur Neuzeit überhaupt keine Rede sein!« (S. 26). Dass »Generationen ›bürgerlicher‹ Historiker« den – ausführlich zitierten – Negativbemerkungen Friedrich Engels' über die Reichsritterschaft geglaubt haben, wird der Verf. hoffentlich nicht ernst gemeint haben. Matthias Schnettger, Reich – Ritterschaft

– Reformation (S. 29–36) untersucht u. a. die Position, die die Niederadeligen im Prozess des Umbaus des Reiches um 1500 eingenommen haben. Sie waren weder auf dem Reichstag noch am Reichsregiment oder am Reichskammergericht vertreten und wurden erst durch die Modalitäten zur Aufbringung der Türkensteuer 1542 endgültig genötigt, sich als eigene Gruppe zu organisieren. »Wer nicht zahlte, war landsässig« (S. 34). Johannes Schilling beschäftigt sich mit »Hutten, Luther und die Reformation« (S. 39–46), »Franz von Sickingen und die Herberge der Gerechtigkeit – Historie und Mythos« wird von Thomas Kaufmann analysiert (S. 49–56): Die später prominenten Reformatoren Martin Bucer, Kaspar Aquila, Johannes Oekolampad und Johannes Schwebel kamen in persönlichen Notsituationen auf die Ebernburg; »Anhaltspunkte für gemeinsame Planungen reformatorischer Aktivitäten gibt es kaum« (S. 55). Sickingen leistete jedoch »einen wesentlichen Beitrag zur Reformation«, indem er den Verfolgten Schutz gewährte und ihnen »die Möglichkeit zu literarischer Betätigung gewährte« (S. 56). Wolfgang Breul stellt informativ »Sickingens Fehden« vor (S. 59–66). Der Beitrag von Maciej Ptaszynski, Die Reformation in Polen und die Warschauer Konföderation (S. 69–77) bietet einen knappen Abriss der polnischen Reformation und zeigt – im Gegensatz zur deutschen Entwicklung – den Erfolg des Adels, sich als führende Kraft im Königreich zu etablieren und das entscheidende Wort bei den Konfessionsbildungen zu behaupten. Stefan Heinz/ Andreas Tacke behandeln »Franz von Sickingen in der Bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts« (S. 79–88).

Auf Einzelexponate kann hier nicht eingegangen werden, daher sei wenigstens die Gliederung der Sektionen wiedergegeben. Sektion 1: Aufstieg und Niedergang im Rittertum um 1500 (Einführung Joachim Schneider) mit den Kurzbeiträgen: Kunstproduktion im Umfeld der »letzten Ritter« (Karoline Feulner), Memoria und Totengedächtnis in der Ritterschaft (Andrea Stockhammer); Sektion 2: Franz von Sickingens politischer und militärischer Aufstieg (Einführung Kurt Andermann) mit Beiträgen zu: Burgenbau um 1500 (Angela Kaiser-Lahme), Fehdeführung um 1500 (Christine Reinle); Sektion 3: Luther auf dem Wormser Reichstag (Einführung Johannes Schilling) mit den Beiträgen: Worms zur Reformationszeit (Ulrich Oelschläger), Gewissens- und Religionsfreiheit – ein katholischer Beitrag (Gerhard Kruij). Sektion 4: Die Ebernburg als Zufluchtsort führender Humanisten und Reformatoren (Einführung Wolf Friedrich Schäufele) mit Beiträgen zu: Martin Bucer und Franz von Sickingen (Matthieu Arnold), Reformatorische Flugschriften (Johannes Schilling); Sektion 5: Die Fehde gegen Trier 1522/23 (Einführung Gunther Franz) mit den Beiträgen: Richard von Greiffenklau (Stefan Heinz), Philipp von Hessen (Wolfgang Breul); Sektion 6: Die Vielfalt ritterschaftlicher Reformation im Reich und in Polen (Einführung: Mathias Müller/Maciej Ptaszynski); Sektion 7: Die Nachwirkung Sickingens (Einführung Anton Neugebauer) mit den Beiträgen: Hutten und Sickingen in der Denkmalsplastik (ders.), Franz von Sickingen im Ensemble der Protestationsgedächtniskirche zu Speyer (Kurt Andermann).

»Franz von Sickingen gehört zu den herausragenden Persönlichkeiten unserer Landesgeschichte« (S. 11 Vorwort des Mainzer Universitätspräsidenten und des Generaldirektors Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz). Die Ausstellung diene daher nicht zuletzt der Traditionsgewinnung und historischen Rückvergewisserung des Bundeslandes. Der Katalogband sammelt die Erträge auf Dauer und vermittelt ein facettenreiches Bild der Reichsritterschaft in der Frühzeit der Reformation. Dieses Ergebnis ist vor allem Wolfgang Breul zu verdanken, der Ausstellung und Katalogbuch konzipiert hat.

Eike Wolgast

DAGMAR FREIST (HRSG.): Diskurse – Körper – Artefakte. Historische Praxeologie in der Frühneuezeitforschung (Praktiken der Subjektivierung, Bd. 4). Bielefeld: Transcript Verlag 2015. 407 S. m. Abb. ISBN 978-3-8376-2552-3. Kart. € 39,99.

Der von der Frühneuezeithistorikerin Dagmar Freist herausgegebene Sammelband »Diskurse – Körper – Artefakte. Historische Praxeologie in der Frühneuezeitforschung« stellt einen willkommenen Beitrag zur historisch-praxeologischen Forschung aus dem Umkreis des Oldenburger DFG-Graduiertenkollegs »Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive« dar. Die Grundannahme der Reihe »Praktiken der Subjektivierung«, in der der Band erschienen ist, lautet, dass sich Prozesse der Selbstbildung in der Frühen Neuzeit weder handlungstheoretisch aus der Sicht eines autonom handelnden Subjekts noch strukturalistisch mit der Annahme einer Wirkmächtigkeit statischer Gesellschaftsstrukturen hinreichend erklären lassen (siehe dazu auch den Beitrag von Marian Füssel im vorliegenden Band). So liegt der methodische Schlüssel zum Verständnis der Dynamik der frühneuezeitlichen Gesellschaft vielmehr in der Analyse von sozialen Praktiken, durch die sich Menschen kulturelle Sinnstiftungen immer wieder aneigneten, verwarfen, neu konstruierten und damit veränderten.

In ihrer Einleitung entwirft Dagmar Freist das komplexe theoretische Programm einer historischen Praxeologie, das die verschiedenen Forschungsfelder der Diskursanalyse, Körpergeschichte und materiellen Kulturforschung verbindet, und zwar durch ein Verständnis »des Sozialen, das erst in praktischen Vollzügen performativ erzeugt wird.« (S. 18) Dem vorliegenden Sammelband liegt damit ein breites Verständnis sozialer Praktiken zugrunde, indem der materielle – d. h. sowohl der körperliche als auch der dingliche Charakter – sozialer Handlungen und ihr Bezug zu gesellschaftlichen Diskursen betont wird. Grundsätzlich gehen die verschiedenen Beiträge davon aus, dass Subjekte aus einer ontologischen Perspektive nicht vorausgesetzt werden können, sondern ihre Bildung als kontingenter Prozess verstanden werden muss, an dem die Akteure selbst mitwirken (S. 20). Vor diesem praxistheoretischen Hintergrund beschäftigen sich die Beiträge mit frühneuezeitlichen Praktiken der Selbstbildung und fragen aus mikrohistorisch angelegten Perspektiven danach, wie sich Subjekte im Zusammenwirken von Diskursen, Körpern und Artefakten im praktischen Vollzug immer wieder neu entwerfen. Dieses ambitionierte Programm der Verknüpfung von Diskursen, Praktiken und Artefakten kann – dies sei vorweggenommen – nicht von allen Beiträgen eingehalten werden. Insbesondere die Einbindung einer diskursiven Ebene in historische Fallbeispiele stellt eine Herausforderung nicht nur für den vorliegenden Sammelband, sondern auch für zukünftige Studien dar. So erscheint auch die Einordnung der Beiträge in die Gliederung des Buches entlang der übergeordneten Begrifflichkeiten Diskurse – Körper – Artefakte nicht immer passgenau. Eine Anordnung entlang der Praktiken selbst – etwa des Reisens, Schreibens oder Inszenierens – wäre hier denkbar gewesen. Die Stärke des Sammelbandes und seiner mikrohistorischen Ausrichtung liegt darin aufzuzeigen, dass Diskurse, Körper und Artefakte erst durch die jeweiligen Praktiken in den je spezifischen historischen Settings eine soziokulturelle Relevanz erhalten. Ebenso wird durch die einzelnen Beiträge sehr deutlich, dass Praktiken der Selbst-Bildung nicht ohne ihre materielle Verwurzelung in der dinghaften Welt der Körper und Gegenstände zu analysieren sind.

Insgesamt bietet der Sammelband einen guten Überblick über das noch junge Themenfeld und gibt spannende Einblicke in die vorwiegend deutschsprachige Forschung zur historischen Praxeologie. Insbesondere für Einsteiger in die Materie ist die vorliegen-

de Publikation unverzichtbar, da die aus unterschiedlichen poststrukturalistischen Richtungen resultierenden Forschungsfelder samt ihren Theorien zusammengeführt und auf ihren historischen Mehrwert hin reflektiert werden.

Anne Mariss

WINFRIED ROMBERG (BEARB.): Das Bistum Würzburg. Die Würzburger Bischöfe von 1684 bis 1746 (*Germania Sacra*, Dritte Folge 8: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz). Berlin – Boston: De Gruyter 2014. XIV, 648 S. m. Abb. ISBN 978-3-11-030537-1. Geb. € 149,95.

Die Viten der fünf Würzburger Fürstbischöfe zwischen 1684 und 1746 bilden den zweiten Band des auf drei Bände angelegten, am kirchengeschichtlichen Lehrstuhl von Wolfgang Weiß angesiedelten Forschungsprojektes »Die Würzburger Bischöfe der Frühen Neuzeit – Landesherrschaft und geistliches Wirken 1617–1803«. Der Schwerpunkt des Projekts liegt auf der kirchlichen wie politischen Herrschafts- und Verwaltungsgeschichte mit Ausblicken auf die Gesellschafts- und Frömmigkeitsgeschichte. Der erste Band, der den Zeitraum von 1617 bis 1684 umfasste, erschien im Jahr 2011 und knüpfte zeitlich direkt an die dreibändige Bischofsreihe Alfred Wendehorsts an, der zwischen 1962 und 1978 die Bischöfe von den Anfängen des Bistums bis zum Tod Julius Echters 1617 bearbeitet hatte. In Zielsetzung, Vorgehen und Aufbau folgt Winfried Romberg dem Muster Wendehorsts. Der Band, der zum Gesamtwerk der bei der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen angesiedelten *Germania Sacra* zählt, weist einen Doppelcharakter auf und verknüpft eine gründliche archivalische Forschungsarbeit mit einer handbuchartigen Darstellung. Neben der Erschließung der relevanten Quellenbestände soll durch die knappe und faktenorientierte Darstellung ein perspektivisches Gesamtbild gezeichnet werden, durch das darauf aufbauende Forschungen angeregt und erleichtert werden sollen.

Romberg will in seiner Einleitung auf wichtige übergreifende Handlungsstränge und Entwicklungen im Hochstift hinweisen, während der Hauptteil sich mit den einzelnen Pontifikaten befasst. Dies sind die langfristigen Auswirkungen der Neuordnung des Reiches nach 1648, die bleibende außenpolitische Bedrohungslage durch Frankreich bzw. ab 1740 durch Preußen, sowie die Konsolidierung und der verwaltungsstaatliche Ausbau des Territoriums. Allgemein kann die Konfessionalisierungsthese am Würzburger Beispiel verifiziert werden.

Auch die oft undurchschaubaren und nur vereinzelt erforschten Bischofswahlen wurden hier archivalisch ausgewertet. Das Leitmotiv während des Untersuchungszeitraums ist dabei eine klare Frontstellung zwischen dem Familieninteresse der Schönborn und einer starken Opposition im Domkapitel, die 1684 und 1699 Kandidaten gegen die Schönborns durchsetzen konnte. Danach ist das Bistum von der alternierenden Herrschaft zweier klar profilierter Macht- und Personenblöcke geprägt. Von diesen periodisch verlaufenden Gegenströmungen waren auch die Konjunkturen der inneren Politik, vor allem der ökonomisch-soziale Landausbau bestimmt. Der Wiener Kaiserhof drängte in der Zeit von 1617 bis 1795 stetig auf eine Personalunion der Bistümer Würzburg und Bamberg als prokaiserlichem und katholischem Machtblock im fränkischen Reichskreis. Im hier vorgelegten Untersuchungszeitraum gelang es Wien allerdings nur 1729, seinen Kandidaten auf beide Stühle zu bringen.

Die Außenpolitik der fünf Fürstbischöfe war von einer dilatorischen und lavierenden Politik, bedingt aus der Mindermächtigkeit Würzburgs, bestimmt. Ab 1687 suchte Würzburg für drei Jahrzehnte ein festes Bündnis mit der Kurpfalz. Die Schönborns lehnten

sich besonders an ihre Verwandten in Mainz und Trier an. Ihre Außenpolitik blieb regional ausgerichtet und an den katholischen Kurfürsten orientiert. In Franken betrieb Würzburg bis zum Ende der 1720er-Jahre eine expansive Politik und konnte durch eine Reihe von Nachbarschaftseinigungen und Pfandschaftskäufen sein Territorium auf friedlichem Wege durch den hohen Einsatz diplomatischer und finanzieller Mittel ausweiten. Die Arrondierungspolitik war erfolgreich, auch wenn aufgrund von Finanzknappheit einige dieser Pfandschaften in den 1730ern wieder verkauft werden mussten. Territorial kam es ab 1740 im Wesentlichen zu keinen Änderungen mehr. Mit den benachbarten Reichsrittern führte Würzburg dauerhaft Kleinkriege um Zölle, wehrte sich gegen jede politische Aufwertung der Reichsritter und verfolgte durch den Einzug erledigter Lehen und die Vergabe an katholischen Neuadel eine Verdrängungsstrategie.

Die innere Entwicklung im Untersuchungszeitraum war geprägt von dem verstärkten Aufbau der weltlichen und geistlichen Verwaltung. »Dies verlieh dem Hochstift den Charakter eines Verwaltungsstaates.« (S. 53) Wie die Verwaltung unterlag auch das Kirchenwesen zentralisierenden Tendenzen. Eine große Bedeutung nahm die Bewahrung der eigenen bischöflichen Rechte gegenüber Rom ein. Durch die Ausbreitung absolutistischer Herrschaftspraxis kam es zu einer Reihe von Änderungen. So setzte sich die Zurückdrängung der Landstände, die in den 1620er-Jahren begonnen hatte, bei der Mitbestimmung in der Politik und den Finanzen des Hochstifts weiter fort. Ein wichtiger Scheidepunkt war hier die reichsrechtliche Anerkennung der fürstbischöflichen Steuerhoheit 1689/90. 1701 trat schließlich zum letzten Mal ein beschließender Landtag zusammen. Romberg konstatiert eine autokratische Herrschaft der Fürstbischöfe im Untersuchungszeitraum, deren Konflikte mit dem Domkapitel selten inhaltlich gelöst wurden, sondern in der Regel durch den Tod des Bischofs und dem damit folgenden Regierungswechsel. In der Nähe der Fürstbischöfe erscheinen vermehrt »Fürstenberater« oder »Favoriten«. Dies wurde durch die Einführung der Kabinettsregierung und des Amtes des Geheimen Referendars unter Friedrich Karl von Schönborn institutionalisiert.

Der reformfreudige Johann Gottfried von Guttenberg (1684–1698), obwohl sich das Domkapitel in seiner Wahlkapitulation bis dahin ungekannte Mitbestimmungsrechte sicherte, erlangte 1698 endgültig die volle bischöfliche Stadthoheit über Würzburg und führte zahlreiche Verwaltungsreformen wie die Trennung von Hofrat und Landgericht oder die Neuordnung der Landämter durch. Er richtete nach den Vorbildern Nürnbergs und Frankfurts ein Arbeitshaus ein, errichtete die Glashütte von Schleichach und begann den Wiederaufbau verödeter Höfe. Auf dieses Pontifikat folgte eine ruhigere, konsolidierende Phase unter Fürstbischof Johann Philipp von Greiffenclau (1699–1719). Die Hauptleistung seines Nachfolgers Johann Philipp Franz von Schönborn (1719–1724), war das Bauwesen in der Residenzstadt, woraus unter anderem die Würzburger Residenz hervorgegangen ist. Bei Christoph Franz von Hutten (1724–1729) kann Romberg die alten Vorwürfe mangelnder Reichstreue widerlegen. Vielmehr folgte Hutten der traditionellen würzburgischen Bündnisdiplomatie im Reich wie innerhalb des Kreises. Rombergs Beurteilung des Pontifikats von Friedrich Karl von Schönborn (1729–1746) nach der Auswertung der archivalischen Quellen weicht teilweise erheblich von den Einschätzungen des bisherigen Forschungsstandes ab. Friedrich Karl konnte nach dem Tod Kaiser Karls VI. 1740 die Neutralität der vorderen Reichskreise im Konflikt zwischen Preußen und Österreich durchsetzen. Seine inneren Reformen führten zu einem Professionalisierungs- und Bürokratisierungsschub der Verwaltung, auf der die Reformen der Aufklärungszeit aufbauen konnten. Eine Deutung Friedrich Karls als frühen Protagonisten der Aufklärung lehnt Romberg aber ab, da die Maßnahmen seiner Regierung rein auf kameralistischen Überlegungen begründet waren und er etwa im Bereich der Universität nur sehr eingeschränkt neue Ideen zuließ.

Der Band ist mit 12 Abbildungen der fünf Fürstbischöfe versehen und enthält neben den ausführlichen Quellen- und Literaturhinweisen ein umfangreiches Orts- und Personenregister. Zusätzlich wurden mehrere Nachträge zum vorhergehenden Buch über die Bischöfe 1617–1684, bei denen es sich neben einigen inhaltlichen Ergänzungen vor allem um die Aufnahme neu erschienener Forschungsliteratur handelt, aufgenommen.

Winfried Romberg ist es gelungen, eine quellenintensive Studie vorzulegen, ohne sich dabei in Details zu verlieren. Seine Befunde gehen teilweise weit über den Handbuchcharakter des Werkes hinaus, die herausgearbeiteten allgemeinen Tendenzen der Entwicklung des Bistums unter den fünf Pontifikaten werden ihm gerecht. Für die weitere Erforschung des Bistums und des Hochstifts wird dieser Band, genauso wie sein Vorgängerband, eine unschätzbare Hilfe sein.

Sascha Weber

BRETT C. MCINNELLY: *Textual Warfare & The Making of Methodism*. Oxford: Oxford University Press 2014. 245 S. ISBN 978-0-19-870894-0. Geb. £ 50,00.

Der Titel dieser sich auf umfangreiches Quellenmaterial stützenden Studie zeigt die dem Werk zugrundeliegende These bereits an: Es geht um die Untersuchung der in schriftlichen Quellen greifbaren Auseinandersetzungen um die in der Mitte des 18. Jahrhunderts in der anglikanischen Kirche aufbrechende Erneuerungsbewegung, die sich in besonderer Weise »entkirchlichten« und unterprivilegierten Bevölkerungsschichten zuwandte – und zwar unter dem Gesichtspunkt, dass die sich gegen diese Bewegung richtende Kritik entscheidend zur Gestaltwerdung des Phänomens »Methodismus« beigetragen habe: »anti-Methodists [...] contributed as much to the making of Methodism as any of Whitefield's sermons or Wesley's efforts to provide a coherent structure to the movement« (S. 23). Als theoretischer Referenzrahmen – der Autor ist Professor für englische Sprache und Literatur an der Brigham Young University in Utah – wird weniger auf diskursanalytische Ansätze verwiesen, denen ja meist die sprachliche Konstitution von »Wirklichkeit« betonen kulturgeschichtlichen Konzepten zugrunde liegen, als auf die – letzteren Konzepten durchaus nahestehenden – rhetorisch orientierten Arbeiten von Kenneth Burke und Gerard Hauser. Materialiter geht es freilich um die Analyse von Diskursen: »Methodism [...] as a rhetorical problem – [...] resolved, at least in part, through discourse« (S. 10).

Das Buch ist untergliedert in sechs Kapitel. Die ersten beiden Kapitel behandeln zunächst die Bedeutung der – auch von den Wesleys intensiv stimulierten – Schriftkultur für die noch neue Bewegung. McNelly breitet das Feld anhand ausgewählter Beispiele sowohl aus der Publizistik als auch aus privater Korrespondenz aus und zeigt dabei auf, wie durch die Auseinandersetzung mit antimethodistischer Kritik »methodistische« Identität geformt wurde, gerade im Hinblick auf eine eigene Hermeneutik religiöser Erfahrung angesichts der Vorwürfe einer enthusiastisch übersteigerten Emotionalität. Im zweiten Kapitel wird der heuristische Zugang noch einmal schärfer umrissen und Burkes Ansatz der »symbolic identification« als der Studie zugrunde liegendes Modell konzeptualisiert.

Bot das erste Kapitel mehr oder weniger Erwartbares aus dem Arsenal polemischer Auseinandersetzungen, so beschreiten die folgenden Kapitel weniger bearbeitete bzw. bisher weniger unter der speziellen Perspektive dieses Buches gelesene Felder der polemischen Interaktion. Unter der Überschrift »Performing the Revival« widmet sich das dritte Kapitel dem Thema Theater und dramatischen Umsetzungen und Karikierungen von Gestalten und Gestaltungen der methodistischen Erweckung. Dabei wird deutlich, wie das Auftreten methodistischer Prediger und ihrer Anhänger in Charaktere umgesetzt werden konnte, deren

überzeichnete Merkmale einen hohen Wiedererkennungswert hatten. Eine besondere Nuance dieser Auseinandersetzung liegt darin, dass es hier auch rein äußerlich um die Dominanz und die Rechtmäßigkeit öffentlicher ›Aufführungen‹ im weitesten Sinne ging: Die nun nicht mehr auf Kirchengebäude beschränkte Performanz von Religiosität durch die methodistische Bewegung ließ in ihren Inszenierungsformen so etwas wie einen »marketplace« (S. 104) entstehen, in dem um die »authority to perform for the public« (S. 108) gerungen wurde.

Im vierten Kapitel zeigt der Vf., wie auch methodistisches Liedgut und Gesangspraxis z. T. von der Auseinandersetzung mit antimethodistischer Kritik geprägt wurden. Hier ist gerade in den Aushandlungsprozessen zwischen John und Charles Wesley zu beobachten, wie John eine zu starke Sentimentalität zu vermeiden suchte und dem gegenüber Klarheit und sprachliche Nüchternheit bei Liedtexten betonte. Gleichzeitig dienten die Lieder dazu, als Richtschnur für die Verbalisierung religiöser Erfahrung und theologischer Anschauungen im Sinne der Burke'schen symbolischen Identifikation die methodistische Gemeinschaft zu formen.

Um Geschlechterrollen und sexualisierte Vorwürfe geht es im fünften Kapitel. Physischer Ausdruck von Gefühlen, die Organisationsform der kleinen und persönlichen Klassen, »Liebesfeste« und »Nachtwachen«, metaphorisch auf religiöse Erfahrung angewandte biblische Bilder mit potentiell erotischer Konnotation, die enge seelsorgerliche Beziehung methodistischer Prediger zu Anhängerinnen der Bewegung, andererseits aber auch Leitungsfunktionen durch Frauen – all dies führte zu Angriffen, die sich zum Teil auf die moralische Integrität der methodistischen Protagonisten bezogen, zum Teil auf die Konfusion der Geschlechter, was von den Gegnern auch literarisch-novellistisch in Szene gesetzt wurde. Innerhalb der methodistischen Bewegung bewirkten die Angriffe eine deutlich größere Vorsicht im Gebrauch experimenteller Metaphorik, und zumindest auf lange Sicht lässt sich auch eine gewisse Beschränkung der Gestaltungsräume für Frauen erkennen.

Im sechsten Kapitel schließlich geht es um innermethodistische Spannungen zwischen einer von Whitefield vertretenen calvinistischen Theologie auf der einen und der von den Wesley-Brüdern vertretenen arminianischen Theologie auf der anderen Seite, die zeitgenössisch auch von außen wahrgenommen und literarisch aufgegriffen wurden, wie der Vf. an instruktiven Beispielen illustriert. Gegen die traditionelle Sicht, dass solche Kämpfe nach innen die methodistische Bewegung eher geschwächt hätten, setzt er die These, dass die Auseinandersetzungen wichtige Marker bereitstellten, an denen methodistische Identität geschärft und spirituelles Leben belebt werden konnte.

»The anti-Methodists and the literature they produced helped construct the symbolic world the Methodists came to inhabit« (S. 217) – diese These belegt der Vf. in seiner Studie auf überzeugende und sich immer wieder auf interessante Quellenreferenzen stützende Weise. Wenn man etwas weiter ausgreift, ist es nach meinem Dafürhalten zutreffend, dass historische ›Bewegungen‹ v. a. durch die Schaffung sprachlicher Kohärenzen und damit einhergehende Identitätsbildungsprozesse greifbar werden und ihr Profil gewinnen; ich halte es aber für eine Verengung, wenn der Vf. schreibt, der Methodismus sei »constituted in and through texts« (S. 217) – die Begrenzung auf Schriftlichkeit scheint mir doch v. a. eine pragmatische Beschränkung des retrospektiv Fragenden darzustellen.

Heuristisch mag diese Studie nicht in allem neu sein – und manchmal in der Disposition auch nicht ganz eingängig –, in der Breite des Materials und der dadurch abgedeckten diskursiven Felder aber ist sie beachtlich und sensibilisiert dafür, nach der Reziprozität von Außenwahrnehmung und innerer Navigierung einer religiösen Bewegung sowie nach Dynamiken der Identitätsformierung auch in anderen Kontexten zu fragen.

Thomas Habn-Bruckart

IVO CERMAN: Aufklärung oder Illuminismus? Die Enzyklopädie des Grafen Franz Josef Thun (Contubernium, Bd. 82). Stuttgart: Franz Steiner 2015. 322 S. ISBN 978-3-515-10672-6. Geb. € 58,00.

»Schwärmerey«, Esoterik und der Bereich des Irrationalen haben in den Forschungen zur Spätaufklärung in den letzten Jahren einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das Ergebnis: Ausgehend von der eher rational argumentierenden Aufklärung der Mitte des 18. Jahrhunderts steigerte sich ab 1780 über die äußerst populäre Neologie mit ihrem Ansatz bei Vernunft, Erfahrung und Dogmenkritik das Moment der subjektiven Erfahrung bis hin zur Esoterik und zum Illuminismus. Legt man wie große Teile der aktuellen Forschung einen recht »weiten« Begriff von Religion und Vernunft zugrunde und bestimmt Aufklärung nicht traditionell von Rationalität her, sondern als Streben nach Emanzipation aus den Strukturen überlieferter Autorität (Ulrich Gaier; Anne Conrad), dann wird auch der Bereich der Sinnlichkeit, der Einbildungskraft und des Fühlens Objekt der Aufklärung, und es stellt geradezu selbstverständlich auch im Diskursraum der »Katholischen Aufklärung« die bislang vernachlässigte Frage nach der Vereinbarkeit von Glauben und subjektiver Erfahrung.

Vor diesem Hintergrund ist die Arbeit von Ivo Cerman zur 2009 entdeckten »Enzyklopädie« des katholischen Grafen Franz Josef Thun (1734–1801) ein wichtiger Beitrag. Er ediert wesentliche Teile der Quelle (S. 166–297 im vorliegenden Band) und skizziert in drei Kapiteln die Forschungslage zum europäischen Illuminismus mit seinen verschiedenen Zentren (Kapitel 1: S. 15–71), liefert eine Biographie des Verfassers (Kapitel 2: S. 72–106) und ordnet die Inhalte der Enzyklopädie inhaltlich ein (Kapitel 3: S. 107–153).

Das entstehende Bild ist facettenreich und erlaubt einen Einblick in einen für den katholischen Aufklärungsforscher äußerst ungewohnten Denk- und Diskursraum. Inhaltlich vertrat der Graf von Thun sehr »eigenartige« Positionen (S. 154): Stark durch Naturwissenschaft und hier besonders Elektrizität und Magnetismus geprägt, schloss er sich der These des französischen Botanikers Antoine-Laurent Jussieu an, der die von Gott geschaffene Natur als durch zwei Fluide im Gleichgewicht befindlich begriff: Jeder Mensch sei von einer ihm eigenen Mischung der magnetischen und elektrischen Fluide umgeben, die darüber bestimmte, ob er eher dem Bereich der »Thier-Menschen« oder der »Geist-Menschen« zuzuordnen sei (S. 128f.). Ziel menschlichen Lebens und Gottes war es nach Thunscher Vorstellung, »die Vernunft zu kultivieren, um Gott und die geschaffene Welt zu erforschen« (S. 131). Untypisch für den durch Volksaufklärung geprägten Zeitkontext ist seine große Erziehungsskepsis, diese galt ihm als »Weitergabe der Sünden an die nächste Generation« (S. 138) und damit *a se* zum Scheitern verurteilt. Vielmehr musste der Mensch im Thunschen Aufklärungs- und Denkmodell eine »Wiedergeburt« und »Veredelung« erfahren, die ihm durch Vernunft und Erfahrung sowie in den Medien der Musik (S. 139f.) und Physiognomik (Harmonie der zwischenmenschlichen Beziehungen, S. 140f.) möglich war. Aufklärung war somit in den Bereich individuellen Bemühens verlagert, kollektive Elemente wie in der Katholischen Aufklärung betont, waren somit irrelevant. Kirche, Adel und nahezu allen Staatsformen außer der Monarchie stand er kritisch gegenüber und ordnete deren Vertreter paradigmatisch dem Bereich der »Thier-Menschen« zu (S. 142–144; S. 146–153).

Eine inhaltliche Einordnung des Grafen Thun fällt selbst Ivo Cerman schwer; die manchmal recht unübersichtliche Argumentation macht das Verständnis für den Leser nicht leichter. Fazit dieses an vielen Stellen erstaunlichen Werks: Es gab im südwestdeutschen Raum, vor allem in Bayern und Österreich, eine ganze Anzahl katholischer Autoren, die sich illuministischen Thesen zuwandten und diese offen propagierten, ebenso wie

es eine noch eher unerforschte »schwärmerische« Tradition innerhalb der Katholischen Aufklärung gab, beides Felder, mit denen sich die Forschung dringend beschäftigen sollte.
Christian Handschuh

RAINER BENDEL, NORBERT SPANNENBERGER (HRSG.): Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 48). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2015. 397 S. ISBN 978-3-412-22270-3. Geb. € 49,90.

Kaiser Joseph II. und der Josephinismus werden oftmals bis heute als kirchenkritisch oder gar kirchenfeindlich wahrgenommen. Eng damit verknüpft ist die Frage nach der Möglichkeit einer katholischen Aufklärung überhaupt. Der Tagungsband will ein differenziertes Bild von Josephinismus und Katholischer Aufklärung zeichnen und steht in der Tradition der 1979 von Elisabeth Kovács herausgegebenen Aufsatzsammlung mit identischem Titel. Er bietet nicht nur interessante Detailstudien vorwiegend zum osteuropäischen Raum, sondern rückt auch einige einflussreiche Aufklärer der zweiten Reihe ins Blickfeld der Historiographie. Trotz des Fokus' auf Ostmittel- und Südosteuropa beschränkt sich die Hinführung auf die Katholische Aufklärung im Heiligen Römischen Reich und lässt den Josephinismus weitgehend außer Acht. Ein (zusätzlicher) Überblick zu Osteuropa wäre hilfreich gewesen.

In der Sektion »regionale Perspektiven« untersuchen Ondřej Bastl, Robert Pech und Philip Steiner die Rezeption der josephinischen Reformen in Böhmen. Übereilt und unter Missachtung landestypischer Traditionen wurde der »Vielvölkerstaat« in Richtung eines modernen Zentralstaats transformiert. Dennoch spielt der Josephinismus in der tschechischen Geschichtsschreibung ein Schattendasein. Ein Forschungsdesiderat mahnt auch Dániel Bárh für die ungarische Volksfrömmigkeit an, die gleichzeitig von Konfessionalisierung und katholischer Reform beeinflusst wurde. Den Übergangscharakter zeigt Bárh anhand des Exorzisten Rochus Szmendrovich. Eine dritte Studie zu Ungarn bietet András Hegedüs: Joseph II. versuchte mit der Errichtung von Generalseminaren der Kirche die Klerikerausbildung zu entziehen, nach seinem Tod wurden die Neuerungen aber zurückgenommen. Die griechisch-katholische Kirche profitierte laut György Janka von obrigkeitlicher Einflussnahme. Maria Theresia setzte beim Papst die Anerkennung von drei griechisch-katholischen Eparchien in Ungarn durch, so dass die unierte Kirche eine von Rom unabhängige Entwicklung nehmen konnte. Zoltán Gözsy beschreibt die Phasen der Katholischen Aufklärung in Südtransdanubien. In diesem multiethnischen, multisprachlichen und multikonfessionellen Gebiet wurde die Neuorganisation von Kircheninstitutionen und Seelsorge den lokalen Begebenheiten angepasst. Edith Szegedi beschäftigt sich mit der Geburt der modernen Stadt in Siebenbürgen im Josephinismus. So wurde in Kronstadt die Homogenität der inneren Stadt aufgebrochen, zugleich erfolgte eine Ausdifferenzierung der Einwohnerschaft nach sozialen, ethnischen und konfessionellen Kriterien und nicht zuletzt nach Vermögen. Die Distanz zu Wien blieb dabei erhalten. In enger Verbindung zu Joseph II. stand hingegen Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal (Horst Miekisch). Der volksnahe Fürstbischof machte Würzburg und Bamberg zu Hochburgen des Josephinismus im Reich.

Einen biographischen Zugang zur katholischen Aufklärung wählt Norbert Jung in seiner Studie über Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnov-Braunau und seine Rolle im Fall des historisch-kritischen Exegeten Isenbiehl, der mit der Ablehnung der Jungfrauengeburt in den späten 1770er-Jahren eine hitzige Debatte auslöste. Rautenstrauch stellte zwar eine Abweichung von der Lehrmeinung, aber keinen Verstoß gegen

den katholischen Glauben fest. Norbert Spannenberger beschäftigt sich mit Abt Johann Ladislaus Pyrker OCist, der mit seinen spätjosephinischen Reformideen im aufkeimenden ungarischen Nationalismus in Kritik geriet. Eine beachtenswerte Studie über Benedikt Strauch legt Werner Simon vor. Strauch zeichnete in weiten Teilen für die Schul- und Katechesenreform in Schlesien verantwortlich. Dennoch steht er bis heute im Schatten des befreundeten Johann Ignaz Felbiger. Horst-Alfons Meißner führt den Leser in das Preußen Friedrichs II.: Er beschäftigt sich mit der Schulvisitation Carl Winters in der Grafschaft Glatz. Gegen großen Widerstand in der Bevölkerung schuf Winter die Basis für eine allgemeine Volksschulbildung. Auch Juristen finden im Aufsatzband Beachtung, so Franz Xaver von Neupauer im Aufsatz von Philip Steiner. Der Monarchist hatte maßgeblichen Einfluss auf die juristische Entwicklung und Legitimation des josephinischen Staatskirchentums. Mithilfe von sechs Biographien arbeitet Franz Leander Fillafer drei Stufen josephinischer Sinnbildung im 19. Jahrhundert heraus. Allmählich wurden die projosephinischen Sympathien der Aufklärer ausgeklammert, die im Vormärz als nationale Vorkämpfer galten. Auch die Ablehnung, die viele Aufklärer den nationalliberalen Aktivisten entgegenbracht hatten, wurde eliminiert.

Neben der intellektuellen Elite kommt auch die Glaubenspraxis im Josephinismus zur Sprache. Peter Šoltés gibt einen allgemeinen Überblick zu obrigkeitlichen Eingriffen in die Volksfrömmigkeit. Lydia Bendel-Maidl stellt fest, dass das Gebet in theologischen Lehrbüchern der Aufklärung kaum eine Rolle spielte. Rainer Bendel untersucht die Verbindung von Aufklärung und Ökumene: Die innerkirchlichen Reformen sollten eine Annäherung an den Protestantismus und zuletzt eine Wiedervereinigung bewirken.

Christina Jetter-Staib

RAINALD BECKER: Nordamerika aus süddeutscher Perspektive (Transatlantische Historische Studien, Bd. 47). Stuttgart: Franz Steiner 2012. 424 S. m. Abb. Geb. ISBN 978-3-515-10185-1. € 62,00.

Es liegt wahrscheinlich in der Natur der Dinge, dass sich bayerische Landeshistoriker vor allem mit Fragen beschäftigen, die das Innere der bayerischen Geschichte betreffen. Trotz eines allgemein wachsenden Interesses an den Außenbeziehungen frühneuzeitlicher Länder und Territorien und der Hinwendung zu einer vergleichenden Regionalgeschichte ist das Interesse, das frühneuzeitliche Süddeutschland in eine transatlantische Verflechtungsgeschichte zu integrieren, bislang eher gering gewesen. Insofern ist es begrüßenswert, dass Rainald Becker, ein Münchener Landeshistoriker, in seiner preisgekrönten und mittlerweile von verschiedenen Rezensenten sehr gelobten Habilitationsschrift diesen Versuch unternimmt und das Problem der süddeutschen Anbindung an die atlantische Welt einer Neubewertung unterzieht.

Seine Arbeit befasst sich mit der Frage, wie im süddeutschen Raum im langen 18. Jahrhundert über Amerika geschrieben und diskutiert wurde. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Rolle Amerikas in den wissenschaftlichen und religiösen Deutungshorizonten von Gelehrten und Geistlichen, er thematisiert aber auch den Wissenstransfer in wirtschaftlichen und politischen Kontexten und analysiert die Bedeutung von Auswanderung und Mission für die Entstehung von bestimmten Amerikabildern bei den süddeutschen Bildungseliten. Um herauszuarbeiten, inwieweit die süddeutsche Auseinandersetzung mit Amerika von Homogenität gekennzeichnet war und in welcher Hinsicht sich Divergenzen feststellen lassen, definiert Becker verschiedene Wissensgruppen und Wissensmilieus, deren Amerikaperzeption er zueinander in Bezug setzt. Im ersten Teil des Buches werden diese

Wissensgruppen vorgestellt: Es handelt sich um Jesuiten, Benediktiner und Pietisten, um reichsstädtische Verleger und Intellektuelle, um Universitätsprofessoren, Hofgelehrte und gebildete Beamte. In den beiden folgenden Teilen der Studie wird über kartografische und über historiografische Quellen auf die Amerika-Deutungen dieser Wissensgruppen zugegriffen. Auf einer chronologischen Achse werden beide Hauptteile mit einer Untersuchung protestantischer und katholischer Amerikabilder in der Aufklärung abgeschlossen.

Viele der in der Arbeit angesprochenen Facetten der süddeutschen Verflechtung mit Amerika waren, jeweils für sich genommen, in den letzten Jahren immer wieder Gegenstand eingehender Forschung. Mit den transatlantischen Kommunikationsnetzwerken verschiedener Konfessionen, mit dem pietistischen Kolonialprojekt Ebenezer in Georgia, oder auch mit dem jesuitischen »Welt-Bott« als einem Medium, über das sich die deutschsprachige Leserschaft über die außereuropäische Welt informieren konnte, haben sich die Historiker bereits beschäftigt. Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt deshalb darin, dass die verschiedenen Stränge zusammengeführt werden und dabei nicht zuletzt der konfessionelle Zugang aufgebrochen wird, der die »New Atlantic History« immer noch sehr dominiert. Der Vergleich katholischer und protestantischer Amerikawahrnehmung sowie die Zusammenschau von den Gelehrten Diskursen über Amerika und dem Wissenstransfer im Kontext der Auswanderung eröffnen viele neue Einsichten. Besonders interessant sind beispielsweise die Kapitel, in denen Becker aufzeigt, wie sich sowohl in der Kartografie als auch in der Historiografie der Fokus der verschiedenen Wissensgruppen immer weiter von Süd- nach Nordamerika verschob. Aufschlussreich ist auch die Analyse der Reaktionen auf die Amerikanische Revolution in den einzelnen süddeutschen Wissensmilieus. Insgesamt kann überzeugend nachgewiesen werden, dass die sogenannte »Westernisierung« dieser vom Atlantik doch sehr entfernt gelegenen Region nicht erst nach 1945 einsetzte, sondern dass die Amerikaperzeption und die Dichte der transatlantischen Vernetzung von Kontinuitäten geprägt war, die sich bis ins 17. und 18. Jahrhundert zurückverfolgen lassen.

Ulrike Kirchberger

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

MICHAELA COLLINET: Frohe Botschaft für die Armen? Armut und Armenfürsorge in der katholischen Verkündigung des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts (Konfession und Gesellschaft, Bd. 49). Stuttgart: Kohlhammer 2015. 298 S. ISBN 978-3-17-023412-3. Kart. € 39,99.

Die in der Reihe »Konfession und Gesellschaft« erschienene Studie »Frohe Botschaft für die Armen? Armut und Armenfürsorge in der katholischen Verkündigung des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts« Michaela Collinets entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 600 »Fremdheit und Armut. Wandel von Exklusions- und Inklusionsformen von der Antike bis zu Gegenwart« im Teilprojekt »Armenfürsorge und katholische Identität« in Trier und wurde 2011 von der Theologischen Fakultät als Dissertation angenommen.

Ausgehend von der Aufgabe, »die Forschungslücke im Hinblick auf den katholischen Armuts- und Armenfürsorgediskurs in Verkündigungstexten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu schließen« (S. 12), stellt Collinet in die (kirchen-)politische wie ökonomische Umbruchszeit hinein drei Fragen an diesen Diskurs: Es soll geklärt werden, ob »die Entwicklung von Armenfürsorgestrategien von dieser [innerkatholischen; CR] Ausrichtung abhängen und ob für das jeweilige Lager spezifische Armutsdiskursregeln bestehen. Außerdem soll der Frage nachgegangen werden, ob die diskursive Auseinan-

dersetzung um die Themenfelder Armut und Armenfürsorge dazu beitrug, eine katholische Identität zu konstruieren« (S. 13).

Deutlich wird dieses Anliegen schon in der überaus klaren und übersichtlichen Gliederung der Arbeit, die ohne Umschweife die These durchführt. Nach einem einleitenden Teil, der Fragestellung, Forschungsstand, methodische und begriffliche Klärungen sowie den Verweis auf die Vorgehensweise abdeckt, folgt das zweite Kapitel mit einer Darstellung der kirchenpolitischen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen. Dann beginnt Collinet mit der Analyse: Zunächst stellt sie die Formalia vor: nämlich die »Produktions- und Rezeptionsbedingungen«, sowie die »zeitlichen und thematischen Konjunkturen«. Dann beginnt sie die inhaltliche Analyse mit der für die Arbeit zentralen Darstellung der »Wahrnehmung und Deutung von Armut«, gefolgt von den »Theorien der Armenfürsorge« und dem Fazit.

In ihrer Untersuchung geht Collinet vom Diskursbegriff Foucaults aus, den sie anhand der Vorschläge Achim Landwehrs und Franz X. Eders operationalisiert, schränkt ihn aber für den Untersuchungsgegenstand auf sprachliche Diskursbeiträge ein (vgl. S. 20ff.). Auf Grundlage der Untersuchung des quantitativen Vorkommens des Wortes »Armut« in den Quellen und des überraschenden Ergebnisses, dass trotz gesellschaftlichen Wandels und Pauperismus die Predigten nur in 2,5 % der Fälle Armut zum Hauptthema machten, es meistens systematisch-theologisch und nicht praktisch behandelten und außerdem Arme Objekte von Frömmigkeit und Fürsorge blieben, beginnt Collinet im vierten Kapitel »Wahrnehmung und Deutung von Armut« mit der zentralen Durchführung ihrer Fragen. Mit ihrer detaillierten und erhellenden Analyse leistet sie Grundlagenarbeit, indem sie die zeitgenössischen Implikationen, Semantiken, Wahrnehmungen und Deutungen von »Armut« deutlich macht und die Armutsbilder seziert. Alles in allem – auch in Bezug auf den Forschungskontext des SFB »Fremdheit und Armut« – kann Collinet überzeugend zeigen, dass die religiöse Inklusionssemantik häufig an exklusive Bedingungen wie ein gottgefälliges Leben der Armen geknüpft wurde. Die Armutsemantik katholischer Predigten und Hirtenbriefe wies somit sowohl inklusive wie exklusive Effekte auf. Zudem kann sie überzeugend zeigen, dass »[d]ie Wahrnehmung materieller Armut als individuelles Schicksal, nicht aber als eine breite Bevölkerungsschichten betreffende Massenarmut, [...] als ein wesentlicher Diskursstrang der Thematisierung von Armut in den untersuchten Verkündigungstexten angesehen« werden kann (S. 269; vgl. S. 102f.). Moraltheologische und sittliche Betrachtungsweisen und damit individuelles Verschulden von Situationen der Armut bleiben trotz Massenarmut, so zeigt Collinet, eine zentrale katholische Perspektive. So bildete die Motivation zu Almosen und Nächstenliebe eine Hauptintention der Predigten und Hirtenbriefe (S. 271); die Armen wurden dagegen aufgefordert, auf Gott zu vertrauen. Letztlich war Armut Teil eines göttlichen Heilsplans und wurde »religiös qualifiziert« (S. 274). Besonders ultramontan orientierte Geistliche betonten in ihren Predigten den Unterschied zu protestantischen und rein staatlichen Fürsorgeinstitutionen und trugen damit zur Ausbildung katholischer Identität bei.

Alles in allem ist die Arbeit Collinets äußerst verdienstvoll. Durch ihre detaillierte Recherche kann sie ihre anfänglich gestellten Fragen umfassend und – trotz des trockenen erscheinenden Themas – äußerst lesbar beantworten. Beeindruckend ist auch die detaillierte Quellenanalyse. Damit schließt Collinet nicht nur eine Forschungslücke, sondern kann auch zeigen, dass kulturhistorische Ansätze auch in der Katholizismusforschung äußerst fruchtbar sind. Lediglich die Einschränkung des Diskurses auf bestimmte Texte führt dazu, dass Armutspraktiken ausgeklammert werden. So entsteht der Eindruck, der Diskurs hänge in gewisser Weise in der Luft. Trotzdem ist und bleibt die Arbeit Collinets ein äußerst lesenswerter Beitrag zur Katholizismusforschung des 19. Jahrhunderts.

Christina Riese

DOMINIK BURKARD, NICOLE PRIESCHING (HRSG.): *Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten*. Festschrift für Otto Weiß. Regensburg: Pustet 2014. 472 S. m. Abb. ISBN 978-3-7917-2616-8. Geb. € 44,00.

Otto Weiß gehört zu den wichtigsten Kirchenhistorikern für die Geschichte der Neuzeit. Im Besonderen seine Monographien über die Redemptoristen in Bayern und über den Modernismus sind Meilensteine, die wegweisende Impulse gesetzt haben. Umso erfreulicher ist es, dass, obwohl Weiß nie im universitären Betrieb eine dauerhafte Stelle einnehmen konnte, mit »Katholiken im langen 19. Jahrhundert« eine Festschrift für ihn vorliegt. Die Beiträge sind in ihrer Zielsetzung und im Umfang sehr unterschiedlich, wobei sich der zeitliche Bogen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert spannt.

Nicole Priesching eröffnet den Sammelband und stellt in ihrem lesenswerten Beitrag Otto Weiß in seinen verschiedenen biographischen Etappen vor. Es folgt als erster Fachbeitrag (Christoph Weber) eine Edition von sechs Texten aus den Jahren 1761 bis 1766, die mit einer Ausnahme in der Zeitung »Nouvelles Ecclésiastiques« aus dem Umfeld des Jansenismus erschienen sind. Es geht dabei um Alphonsus von Liguori und sein Anliegen, über die Entwicklung eines *Equiprobalismus* den *Probalismus* zu überwinden, was von Seiten des Jansenismus bestritten wurde. Es schließt sich ein weiterer theologiegeschichtlicher Beitrag an. Darin nimmt Karl Hausberger die oft diskutierte Frage nach dem Kirchenbild Michael Sailers auf, das nicht zuletzt von Klemens Maria Hofbauer als heterodox kritisiert wurde. Hausberger zeigt auf, dass sich Sailers Kirchenverständnis in verschiedenen Phasen veränderte. Kompliziert wird die Diskussion auch durch eine Mehrdeutigkeit in der Begriffsverwendung. Es folgt ein Artikel von Martin Leitgöb über die Volksmissionen der Redemptoristen in Böhmen mit dem Schwerpunkt auf dem ausgehenden 19. Jahrhundert. Darin wird besonders anschaulich, dass die Volksmissionen ein wichtiger Austragungsort von Konflikten der verschiedenen gesellschaftlichen Milieus waren, wobei die Sprachenfrage ebenfalls zu Spannungen beitrug. Die Resonanz auf die Volksmissionen variierte daher beträchtlich. Während an einigen Orten die gesamte Bevölkerung daran teilnahm, waren es aufgrund der starken Stellung der sozialistischen Arbeiterbewegung in anderen Regionen nicht mehr als zehn Prozent. In eine bislang kaum genutzte Quelle führt der anschließende Beitrag von Alkuin Volker Schachenmayr ein. Darin stellt er die streng ultramontane »Correspondenz der *Associatio perseverantiae sacerdotalis*« vor, der Zeitschrift eines 1868 in Wien gegründeten Priestergebetsvereins. Die Zeitschrift erreichte eine beachtliche Auflage, 1918 hatte der Verein rund 24.000 Mitglieder in 233 Diözesen, und gibt damit wichtige Aufschlüsse über die priesterliche Lebenskultur und deren Frömmigkeitsvorstellungen. Mit dem Ultramontanismus beschäftigt sich auch der anschließende Beitrag von Andreas Holzem. Darin stellt er am Beispiel der Stiftung Liebenau den Ultramontanismus als »Sozialidee« vor. Es folgen eine aus einer Predigtreihe entstandene gute Einführung in die Theologie John Henry Newmans von Peter Neuner sowie ein weiterer theologiegeschichtlicher Beitrag. Darin untersucht Albert Raffelt die französische Rezeption von Blaise Pascal, wobei er einen besonderen Schwerpunkt auf Maurice Blondel legt. Mit Alfred von Reumont beschäftigt sich der anschließende Beitrag. Darin wirbt Hermann-Josef Reudenbach für eine »relecture« des heute weitgehend in Vergessenheit geratenen Historikers und gibt am Beispiel des Kapitels über die Italienfahrt Christian von Dänemarks eine gute Einführung in sein Werk. Mit dem Aufsatz von Herman H. Schwedt folgt ein weiterer Beitrag, der neue Quellen ediert. Es geht um Quellen zur ersten Phase des Indexverfahrens gegen Franz Xaver Kraus, die Schwedt in seiner Einleitung detailliert untersucht. Es schließt sich ein Beitrag von Claus Arnold zur Auseinandersetzung um die 1915 veröffentlichte Schrift »La Guerre

Allemande et le Catholicisme« und den dort vertretenen Anspruch der »moralischen Superiorität« (S. 307) an. Dabei war die deutsche Seite v. a. bemüht, den Vorwurf des Modernismus von französischer Seite zu widerlegen. Es folgen ein Vortrag von Hubert Wolf, der gut in den Fall Sant' Ambrogio einführt, und ein Aufsatz von Klaus Unterburger. Anzunehmen ist, dass der Beitrag Unterburgers die größte Resonanz von allen Aufsätzen hervorrufen wird, vertritt er doch mit viel Verve die bereits mehrfach totgesagte These von Klaus Scholder einer Verbindung zwischen dem Abschluss des Reichskonkordats und der Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz sowie der Zentrumsauflösung. Der letzte, und mit 100 Seiten auch längste, Beitrag ediert ebenfalls bislang unbekannte Quellen, und zwar Auszüge aus dem Briefwechsel der beiden Theologen Hans Barion und Karl August Fink aus den 1950er- und 1960er-Jahren. Burkard fragt in seiner Einleitung zur Edition nach einer theologiegeschichtlichen Einordnung und diskutiert die These Walter Dirks' von einer Unterscheidung zweier gegensätzlicher Katholizismen. Dabei kommt er, wenig überraschend, zu dem Ergebnis, dass die Einteilung für die beiden Theologen Barion und Fink nicht zielführend ist und plädiert stattdessen für eine offenere Terminologie.

Das Buch endet mit dem beeindruckenden zwanzigseitigen Schriftenverzeichnis von Otto Weiß. Es ist zu hoffen, dass sich in den nächsten Jahren noch weitere Titel dazu gesellen werden. Nicht zuletzt einige der Beiträge dieser Festschrift zeigen auf, dass seine großen Themen, wie der Ultramontanismus und der Modernismus, alles andere als ausgeforscht sind.

Andreas Henkelmann

MARTIN GRESCHAT: Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 164 S. ISBN 978-3-17-022653-1. Kart. € 24,90.

Der emeritierte Münsteraner Kirchengeschichtler Martin Greschat ist eine Institution der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung (<http://www.muenster.de/~greschat/bibliographie.pdf>, Stand: 17.09.2016). Der zu besprechende »Überblick« erschien im Jahr seines 80. Geburtstags (Abschluss des Manuskripts Juni 2013, vgl. Vorwort, S. 7). Die Studie liest sich wie eine Probe auf die programmatischen Reflexionen, die der Autor unter dem Titel »Kirchliche Zeitgeschichte. Überlegungen zu ihrer Verortung« in der Theologischen Literaturzeitung vorgetragen hat (ThLZ 139 [2014], Sp. 291–310).

Kirchliche Zeitgeschichte gilt G. als »Bereich der allgemeinen Zeitgeschichte« (Sp. 291), er sieht sie als »einen Ort und eine Weise, wo und wie Zeitgeschichte traktiert werden kann« (Sp. 299). Sie kann und sie muss auch traktiert werden; denn »die religiöse Dimension der zeitgenössischen Protestantismusforschung darf« bei der Bearbeitung der Zeitgeschichte »nicht eliminiert werden« (Sp. 302, unter Bezug auf Habermas, Glauben und Wissen, 2001). Damit ist eine kritische Abgrenzung gegenüber szientistischer Engführung vollzogen. Positiv steht »kirchliche Zeitgeschichte« für die Vertretung und Begründung eines im christlichen Freiheitsverständnis verankerten ökumenischen Ethos der Verantwortung (Sp. 303). Besonders profiliert ist jenes Ethos der Verantwortung in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 zu Tage getreten. Die Akteure der bruderrätlichen dahlemitischen Linie der Bekennenden Kirche haben nach 1945 immer wieder entsprechende Impulse gesetzt. Diese lassen sich nach G. als »Unterbrechungen« lesen. Unterbrechungen können in der produktiven Verarbeitung unvorhersehbarer Ereignisse bestehen (z. B. 1953, 1968, 1989), sie können aber auch gezielt gegen ein kritisch zu würdigendes »Weiter so« in Stellung gebracht werden (Stuttgarter Erklärung 1945, Widerstand gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland 1950ff., Tü-

binger Memorandum 1961, 2. Vatikanisches Konzil 1962–1965, Antirassismusprogramm des ÖRK 1969, Charta 77, Nachrüstungsdebatte 1982; Sp. 302–308).

Auch wenn die Bedeutung der Zeitgeschichte aufgrund der Dominanz der Medien und ihres jeweiligen Framings deutlich zurückgegangen ist, bleibt es dennoch die Aufgabe und die Chance der kirchlichen Zeitgeschichte, »die öffentliche Verständigung über die nahe Vergangenheit kritisch zu begleiten, sie um neue Perspektiven und kritische Fragestellungen zu bereichern – und vor allem immer und überall auf die strikte Einhaltung der fachlichen Standards zu dringen« (mit Sabrow, *Der Weg der Erinnerung*, in: Ders., *Wohin treibt die DDR-Erinnerung? Dokumente einer Debatte*, 2007, Zitat S. 397–404, S. 399; G.: Sp. 309; Nachweis: Anm. 75).

Bereits die »Einleitung« (S. 9–14) des »Überblicks« markiert den Anspruch an die fachlichen Standards, der sich aus der grundlegenden Programmatik G.s ergibt: Das Phänomen des Ersten Weltkriegs ist in einem multidisziplinären und internationalen historischen Forschungskontext zu thematisieren. Dabei sind insbesondere nationalgeschichtliche Beschränkungen zu überwinden. Individuelle, kollektive und kulturelle Perspektiven müssen miteinander gewürdigt werden. Ereignisgeschichte, Mentalitätsgeschichte und Religionsgeschichte bedürfen der Verschränkung, sind aber methodisch zu differenzieren. Das besondere Augenmerk G.s gilt der dominanten Problematik des Nationalismus, unter dessen Einfluss kirchlich geprägte Frömmigkeitstraditionen auf das Niveau abergläubischer Praktiken absinken. Erst wenn diese Forschungsqualität erreicht ist, kann das Verhalten »der Christentümer und Kirchen im globalen Kontext« (S. 13) angemessen analysiert werden.

Der Aufbau der Studie ist dreigliedrig: Zunächst werden »der Krieg im Westen, in Russland und Italien« (S. 15–51) sowie »Der südöstliche europäische Kriegsschauplatz« (S. 52–73) abgehandelt. Das Zwischenglied bilden die Kapitel »Friedensbemühungen und die Neutralen« (S. 74–91) und »Der Kriegseintritt der USA« (S. 92–104). Abschließend folgen die Kapitel »Der Asiatische Kriegsschauplatz« (S. 105–130) und »Der Afrikanische Kontinent« (S. 131–152).

Der letzte Abschnitt dieses Kapitels (S. 151) ist eigentlich das Fazit des gesamten Bandes, auch wenn es nicht als solches ausgewiesen wird. Dasselbe gilt für den Schlussabsatz der Einleitung (S. 13). Hier tritt in markanten Aussagen schon das Gesamturteil der Studie zutage: Weder das europäische Kulturerbe noch das der Arbeiterbewegung, noch die Kirchen haben den Krieg verhindert. Gerade unter ihren Händen verwandelte sich weltweit »die Friedensbotschaft des Evangeliums« in die »Verkündigung eines brutalen nationalen Götzen«. (S. 13) Der Erste Weltkrieg kann also nur als »die umfassende Katastrophe des europäischen Christentums in allen seinen Konfessionen« bezeichnet werden. In globaler Sichtweise drängt sich die besondere Problematik des Sendungsbewusstseins der USA auf, das »zu tiefen Enttäuschungen vor allem in Asien und Afrika« führte und »die Abkehr von den geistigen und kulturellen Wertvorstellungen des Westens« sowie »die Hinwendung zu unterschiedlichen Ausprägungen des Sozialismus« vorbereitete. »Erheblich gefördert« wurde dadurch »die Entwicklung vielfältiger Gestalten eines eigenen, indigenen Christentums« und »die Verschiebung des Christentums weg von Europa hin zu anderen Kontinenten« (S. 151).

Auch wenn viele Fakten und Einschätzungen nicht neu und weithin bekannt sind, so schaffen doch der methodische Zugriff auf den Stoff und die Darstellungsform ein hohes Maß an Plastizität, Dichte und Eindringlichkeit.

Dies sei am Beispiel des Eingangskapitels gezeigt (Der Krieg im Westen, in Russland und Italien, S. 16–51). Das Eingangskapitel blendet den Scheinwerfer auf, dessen Lichtkegel nacheinander auf das Deutsche Reich (S. 15–23), Frankreich (S. 23–30), Großbritannien (S. 30–44), Russland (S. 39–43) und Italien (S. 44–48) fällt. (In der Mitte zwischen

Deutschland, Frankreich und Großbritannien liegt außer den Niederlanden das von der deutschen Aggression besonders betroffene kleine Belgien (1/2 Seite: S. 30), das aber trotz seines besonderen Opferstatus hinsichtlich seiner mentalen Struktur dasselbe Muster aufweist wie seine großen Nachbarländer.) Mithilfe solcher Beleuchtung wird der Blick in den einzelnen Ländern auf das politische Bewusstsein der maßgeblichen gesellschaftlichen Gruppen und religiösen Gemeinschaften, die Kriegstheologien mit ihren Feindbildern sowie auf die soziale Schichtung gelenkt, die sich beispielhaft im Verhältnis von Offizieren und Mannschaften konkretisiert (besonders eindrücklich die Verhältnisse in Italien, S. 44–47).

Das Ergebnis ist ernüchternd: Durchwegs begegnet in den kriegführenden Staaten »eine weitgehend identische Struktur des Empfindens, Denkens und Argumentierens« (S. 15). Kriegsbegeisterung wird weitgehend von den Eliten geteilt, alle Religionsgemeinschaften liefern unterschiedslos gleichförmige religiöse Legitimationen des Krieges, die Mannschaften werden weder von der politischen Ideologie noch von der offiziellen Kriegsfrömmigkeit erreicht. Vermeintlich exklusive Gegensätze wie etwa Glaube und Laizität in Frankreich relativieren sich unter dem Einfluss des Nationalismus: Lehrer und Priester versuchen gemeinsam, die moralische Kraft der Kirche und laizistische Erziehung miteinander zu verbinden (S. 23). Kleine christliche Gruppen wie der Protestantismus in Frankreich überkompensieren ihre Lage durch besonders heftigen pseudoreligiösen Chauvinismus (S. 28). Nur kleinste Minderheiten z. B. unter den Theologen lassen Ansätze kritischer Selbstreflexivität erkennen (S. 22f.).

Das so gezeichnete Bild wird in den folgenden Kapiteln weiter ausgemalt: Diejenigen kleinen Gruppen (evangelischer) europäischer und amerikanischer Christen, die sich etwa 1914 in der »Kirchlichen Friedensunion« 1914 zusammenschlossen und mit der Gründung des »Weltbund[s] für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen« fortsetzten, wurden ebenso wie Nathan Söderblöm, Primas der Kirche von Schweden, oder Papst Benedikt XV. samt ihren Friedensinitiativen und Friedensappellen in schroffster Weise mit der Friedensunfähigkeit und Friedensunwilligkeit der Kirchen und ihrer Repräsentanten konfrontiert. Der Begriff »neutrale Staaten« täuscht bisweilen darüber hinweg, dass diese keineswegs vom Krieg unberührt bleiben konnten (Belgien, Niederlande), sondern innergesellschaftlich ihre Präferenzen konflikthaft bestimmten (Schweden, Dänemark), ihr Verhältnis zu den Kolonialmächten neu justierten (Niederländisch Indien bzw. Indonesien) und ihre sozialen und religiös-weltanschaulichen Antagonismen verschärft auszutragen hatten (Lateinamerika und Mexiko) (S. 74–91).

Die USA boten nach ihrem Kriegseintritt dasselbe Bild wie Europa. Höchste Priorität hatten nationale Einigung und Geschlossenheit, profiliert durch grelle Feindbildprojektionen, an deren religiöser Ausstattung sich die christlichen Denominationen engagiert beteiligten. Der Topos von der besonderen göttlichen Sendung der Vereinigten Staaten gewann besondere Relevanz und war eng mit den Begriffen »Reich Gottes«, »Krieg« und »Kreuzzug« verknüpft. Eine Facette dieses »heiligen Krieges« konnte auch die Devise John Motts »Evangelisation der Welt in dieser Generation« für die Studentenbewegung der Äußeren Mission sein. Eine Vision, die durch den Kriegsausbruch zwar gestört, aber nicht zerstört wurde (S. 100). Studentischer Weltbund und CVJM »unternahmen enorme Anstrengungen auf sozialem und karitativem Gebiet, insbesondere für Kriegsgefangene. Diese Leistungen bewegten sich auf demselben Niveau wie die Aufwendungen des Vatikans und des Roten Kreuzes« (ebd.). Regierung und christliche Verbände wirkten Hand in Hand, mit dem Ziel, nach dem Sieg die amerikanischen Vorstellungen von christlichem Missionsgeist und zivilisatorischem Sendungsbewusstsein (S. 102) in Europa und weltweit zu etablieren (S. 92–104).

Wilson's 14 Punkte lösten auf dem Balkan, in Indien, Korea, China, Ägypten und Afrika große Hoffnung aus, sie wurden aber enttäuscht: Die Kolonialherrschaft der Europäer blieb unangetastet. So wenig wie indigenen Christen der Weg in Leitungspositionen der Kirche und ihrer weißen Missionare eröffnet wurde, so gering war die europäische Bereitschaft, die kolonialisierten Völker, die einen hohen Blutzoll für die Kolonialmächte zu zahlen hatten, in die Selbstständigkeit zu entlassen. (Die Christlichkeit der Missionare reichte so weit, wie ihre patriarchalischen und nationalen Interessen dies zuließen. Sobald diese Grenzen, etwa im Gefolge von Erweckungsbewegungen, überschritten wurden, erreichte auch die Geschwisterlichkeit der Glaubensgemeinschaft ihr Ende.) »Man sah sich belogen und betrogen« (S. 103) und wandte sich »Lenins Verkündigung der neuen sozialistischen Gesellschaft« zu, »die den Kampf gegen den Imperialismus und die Befreiung vom Kolonialismus auf ihre Fahnen geschrieben hatte« (ebd.). Bezüglich der Kirchen in den Kolonien ist hier die Zuwendung des ehemaligen Missionschristentums zu evangelikalischen und charismatischen, zu kontextualisierten und synkretistischen Glaubensformen angelegt.

Kritisch arbeitete G. vor allem die unterbliebenen »Unterbrechungen«, nämlich Zeichen und Aktionen der Überwindung von Nationalismus, Paternalismus, Rassismus, Kulturimperialismus und sozialer Ungerechtigkeit plastisch heraus. Die Lektüre lässt aufhorchen, erschrecken, ja auch Empörung und Scham über das Ausmaß an Selbstverfehlung des zeitgenössischen Christentums aufkommen. Gleichwohl gibt aber das so gezeichnete Bild auch Anlass zu kritischen Anmerkungen.

Demut steht dem Christentum gut zu Gesicht, Hochmut und Verzweiflung dagegen sind stets seine Versuchung. Radikale protestantische Selbstkritik, wie sie auch im reformatorischen Sündenbegriff angelegt ist, schützt vor wohlfeiler Apologetik und ist unverzichtbar. Zugleich gilt: Nationalismus und Imperialismus sind die dominanten und treibenden Kräfte des 19. Jahrhunderts gewesen, die das christliche Zeugnis und den christlichen Dienst manipuliert und ideologisiert haben. (Innerbiblisch lassen sich durchgehend Amalgamierung und Abgrenzung von Glaubensgeschichte und Politik- und Ideologiegeschichte, etwa in der Weisheitstheologie oder dem pädagogisch-politischen Programm des Deuteronomismus beobachten. Das Anprangern der Unterwerfung unter die Mächte dieser Welt wird dort allerdings immer durchbrochen durch die Ansage von Gottes Segens- und Heilshandeln trotz und inmitten völligen Versagens. Als »Unterbrechung« gegenüber der Maßlosigkeit und den Ansprüchen säkularistischer Ideologien (Biologismus, Kommunismus, Kapitalismus) wäre neben dem Bekenntnis des eigenen Versagens auch in Analyse und Darstellung das deutliche Fragezeichen des christlichen Glaubens gegenüber Wissenschaftsgläubigkeit, Technikfanatismus und humanistischen Omnipotenzfantasien ins Gespräch zu bringen. Kritische Orientierung zwischen Tradition und Situation sollte zugleich in positiver Hinsicht den Horizont eines moralischen Kritizismus überschreiten und reallebte Potentiale zur Krisen-, Leid- und Transformationsbewältigung identifizieren.

Die methodische Ausrichtung des »Überblicks« gilt vornehmlich der Fokussierung offizieller und offiziöser kirchlicher Verlautbarungen und Repräsentanten, die jedoch »die Menschen an der Front und in der Heimat« (Klappentext) nur gebrochen und partiell überzeugten. Das protestantische Kirchenverständnis steht diesem Teil der sichtbaren Kirche ohnehin kritisch gegenüber und rechnet stattdessen eher unter den jenseits der Aufmerksamkeit und im Schatten der großen Geschehnisse stehenden Menschen mit vollmächtigen Zeugen (*Latent sunt sancti*). Auf der Suche nach Ressourcen für »Unterbrechungen« wäre von hier aus weiter zu fragen, ob man sich diese Menschen jenseits der offiziellen Quellen wirklich nur als Propaganda- und Gewaltobjekte oder auf das Niveau von Aberglauben gedrückte Kreaturen vorzustellen hat. (Gerade der an Gott verzweifelnde nur noch schreiende Mensch am Kreuz steht im Zentrum des theologischen Interesses der Grundurkunde

christlichen Glaubens.) In den unterschiedlichen Strategien ihrer Leid- und Situationsbewältigung sollte auch die andere – ebenfalls empirische – Dimension des zeitgenössischen Christentums sichtbar gemacht werden: das auch während der Kriegszeit fortwährend praktizierte geistliche Leben und die seelsorglich-diakonische Praxis einzelner Personen, Familien, Gruppen und Freundeskreise, Kirchengemeinden und diakonischen Institutionen zum Beispiel gegenüber von den ungeheuerlichen Kriegsfolgen betroffenen Menschen. Auch die Entwicklung und Entdeckung eigener Identitäten bei den indigenen Kirchen würden dann als originäre, positive historisch und theologisch zu würdigende zeitgeschichtlich relevante Krisenbewältigungsleistung in den Blick kommen. Dies bleibt, methodisch bedingt, bei G. (mit Ausnahmen, z.B. S. 100) eher unsichtbar.

G. formuliert seinen Begriff von kirchlicher Zeitgeschichte mit starkem normativem Bezug politischer Ethik auf ein Dokument der deutschen Kirchengeschichte (Barmer Theologische Erklärung) und legt von daher sein kritisches Raster über die Schwerpunkte der weißen, europäischen und amerikanischen Christentumsformationen. Andere Christentümer und die Menschen jenseits der herbeigezogenen Quellen kommen vorrangig von hier aus in den Blick. Die Emanzipation der ehemaligen Missionschristentümer von ihren Herkunftskirchen und deren Missionsgesellschaften, die Kontextualisierung des christlichen Glaubens in lokalen und regionalen Kulturen und die wachsende Verbreitung erwecklicher, evangelikaler und charismatischer Frömmigkeitsformen erscheinen als Produkte des vor allem friedensethischen Versagens »der Christenheit« (von dieser spricht der Buchtitel in toto: »Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick«). Die kritische Aufmerksamkeit G.s gilt dabei jedoch nicht vorrangig der gesamten Christenheit, sondern insbesondere ihrem weißen, euroamerikanischen Teil. Der vorgelegte Überblick ist zwar ein globaler Überblick, aber es ist eben – und kann womöglich auch nichts anderes sein als – ein globaler Überblick aus eurozentrischer Perspektive in selbstkritischer Absicht.

Kirchliche Zeitgeschichte hat nach G. die öffentliche Verständigung über die nahe Vergangenheit kritisch zu begleiten. Wie sehr es sich beim Ersten Weltkrieg tatsächlich um eine immer noch sehr nahe Vergangenheit handelt, machen die aktuellen Herausforderungen im Blick auf das Verhältnis von Politik, Ökonomie, Kultur und Religion weltweit deutlich (vgl. z.B. die aktuellen Analysen von Michael Lüders). Wer sich einen zuverlässigen ersten Überblick über die mentale Struktur und das Verhalten insbesondere der Repräsentanten und Eliten des weltweiten Christentums während des ersten Weltkriegs verschaffen will, ist mit G.s »Überblick« hervorragend bedient.

Dieter Beese

LEA HERBERG, SEBASTIAN HOLZBRECHER (HRSG.): *Theologie im Kontext des Ersten Weltkriegs. Aufbrüche und Gefährdungen* (Erfurter Theologische Schriften, Bd. 49). Würzburg: Echter 2016. 271 S. m Abb. ISBN 978-3-429-03950-9. Kart. € 16,00.

Der von Lea Herberg und Sebastian Holzbrecher herausgegebene Sammelband ging aus einer Tagung des Theologischen Forschungskollegs der Universität Erfurt im Jahr 2014 hervor. Er fragt nach der Theologie im Ersten Weltkrieg und nach den Auswirkungen des Krieges auf die Theologie der Zwischenkriegszeit. Ein Schwerpunkt liegt auf dem Katholizismus, der durch Aufsätze zur evangelischen und zur orthodoxen Kirche ergänzt wird. Dominik Burkard stellt die Geschichte der deutschen Katholiken 1914–1918 dar. Er konstatiert, dass es nicht *eine* katholische Haltung zum Krieg gab. Grundsätzlich fand sich aber bei katholischen wie protestantischen Theologen eine Kriegsbegeisterung, die sich bei den Katholiken aus den ambivalenten Erfahrungen im 19. Jahrhundert erklär-

te. Die katholische Theologie ging jedoch an der Lebenswelt der Menschen vorbei. Peter Cornehl erarbeitet auf ca. 100 Seiten unter Berücksichtigung fast aller relevanten Sekundärliteratur die Position der evangelischen Kirche im Krieg. Er legt einen Schwerpunkt auf die Jahre 1914 sowie 1917/18 und thematisiert die Kriegsbegeisterung, die sich v.a. in protestantischen Predigten zeigte, aber auch kritische Einwürfe von Pfarrern im letzten Kriegsjahr. Neuanfänge nach 1918 sieht er nicht nur in der dialektischen Theologie, sondern auch in den Ansätzen liberaler Theologen, die sich neu orientierten. Der Beitrag von Sebastian Rimestad verweist nur knapp auf die orthodoxe Theologie während des Krieges. Er befasst sich mit dem Pariser Exil russischer Theologen nach der Revolution und benennt theologische Strömungen, die sich dort im Umfeld des Instituts St. Serge etablierten. Nach diesen Überblicksdarstellungen folgen Beiträge, die anhand von Quellenstudien Einsichten in spezielle Bereiche der katholischen Theologie während und nach dem Krieg bieten. Thomas Ruster wertet Texte aus katholischen Zeitschriften aus und analysiert den Zwiespalt der Katholiken zwischen Patriotismus und Universalität. Lea Herberg widmet sich der liturgischen Frömmigkeit im Werk des Benediktiners Odo Casel. Unter Berücksichtigung der »Frauenfrage« in der Nachkriegsgesellschaft betrachtet sie Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder in Casels Schriften. Sie kommt zu dem Schluss, dass die Ablehnung emanzipatorischer Bewegungen und die Übernahme von Geschlechterdefinitionen aus dem Krieg Casels Christusbild und die Deutung von Maria als Sinnbild der Kirche prägten. David Neuhold gibt Einblicke in die Aktivitäten der Herz-Jesu-Kongregation während des Krieges in St. Quentin. Er zeigt beispielhaft, wie Katholiken ihren Patriotismus gegenüber Frankreich bewiesen. Zudem erläutert er Auswirkungen des Krieges auf die Geschichte der Herz-Jesu-Priester nach 1918. Christian Stoll befasst sich mit der Ekklesiologie des Dogmatikers Karl Adam und verortet diese zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus. Er erläutert, wie das Krisenbewusstsein des Katholizismus nach dem Krieg einerseits neue Wege eröffnete, andererseits Katholiken durch Versuche, die Krise mithilfe politischer Macht zu überwinden, dazu brachte, die nationalsozialistische Ideologie zu übernehmen.

Die überkonfessionelle Ausrichtung und die zeitliche Öffnung über 1918 hinaus ist ein Alleinstellungsmerkmal des Bandes. Die Beiträge, die Ausschnitte aus den Projekten junger Wissenschaftler/-innen präsentieren, machen Lust auf weitere Ergebnisse aus deren Forschungen und könnten gern mehr Raum im Buch einnehmen. Der Band animiert zu kritischen Rückfragen: Kann man den Ersten Weltkrieg mit den (theologie-)politischen Gegebenheiten unserer Zeit vergleichen, wie Cornehl es tut? Ist Rusters systemtheoretisch untermauerte These, dass die Kirche im Krieg nur noch dem militärischen System dienstbar war (theologisch gesprochen: dass die Geschichte der katholischen Kirche im Krieg im Rahmen der Engellehre, der Lehre von anonymen Mächten und Gewalten, betrachtet werden muss) haltbar? Weiterführend können zukünftig auch konfessions- und nationenvergleichende Studien sein. Der Sammelband regt zu vertiefenden Forschungen an und kann diesen als Grundlage dienen.

Andrea Hofmann

BETTINA REICHMANN: Bischof Ottokár Prohászka (1858–1927). Krieg, christliche Kultur und Antisemitismus in Ungarn (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 127). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015. 244 S. ISBN 978-3-506-76617-5. Geb. € 34,90.

Das Buch von Bettina Reichmann ist zweifellos ein bedeutender Beitrag zur Geschichte und Soziologie christlicher Kultur Mitteleuropas. Und nicht nur das. Zwar wurde das

Buch vor allem für die deutschsprachigen Leser geschrieben, doch werden die ungarische Öffentlichkeit und Wissenschaft es bestimmt auch bald entdecken. Nicht alle werden wohl von den Einzelheiten begeistert sein, weil die umstrittene Persönlichkeit des Bischofs Ottokár Prohászka nach der politisch-wirtschaftlichen Wende zu einem der Symbole neuer christlich-nationalistischer Bewegungen Ungarns wurde. Und Symbole dürfen nicht einmal Verdacht auf Ambivalenz aufweisen! Bettina Reichmann zeigt Prohászka als »furchtlosen Kämpfer« für die nicht weniger umstrittene Erneuerung der katholischen Kirche, aber auch als Theologen des kirchlichen Antijudaismus. Prohászkas antijudaistische Ader wird von der Autorin als geistige Quelle des ungarischen Antisemitismus analysiert (S. 219).

Die Untersuchung der existenziellen und gesellschaftlichen Verhältnisse ungarischer Juden, die im Buch unter dem Sammelbegriff des Judentums figurieren, konnte den Fragen der Assimilation, Integration und Akkulturation nicht ausweichen. Diese bilden auch heute noch den Gegenstand langer wissenschaftlicher Debatten, die meist eher ermüdend als erlösend sind. Reichmann fasste ihre gewagte, doch wissenschaftlich begründete Meinung zur jüdischen Integration und Emanzipation schon in den einführenden Kapiteln (»Einleitung«, »Eine Kurzbiographie«) zusammen, was ihr die Freiheit sicherte, sich im weiteren überwiegend der innenkirchlichen Struktur, den Merkmalen des ungarischen Nationalismus und den Wandlungen im persönlichen Werdegang Ottokár Prohászkas zu widmen.

Geboren in einer slowakisch-deutschsprachigen Familie entschied sich Prohászka bewusst für die ungarische Sprache und damit für die ungarische Nation. Daneben soll Prohászkas Zugehörigkeit zur ungarischen katholischen Kirche sein Denken und Handeln bestimmt haben (S. 36). Er sei zwar Theologe der Moderne, doch Vordenker des II. Vatikanischen Konzils – wie manche seiner ungarischen Anhänger heute behaupten – sei er nach Reichmann keineswegs gewesen (S. 61). Das bedeutete vor allem, dass Prohászka »dem katholischen Glauben und der Kirche mit dem Papst den alleinigen Wahrheitsanspruch« zugesprochen habe (S. 72).

Im Kapitel »Die katholische Kirche und das Judentum« stellt Reichmann die Rolle der katholischen Kirche in der Monarchie und kirchenpolitische Veränderungen dar, die die Verhältnisse der neuen »Klerikergeneration« bestimmten. Die Autorin vertieft sich dabei glücklicherweise nicht in die historischen Einzelheiten, sondern versucht die Voraussetzungen der späteren Tätigkeit des politisch engagierten Bischofs anthropologisch zu schildern, was ihr auch gut gelingt. Prohászka soll sich dazu gezwungen gefühlt haben, für die Kirche gegen den Verfall der kirchlichen und öffentlichen Moral zu kämpfen (S. 81). In diesem Zusammenhang geriet das ungarische Judentum in den Mittelpunkt von Prohászkas hetzenden Kritiken. Der Begriff »Judentum« ist in diesem Kapitel richtig am Platz. In den zahlreichen Schriften von Prohászka, deren lange Liste Reichmann zur Freude aller Forscher gewissenhaft dokumentiert, geht es nicht um einzelne Menschen, sondern um die sogenannte jüdische Denk- und Lebensweise.

Unter dem Titel »Antisemitische Tendenzen vor dem Ersten Weltkrieg« fasst Reichmann verschiedene Fälle der damaligen antisemitischen Hetzkampagne zusammen, die in der antiliberalen katholischen Presse täglich erschienen. Den Vorfall von Tisza-Eszlár konnte Reichmann selbstverständlich nicht umgehen, sie bezeichnet ihn als »Show-Prozess« (S. 96f.) und erklärt den »entrüsteten Widerstand« der ungarischen liberalen Regierung als notwendige politische Maßnahme im Rahmen der »Magyarisierung« des Judentums.

Der vermeintliche Unterschied zwischen dem »Magyarischen« und »Ungarischen« wird im Buch stark betont, obwohl dieser sprachliche Ausdruck nur den deutschsprachigen Lesern bedeutungsvoll erscheinen mag. Die ungarischen Ultrationalisten setzen die Ableitungen vom Wort *Hungária* ein, um die »echte« bzw. »uralte« Zugehörigkeit zur

ungarischen Kultur und Nation zu bezeichnen, wovon die Juden Ungarns von ihnen bis heute ausgeschlossen werden.

Zum Schluss fasste Reichman noch einmal klar und deutlich zusammen, dass sie Prohászka für die schrecklichen Folgen der Schoa – zwar als einen indirekt Beteiligten – doch historisch anklagen würde.

Larissa Hrotkó

MARKUS ROTH: »Ihr wisst, wollt es aber nicht wissen«. Verfolgung, Terror und Widerstand im Dritten Reich (Die Deutschen und der Nationalsozialismus). München: C.H.Beck 2015. 296 S. m. Abb. ISBN 978-3-406-67517-1. Kart. € 16,95.

Der C. H. Beck-Verlag veröffentlicht herausgegeben vom bekannten Jenaer Zeithistoriker Norbert Frei eine siebenbändige Taschenbuchreihe unter dem Titel »Die Deutschen und der Nationalsozialismus«. Die Autoren sind ausgewiesene zumeist jüngere Spezialisten zur NS-Zeit. Der stellvertretende Leiter der Arbeitsstelle Holocaustliteratur an der Universität Gießen, Markus Roth, hat den hier zu besprechenden Band zu »Verfolgung, Terror und Widerstand im Dritten Reich« verfasst. Dieses Buch widmet sich primär der rassistisch motivierten Ausgrenzungs-, Verfolgungs- und Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten. Dabei thematisiert Roth »die Dynamiken der Gewalt, die sich im und aus dem Beziehungsdreieck zwischen Verfolgern, Verfolgten und der breiten Masse der Bevölkerung entwickelten« (S. 8). Als Einstieg in die fünf chronologisch angeordneten Kapitel dient je ein Foto mit entsprechender Bildanalyse, das auf das jeweilige Thema und die Perspektive der Darstellung hinführt. Gekonnt verbindet Roth immer wieder die Darstellung übergeordneter Entwicklungen mit dem Schicksal und der Wahrnehmung Einzelner. Zudem zeichnete sich das Werk durch eine gut verständliche, ja fast einfache Sprache aus, ohne dass es an der notwendigen Differenzierung und sprachlichen Präzision mangeln würde. Dadurch gelingt es Roth, die NS-Verfolgungspolitik vor allem gegen Juden, aber auch Sinti und Roma oder all denjenigen, die für die Nationalsozialisten als »asozial«, »behindert« oder »lebensunwert« galten, sehr pointiert zu analysieren.

Viele der klug ausgewählten Beispiele, die Roth sehr differenziert schildert, sensibilisieren dafür, dass die Verfolgungs- und Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten oft weit mehr Formen und Abstufungen der Tatbeteiligung kennt, als es die von Roth in seiner Einleitung benannte Trias Verfolger, Verfolgte und Masse der Bevölkerung nahelegt. Deshalb ist es schade, dass Roth an wenigen Stellen in zusammenfassenden Passagen wieder stärker mit dieser Dreiteilung der deutschen Gesellschaft als Deutungsmuster arbeitet und damit argumentativ wieder einen Schritt zurück macht. Zudem läuft die Darstellung der sogenannten breiten Masse der Bevölkerung bei einem solchen Vorgehen Gefahr, die Bevölkerungsmehrheit tendenziell als eine Art monolithischen Block zu zeichnen.

Die große Stärke dieses Buches, das konsequent und differenziert die rassistisch-biologistische Verfolgungspolitik der Nationalsozialisten und deren Opfer darstellt, ist zugleich auch eine Schwäche des Bandes, gelingt es Roth – jenseits des politisch motivierten Widerstandes sowie der Zeugen Jehovas – kaum, vielfältige Widerstandsformen zu thematisieren, wenn sie nicht in direkten Zusammenhang mit der antisemitischen Verfolgungs- und Vernichtungspolitik des Regimes stehen. Geradezu symptomatisch zeigt sich dies daran, wenn Roth das Verhältnis Katholizismus bzw. katholische Kirche und Nationalsozialismus anspricht. Jenseits von Galens Protesten gegen die Euthanasie beschränken sich Roths wenige Bemerkungen im Wesentlichen auf Hinweise, nur einzelne Katholiken hätten sich dem Regime widersetzt. Selbst Edith Luckner, deren Erwähnung

sich bei Roths Perspektive geradezu aufgedrängt hätte, findet sich nicht. Dem entspricht das Literaturverzeichnis. Egal, ob zu Holocaust, Verfolgung von Sinti und Roma oder alltäglicher antisemitischer Gewalt in den 1930er-Jahren, Markus Roth kennt und verwendet die neueste Forschungsliteratur. Doch die zahlreichen einschlägigen Werke zum Verhältnis Katholizismus bzw. katholische Kirche und Nationalsozialismus werden in dem Literaturverzeichnis ebenso wenig nachgewiesen wie etwa die entsprechenden Quellenwerke aus der blauen Reihe der Kommission für Zeitgeschichte. So verwundert es auch nicht weiter, dass etwa der Rottenburger Bischof Joannes Baptist Sproll ebenso wenig Erwähnung findet wie zahlreiche Priester und Laien, die von den Nationalsozialisten in Konzentrationslagern inhaftiert wurden und umkamen.

Schließlich sei dem Rezensenten eine methodische Anmerkung erlaubt: Auf dem Klappentext zur gesamten Reihe werden alle Bände als Erfahrungsgeschichte ausgewiesen. So wichtig und eindrücklich die Zitate aus Selbstzeugnissen sind, die Markus Roth gekonnt in seine Darstellung eingewoben hat, so wenig kann man das als Erfahrungsgeschichte bezeichnen, zumindest nicht, wenn man die theoretischen Erträge des Tübinger Sonderforschungsbereiches zur Kriegserfahrung als Maßstab heranzieht.

Christopher Dowe

KARL MARTIN (HRSG.): Dietrich Bonhoeffer (Neue Wege der Forschung). Darmstadt: WBG 2015. 256 S. ISBN 978-3-534-26469-8. Kart. € 29,90.

Dieser Band aus der Reihe »Neue Wege der Forschung« setzt sich das Ziel, eine repräsentative Auswahl aus Bonhoeffers Schriften und wichtiger Sekundärliteratur zu bieten, um einen Einstieg in sein Leben und Denken zu ermöglichen. Im Klappentext erhebt der Herausgeber dabei den Anspruch, ein »einzigartiges Kompendium« zu bieten, das »als Schlüssel zum bedeutenden Werk« Bonhoeffers »unverzichtbar« sei. – Um es kurz zu machen: Keiner dieser Ansprüche wird auch nur annähernd eingelöst.

Das Beste am Buch ist der Aufbau, die Untergliederung in die Themenbereiche Biografie, Theologie, Stellung zu den Juden, Bibel, Friedensethik, Kirchenreform sowie die Bonhoeffer-Rezeption seit 1945.

Ein fast unmögliches Unterfangen ist es jedoch, zu diesen Bereichen Texte Bonhoeffers so auszuwählen, dass sie seine Theologie in ihrer Vielschichtigkeit zugänglich machen. Die Herausgeber beschränken sich in ihren Primärquellen auf drei Aufsätze (1933–34), die ersten Seiten der »Nachfolge« (1937), einige Passagen aus der »Ethik« (1940–43) und einige wenige Briefe – insgesamt ca. 40 Seiten. Damit ist ein Zugang zur Theologie Bonhoeffers natürlich nicht zu leisten; wesentliche theologische Schlüsselwerke bleiben insgesamt unberücksichtigt: Bonhoeffers Kirchenverständnis ohne »Sanctorum Communio« und ohne seine Ekklesiologievorlesung, seine Theologie ohne »Akt und Sein« und seine Christologievorlesung, seine biblischen Themen ohne seine Psalmenkommentare in »Das Gebetbuch der Bibel« zu versuchen, das ist mehr als nur kühn. Die 17 Bände der Gesamtausgabe so weit zu reduzieren ist absolut unmöglich – die Auswahl bleibt letztlich willkürlich und trotz der – meist biographisch gehaltenen – Einführungen gerade für einen Einstieg in Bonhoeffers Denken ungenügend. Die radikalen Kürzungen durch die Herausgeber erschweren das Verständnis noch weiter und entwerfen letztlich ein allzu verkürztes Bonhoeffer-Bild.

Ebenso wenig scheint es möglich, auch nur annähernd einen Überblick über die wichtigste Sekundärliteratur zu geben, die zur Zeit ja mehr als 6.000 Titel umfasst. Hier sind vier Beiträge von Eberhard Bethge abgedruckt, allerdings fast nur frühe Schriften aus den 1950er- und 1960er-Jahren. Das gilt auch für die übrigen »Fremdtexte«: Sie verorten sich

durchgehend in der Debatte der 1950er- bis 1980er-Jahre. Die jüngeren Beiträge – zwei Aufsätze von Karl Martin und zwei von Axel Denecke – spiegeln im Grunde den alten Diskussionsstand wider; es ist kein Wunder, dass sie bei Erscheinen keine besondere Aufmerksamkeit erfahren haben. Die jüngere Bonhoeffer-Forschung, die seit den 1990er-Jahren mit der Herausgabe der vollständigen Werksausgabe einen deutlichen Aufschwung genommen hat, kommt de facto nicht vor, die außereuropäische Debatte ebenso wenig. Es ist daher kein Wunder, dass man beim Lesen des Buches auch den theologischen Problemstand der 1980er-Jahre wiederfindet und sich fragt, ob denn Bonhoeffer nicht auch für heute etwas zu sagen hätte. Friedensethik und Widerstand, Kirchenkritik und Kirchenreform, Antisemitismus und Rassismus brauchen nicht auf einer 30 Jahre alten Folie behandelt zu werden, da gibt Bonhoeffer deutlich mehr her und man hätte auch in der Sekundärliteratur fündig werden können. Statt Winfried Maechlers Beitrag zu Pazifismus und Widerstand aus dem Jahr 1955 hätte man z. B. Jørgen Glenthøjs Artikel von 1992 heranziehen können; oder statt des Beitrags von Eberhard Bethge aus dem Jahr 1955, der Bonhoeffers Theologie unter die Begriffe »mönchisch – orthodox – liberal – politisch« einordnet, hätte man auf den Klassiker von Ernst Feil oder auch auf Tiemo Rainer Peters zurückgreifen können.

Was darüber hinaus in einem Band, der für sich in Anspruch nimmt, einen »fundierten Überblick über die relevanten Forschungsbeiträge« und eine »ideale Orientierungshilfe und Materialsammlung für Studium und Lehre« zu bieten, ein Beitrag zur Kirchenfinanzierung nach dem 3-Säulen-Modell oder ein reichlich unqualifiziertes Lamento Ulrich Duchrows über die Lage der Bonhoeffer-Rezeption zu suchen haben, bleibt rätselhaft. Dass aber die gesamte neuere Bonhoeffer-Forschung seit den 1990er-Jahren weitgehend ignoriert wird, ist mehr als nur ärgerlich. Exemplarisch zeigt sich das u. a. am Beitrag Deneckes zur nicht-religiösen Interpretation religiöser Begriffe, der sich primär an Ebelsings Interpretation aus dem Jahr 1955 abarbeitet und für sich in Anspruch nimmt, eine ins Praktisch-Ethische gewendete »Neuinterpretation« vorzulegen. Diese »Neuinterpretation« ist aber keineswegs neu, sondern seit mehr als 30 Jahren selbstverständlich.

Insgesamt entwirft der Band ein verkürztes und einseitiges Bild Bonhoeffers, das über den Diskussionsstand der 1980er-Jahre kaum hinausgeht und die letzten 20 Jahre Bonhoeffer-Forschung fast gänzlich ausblendet. So wird ein vereinfachender und glättender Blick auf Bonhoeffer geworfen, der in keiner Weise der Komplexität und dem Spannungsreichtum seines Lebens und Denkens entspricht. Für eine seriöse biographische oder theologische Auseinandersetzung ist das Buch daher unbrauchbar, für intensivere Bonhoeffer-Forschung schlicht entbehrlich – schade um eine vergebene Chance.

Gunter Prüller-Jagenteufel

KRISTIAN BUCHNA: Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre (Historische Grundlagen der Moderne, Bd. 11). Baden-Baden: Nomos 2014. 613 S. ISBN 978-3-8487-1230-4. Geb. € 98,00.

In seiner durchaus aufsehenerregenden Religionsgeschichte Deutschlands nach 1945 konstatierte 2013 der Münsteraner Historiker Thomas Großbölting, dass den Deutschen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewissermaßen der »Himmel verloren« gegangen sei (Vgl. dazu Thomas Großbölting: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 320 S., 29,99 €). Die Kirchen, so Großbölting, erlebten nach dem Krieg einen »religiösen Frühling«, weil sie vom Nationalsozialismus nicht korrumpiert 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 aber – diese Aufbruchsstimmung blieb eher Episode, ein »Sommer« folgte, um im Bild zu bleiben, 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. »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.« (Großbölting, S. 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.« (Großbölting, S. 71)

Dieser »formativen Phase« (Schildt) der Bundesrepublik widmet sich die an der Universität Augsburg 2013 eingereichte und 2014 publizierte Dissertation von Kristian Buchna unter dem Titel »Ein klerikales Jahrzehnt?«. Thema der Arbeit ist damit die Bedeutung von Kirche und Religion für das politische Geschehen und die politische Öffentlichkeit der frühen Bundesrepublik. Das Ergebnis dieser mit über 600 Seiten umfangreichen und quellengesättigten Arbeit deutet sich in der Überschrift bereits an. Buchna versieht sie gewissermaßen mit einem Ausrufezeichen und vertritt die These, dass die 1950er-Jahre »treffender als ›konfessionelles Jahrzehnt‹ denn als Zeit einer umfassenden Entkonfessionalisierung zu betrachten sind« (Buchna, S. 523). Damit widerspricht Buchna letztlich all denen, die bereits in den 1950er-Jahren einen »Sommer« der Kirchen vermissen lassen.

Die These entfaltet er in fünf großen Kapiteln. Zunächst widmet er sich der Ausgangslage der Kirchen in der »Zusammenbruchgesellschaft« nach 1945 und ihren personellen wie strukturellen Weichenstellungen während der Gründungsphase der Bundesrepublik. Buchna aber verknüpft diese eigentlich sattsam bekannten Ergebnisse mit Person und Wirken Wilhelm Böhlers, des späteren Leiters des Katholischen Büros in Bonn. In einem zweiten Kapitel bearbeitet Buchna Gründung und Institutionalisierung der kirchlichen Verbindungsstellen, das schon benannte Katholische Büro und das »Bevollmächtigten-Amt« in Person von Hermann Kunst auf evangelischer Seite. Die Gründungen sind, so Buchna, eng verwoben mit den ersten Leitern dieser kirchlichen, zur Einflussnahme auf den politischen Bereich gegründeten Institutionen, sodass er beiden eine umfangreiche biographische Aufarbeitung widmet. Im dritten Kapitel wird das Wirken dieser beiden Verbindungsstellen interkonfessionell, im vierten Kapitel zwischen Kirchen und Politik aufgearbeitet. Das letzte Kapitel widmet sich diskursgeschichtlich der Frage nach der Klerikalisierung von Politik und dem Versuch, zunehmend – auch vom Katholiken Adenauer – als Einmischung empfundener kirchlicher Lobbyarbeit zu begreifen (Buchna, S. 506).

Neben diesen fünf Kapiteln zeichnet sich die Arbeit durch mindestens drei miteinander verwobenen Ebenen aus, die der Beweisführung Buchnas These dienen. Eine erste Ebene ist die Lobbyarbeit der kirchlichen Verbindungsstellen in Bonn, ihre Gründung, Ausgestaltung und Einflussmöglichkeiten, eine zweite Ebene die damit verbundenen Personen Böhler und Kunst, sowie die dritte Ebene eines diskursgeschichtlichen Zugriffs zur Debatte über »Klerikalisierung« und »Konfessionalisierung« von Politik und öffentlichem Leben in den 1950er-Jahren.

Buchna gelingt der Beleg seiner These zwar durchaus glaubhaft. Die Aufarbeitung des katholischen Büros und des Bevollmächtigten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland bei der Bundesrepublik Deutschland stellte bisher ebenso ein Desiderat der Forschung dar wie die (unterschiedlichen) Einflussnahmen der Kirchen auf politische Entscheidungsprozesse in dieser bundesrepublikanischen Frühphase. Zudem ist auch sein konsequent beide Kirchen berücksichtigender, damit ökumenischer Ansatz bisher selten so konsequent eingesetzt worden.

Kritisch jedoch bleibt die These Buchnas, denn seine Arbeit bezeichnet ein ganzes Jahrzehnt als klerikal, ohne jedoch die Mikrostrukturen des Protestantismus und des Katholizismus zu berücksichtigen, die Ebene der Kirchengemeinden, ihrer Verbände und Vereine. Sicher gab es von Seiten der Bischöfe und Landeskirchen durchaus das Ansinnen einer Rechristianisierung der Gesellschaft nach dem Zusammenbruch, sicher gelang durch gezieltes Lobbying eine deutliche Handschrift der Kirchen in Gesetzgebung und öffentlicher Debatte, sicher gelangten die Kirchen in eine bis heute privilegierte Stellung innerhalb der Gesellschaft und in Bezug auf die Politik (Buchna, S. 527) und sicher unterstützte eine positive Einstellung der Kirchen zum Staat auch die Demokratisierung der Deutschen. Unterhalb dieser kirchenamtlichen Ebene aber gerieten die Kirchen, das ist etwa mit Statistiken zum Kirchgang, dem Wiedererstarken des katholischen Laienkatholizismus oder mit dem »Klimasturz« in der kirchlichen Jugendarbeit (Großbölting, S. 88) bereits nachgewiesen worden, zunehmend ins Wanken. Damit scheint Buchnas Befund differenzierter zu betrachten zu sein, als die Überschrift eines »klerikalen Jahrzehnts« zunächst suggerieren mag.

Johannes Stollhof

HEINRICH SUSO BRECHTER, BERNHARD HÄRING, JOSEF HÖFER, HUBERT JEDIN, JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, KLAUS MÖRS DORF, KARL RAHNER, JOSEPH RATZINGER, KARL-HEINZ SCHMIDTHÜS, JOHANNES WAGNER (HRSG.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (3 Bände). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 391, 748 und 764 S. ISBN 978-3-534-26415-5. Geb. € 129,00.

Als sich um die Jahrtausendwende eine Gruppe von Theologen an das ambitionierte Projekt von »Herders theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil« machte (erschienen 2004–2005), war allen Beteiligten klar, dass ihr Kommentar 40 Jahre nach Abschluss des Konzils den Kommentar nicht ersetzen kann und will, der hier neu anzuzeigen ist. Unmittelbar nach dem Konzil erschienen als drei Ergänzungsbände zur zweiten Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« (1966–1968) ausführliche Kommentare zu den 16 Texten des II. Vatikanum. Das Besondere und Unüberholbare dieser Kommentare liegt darin, dass sie fast ausnahmslos von Teilnehmern am Konzil, von sog. Periti verfasst sind, die i. d. R. auch an der Genese der einschlägigen Texte als Mitglieder der jeweiligen Kommissionen beteiligt waren. Die intime Kenntnis der Kommentatoren von den Prozessen der Textentwicklung machen diese Kommentare einzigartig. Eine Wirkungsgeschichte der Beschlüsse, die in den Kommentaren hätte berücksichtigt werden können, konnte es allerdings noch nicht geben. Das stellt sich aus 40, jetzt 50 Jahren Abstand anders dar.

Die Frage, was das Konzil eigentlich sagen wollte, ist nicht leicht zu beantworten: Es genügt nicht, allein den letztendlich verabschiedeten Text zur Grundlage zu nehmen. Der bei erster Lektüre nicht sonderlich sprechende Text verrät nicht, über welche Aussagen die Konzilsväter heftig gestritten hatten, so dass hier die Position des Konzils besonders eindeutig zu erschließen ist. Wer liest, der Auftrag zum Apostolat komme den Laien »vom Herrn selbst (*ab ipso Domino*)« zu (AA 3), weiß noch nichts von den erbitterten Diskussionen, in denen bis zuletzt konsequent die Position abgewehrt wurde, wonach dieser Auftrag zwar »*ab ipso Domino*«, aber »*per ministerium Ecclesiae*« zukomme. Das ist nur eines von tausend Beispielen. Hier hilft keine theologisch-meditative Reflexion auf den Text, sondern nur ein Kommentar, der die komplizierte Genese eines Textes rekonstruiert.

Das hier vorliegende dreibändige Kommentarwerk stand nach der Originalausgabe erst wieder im Rahmen der Sonderausgabe des LThK² zur Verfügung. Jetzt ist es der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt zu verdanken, dass sie das Werk neu aufge-

legt hat. Die Bände sind text- und seitenidentisch mit LThK.E I–III. Vorangestellt sind im Band I drei kurze Texte von Wolfgang Huber, Walter Kardinal Kasper und Hans Küng, von ersterem und letzterem recht persönlich gehalten.

Hier können nicht alle 16 Kommentare von insgesamt 39 Autoren im Einzelnen kritisch dargestellt werden. Aber hingewiesen werden darf doch exemplarisch auf Highlights wie die Kommentarteile zu *Dei verbum* aus den Federn hochkarätiger theologischer Spezialisten oder die minutiöse, unüberholte Rekonstruktion der Genese von *Gaudium et spes* von Charles Moeller oder die wegweisenden Kommentare zu *Lumen gentium*.

Eine unvermeidliche Grenze der unmittelbar nachkonziliaren Kommentare, gleich welcher Sprache, liegt darin, dass sie noch nicht auf die *Acta Synodalia* zurückgreifen können. Diese erscheinen zwar zäh, aber immerhin: sie erscheinen. Das macht die Arbeit mit den Reprints mühsam – die von den Kommentatoren referierten Texte meist aus deren persönlichem Archiv müssen erst in den *Acta Synodalia* verifiziert werden. Die Mühe zusätzlicher Fußnoten wollte sich offenbar niemand machen.

Guido Bausenhardt

FRANZ XAVER BISCHOF (HRSG.): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge, Bd. 1). Stuttgart: Kohlhammer 2012. 242 S. m. Abb. Kart. ISBN 978-3-17-022220-5. € 39,90.

Ein großer Titel: »Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)«! Der Untertitel: »Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum«. Der Herausgeber vermisst – zu Recht – ein den Forschungs- und Dokumentationszentren in Bologna, Leuven usw. vergleichbares »Kompetenzzentrum, das sich in vergleichbarer Weise der Erforschung des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Rezeption verpflichtet weiß« (S. 9).

Hier wird das Internationale Symposium »Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum« von 2010 in München dokumentiert.

Je nach Interesse wird man für den einen oder anderen Beitrag besonders dankbar sein.

Der Literaturbericht des Herausgebers über die deutschsprachige Konzilsforschung (S. 13–25) ist allen hilfreich, die sich selbst auf diesem Forschungsfeld verorten wollen. Bischof formuliert abschließend drei Desiderate: Editionen offizieller und privater Quellen; biographische und theologiegeschichtliche Arbeiten über Konzilsbischofe und -theologen; schließlich Forschungen zum Einfluss theologischer Schulen und von Netzwerken einzelner Bischöfe, Bischofsgruppen und Theologen. Rolf Weibel präsentiert einen vergleichbaren Überblick über die Forschungen in der Schweiz (S. 159–177).

Fünf Beiträge widmen sich einflussreichen Akteuren des Konzils: Augustin Bea, Alfredo Ottaviani, Julius Kardinal Döpfner, Léon-Joseph Suenens, Josef Kardinal Frings und Franz Kardinal König (S. 45–129).

Den deutschsprachigen Raum verlässt ein Beitrag zu französischen Konzilstheologen (S. 131–157). Hier ist die Renaissance ehemals geordneter Theologen und theologischer Schulen bemerkenswert.

Ein besonders interessantes Medium wählt Joachim Schmiedl: die Kirchlichen Amtsblätter (S. 179–190). Sie offenbaren, welche Impulse des Konzils einzelne Bischöfe in diözesanes Recht überführen – und erlauben die Frage, warum welche nicht.

Der Band zeigt eindrucksvoll, was in Kooperation von Forschern zum Konzil und seinen Agenten zu Tage gefördert werden kann. Diese wissenschaftliche Werkstatt war

für drei Tage im Tagungshaus Schloss Fürstenried eingemietet – ein Ersatz für ein eigenes Haus bzw. institutionalisiertes Institut für konziliare Forschungen ist das nicht.

Guido Bausenhardt

STEFAN VOGES: Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 132). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015. 458 S. ISBN 978-3-506-78212-0. Geb. € 58,00.

Sie galt als das »deutsche Konzil« (M. Plate). Die »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« tagte von 1971 bis 1975 im Würzburger Kiliansdom und sollte die wenige Jahre zuvor auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gefassten Beschlüsse »eindeutschen«.

Diesen langen Weg von Rom nach Bayern beschreibt die im Wintersemester 2011/12 bei Hubert Wolf eingereichte Dissertation von Stefan Voges. Deziidiert verweist der Autor bereits im Titel darauf, dass seine Studie den Weg zur Synode über Akteure, synodale Rezeptionsprozesse (wie die Hildesheimer Diözesansynode 1968/69), organisatorische Richtlinien und strukturelle Vorgaben in den Blick nimmt und nicht die Würzburger Kirchenversammlung selbst zum Untersuchungsobjekt hat. Beides zusammengenommen wäre vermutlich auch gar nicht in einer einzelnen Abhandlung analysierbar, woraufhin der Autor im Schlussteil zu Recht hinweist (S. 425).

Das auf dem Zweiten Vatikanum hervorgehobene Kirchenbild des pilgernden Gottesvolkes manifestierte sich in Westdeutschland wohl erstmals, und zugleich äußerst wort- und bildgewaltig, auf dem Katholikentag 1968 in Essen. Damit fanden sich die damaligen Katholikinnen und Katholiken im gesellschaftlichen Mainstream wieder: Die Jahre um 1968 waren geprägt von der Lust an der Diskussion, ein Dialog in alle möglichen Richtungen sollte geführt werden. Auch kirchlich wagte man nach außen wie nach innen mehr Demokratie, bspw. durch den Aufbau von Pfarrgemeinde- und Diözesanräten. Die aus dieser Auffassung resultierenden Spannungen mit traditionellen Ordnungsvorstellungen in Kirche und Gesellschaft wurden produktiv genutzt, indem Bischöfe und Laien unmittelbar nach Essen gemeinsam die Würzburger Synode vorzubereiten begannen. Die Zeitspanne vom Katholikentag zur Synode war dabei jedoch nicht frei von kommunikativen Pannen, wie etwa der in Augen vieler Laien zur vorzeitigen Verabschiedung des synodalen Statuts oder der Vorstellung von fließenden Grenzen zwischen kirchlicher Versammlung und säkularem Parlament.

Deutlich wird in den einzelnen Kapiteln, dass Voges seine Arbeit als eine theologiegeschichtliche versteht. Nahezu jedes der insgesamt sieben Kapitel endet mit einem deziidiert theologischen Zwischenfazit. Der Verfasser versteht bereits die Einberufung der Synode als ekklesiologisch innovatives Experiment innerkirchlicher Willensbildung und damit kreative Rezeption des Zweiten Vatikanums, die sich dann in der Integration von Elementen demokratischer Willensbildung in die Geschäftsordnung fortsetzte. Die Synode habe modellhaft, wenn auch nicht ohne Einschränkungen, die communiale Kirche verwirklicht und den *Sensus fidei fidelium* respektiert. Die vorkonziliare Leib-Christi-Ekklesiologie, die auf die Unterschiede, nicht die grundlegende Gleichheit aller Gläubigen abhebt, sieht Voges hingegen als unterrepräsentiert an. Vielmehr sollten auf der Synode die »Zeichen der Zeit« (*Gaudium et Spes* 4) gerade unter Hinzunahme vieler verschiedener Blickwinkel und Meinungen erforscht werden.

Insgesamt ist dem Autor zu konstatieren, dass er wertvolle Grundlagenforschung für die kirchliche Zeitgeschichte geleistet hat. Für die Erforschung des Katholizismus der

1960er- und 70er-Jahre wird man künftig auf »den Voges« nur schwerlich verzichten können. Damit reiht sich der Band in eine Reihe von jüngst erschienenen Arbeiten ein, die über den internationalen Vergleich oder die Akzentuierung einzelner Debatten (wie z. B. derjenigen der katholischen Publizistik) nach Stellenwert und Reichweite der »Gemeinsamen Synode« fragen. Sie alle liefern Mosaiksteine für die Beantwortung der großen Frage: Ist die Geschichte der Würzburger Synode (und damit letztlich des Zweiten Vatikanums) als ein Erfolgsszenario zu bewerten? War sie eine »Sternstunde der Kirchengeschichte« (W. Seibel) oder zeugte sie aufgrund der zunehmenden Heterogenität des Katholizismus jener Jahre eher von einem Kommunikationsabbruch unter den verschiedenen Akteuren, die laut Voges »zwischen Euphorie und Lethargie« pendelten (S. 405)?

Florian Bock

FLORIAN BOCK: Der Fall »Publik«. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 128). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015. 553 S. m. Abb. ISBN 978-3-506-76642-7. Geb. € 69,00.

Das Verhältnis von katholischer Kirche und Öffentlichkeit war in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts grundlegenden Transformationsprozessen ausgesetzt: Einerseits wandelte sich der Blick der säkularen Medien auf die Kirche als Institution innerhalb der nun zunehmend pluralen Gesellschaft, andererseits kam es zu einer Neuausrichtung und Professionalisierung in der kirchlichen Medienarbeit. Hier wurden die Arbeitsweisen und Qualitätsmerkmale säkularer Medien teils übernommen, teils gewannen kirchliche Medienformate Journalisten für sich, die aufgrund ihrer Arbeit in nichtkirchlichen Medien auf einen breiten Erfahrungsschatz zurückgreifen konnten. Dieser Wandel ist Ausgangsbeobachtung der Dissertationsschrift von Florian Bock, die sich mit Gründung, Arbeit und Niedergang der katholischen Wochenzeitung »Publik« (1968–1971) auseinandersetzt. Hiermit knüpft Bock an historische Studien an, die in den vergangenen Jahren das Verhältnis von massenmedialer Öffentlichkeit in der Bundesrepublik und den Kirchen neu ausdeuteten (Siehe hierzu etwa: Nicolai Hannig, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen 2010. Thomas Mittmann, *Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen*, Göttingen 2011).

Bock versteht die Geschichte von »Publik« als Teil der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Bundesrepublik und als Beispiel für die »Pluralisierung und Demokratisierung des bundesdeutschen Katholizismus um 1968« (S. 431). Er konzipiert seine Studie folglich nicht allein als eine historische Arbeit über die katholische Wochenzeitung, sondern nutzt diese, um »aufzuzeigen, wie die beiden Systeme Kirche und Welt [...] sich immer wieder aneinander gerieben haben« (S. 27). Als »Achsenmedium zwischen Kirche und Gesellschaft« (S. 31) analysiert er die Geschichte von »Publik« als Exempel für die Aushandlungsprozesse über die dem Zweiten Vatikanum folgenden Neujustierungen im Verhältnis der sich wandelnden Amtskirche und einer Gesellschaft im Aufbruch. Die Wochenzeitung selbst geriet zum Player innerhalb dieses Diskurses und scheiterte schließlich an ihrem eigenen Anspruch, als Medium der Amtskirche einen breiten Leserkreis auch nonkonformistischer Katholiken für sich zu gewinnen. Einen gewichtigen Grund für dieses Scheitern sieht der Autor (neben den von ihm konzise dargestellten wirtschaftlichen Schwierigkeiten von »Publik«) somit in dessen »unglücklich[er] Positionierung [...] zwischen den Fronten« (S. 498) eines progressiven, auf Reform und Wandel pochenden Teils des bundesdeutschen

Katholizismus und den auf Traditionen beharrenden Amtsträgern innerhalb und außerhalb des Episkopats. Somit kann Bock das monokausale Erklärungsmuster vieler Zeitzeugen (das Episkopat verweigerte der Zeitung die benötigten Gelder, da »Publik« sich zu weit von der offiziellen Linie der Amtskirche entfernte) widerlegen und setzt an seine Stelle ein überzeugenderes Geflecht einzelner Argumentationsstränge, die das Aus von »Publik« letztlich besiegelten: Neben finanziellen Problemen nennt der Autor den Tod des Geschäftsführers Hans Suttner, die unklare Kompetenzverteilung zwischen Geschäftsführung, Redaktion, Stiftungs-GmbH und Treuhändergremium, eine sich wandelnde Pressepolitik der Bischöfe und die Unfähigkeit bzw. den Unwillen der Redaktion, ihr Blatt auf die Wünsche der Leserschaft hin zu konzipieren.

Bocks Studie besticht durch Detailfreude und einer sehr breit angelegten Arbeit mit Quellen – aus ihnen heraus erzählt Bock eine Geschichte des publizistischen Scheiterns. Stellenweise scheint der Leser jedoch in den Fakten zur Organisationsgeschichte des Blattes zu ertrinken, etwa wenn Bock ausführlich aus den Korrespondenzen der einzelnen Protagonisten zitiert und passagenweise den roten Faden in seiner eigentlichen Erzählung verliert.

Zudem hätte es sich der Leser gewünscht, die katholische Innenperspektive noch konsequenter mit der Perspektive außerhalb der Kirche zu flankieren. Wenn »Publik« auf der Achse zwischen Kirche und Gesellschaft lag, dann hätte hier ein ausführlicherer Blick auf journalistischen Wandel in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit wichtige Hinweise auf Entscheidungsprozesse und Arbeitsweisen auch innerhalb des kirchlichen Mediums geben können.

Trotz dieser insgesamt zu wenig genutzten Möglichkeiten einer Erweiterung des analytischen Blicks gelingt Bock eine überzeugende Analyse des kirchlichen Aufbruchs und Scheiterns in nachkonziliarer Zeit. Instruktiv geraten seine Analysen gerade dann, wenn er den engen Raum des Untersuchungsfeldes »Publik« verlässt und umfassende Thesen zum Wandel des Katholizismus in der Bundesrepublik nach dem Zweiten Vatikanum formuliert. Hier beleuchtet er allgemeine Aushandlungsprozesse über das Verhältnis von Kirche und Welt, die auch im 21. Jahrhundert wenig von ihrer Bedeutung verloren haben.

Benjamin Städter

WILHELM DAMBERG, KARL-JOSEPH HUMMEL (HRSG.): Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 130). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015. 230 S. m. Abb. ISBN 978-3-506-78078-2. Geb. € 29,90.

»Was nun, Herr Damberg?«, fragt Michael Kißener, der stellvertretende Vorsitzende der wissenschaftlichen Kommission der Bonner Kommission für Zeitgeschichte am Ende des 2015 erschienenen Sammelbandes »Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart« der Kommission für Zeitgeschichte (KfZG). Der Band, der den gelungenen Versuch unternimmt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft katholischer Zeitgeschichtsforschung zu reflektieren, wobei glücklicherweise die Zukunft und nicht die eigene Historie im Vordergrund steht, sucht zu fragen, »von welchem Standpunkt aus man welchen Forschungsgegenstand im Blick hat« (S. 7), um so »weiterführende Fragestellungen für die künftige Katholizismusforschung« (S. 10) zu gewinnen. Dabei wird immer wieder konstatiert, dass der KfZG dieser Forschungsgegenstand, der Katholizismus, zunehmend abhandenkommt (Hürten), da sich Struktur der Kirche, Stellung in Welt und Gesellschaft und die Mitgliederzahlen seit Gründung der KfZG fundamental verändert haben. Die berechtigte Antwort Wilhelm Dambergs darauf, dass sich die »grundlegende Forschungsfrage, in wel-

cher Weise sich das Handeln von katholischen Christen in der Welt vollzieht« (S. 14), mit dem Wandel der Sozialgestalt von Kirche nicht auflöst, zeigt aber dennoch, dass sich auch die Katholizismusforschung der Zukunft neue Kriterien zur Beschreibung ihres Gegenstandes überlegen muss, um der Heterogenität gerecht zu werden.

Die Erforschung dieses bundesrepublikanischen Katholizismus – oder, wie von einigen inzwischen konstatiert wird – dieser »Katholizismen« (S. 15, aber auch Florian Bock, *Der Fall »Publik«*, Paderborn 2015, S. 475) hat sich 1962 die Kommission für Zeitgeschichte als Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz zur Aufgabe gemacht, die zu ihrem 50. Bestehen im Jahre 2012 den nun erschienenen Sammelband vorgelegt. Der Band geht dabei auf eine Veranstaltung zurück, die 2012 in der Münchener »Katholischen Akademie in Bayern« aus Anlass des 50-jährigen Bestehens der KfZG stattfand und die Tagungsbeiträge nun in einem Band versammelt. Dabei wollte die KfZG, der es um die Dokumentation und Erforschung des deutschen Katholizismus zu tun ist, einerseits die Bedeutung der Vergangenheit für die jeweilige Gegenwart reflektieren und andererseits »[u]nter Einbeziehung von Beobachtern und Kritikern der Kommission [...] weitere Orientierungen und Standards für die künftige Arbeit der Kommission für Zeitgeschichte« gewinnen (S. 16). Damit versucht die Kommission, die zukünftige Ausrichtung auf Basis der bisherigen Forschungsergebnisse, -trends und der eigenen historischen Genese in einem offenen Prozess zu diskutieren, der nicht zuletzt in einem Dialog der beiden Vorsitzenden der KfZG, Wilhelm Damberg und Michael Kießner (S. 187–193), zum Abschluss der Tagung zum Ausdruck kommt, dem die Frage zu Beginn dieser Rezension entnommen ist.

Diesem Abschlussdialog gehen drei Teile voraus. Der erste Teil beschäftigt sich mit den »Gründerjahren der Katholizismusforschung« in vier Beiträgen aus unterschiedlichen Generationen, wobei mit Hans Maier und Franz-Xaver Kaufmann zwei »Zeitzeugen« (S. 67) zu Wort kommen. Mark Edward Ruff wirft dazu in fünf Thesen einen erhellenden Blick auf die Faktoren, die zur Auseinandersetzung um die Rolle der katholischen Kirche im Dritten Reich in den 1950er- und 1960er-Jahren geführt haben. Hans Maier reflektiert in seinem Beitrag vor dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrungen die Frage, ob es einen primär christlich motivierten Widerstand gegeben habe und kommt zu dem Schluss, dass einzelne Christen ihren Kirchen »an Mut und Entschlossenheit weit voraus« und ökumenisch und politisch tätig werden wollten. Antonius Liedhegener belegt in seinem Beitrag die »langen 1960er Jahre« als »eine Phase der Konsolidierung, Verteidigung und Erweiterung der bundesdeutschen Demokratie« (S. 51), an der gerade die Katholiken maßgeblich als »gestaltende Kraft« (S. 66) mitwirkten und so die junge Bundesrepublik prägten und konsolidierten. Franz-Xaver Kaufmann bestätigt dies mit seinen eigenen Erinnerungen zur Wahrnehmung des deutschen Katholizismus und zur Mitwirkung an den Rezeptionsbestrebungen nach dem II. Vaticanum auf dem Essener Katholikentag und der Würzburger Synode.

Im zweiten Teil »Zur Zukunft der Katholizismusforschung« diskutieren Frank Bösch, Franziska Metzger und Matthias Sellmann »Kontexte und Fragen« einer künftigen Ausrichtung. Frank Bösch fordert eine stärkere Berücksichtigung der Medien als »wichtiges Interpretationsangebot« (S. 79), durch die der Wandel der christlichen Großkirchen seit den 1960er-Jahren zu erklären sei, da sich diese »seit den 1960er Jahren [...] in einer völlig neuartigen Dichte und mit einer bis dahin unerreichten Reichweite und Qualität« (S. 80) immer stärker einerseits in einer neuen Form von Öffentlichkeit mit Religion beschäftigten, andererseits die Deutungshoheit über die Gesellschaft übernahmen; ein Zugang, der sicher eine große Berechtigung hat, den Wandel von Sozialgestalt und gelebtem Glauben jedoch sicher nicht ausschließlich zu erklären vermag. Franziska Metzgers bisweilen schwer lesbarer Beitrag zur »Transformation der Sprache des Katholizismus« bietet zwar

einen methodischen Ansatz, nämlich den Wandel, beispielsweise die Entsakralisierung oder Umcodierung von Sprache in den Blick zu nehmen, der jedoch kaum operationalisierbar scheint. Matthias Sellmann liefert mit seinem luziden Beitrag vor allem den Kontext, indem sich Katholizismusforschung heute – im Wandel der Kirche von Institution zur Organisation – zu verorten hat und der sich in einem Zitat des damaligen Essener und heutigen Münsteraner Bischofs Dr. Felix Genn bündeln lässt: »Nichts ist mehr wie es war, auch wenn es manchmal noch so scheint. Die Fiktion anhaltender Normalität hat lange vorgehalten, aber sie zerreißt. [...] Eine Sozialgestalt von Kirche geht nicht zu Ende, sondern ist zu Ende.« (zit. nach Sellmann, S. 116)

Der dritte Teil mit fünf Beiträgen und dem Schlusdialog zeigt »Perspektiven künftiger Katholizismusforschung« auf. Die darin von Ferdinand Kramer (S. 143–148) aufgestellten 19 Thesen zu Forschungskontexten, Forschungstraditionen und -impulsen sowie zu künftigen Forschungsfeldern finden dabei von den vier nachfolgenden Kommentatoren Olaf Blaschke mit einer Ergänzung um die interreligiöse Perspektive und einer Diskussion eines relationalen Katholizismusbegriffs, Thomas Brechenmacher mit Anmerkungen zur gewinnbringenden Grundlagenforschung der Kommission durch die Herausgabe der Akten der deutschen Bischöfe sowie der Forderung einer gesamtdeutschen Ausrichtung der KfZG-Forschungen, Harry Oelke mit einem vergleichenden Blick auf die evangelische Zeitgeschichtsforschung und Thomas Großbölting mit der Forderung nach einer Integration des konfessionellen Spezialwissens in den vielgestaltigen religionsgeschichtlichen Diskurs einhellige Zustimmung.

»Was nun, Herr Damberg?« Mit dieser abschließenden Frage seines Stellvertreters Kießner muss sich die KfZG unter ihrem Vorsitzenden Damberg nun intensiv beschäftigen und wird an den in diesem Band bereitstehenden Antwortversuchen dereinst gemessen werden. Sicher wird eine Priorisierung innerhalb der ohnehin nicht gerade üppig ausgestatteten Kommission notwendig sein. Die Erforschung eines oder mehrerer Katholizismen aber ist und bleibt unter den von Kramer vorgeschlagenen Kriterien der Internationalität, der Interkonfessionalität und der Geschlechtergeschichte weiterhin wichtig. Zentral scheint, dies trotz der Sperrfristenprobleme in zügiger voranschreitender Weise zu tun und dabei verstärkt im Sinne der *oral history* – wie dies derzeit etwa Joachim Schmiedl im Projekt zur Würzburger Synode unternimmt – die gelebten Erinnerungen innerhalb des deutschen Katholizismus zu heben, zu historisieren und von hier aus sowohl die Pluralisierung wie die Ausbildung spezifischer Habitus des Katholizismus vor dem Hintergrund trans- und internationaler Erfahrungen seit den 1960er-Jahren verständlich und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Johannes Stollhof

KARL-JOSEF KUSCHEL: Theodor Heuss, die Schoah, das Judentum, Israel. Ein Versuch. Tübingen: Klöpfer & Meyer 2013. 440 S. ISBN 978-3-86351-068-8. Geb. € 25,00.

Der Autor war bei der Abfassung noch Professor für »Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs« an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Seine Studie reiht sich fast nahtlos in seine Beschäftigung mit Literaturgeschichte und interreligiösem Dialog ein. Es handelt sich um keine Biographie über Theodor Heuss (1884–1963), dem ersten Bundespräsidenten (1949–1959). Genauso wenig stellt die Abhandlung auf konzise Weise dar, was Heuss über Judentum, Schoah und Staat Israel dachte. Wenn der Verfasser auf 100 Seiten über das literarische Oeuvre von Elly Heuss-Knapp referiert (Kap. VI) und Lebensbeschreibungen jüdischer Personen liefert

(Kap. VII), wird es für Leser/-innen, die eigentlich etwas über Heuss' Verhältnis zum Judentum erfahren wollten, zu ausufernd. Aber mit dem Untertitel »Ein Versuch« konzediert Kuschel selbst, dass er ein Wagnis eingeht, zumal er die meisten Archivalien des Heuss-Nachlasses gar nicht einbezogen hat.

Kuschel will der fast vergessenen und auch wissenschaftlich kaum bearbeiteten »Stimme von Theodor Heuss im Diskurs über Schoah, Judentum und dem Staat Israel wieder Gehör« verschaffen (S. 21). Dass ihm das gelingt, ist die Stärke der Studie. Als Rahmen dient ihm die Israelreise des bereits aus dem Amt geschiedenen »Privatmann(es)« (S. 35) im Mai 1960 (Kap. I und XII). Doch sind klare Aussagen zum Staat Israel und zum Nahostkonflikt von Seiten Heuss' spärlich. An der Levante begegnete Heuss dem Ministerpräsidenten Ben Gurion sowie etlichen Gelehrten wie Martin Buber. Erst im Nachhinein wunderte er sich, dass seine israelischen Gesprächspartner »nie eigentlich politisch über das Araberproblem gesprochen« hätten (zitiert S. 350).

Im September 1963 schrieb Heuss, der am 12. Dezember sterben sollte, an Bundeskanzler Adenauer: »Und so nehmen wir es als glückliche Fügung, dass der letzte Brief von Heuss an Adenauer der Sorge um Israel gilt« (S. 346). Heuss bedauerte, dass die Bundesrepublik aus Rücksichtnahme auf die arabische Welt den Staat Israel immer noch nicht offiziell anerkannt habe: »Ich persönlich habe, auch aufgrund meines mehrwöchigen Besuchs in Israel, den vielen Beziehungen, die ich dort erneuerte, das Gefühl, dass die Herstellung diplomatischer Beziehungen überreif ist. Ich wäre Ihnen [also Adenauer] dankbar, wenn Sie diese Sache noch in Ihrer Amtszeit zum Abschluss bringen wollten« (zit. S. 347). Als schließlich im Mai 1965 der Botschafteraustausch Wirklichkeit wurde, waren Heuss nicht mehr am Leben und Adenauer nicht mehr im Amt.

Ausgehend von Heuss' Begegnungen mit Israelis geht Kuschel der Frage nach, was dieser während der NS-Zeit über die Schoah gewusst haben mochte (Kap. II). Der Bundespräsident erklärte 1952, er habe vor Kriegsende zwar von den KZs in Dachau, Buchenwald, Theresienstadt und Mauthausen gehört, aber nicht von Bergen-Belsen oder gar Auschwitz. Heuss habe seit 1941 von dem »Faktum« der »Deportations- und Vernichtungspolitik« gewusst, nicht aber »das Ausmaß dieses Völkermordes« gekannt (S. 54).

Die Kapitel III–V beleuchten, wie Heuss als Reichstagsabgeordneter (1924–28, 1930–33) und während der NS-Zeit zum Antisemitismus seiner Zeit stand. In seinem Buch »Hitlers Weg« von 1932 sprach er davon, dass der gegenwärtige Antisemitismus der Nationalsozialisten »uns ändern ein Anlass der Scham sein« sollte (zit. S. 64). In diese Ausführungen schiebt Kuschel ein, dass und wie die Kirchen gegenüber dem NS-Regime versagten. Das macht er am Beispiel des Berliner evangelischen Generalsuperintendenten Otto Dibelius deutlich. Ein Gottesdienst vor Reichstagsabgeordneten, bei dem auch Heuss anwesend war, leitete am 21.3.1933 den berüchtigten »Tag von Potsdam« ein. Dabei habe Dibelius es »gleichsam kirchenamtlich von der Kanzel herab für tolerabel erklärt, dass der Staat in einer Übergangszeit politischer Unordnung weitreichende Ausnahmeregelungen treffen und beispielsweise Grundrechte zeitweise einschränken oder aussetzen könne« (S. 87f.). Heuss überhörte das und äußerte sich zufrieden mit der Predigt, weil Dibelius »auch« den Machthabern kritisch ins Gewissen geredet habe. Exemplarisch legt Kuschel hier eine Facette des kirchlichen Versagens frei: Das »Schaukelspiel« und unentschiedene Hin und Her ermöglichte einem jeden, das zu hören, was er hören wollte.

Eine Predigt wie die von Dibelius beruhigte das Gewissen und könnte dazu beigetragen haben, dass Heuss als Abgeordneter drei Tage später dem sog. Ermächtigungsgesetz zustimmte – »ein Schandfleck in Theodor Heuss' politischer Biographie« (S. 67). Damit setzte Hitler die Verfassung außer Kraft und begann, mit diktatorischen Vollmachten zu

herrschen. In Texten des Jahres 1933 kommentierte Heuss den Boykott jüdischer Geschäfte vom 1. April, mit dem die reichsweite Verdrängung der Juden aus dem Gesellschaftsleben einsetzte. Zwar erwies er sich keineswegs als Vertreter eines eliminatorischen »Antisemitismus im Sinne der NS-Ideologie« (S. 77); gleichzeitig jedoch offenbarte er tief sitzende Negativurteile über die »ostjüdisch-kommunistischen Zirkel« des Auslandes und das in seinen Augen »entwurzelte jüdische Literatentum« (zit. S. 98f.). Ihnen gegenüber hielt Heuss den Standpunkt der Nationalsozialisten für berechtigt, nicht aber im Blick auf die »nationaldeutschen« Juden (S. 122), zu denen seine Freunde gehörten. Als Ursprung des Heuss'schen »ambivalente(n) Judenbild(es)« (S. 106) gelten Nationalprotestantismus und akademischer Antisemitismus im Kaiserreich und namentlich die Haltung seines »Mentors« (S. 117), des liberalen Politikers Friedrich Naumann.

Die Kapitel VIII–XI handeln von der Nachkriegszeit. Heuss war zunächst Kultusminister des Landes Württemberg-Baden und dann Präsident der noch jungen Bundesrepublik Deutschland. Am 25.11.1945 charakterisierte er in Stuttgart den Nationalsozialismus als »teuflische(s) System«, das die Massen umschmeichelte, gleichzeitig aber für Terror und Tötung stand (zit. S. 259). Heuss nannte explizit die »Verfolgung der Juden«. Eine Abwertung etwa der »Ostjuden« fand sich nicht mehr. Kuschel nimmt diese Rede als moralischen Maßstab und hält demgegenüber die wenige Wochen vorher in derselben Stadt abgegebene Stellungnahme der Evangelischen Kirche, das »Stuttgarter Schulbekenntnis«, für defizitär. Hier und in dem Hirtenbrief der deutschen katholischen Bischöfe vom 23.8.1945 erkennt Kuschel »zwei verpasste Chancen umfassender Selbstkritik im Interesse eines glaubwürdigen Neuanfangs« (S. 247). Das Wort »Juden« nahmen beide kirchliche Erklärungen in der Tat nicht in den Mund.

1949 führte Heuss den Begriff der »Kollektivscham« ein, den er gegenüber der »Kollektivschuld«-These präferierte (S. 266). Die Rede von der Kollektivscham ist zu Recht bis heute umstritten, weil sie so verstanden werden kann, dass sie die eigentlichen NS-Verbrechen hintan stellt, um dem Bedauern Ausdruck zu verleihen, die Deutschen könnten nun nicht mehr mit sich selbst im Reinen sein. In meinen Augen nimmt Kuschel hier den Bundespräsidenten zu sehr vor Kritik in Schutz.

Nun beschreibt ihn der Verfasser als Förderer der »Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit« und überhaupt als »Schirmherr der jüdischen Gemeinschaft« (S. 309). Hervorzuheben ist, dass Heuss die nicht unhinterfragt gebliebenen sog. Wiedergutmachungsverhandlungen zwischen der Bundesregierung auf der einen und dem Staat Israel und der Jewish Claims Conference auf der anderen Seite unterstützte (»Luxemburger Abkommen« 1952).

Abschließend dokumentiert Kuschel »drei Schlüsselreden« des Bundespräsidenten und lässt seine Studie mit Zeittafel, Personenregister und Literaturverzeichnis zu einem wertvollen Nachschlagewerk werden.

Gerhard Gronauer

7. Orden, Klöster und Stifte

GERT MELVILLE: Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum. Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2014. XVI, 398 S. ISBN 978-3-412-22414-1. Geb. € 54,90.

Das vorliegende Werk folgt dem Brauch zahlreicher Festschriften von Gelehrten, aus dem weiten Kreis von deren Abhandlungen eine Reihe zusammenzustellen und unter einem

verbindenden Titel zu einem neuen Gesamtwerk werden zu lassen. Anlässlich des 70. Geburtstags des Jubilars haben die Herausgeber zwölf seiner Beiträge zu einer solchen Festschrift ausgewählt. Sie haben sich dabei auf einen kleinen Teil des umfangreichen Werks des Jubilars beschränken müssen. Sie haben einerseits Beiträge in deutscher Sprache und andererseits Aufsätze ausgesucht, die die Schwerpunkte der Forschungen des Jubilars aufzeigen. Die Beiträge sind über einen Zeitraum von rund zwei Jahrzehnten verfasst worden, haben sich aber in ihren Grundaussagen, trotz einzelner Erkenntnisfortschritte, nicht verändert. Sie wurden daher nur redaktionell vereinheitlicht, aber nicht aktualisiert. Sie wurden auch nicht in chronologischer Reihenfolge abgedruckt, sondern sie versuchen – so das Vorwort der Herausgeber –, »den Bogen vom Charisma zur Institution zu spannen«. Dabei sollen den beiden Polen der Forschungen des Jubilars Rechnung getragen werden: neben den »frommen Eifer« den »methodischen Betrieb« zu stellen, was dann auch zum Titel des Werkes wurde. Die von Max Weber herrührenden Kennzeichnungen des Mönchtums umschreiben hier die Forschungen des Jubilars. Die einführenden Worte der Herausgeber weisen in kurzer, aber umfassender Weise auf das Lebenswerk von Gert Melville hin, der der Ordensforschung im Rahmen der deutschen, aber wohl auch der europäischen historischen Forschung einen neuen, beeindruckenden Umfang gesichert hat. Dabei wird zu Recht insbesondere auch auf die vom Jubilar vor weniger als zwei Jahrzehnten begründete Reihe »*Vita regularis*. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter« hingewiesen, die durch die große Anzahl ihrer Bände den raschen Fortschritt im Bereich der Forschung aufzeigt. Die Herausgeber weisen auch daraufhin, dass der Jubilar in seinem gesamten wissenschaftlichen Werk beharrlich den »auf das Ganze« gerichteten Blickwinkel beibehalten hat. Dabei waren für ihn vor allem die Strukturen, Prinzipien und Muster der institutionellen Mechanismen des klösterlichen Lebens wichtig. Darüber hinaus hat der Jubilar in den Religiösen immer soziale Wesen gesehen, die ihre Konvente zum Teil einer Gemeinschaft werden ließ.

Sein Gesamtwerk hat der Mediävistik zahlreiche Impulse und Anstöße auf den verschiedenen Teilgebieten gegeben. Die Herausgeber weisen dabei als ein treffliches Beispiel auf die Beschäftigung des Jubilars mit »Cluny nach Cluny« hin, die neue Erkenntnisse und Anstöße zu weiteren Arbeiten gab. Die Herausgeber haben hier herausgearbeitet, dass der Jubilar durch seine Beschäftigung mit den Spätphasen religiöser Gemeinschaften dazu geführt hat, dass in dieser Spätzeit, die meist mit Niedergang, Schwäche und nachlassender Regelbefolgung gleichgesetzt wurde, der Keim zum »Neuen« und damit zum Wiederaufstieg oder zu Neuentwicklungen entdeckt wurde. Letztlich wird in diesem Bild die praktische Erfahrung philosophischen Denkens gegeben. Es ist den Herausgebern und dem Verlag zu danken, dass die Beiträge des Jubilars drucktechnisch zu einer neuen Einheit zusammengefasst und nicht in ihrem jeweiligen Satzbild des Erstdrucks belassen wurden. Ausgehend von dem Beitrag »Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster« greifen die folgenden »die Wahrnehmung religiöser Identität im Mittelalter« auf und zeigen auch die »Diskurse des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung«, um dann am Beispiel des »Stephan von Obazine; Begründung und Überwindung charismatischer Führung« zu zeigen. Die Beschäftigung mit Franziskus von Assisi setzt diese Betrachtung fort: »der geteilte Franziskus« macht »den institutionellen Umgang mit Charisma« erneut deutlich. Die frühen Mendikanten werden in ihrer Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum vorgestellt. »Konstruktionen der Vergangenheit und Zukunft im mittelalterlichen Religiosentum« werden ebenso wie »Gehorsam und Ungehorsam«, aber auch die »Regeln, *Consuetudines*-Texte und Strukturen« der religiösen Gemeinschaften einer näheren Betrachtung in einzelnen Beiträgen unterzogen. Das »Recht der Religiösen im *Liber extra*« und die »Semantik von *ordo* im

Religiosentum« des 12. Jahrhunderts wird in diesen Beiträgen vertieft behandelt, um mit der cluniazensischen *Reformatio* den institutionellen Wandel zwischen Anpassung und Bewahrung aufzuzeigen, wie abschließend in der Rechtsordnung der Dominikaner ein Beitrag zum Vergleich mittelalterlicher Ordensverfassungen geliefert wird.

An die Beiträge schließt sich eine umfangreiche Bibliographie an, die Quellen und Studien erfasst, deren Kriterien für die Zusammenstellung jedoch undeutlich bleiben, da neuere Werke zu Ordensgeschichten nicht mit erfasst wurden. Ein Schriftenverzeichnis des Jubilars schließt das Werk ab, wobei eine Zusammenstellung der von ihm betreuten wissenschaftlichen Arbeiten leider fehlt. Ein Register ermöglicht einen raschen Zugriff auf den Inhalt des Bandes. Die Herausgeber haben aus bislang allein stehenden Aufsätzen des Jubilars bei gleichbleibendem Wortlaut ein aussagekräftiges und in sich verbundenes Gesamtwerk entstehen lassen, das gleichzeitig die wissenschaftliche Gesamtleistung Gert Melvilles eindrucksvoll spiegelt.

Immo Eberl

VOLKER HONEMANN: Von den Anfängen bis zur Reformation (Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz, Bd. 1). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015. 978 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-506-76989-3. Geb. € 168,00.

Die deutsche Franziskanerprovinz Saxonía entstand im Jahre 1230, als das Generalkapitel des Ordens aufgrund der raschen Gründung der Konvente die Teutonia in die Rheinische und Sächsische Provinz teilte. Die Entwicklung und weitere Verdichtung des Ordens setzte sich rasch fort und bereits 1232–1237 entstanden die Konvente der Minderbrüder in Böhmen, Skandinavien und Polen, die 1239 aus der Provinz Saxonía ausgegliedert und zu eigenen Provinzen (Bohemia, Dacia) wurden. Die deutschen Franziskanerprovinzen haben sich zum 1. Juli 2010 zur »Deutschen Franziskanerprovinz von der hl. Elisabeth« zusammengeschlossen. Damit ist die in insgesamt fünf Bänden vorgelegte Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz auch die letzte Veröffentlichung unter dem Namen dieser Provinz. Der hier vorzustellende Band eröffnet das Gesamtwerk und stellt die Geschichte der Provinz von den Anfängen des Ordens in dem Gebiet der Provinz bis zur Reformation vor, als sich der Orden kurz zuvor im Jahr 1517 in Konventuale und Observante trennte. Die Provinz umfasste in zwölf Kustodien rund 100 Konvente und sieben Klarissenstifte. Sie reichte dabei in der Mitte des 13. Jahrhunderts von Kiel im Norden und Riga im Nordosten bis nach Eger im Süden und Bremen im Westen. Eine in ihren Aussagen umfassende Karte in der vorderen Umschlagseite erschließt die Ordensprovinz in ihrer Entwicklung bis 1512, wobei sie den einen Fehler hat, dass nicht die Konvente der übrigen deutschsprachigen Provinzen in vergleichbaren Karten neben ihr vorliegen. An den Anfang des umfangreichen Bandes wurde der Beitrag von Bernd Schmies und Volker Honemann über die Grundzüge und Entwicklungslinien der Franziskanerprovinz Saxonía bis 1517 gestellt. Nach den Anfängen ausgehend von Assisi werden die Expansion und Verdichtung des Ordens im Provinzgebiet erörtert, um dann die Binnengliederung und kommunikative Beherrschung zu zeigen, wobei auch die Bedeutung der Ordensstudia herangezogen wird. Zuletzt wird auf die Rolle der Franziskaner im Sakral- und Sozialsystem der Städte der Saxonía hingewiesen. Volker Honemann stellt in einem eigenen Beitrag die Reformbewegungen der Franziskaner im 15. und frühen 16. Jahrhundert vor, wobei er von den Anschuldigungen herkommend die Reformen des Brandenburger Franziskanerklosters 1428/1429 untersucht, um das Vorankommen der Observanz in den folgenden Jahrzehnten aufzuzeigen, so mit der Reform der Konvente in Halle, Magdeburg, Riga und Eger, Neugründungen von Konventen oder

auch Übernahme einzelner Konvente. Die fünf Provinzialminister zwischen 1461 und 1507 werden ebenso abgehandelt, wie die weiteren Reformbemühungen mit den »*Statuta Julii*« und der Reform der Klarissenklöster der Saxonía. Das Fazit über die Reform zeigt sich sehr unterschiedlich, doch sieht der Verfasser den Untergang der Provinz in der Reformation nach den Bemühungen der vorangehenden Jahrzehnte eigentlich als vorprogrammiert an. In den beiden folgenden Beiträgen werden von Hans-Joachim Schmidt die »Wirtschaft der Konvente und Beziehung zur Bevölkerung« und von Arend Mindermann »Das franziskanische Termineisystem« behandelt. Während Schmidt ausgehend von der franziskanischen Armut die Anlage der Klöster, deren Einkünfte und Besitz sowie die Verbindung zur politischen Herrschaft mit den Bruderschaften und dem Wirken im Stadtumland zusammen mit den Einkünften aus den Termineien untersucht, geht Mindermann auf die Termineien selbst ein und stellt diese in zahlreichen Einzelheiten dar. Er legt dabei nicht nur die eigene, sondern auch die gesamte, weitgespannte Forschung zu dieser erst aus den Arbeiten von Kaspar Elm 1977 bekannt gewordenen Fragestellung vor, die auf den verschiedensten Gebieten für die Franziskaner von großer Bedeutung waren. Reinhardt Butz untersucht das Verhältnis der Franziskaner in der Provinz Saxonía zu den Klarissen und Terziarinnen, das sich in den zwischen 1257 und 1508 gegründeten sieben Klarissenklöstern und zwei Klöstern des Dritten Ordens darstellte. Der Beitrag von Jana Bretschneider über die Struktur des franziskanischen Bildungswesens im mittelalterlichen Thüringen aus dem Jahre 2008 wurde wegen seiner richtungsweisenden Bedeutung nochmals abgedruckt, wobei die wichtigste Kustodie der Provinz in den Blickpunkt genommen wird. In der Folge wendet sich Leonhard Lehmann OFM Cap der Bedeutung und den Formen der Liturgie in der Provinz Saxonía zu, die vom ortsüblichen Offizium zur Franziskanerliturgie und deren Eigengut führt. Dabei wird in der abschließenden Zusammenfassung auf die 1563 in Trient festgeschriebene Liturgie hingewiesen, die mit maßgeblicher Unterstützung aus franziskanischen Kreisen abgefasst wurde. Johannes Schlageter OFM untersucht die franziskanische Theologie des Mittelalters in der Saxonía, wobei neben Konrad von Sachsen, Helwich von Magdeburg und Alexander Minorita in der früheren Zeit mit Matthias Döring, Johannes Bremer, Nikolaus Lakmann, Johannes Kannemann, Kilian Stetzing und Hermann Etzen Theologen aus der Blütezeit der franziskanischen Theologie der Provinz Saxonía näher vorgestellt werden. Volker Honemann zeigt die Bücher und Bibliotheken der Saxonía von ihren Anfängen bis zur Reformation. Ausgehend von der Beziehung der frühen Franziskaner zum Buch und der Bestimmungen der franziskanischen *Constitutiones*, *Statuta* und *Ordinationes* zum Buchbesitz und -gebrauch werden mit Erfurt und Lübeck zwei unerforschte und verlorene Bibliotheken der Saxonía und mit Görlitz, Braunschweig, Altenburg und Brandenburg vier Beispiele von Konventsbibliotheken der Saxonía in größerer Breite behandelt. Am Ende des Beitrages werden noch die Bücher und Bibliotheken der Klarissen und ihrer Konvente in der Saxonía untersucht. Volker Honemann wendet sich dann in einem weiteren Beitrag dem mittelalterlichen Schrifttum der Franziskaner in der sächsischen Ordensprovinz mit besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Texte zu. Der umfangreiche Beitrag wird durch einen weiteren Artikel über die franziskanische Geschichtsschreibung ergänzt, der keineswegs nur ergänzenden Charakter hat, sondern die spätmittelalterlichen Chroniken, Annalen und Inschriften in großer Breite untersucht und damit ein Kompendium für die spätmittelalterliche Geschichtsschreibung insgesamt erstellt. Die aus den franziskanischen Konventen kommende theologische Bildung, die sich in den Bibliotheksbeständen und in der Geschichtsschreibung der Provinz wiederfinden, geben ein überaus wertvolles Bild über das spätmittelalterliche Geistesleben in der franziskanischen Provinz Saxonía, aber auch darüber hinaus über den gesamten nord- und nordostdeutschen Raum ab. An die Beiträge fügen sich Listen der Provinzialminister und -vikare bis zum Ende der Pro-

vinz Saxonia, Tabellen der Provinzgeschichte, und die üblichen Verzeichnisse der Abkürzungen, Quellen, Literatur, ein Verzeichnis der Handschriften und frühen Drucke sowie ein sehr differenziertes Orts- und Personenregister an.

Es ist den Herausgebern und Verfassern gelungen, eine kompakte, sehr lesbare und in ihrem wissenschaftlichen Gehalt tiefeschürfende Arbeit zu schaffen, die durch eine Reihe von Abbildungen gut illustriert wird. Das Werk ist aber nicht nur für Fachgelehrte abgefasst worden, sondern es bietet auch dem gebildeten, fachlich nicht vertieft ausgebildeten Leser eine überaus große Fülle von Nachrichten und Mitteilungen, die den Preis des Werkes als geringfügig ansehen lassen.

Immo Eberl

ELIAS H. FÜLLENBACH (HRSG.): Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden. Regensburg: Friedrich Pustet 2016. 359 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7917-2757-8. Geb. € 25,00.

Gegründet zur Predigt und zum Heil der Seelen können die Dominikaner 2016 auf eine 800-jährige, an Erfolgen, aber auch Katastrophen reiche Geschichte zurückblicken. Der Orden, der gegenwärtig 5.700 Brüder und 30.000 Schwestern umfasst, hat Geistesgrößen – zuvorderst Thomas von Aquin – hervorgebracht, ohne deren Wirken die Entwicklung Europas anders verlaufen wäre. Das Engagement vieler Ordensmitglieder in Inquisitionstribunalen lastet allerdings noch heute auf den Predigerbrüdern. Und es ist sicherlich kein Zufall, dass der sehr viel »sympathischere« Orden der Franziskaner mit seiner charismatischen Lichtgestalt Franziskus die Forschung im vergangenen Jahrhundert sehr viel stärker beschäftigt hat als der durchrationalisierte »Intellektuellenorden« der Dominikaner.

In Vorbereitung auf das Jubiläum entstand in der deutschen Dominikanerprovinz Teutonia die Idee (für die sich die süddeutsch-österreichische Provinz des hl. Albertus Magnus ebenfalls bald begeistern konnte), die Geschichte der Dominikaner von ihrer Gründung bis in die unmittelbare Gegenwart hinein mittels einer Ausstellung zu würdigen – als Kooperationspartner konnte das Diözesanmuseum Regensburg gewonnen werden. Die Beiträge der vorliegenden Aufsatzsammlung entstanden in diesem Zusammenhang und geben nicht nur Einblick in allgemeine Aspekte der Ordensgeschichte, sondern skizzieren einige der herausragenden Ordenspersönlichkeiten. Wie nicht anders zu erwarten, bildet die Geschichte der Dominikaner und Dominikanerinnen in Regensburg einen dritten thematischen Block.

Ein konziser Blick auf den Ordensgründer, Dominikus von Caleruega, steht am Beginn (Hellmeier, S. 13–28). Es erstaunt dabei die Tatsache, dass es auch nach Jahrzehnten intensiver Forschung wohl niemals gelingen wird, einen halbwegs vollständigen Lebensabriss zu liefern. Anders als bei Franz von Assisi der Fall verschwindet Dominikus gleichsam hinter seiner Gründung. Gert Melville nimmt das »Neue« an diesem Orden, nämlich das rational ausgeklügelte Instrumentarium von Rechtssetzung, Kontrolle und Verwaltung in den Blick und verweist dabei völlig zu Recht auf das »Geflecht von zugleich festen und flüssigen Beziehungsstrukturen« (S. 30), von Konstitutionen und bloßen Anordnungen (*admoniciones*), die die Schlagkraft des Ordens maßgeblich begünstigt haben. Die Konzentration der Dominikaner auf die großen Städte entspricht spiritueller Zweckmäßigkeit. Diesem Aspekt geht Jörg Oberste nach (S. 43–62) und stellt eine bisher unediert gebliebene, in Toulouse kurz nach 1300 entstandene *Regula mercatorum* vor, eine Art Leitfaden zur Lebens- und Wirtschaftsführung des christlichen Kaufmanns. Wolfram Hoyer lenkt den Blick dann auf die deutschen Dominikaner im Mittelalter (S. 63–88) und bildet so

die Hintergrundfolie für den Beitrag von Peter Segl, der sich des »heißen Eisens« Inquisition annimmt und das Engagement der deutschen Dominikaner skizziert (S. 89–114). Deutlich wird, dass man im Reich, wo erst 1348 der erste Dominikanerinquisitor ernannt wurde, keinen Torquemada und keine zentrale Behörde zur Ketzerbekämpfung kannte. Die Epoche des Mittelalters wird mit den Ausführungen Klaus-Bernward Springers über die Geschehnisse des Ordens während und nach der Reformation verlassen (S. 115–145). Der Ordensgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert widmet sich Elias Füllenbach (S. 147–165) mit interessanten Ausführungen zu den ersten Klostergründungen nach der Säkularisation in Düsseldorf und Berlin. Deutlich wird, wieviel Forschungsbedarf hinsichtlich der Geschehnisse der Teutonia in den Jahren 1895–1933 noch besteht.

Albertus Magnus' Naturphilosophie (Lydia La Dous, S. 167–179) und sein kurzes Wirken als Bischof von Regensburg (Elias Füllenbach, S. 181–194) werden in der Folge ebenso kurz skizziert wie die Persönlichkeit des Thomas von Aquin (Ulrich Horst, S. 195–206) oder einiger dominikanischer Mystiker wie Heinrich Seuse oder Meister Eckhart (Walter Senner, S. 207–221).

Die Dominikaner waren in Regensburg derart beliebt, dass sich der Rat der Stadt 1306 zum Eingreifen genötigt sah: Um den Abfluss weiterer Geldmittel aus der Bürgerschaft an die »weißen Brüder« zu verhindern, wurde ein Straf- und Bußgeldkatalog verhängt, der nicht nur Geld- bzw. Immobilienschenkungen untersagte, sondern auch Handwerker daran hindern sollte, für die Predigerbrüder tätig zu werden – und dies zu einer Zeit, als die ausgesprochen groß dimensionierte Kirche St. Blasius, ein Hauptwerk deutscher Gotik, ihrer Vollendung entgegenstrebte, worauf Sebastian Mickisch in einem lesenswerten Beitrag eingeht (S. 259–288). Zwei weitere Aufsätze widmen sich der Geschichte dieses Konvents (Bernhard Lübbers, S. 235–246; Klaus Unterburger, S. 247–258) in Mittelalter und Früher Neuzeit, der zwar einige Jahre nach seiner Gründung eine enorme intellektuelle Strahlkraft entfalten, in späteren Jahrhunderten jedoch nicht mehr an diese glorreichen Anfangszeiten anknüpfen konnte. Christine Andrä widmet sich den Dominikanerinnen in Regensburg (S. 289–302) und das nicht von ungefähr, haben die Schwestern im Kloster Heilig Kreuz die Zeitläufte seit 1233 doch mehr oder minder unbeschadet überstanden.

Den Themenkomplex »Dominikaner und Islam« umreißen zwei weitere Beiträge. Während sich Anne Müller des »Experiments Missionstätigkeit« (S. 307) annimmt und nüchtern konstatiert, dass sich seit den 1270er-Jahren im Orden die Einsicht einer Unbekehrbarkeit der (nicht unter lateinischer Herrschaft stehenden) Muslime durchsetzte und – *faute de mieux* – ein neuer Umgang angestrebt wurde, der in die Unterstützung von Kreuzzugsprojekten mündete (S. 307–318), widmet sich Stefan Schröder einem von Anne Müller schlicht als »Erkenntnisepisode« (S. 317) bezeichneten Kapitel kulturellen Austauschs, dem Wirken des Felix Fabri, dem wir einen Pilgerbericht über seine 1483/84 ins Heilige Land, nach Arabien und Ägypten unternommene Reise verdanken (S. 319–330). Zwar sieht auch Fabri den Islam ausgesprochen kritisch, ist jedoch offen genug, seine kulturellen Errungenschaften, Werke von größter Schönheit und Perfektion, angemessen zu würdigen.

Eine Würdigung ganz eigener Art bildet den Abschluss des Bandes: In ihr beschreibt der derzeitige Generalmagister Bruno Cadoré die aktuelle Situation des Ordens und benennt die derzeit drängendsten Herausforderungen für eine Gemeinschaft, für die »Außen« und »Innen«, Predigt und Kontemplation, gleichermaßen wichtig sein müssen.

Summa summarum: Ein sorgfältig lektoriertes Band auf der Höhe der aktuellen Forschung, der wohl am ehesten von demjenigen zur Hand genommen wird, der sich knapp, konzise und zuverlässig über die Hauptlinien dominikanischer Geschichte informieren möchte.

Ralf Lützelshwab

ALOIS PRINZ: Teresa von Ávila. Berlin: Insel Verlag 2014. 265 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-458-17618-3. Geb. € 22,95.

Im nach und nach abebbenden »Hype« der Feiern zum 500. Geburtstag der großen spanischen Mystikerin Teresa von Ávila sticht im Rahmen der deutschsprachigen Teresa-Literatur der Band »Teresa von Ávila« aus dem Insel-Verlag hervor. Dem studierten Literaturwissenschaftler und philosophisch interessierten Autor von bemerkenswerter Bandbreite (Biografien über Georg Forster, Hermann Hesse, Ulrike Marie Meinhof, Franz Kafka und Hannah Arendt stammen aus seiner Feder!) gelingt mit seinem Teresa-Buch ein bemerkenswerter Wurf. Die nonchalant kurzweilige Erzählweise geleitet den Leser – gleichsam ohne dass er es selbst bemerkt – hinein in die Tiefen, oder besser hin zu den Höhen sublimier teresianischer Mystik.

Eine Landkarte Spaniens, eine Zeittafel, ein Literaturverzeichnis und farbige Abbildungen von Teresas Klostergründungen erleichtern die Verortung der im Text genannten Personen und Ereignisse. Zahlreiche Anmerkungen belegen die intensive und durchaus kritische Einarbeitung des Autors in den nicht leichten »Stoff« und die historischen Gegebenheiten von Teresas Lebenszeit.

»Spanien im Winter 1582«. Mit einer gekonnten Rückblende auf Teresas letztes Lebensjahr leitet Alois Prinz über zur Schilderung seines Besuches 2013 im Karmel Dachau (»Fahrt zu einem Kloster der Karmelitinnen im Münchner Norden«), um den Unkundigen behutsam mit dieser fremden Welt eines beschaulichen Ordens vertraut zu machen. Im Zwiegespräch mit Schwester V(eronika), einer in östlicher wie in westlicher Spiritualität gebildeten Ikonmalerin, lässt er uns einen Blick in das Innere des Dachauer Karmels werfen. (Die Aussagen »Es gibt kein Internet, keine Handys, keinen Fernseher, kein Radio« bedienen das übliche Klosterklischee, entsprechen allerdings nur bedingt heutiger Realität.) Die bedrängende »handgreifliche Nähe« des ehemaligen KZs Dachau lässt den Leser mit der Frage zurück: »Wohin können Menschen heute gehen, die zu Teresas Zeiten ins Kloster gegangen sind?« (S. 18).

In 15 Kapiteln mit teilweise enigmatisch-witzigen Überschriften (»Von dicken Leibern, dünnen Seelen und dünnen Zweiglein«, Kap.VII, oder »Geh dorthin, wo du nichts bist«, Kap. X) führt uns A. Prinz ein in die jüdische Herkunft einer der begabtesten Frauen des XVI. Jahrhunderts, die als »*conversa*« dem (väterlicherseits erkaufte) niederen Adel angehört und sich schweren Herzens – und aus Höllenangst – mit 20 Jahren zum Eintritt in das Kloster »*Nuestra Señora de la Encarnación*« (Menschwerdungskloster) ihrer Heimatstadt Ávila zwingt, um dort durch Gebet und Abtötung ihren Geist gefügig zu machen und das ewige Seelenheil zu erringen.

Diese und andere Details erfahren wir aus Teresas eigener Feder, nämlich ihrer *Vida* (Autobiographie), die sie im Alter von fast 50 Jahren (hier irrt der Autor! S. 28) hochbegabt, aber als Autodidaktin und unter dem stets wachsamen Auge der Inquisition niederschreibt. Zu Recht spricht A. Prinz von einer »Gratwanderung (...) mit diplomatischem Geschick, mit Humor, manchmal mit Ironie und einer gehörigen Portion Schlitzohrigkeit.« (S. 29)

Zum Vergleich blendet der Autor in Kapitel III den ebenfalls erzwungenen Klostereintritt des 21-jährigen Martin Luther (am 17. Juli 1505) im 2.000 km entfernten Erfurt ein und beschreibt eindringlich beider Seelenqualen nach der sich selbst abgetroztten Entscheidung.

Teresa ihrerseits findet die »Wahrheit« ihrer ersten mystischen Erfahrungen bestätigt im »Dritten geistlichen ABC« des Franziskaners Francisco de Osuna, indem sie »Gott im eigenen Inneren« als real gegenwärtig erfährt und nach und nach zu einer völlig neuen – und bis heute richtungsweisenden – Form des Betens gelangt: »Denn meiner Meinung nach ist inneres Beten nichts anderes als ein Verweilen bei einem Freund (...)« (S. 59).

In den folgenden Kapiteln gelingt es dem Autor lebensnah, spannend und quasi im Plauderton Teresas weiteres Leben und ihre mystischen Erfahrungen darzustellen. Er lässt uns Zeuge werden von dem berühmt gewordenen Wendepunkt ihres Lebens, der sog. »ersten Konversion«, als sie beim Betrachten eines »*Cristo muy llagado*«, (»eines von Wunden übersäten Schmerzensmannes«) auf die Knie fällt und gelobt, ihr Leben radikal zu ändern (S. 71). Dabei zeichnet A. Prinz akribisch und mit großer Sachkenntnis das Bild einer bezaubernden, lebensklugen Frau und Nonne, die – trotz ihrer immer sublimeren mystischen Erfahrungen – ganz auf dem Boden der Wirklichkeit bleibt und ihre gelehrten Beichtväter und Seelenführer mit ihrer sprachlichen Eloquenz und dem Nuancenreichtum ihrer Bilder – gepaart mit einem gehörigen Schuss Humor – immer neu verblüfft. In den zunehmenden Auseinandersetzungen mit eben jenen gelehrten Vorgesetzten nimmt Teresa keineswegs ein Blatt vor den Mund, wenn sie von ihnen als »dürren Rosmarinzweiglein« spricht, die ihr »so feige vorkommen, dass sie ganz kraftlos werden, sobald sie sehen, dass man von ihnen nicht viel hält« (S. 89).

Der Leser ist Augenzeuge der ersten Klostergründung (*San José*) Teresas in ihrer Heimatstadt am 24.8.1562 und nimmt gleichzeitig fast physisch teil an den schweren äußeren und inneren Kämpfen, denen die nunmehr 47-jährige Karmelitin schutzlos ausgesetzt ist. Parallel hierzu erfahren wir, dass Seine Majestät (= Gott selbst!) in immer neuen inneren Ansprachen und Visionen der unbeugsamen Ordensfrau Mut zuspricht: »Ich bin es, hab keine Angst.« (S. 108)

Und diese lebenslangen »geistlichen Ansprachen« sind auch der Ansporn für Teresa, bei Hitze, Kälte, Überschwemmungen und allen Widrigkeiten der schmutzigen Herbergen im Planwagen quer durch ganz Spanien zu fahren, um 18 Klöster dieser neuen Form zu gründen. Der Autor überträgt die eigene Bewunderung dieser organisatorischen und logistischen Höchstleistungen Teresas immer neu auf den Leser, wobei die köstlichen, nuancenreichen Beschreibungen der Klostergründungen und Teresas briefliche Äußerungen hierzu den Hauptteil des Buches ausmachen.

Die so brisante und jahrhundertlang verschwiegene Freundschaft Teresas mit ihrem Provinzial, geistlichem Sohn und engstem Vertrauten, P. Jerónimo de la Madre de Dios Gracián, wird uns sehr feinfühlig und mit ausgewählten Zitaten ihres Briefwechsels zur Kenntnis gebracht.

Dies alles geht allerdings zu Lasten einer Einführung in die wichtigsten Werke Teresas, der »Seelenburg« und dem »Weg der Vollkommenheit«, die eher en passant erwähnt werden. Gerade zu Teresas sprachlichem Meisterwerk, den »*Moradas del Castillo Interior*« (Wohnungen der Inneren Burg), die spiralförmig angelegt sind und zu einer Mitte hin ansteigen, in welcher Gott selbst als liebender Bräutigam die Seele erwartet, »nämlich unsere Seele als eine gänzlich aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg zu betrachten, in der es viele Gemächer gibt« (1 Mor. 1) wünschte man sich eine intensivere Darstellung.

Offenbar ist A. Prinz des Spanischen nicht mächtig, denn er verwendet in seiner Biographie die im Herder-Verlag erschienene Neuübertragung des Gesamtwerks von U. Dobhan und E. Peeters und kann offenbar nicht – aus dem altspanischen Original – auf die besonders köstlich nuancierten Aussagen Teresas zugreifen. Eine kritischere Lektorierung seitens des Inselverlags wäre geboten und wird hoffentlich in den folgenden Editionen nachgeholt.

Insgesamt kann man diesem Buch viele aufgeschlossene Leser wünschen, da es mit dem ganz auf das Leben dieser »menschlichen« Heiligen gerichteten Fokus eine ungeheure Fülle interessanter Aspekte benennt und einen sehr guten Zugang zu dieser an sich nicht leichten Lektüre ermöglicht.

Elisabeth Münzebrock

VEERLE FRAETERS, IMKE DE GIER (HRSG.): *Mulieres Religiosae*. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods. (Europa Sacra, Bd. 12). Turnhout: Brepols Publishers 2014. xx, 311 S. m. farb. Abb. ISBN 978-2-503-54912-5. Geb. € 99,00.

Der auf einer Konferenz aus dem Jahr 2007 basierende Sammelband beschäftigt sich mit geistlicher Autorität von *Mulieres religiosae*, weiblichen Ordensangehörigen, Beginen und Klausnerinnen. Da Frauen vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit der Zugang zu offiziellen kirchlichen Ämtern verwehrt blieb, bemühten sie sich auf anderen Wegen um geistliche Autorität in der Kirche. Der Tagungsband stellt die Frage nach Charakteristika von weiblichem geistlichem Einfluss, wie dieser sich im Laufe der Jahrhunderte veränderte, formte, festigte, aber auch an seine Grenzen stieß. Welche Umstände ermöglichten es, einzelnen Frauen oder ganzen Gemeinschaften innerhalb ihres religiösen Lebens Autorität auf die Herrschaft, das Umland, im eigenen Kloster oder auf literarischer Ebene auszuüben? Bei den zwölf Beiträgen geht es den Autorinnen und Autoren aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen von England über die Niederlande bis nach Ungarn nicht nur um ausgeübte Autorität einzelner Frauen, sondern auch von geistlichen Gemeinschaften, die *ex gratia deo*, aus ihrer direkten Beziehung zu Gott und nicht *ex officio* diese Autorität begründeten.

Anhand des Buches *Liber revelationum de sacro exercitu verginim coloniensum* der deutschen Benediktinerin Elisabeth von Schönau beschreibt die chilenische Literaturprofessorin Maria Eugenia Góngora mit ihrem Artikel (Elisabet von Schönau and the Story of St Ursula: Visionary Authority and the Cult of the Saints) die geistliche Autorität einer Mystikerin, die zum Werkzeug Gottes wurde. Elisabeth von Schönau erreichte durch ihre Visionen, dass der Ursulakult in Köln anerkannt wurde. Sie brachte archäologische Funde zur Gesellschaft Ursulas mit einem älteren Legendentext in Einklang. So wurde Elisabeth von Schönau 1156 auf Anfrage des Abtes Gerlach von Deutz zur Vermittlerin zwischen dem Göttlichen und den offiziellen Vertretern der Kirche. Damit unterstützte sie die Manifestation des Ursulakultes in Köln und förderte eine neue Interpretation der Ursulalegende. Sie wurde zum Vorbild der Ausformung weiblicher Autorität, die bei geistlichen Fragen herangezogen wurde und erfolgreich zwischen politischen Interessen und der Kirche vermittelte.

Die Kunsthistorikern Andrea Worm beschäftigt sich in ihrem Artikel (»You shall all live together in harmony and spiritual unity«: Images of Abbesses and Female Religious Communités in the Empire) mit der Autorität klösterlicher Repräsentanten und zeigt den Wandel durch die gregorianische Reform in bildlichen Darstellungen von Äbtissinnen hin zu Konventsdarstellungen vom Ende des 10. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Anhand illuminierten Bücher kann sie die Fokusverschiebung von Einzeldarstellungen der Äbtissin zu Gesamtdarstellungen des Konvents zeigen. Die an ottonischen und salischen Herrscherbildern orientierten Einzeldarstellungen der meist hochadeligen Äbtissinnen dienten der individuellen *memoria* und repräsentierten die Frauen selbst. Allerdings waren sie trotz ihres Amtes gegenüber ihren Ordensbrüdern in einer schwächeren Position, da sie Sakramente wie die Eucharistie nicht feiern durften. Mit der Reformbewegung des 11. Jahrhunderts rückte der Konvent als Ganzes in den Vordergrund. Dargestellt wurde eine Anzahl von Konventsmitgliedern nach Maßgabe biblischer Zahlen wie etwa drei, sieben oder zwölf.

Victória Hedwig Deák geht in ihrem Aufsatz (Beguines in Hungary? The Case of St Margareta of Hungary (1242–71): A Mystic without a Voice) auf die Grenzen spiritueller Autorität in Bezug auf die Verbreitung von Kenntnis bei der Bevölkerung ein. Als Beispiel nutzt sie Zeitzeugenberichte zur Kanonisierung und eine von einem Dominikaner verfasste Vita der heiligen Königstochter und Dominikanerin Margareta von Ungarn in der zweiten

Hälfte des 13. Jahrhunderts. Dadurch, dass Beginengemeinschaften Margareta nacheiferten, wurde sie nach ihrem Tod zum Vorbild für Armut, Buße und Gebet und ihre mystischen Erfahrungen machten sie zu einer Autorität für eine neue Spiritualität im Königreich Ungarn. Allerdings wurden ihre Erfahrungen wegen mangelnder Infrastruktur, Schriftlichkeit in der Muttersprache und Bekanntheit der Mystik in Ungarn nur begrenzt rezipiert.

Piroska Nagy (*Sharing Charismatic Authority by Body and Emotions: The Marvelous Life of Lukardis von Oberweimar*) kann anhand der wenig bekannten Vita der Zisterzienserin Lukardis von Oberweimar die Grenzen von weiblicher geistlicher Autorität beschreiben. Durch ihren Umgang mit schwerer Krankheit konnte Lukardis ihre Mitschwestern von sich überzeugen und so Autorität gewinnen, da in dieser Zeit das Erleiden von Schmerzen als positive religiöse Erfahrung bewertet wurde. Eine Beschränkung ihrer Autorität von Seiten der Institution Kirche widerfuhr der Mystikerin dennoch dadurch, dass ihr die Anerkennung zu Lebzeiten versagt blieb.

Imke de Gier (*Text as Authority: Marguerite Porete's *Mirouer des simples ames**) stellt die Frage, wie die mystisch bewegte Frau Marguerite Porete im Frühmittelalter ohne die Zustimmung der Kirche Autorität gewinnen konnte. Für Marguerite Porete wurde durch ihr breites Publikum der Text ihres Werkes zum Ort der Autorität, da sie mithilfe von Allegorien überzeugen konnte. Die Interaktion zwischen Publikum und Text gab Marguerite Porete Einfluss und glich die fehlende institutionelle Unterstützung der Kirche aus.

Anneke B. Mulder-Bakker gelingt es, mit ihrem Artikel (*The Soft Face of Power: Jeanne de Valois and Female Authority in the Middle Ages*) über die französische Prinzessin Jeanne de Valois (1297–1353), die Schwester des französischen Königs Philip VI. von Valois, weibliche Autorität im pragmatischen Sinn *ex officio* zu zeigen. Jeanne de Valois war nach dem Tod ihres Ehemannes Wilhelm I. von Bayern in das Zisterzienserinnenkloster Fontenelle eingetreten. Anneke Mulder-Bakker zeigt mit vielen Beispielen aus dem Leben Jeanne de Valois, dass Autorität im Mittelalter nicht nur aus gesetzlicher, von weltlichen Fürsten ausgeübter Macht bestand. Einfluss ging auch von religiösen älteren Frauen aus, die sich vorher an der Seite ihres Ehemannes als bedachte und gemäßigte Herrscherinnen bewiesen hatten. Als geistliche Frauen griffen sie nun bei Konflikten zwischen dem Herrscher und mittelalterlichen Städten mit Vernunft und Pragmatismus ein. Gerade in diesem Kontext waren religiöse Frauen nötig, um nach Auseinandersetzungen die Wirtschafter wieder in Gang zu bringen. Mit ihrem Einfluss, den Anneke Mulder-Bakker in Verbindung mit dem Bild der Maria als Fürsprecherin für die Schwachen sieht, konnte Jeanne de Valois in der ersten Phase des 100-jährigen Krieges zwischen dem französischen und dem englischen König sogar einen Waffenstillstand erreichen.

Kathleen Smith zeigt mit ihrer Untersuchung (*Language and Authority in Julian of Norwich's Showings*) des Werks *Revelations* der englischen Rekluse Julian von Norwich (ungefähr 1342–1416), wie die Autorin sich mit diesem sehr frühen muttersprachlichen religiösen Text Autorität verschaffte. Ausgehend von bekannten Aussprüchen Julian von Norwichs zeigt Kathleen Smith den wiederholenden, an Beschwörungstexte erinnernden Charakter der Schrift. Dies führte zur Instrumentalisierung der Volkssprache als göttliches Sprechen und verlieh Julian von Norwich besondere Autorität.

Sylvie Duval untersucht in ihrem Beitrag (*Mulieres Religiosae and Sorores Clausae*) die Entwicklung der Klausur zu einer strengerem, vom Papst genehmigten Form im Jahr 1298 (Bulle *Periculosa*). Diese Bestimmung setzte sich vor allem in weiblichen Mendikantenkonventen durch. Anhand des italienischen Dominikanerinnenklosters San Domenico (1385–1459) kann sie zeigen, dass die Klausur nur erfolgreich sein konnte, wenn sie von führenden Familien der Stadt akzeptiert wurde. Ein streng klausuriertes Kloster

für Adelige und reiche Bürger wurde zum Beurteilungskriterium für die Frömmigkeit eines Konvents und erreichte als Gemeinschaft hohes Ansehen.

Eva Lindqvist Sandgren (*Book Illumination in the Bridgettine Abbey of Vadstena*) zeigt anschaulich an der Buchproduktion und Illumination des wenig beachteten Doppelklosters St. Brigitta in Vadstena in Schweden den Einfluss einer Gruppe von Schwestern durch ihre Abfassung und den Handel mit Handschriften. Durch ihre rege Schreibtätigkeit und den Handel mit Handschriften schufen die Nonnen trotz strenger Klausur Kontakte nach England, Norwegen und Finnland und kreierten so eine neue Form von weiblicher Autorität innerhalb der Klöster. Die Äbtissin selbst sah ihren Einfluss in der Nachfolge Mariens begründet, was sich nach Eva Lindqvist Sandgren an der Häufigkeit marianischer Themen in der eigenen Bibliothek des Klosters in Vadstena zeigt.

Mathilde van Dijk untersucht in ihrem Artikel »Female Leadership and Authority in the Sisterbook of Diepenveen« den Einfluss weiblicher Führungspersönlichkeiten in der *Devotio Moderna*. Sie weist anhand von Viten des Schwesternbuches von St. Agnes und St. Maria in Diepenveen nach, dass Priorinnen in der *Devotio Moderna* Autorität gewannen, indem sie ihre Mitschwestern geistlich anleiteten. Als Vorbilder und Lehrerinnen betonten Priorinnen wie Salome Sticken ihre persönlichen Erfolge bei der Einhaltung von Tugenden wie Demut und Gehorsam und wurden zum Vorbild für ihre Mitschwestern.

Ping-Yuang Wang zeichnet in ihrem Aufsatz (*Neither ex officio nor ex gratia: The Brussels Visitandines' Discourses of Authority and the Collective Self*) die Entwicklung des von Franz von Sales und Johanna von Chantal 1610 gegründeten Ordens der Visitantinnen in den spanischen Niederlanden nach. Die Studie erhellt den Blick auf eine Gemeinschaft von Nonnen in der frühen Neuzeit. Diese gewannen Autorität nicht durch mystische Erfahrungen, sondern durch das Abfassen von Briefen. Da in den Jahren 1668–1699 zwischen den Ordenshäusern Briefe zirkulierten, die in den Gemeinschaften verlesen wurden und Anweisungen zum Konventsleben sowie Auslegung der Bibel enthielten, schufen die Nonnen auf diese Weise in ihren Kommunitäten eine Form von Gruppenidentität und entwickelten kollektive Autorität.

Caroline Giron-Panel untersucht (*Piae virgines choristae: Musicians for the Greater Glory of God and the Venetian Republic*) die Möglichkeit von Waisenmädchen, durch musikalische Erziehung, die sie in venezianischen *Ospedali* erlangten, sozial aufzusteigen. Damit bringt sie abschließend ein Beispiel für die Autorität einer Frauengemeinschaft, die außerhalb der Klostermauern Einfluss durch Lehre erlangte. Diese *Ospedali* finanzierten sich durch wohltätige Stiftungen und man lehrte Instrumente und vor allem den liturgischen Gesang, um den Waisen Teilhabe an kirchlichen Chören und später am Chorgebet zu ermöglichen. Besonders talentierte junge Frauen erhielten vom *Ospedali* mit dem Eintritt ins Erwachsenenleben eine Mitgift, um zu heiraten oder in ein Kloster eintreten zu können.

Insgesamt eröffnet der Tagungsband mit seiner Fragestellung der gender-spezifischen Manifestation von Autorität eine neue, weit gefächerte Perspektive auf das Leben geistlicher Frauen im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Die breit angelegte und zeitlich weit umfassende Studie definiert das Bild der geistlichen Frau für sich und innerhalb von Kirche und Gesellschaft neu. In diesem Tagungsband werden mit neuer Methodik und interdisziplinär Wege aufgezeigt, wie Frauen geistliches Leben für sich formen konnten und bei ihrer Suche nach ihrer Position innerhalb von Kirche und Gesellschaft erfolgreich waren, aber auch scheitern konnten.

Stefanie Neidhardt

HANS HEID (HRSG.): Die Jesuiten in der Markgrafschaft Baden (1570–1773), Band 1: Niederlassungen, Wirken, Erbe; Band 2: Personen und Werke. Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur 2015. 831 und 765 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-89735-843-0. Kart. € 79,00.

Das von Hans Heid herausgegebene Werk zur Geschichte der Jesuiten der Markgrafschaft Baden ist in zwei Bänden, einem Sammelband sowie einem bio- und bibliographischen Verzeichnis erschienen. Der Herausgeber war Leiter der Historischen Bibliothek in Rastatt, auf deren reiche jesuitische Bestände er zurückgreift. Die Publikation ist mit der Erschließung bedeutender Teile dieser Bestände verbunden. Darüber hinaus verfolgt Heid das Ziel einer Gesamtdarstellung zur Geschichte der Gesellschaft Jesu in der Markgrafschaft Baden, zu der es bislang lediglich Einzelstudien gebe (Heid 2014, S. 17).

Den ersten Teil bildet ein Sammelband zu ›Niederlassungen, Wirken und Erbe‹ der badischen Jesuiten, der es sich zum ambitionierten Ziel gesetzt hat, alle klassischen Bereiche jesuitischer Wirkungsfelder abzudecken. Nach einer Einführung über die konfessionelle Situation in der Markgrafschaft Baden und allgemeinen Ausführungen zur Gesellschaft Jesu werden die Niederlassungen der Jesuiten in Baden-Baden, Ettlingen, Kreuznach und Ottersweier vorgestellt. Das Wirken der Jesuiten wird in den Bereichen Mission, Seelsorge, Pädagogik, Theater und Musik, Literatur und Wissenschaft besprochen. Es folgt zudem eine Diskussion zum Verhältnis der Jesuiten zu evangelischen Christen und Juden. Der dritte Abschnitt widmet sich dem ›Erbe‹ der Jesuiten anhand hinterlassener Schriften, liturgischer Geräte, sakraler Kunst und Architektur. Der zweite Band umfasst das Ergebnis von Heids umfassenden biographischen Quellenrecherchen zu ca. 1.300 Jesuiten und ihren Werken. In tabellarischer Form und gegliedert nach Ordensniederlassung bildet dieser Teil Lebensdaten zu Geburt, Tod, Aufenthaltsorten und Funktionen der einzelnen Jesuiten ab. Hiervon getrennt folgt ein von Hans Heid und Heike Endermann erstelltes Werkverzeichnis, das die Fülle jesuitischer Schriften in unterschiedlichsten Wissensbereichen widerspiegelt.

Die Beiträge des Sammelbandes legen einen deutlichen Fokus auf die Bereiche Kunst und Theater. Dabei wäre in Anbetracht der großen Zahl wissenschaftlicher jesuitischer Schriften ein stärkerer Schwerpunkt von Beiträgen über die Erforschung von Natur, Sprache oder Literatur wünschenswert gewesen. Die einzelnen Beiträge weisen stilistisch und methodisch eine große Bandbreite auf. Die Distanz zu den Quellen und damit zum Gegenstand der Untersuchung wird allerdings an manchen Stellen nicht immer gewahrt. Heids biographische und bibliographische Studie zu Jesuiten in der Markgrafschaft Baden bietet aber insgesamt einen reichen Fundus für weitere Forschung zu Jesuiten im südwestdeutschen Raum. Der thematisch breit aufgestellte Sammelband spricht darüber hinaus nicht nur eine an Ordensgeschichte, sondern auch an Regionalgeschichte interessierte Leserschaft an.

Irina Pawlowsky

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (HRSG.): *Germania Sacra*. Die Kirche des Alten Reiches und ihre Institutionen, Dritte Folge, Bd. 5: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Konstanz Tl. 6: Das reichsunmittelbare Prämonstratenserstift Marchtal, bearb. von WILFRIED SCHÖNTAG. Berlin – Boston: De Gruyter 2012. XVI, 770 S. m. Karten. Geb. ISBN 978-3-11-025312-2. € 149,95.

Mit der vorliegenden Studie legt Wilfried Schöntag die Summe seiner langjährigen Forschungen zur Geschichte des Prämonstratenserstifts Marchtal in Oberschwaben vor (vgl.

auch seine Studien u. a. in: RJKG 22, 2003, 107–143; 25, 2006, 227–249; 28, 2009, 185–248). Aufbau und Gliederung des Werks folgen den allgemeinen Richtlinien des Gesamtprojekts der *Germania Sacra*, wobei Modifikationen der neuen »dritten« Reihe – wie zum Beispiel die Verwendung von Fußnoten – die Lektüre deutlich vereinfachen. Dass mit der Arbeit zu Marchtal erstmals ein Stift der Zirkarie Schwaben nach den Richtlinien der *Germania Sacra* bearbeitet wurde, unterstreicht die grundlegende Bedeutung dieses Bandes.

Knapp die historischen Eckdaten: 775/79 Gründung eines Benediktinerklosters; vor 993 Umwandlung in ein Kanonikerstift; 1171 Reform und Umwandlung in ein Prämonstratenserstift (zunächst als Doppelstift) durch Pfalzgraf Hugo II. von Tübingen und seine Frau Elisabeth von Bregenz; 1803 Säkularisation durch die Fürsten von Thurn und Taxis (vgl. Württembergisches Klosterbuch, Stuttgart 2003, S. 232–235).

Das Thementableau des Werks umfasst alle Aspekte einer modernen Ordensgeschichte, die konsequent Fragestellungen der vergleichenden Landesgeschichte mit einbezieht. Fragen der pragmatischen Schriftlichkeit im Konvent werden ebenso behandelt wie die Liturgie- und Kunstgeschichte. Modellhaft wird von Schöntag beschrieben, wie Marchtal sich eine geschlossene (Kloster-)Herrschaft aufbaute und einen Untertanenverband formte. Bauernkrieg und Hexenverfolgungen werden in diesen Kontext eingeordnet. Studien zu anderen oberschwäbischen Konventen werden auf dieser Folie vergleichend weiterarbeiten können.

Der Autor erliegt nie der Versuchung, die Geschichte Marchtals isoliert – quasi als Solitär – darzustellen. Die Auswertung der Akten der Provinzial- und Generalkapitel bindet das Stift in die allgemeine Geschichte des Prämonstratenserordens ein, ebenso werden die Bezüge zum Konstanzer Ordinarius erhellt. Dass der Autor dabei ein besonderes Gewicht auf die Darstellung der frühneuzeitlichen Geschichte des Stifts legt, ergibt sich daraus, dass in diesen Jahrzehnten Marchtal – wie viele andere Konvente Oberschwabens – seine Blütezeit erlebte. Dieser Akzent darf auch als deutliches Plädoyer dafür gewertet werden, Kloster- und Ordensgeschichte nicht ausschließlich als mediävistisches Spezialgebiet zu verstehen.

Die Analyse der regionalen und sozialen Herkunft des Konvents – der Chorherren wie der Äbte – macht deutlich, wie in der Frühneuzeit eine gute akademische Ausbildung Söhnen aus dem bäuerlichen und kleinbürgerlichen Milieu den Aufstieg bis zur Würde eines Prälaten ermöglichte. Marchtal – und mit ihm viele andere Stifte und Abteien Süddeutschlands – waren integraler Teil ihres regionalen und sozialen Umfelds, in dem sie beheimatet waren. Klösterliche Welt und bäuerlicher, kleinstädtischer Lebensalltag waren in vielfältiger herrschaftlicher, sozialer, kultureller und religiöser Weise miteinander verwoben. Dazu leisteten nicht zuletzt die Chorherren, die als Seelsorger die Klosterpfarreien betreuten, einen wesentlichen Anteil.

Die wenigen Beobachtungen mögen verdeutlichen, in welcher vielfältiger Weise die Arbeit unser Bild von der oberschwäbischen Klosterlandschaft bereichert. Die Geschichte der Prämonstratenser-Zirkarie Schwaben hat – aus der Perspektive Marchtals heraus – damit zugleich erstmals eine Darstellung gefunden. Die umfangreichen Listen zum Personalbestand wie auch zur Besitzentwicklung des Stifts besitzen in ihrer Übersichtlichkeit und Materialfülle ein eigenes Gewicht.

Durch ihren neuen Arbeitsschwerpunkt – nämlich die Konzentration auf die Geschichte der Bistümer und Domkapitel – wird die *Germania Sacra* die Erforschung von Klöstern und Stiften nicht länger leisten können. Es wäre zu wünschen, dass sich neue Forschungsverbände etablieren lassen, die dieses Desiderat aufgreifen. Die Studie von Wilfried Schöntag ist ein eindrückliches Plädoyer dafür!

Wolfgang Zimmermann

TERESA SCHRÖDER-STAPPER: Fürstäbtissinnen. Frühneuzeitliche Stiftsherrschaften zwischen Verwandtschaft, Lokalgewalten und Reichsverband (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2015. X, 632 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-412-22485-1. Geb. € 79,90.

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommersemester 2013 an der Philosophischen Fakultät der WWU Münster als Dissertation angenommen. Im Fokus der Arbeit stehen Handlungsspielräume von Äbtissinnen als mindermächtige politische Akteure und ihre Strategien zur Verteidigung ihrer reichsunmittelbaren Herrschaft und Reichsstandschaft im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, die dreifach gefährdet waren: durch die staatstheoretisch kolportierte Regierungsunfähigkeit von Frauen, durch Säkularisation und durch die Mindermächtigkeit der Reichsäbtissinnen. Dabei beschränkt sich die Studie auf drei Fallbeispiele, nämlich die drei konfessionell unterschiedlichen Stifte Herford (reformiert), Quedlinburg (lutherisch) und Essen (katholisch) im Untersuchungszeitraum 1648 bis 1802/03.

Die Einleitung stellt das Ziel der Untersuchung vor, wonach die spezifische Beschaffenheit der Herrschaft von Fürstäbtissinnen kaiserlich frei-weltlicher Damenstifte analysiert und die Rahmenbedingung abgesteckt werden sollen. Die Arbeit möchte damit einen Beitrag zur Erforschung vormoderner Herrschaft, Aufschlüsselung der Verfasstheit des Alten Reiches sowie zur Dekonstruktion des Ausschlusses von Frauen aus der politisch-religiösen Sphäre leisten. Die Einleitung trifft zweitens wichtige methodische Vorüberlegungen und stellt die zentralen Analysekatoren »Verwandtschaft«, »Lokalgewalten« und »Reichsverband« vor. Die Institution Stift soll nicht für sich, sondern im spannenden Kontext von Beziehungsnetzen betrachtet werden, in die das jeweilige Stift und seine Äbtissinnen eingebunden sind, konkret im Kontext adeliger Verwandtschaftsverbände, vormoderner Herrschaftsstrukturen und der Reichsverfassung.

Kapitel 2 klärt zunächst die Rahmenbedingungen und versucht, die schwierige, weil äußerst vielgestaltige Frage nach der Beschaffenheit eines Stiftes zu klären. Die drei Fallbeispiele finden hier ihre möglichst präzise Einordnung und werden vor allem im Hinblick auf ihre Gemeinsamkeiten dargestellt, wodurch die Untersuchung der drei Stifte Herford, Quedlinburg und Essen unter einer gemeinsamen Fragestellung ihre Legitimation erhält. Ferner widmet es sich der Frage nach den Fürstinnen, die zugleich Äbtissinnen waren. Diese Verbindung von geistlicher und weltlicher Macht war ein Spezifikum des alten Reiches.

Die drei folgenden Kapitel untersuchen ausführlich die Gestalt der Herrschaft von Fürstäbtissinnen anhand der drei skizzierten Kategorien. Die Institution Damenstift und ihre Äbtissinnen waren in ein verwandtschaftliches Beziehungsnetz eingebunden, welches etwa bei Wahlverhandlungen eine Rolle spielte. In den Kapiteln waren immer die gleichen Adelshäuser vertreten. Zudem dienten verwandtschaftliche Verbindungen zu einflussreichen Fürsten als strategisches Argument politischen Handelns. Dass Herrschaft als ein dynamisches Kräftefeld gedacht werden muss, zeigt das vierte Kapitel. Denn Handlungsspielräume von Äbtissinnen waren zweitens in ein Netz aus verschiedenen Lokalgewalten außerhalb und innerhalb des Stiftes eingeflochten, was nicht selten zu Konflikten führte. In den vielfältigen Streitigkeiten verhandelten die Lokalgewalten immer neu Grenzen und Möglichkeiten ihrer Handlungsspielräume. Das fünfte Kapitel untersucht drittens die Einbindung der Äbtissinnen in den Reichsverband. Die Reichsäbtissinnen waren zwar reichsunmittelbar, gehörten zu den mindermächtigen Reichsständen und hatten Sitz und Stimme auf dem Reichstag, jedoch wurde dies wiederholt durch Mediatisierungstendenzen bedroht – ihre Reichsstandschaft war demnach keinesfalls gesichert. So versuchten sie durch Partizipation am Reich ihre

Stellung zu behaupten. Durch die Teilhabe am Reich und seinen Institutionen wurde die Äbtissin überhaupt zur Reichsfürstin.

Die Arbeit kann zeigen, dass die verschiedenen Akteure in mehrfacher Hinsicht miteinander verflochten und ihre Handlungsoptionen demnach begrenzt waren. Immer wieder waren die gleichen Personen- und Interessengruppen eingebunden, die trotz sich ändernder Rahmenbedingungen gleiche Handlungsmuster bedienten. So sorgte das situative Ineinandergreifen unterschiedlicher Interessen und handlungsleitender Abhängigkeiten für die formelle Existenzsicherung der Stifte, obwohl diese in der Frühneuzeit zunehmend weniger zeitgemäß und wirtschaftlich waren.

Die Untersuchung zeichnet sich durch eine spannende Fragestellung, klare Vorüberlegungen und eindeutige Analysekatoren sowie eine große Transparenz in der Methodik aus. Zwischenresümee sichern bisherige Ergebnisse und geben dem Leser Orientierung. Studien zu den drei bearbeiteten Stiften gibt es zuhauf. Schröder-Stapper behandelt die drei Stifte und ihre Äbtissinnen unter einem bisher unberücksichtigten Blickwinkel und liefert damit einerseits einen wichtigen Beitrag über die Möglichkeiten und Grenzen der Herrschaftsausübung von Frauen in der Vormoderne. Zugleich entwickelt sie eine plausible Erklärung für die Langlebigkeit zunehmend dysfunktionaler Elemente des Alten Reiches am Beispiel der Damenstifte.

Sarah Röttger

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

DAVID GANZ: Buch-Gewänder. Prachteinbände im Mittelalter. Berlin: Reimer-Verlag 2015. 367 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-496-01496-6. Geb. € 79,00.

Gegenstand der umfangreichen Untersuchung von David Ganz sind sog. Prachteinbände liturgischer Bücher des 6. bis 11. Jhds. Allein die Bezeichnung »Prachteinband« ist geeignet, den wissenschaftlichen Erkenntniswert einer solchen Untersuchung in Frage zu stellen, scheint es sich doch eher um eine sekundäre Einkleidung zu handeln, deren Prachtentfaltung zudem in einem ganz ungewissen Verhältnis zum Inhalt steht, den sie umhüllt. Davon zeugt die Verlegenheit und auch Ratlosigkeit bei der Einbandgestaltung liturgischer Bücher oftmals noch heute. Danach schätzt den Einband der Connoisseur, während der Inhalt im liturgischen Gebrauch erschlossen wird, der wiederum zum Thema wissenschaftlicher Untersuchungen wird. Es wundert deshalb nicht, dass Monographien zum Prachteinband eher selten sind – ganz im Gegensatz zu den überaus verbreiteten bildlichen Repräsentationen solcher Prachteinbände.

Ganz widmet seine Analysen dem Ziel, das ästhetische Eigenleben der Prachteinbände liturgischer Bücher des Mittelalters »aus ihrer gattungsgeschichtlichen Isolierung herauszulösen und sie als Teil eines Bündnisses zwischen Buchreligion und Kunst zu verstehen.« (S. 8) Das bedeutet zunächst eine Kritik an derjenigen Vorstellung von Buchreligion, welche den religiösen Umgang mit Büchern allein auf die Auslegung der in den Büchern niedergeschriebenen Texte konzentriert. Der Einband erweitert die Semantik der Worte um eine Dimension des Bildlichen mit der Intention, dem besonderen Sinn des Wortes im christlichen Bekenntnis (Joh 1,1) zu entsprechen. Der Prachteinband wird damit in den Kreis der mittelalterlichen Bildkonzepte eingeführt, wie sie bislang in der Hauptsache für die Bilder- und die Reliquienverehrung sowie für Liturgie und Frömmigkeit der Eucharistie rekonstruiert worden sind. Während sich hier in den letzten Jahren ein Forschungsschwerpunkt in Spätmittelalter und früher Neuzeit herausgebildet hat, führt die Untersuchung

der Prachteinbände den Blick zuerst auf die erste Hälfte des Mittelalters, die nicht zuletzt hinsichtlich der Lesepraxis vom späteren Mittelalter zu unterscheiden ist (vgl. S. 13). Ganz bezeichnet diesen Zeitraum als die »Epoche des sakramentalen Buches« (S. 24).

Dieser sakramentale Charakter des Buches (meist Evangeliar und Evangelistar, aber auch weitere) wird in mediengeschichtlicher Perspektive in den Blick genommen, wobei drei zentrale Merkmale des Prachteinbandes herausgearbeitet werden: Das erste ist die Orientierung des Einbandes an Metaphorik und liturgischer Praxis der Einkleidung; die Bedeutung des Wortes wird durch sein Ornat bezeugt, der Codex selbst wird dadurch als Körper definiert. Ganz identifiziert drei Typen, deren Bildlogiken er analysiert: den geschmückten Kasten, in den das Buch hineingelegt wird, den Einband mit narrativen Zusammenhängen zwischen Vorder- und Rückseite, deren Wechsel zwischen partieller und vollständiger Sichtbarkeit in der Liturgie inszeniert wird, sowie den kosmologisch-eschatologisch ausgerichteten Einband, dessen abstrakte Ornamentik zugleich semantisch besetzt ist und das Rechteck des Deckels geometrisch strukturiert. Schon früh sind diese Einbände in theologische Debatten um die Angemessenheit der Einkleidung involviert: Das Buch steht ganz in der Analogie zum Christuskörper zwischen seiner Kostbarkeit und seiner ungeschönten Nacktheit am Kreuz.

Vor dem Hintergrund ihrer theologischen Problematisierung wundert es nicht, dass die Einbände selbst solche Fragen aufgreifen und so ein hohes Maß an Selbstreferentialität entwickeln, das Ganz als ihr zweites wesentliches Merkmal entfaltet. Die Einbände von Büchern tragen nicht selten Darstellungen, in denen wiederum Bücher thematisch werden, sei es in der Hand der *Majestas*, sei es als Dedikation oder als Transzendenzverweis. Anders als Bild und Reliquie verfügt der geschriebene Text des Buches über keinerlei Mittel, seine Herkunft aus menschlichem Handwerk zu bestreiten. Der Prachteinband entwickelt in seiner Kostbarkeit Strategien, diesen bildtheologisch grundsätzlichen Mangel zu kompensieren, macht diese Strategien zugleich aber auch reflex.

Das dritte wesentliche Merkmal des Prachteinbandes steht im Zusammenhang mit der Bedeutung der *Codices* außerhalb der Liturgie: Als Stiftungen und Schenkungen fanden sie ihren Weg in die Schatzkammern von Klöstern, Kathedralen und Hofkapellen. Hier gewinnt der kostbare Einband gegenüber dem eingebundenen Buch eigenes Gewicht; seine Integration in ein Schatzhaus verleiht ihm eine räumliche Disposition, deren Fortführung Ganz bis in die Gestaltung der Einbände und ihre ornamentalen Ordnungsmuster hinein verfolgt. Als Bestandteile eines Kirchenschatzes wurden die Einbände zudem zu Objekten des Sammelns; auch ihre Gestaltung konnte nach dem Prinzip der Wiederverwendung von bereits Gesammeltem verfahren. Dieses Prinzip wirft nicht zuletzt ein bemerkenswertes Licht auf den mittelalterlichen Umgang mit Spolien, die nicht lediglich eine Einverleibung antiker Relikte bedeutete, sondern mehr die Stiftung bereits gesammelter Schätze, die mit dieser Stiftung in neue bildnerische Zusammenhänge integriert wurden.

Ganz entfaltet diese drei Merkmale des Ornaments, der Selbstreferenz und der Schatzkunst als die konzeptionellen Eckpunkte einer Bildtheologie des Prachteinbandes. Dies geschieht in überzeugend angelegten Übersichten, mehr noch aber in detaillierten Einzelanalysen zu unterschiedlichen Codices und Prachteinbänden. So bietet Ganz zum einen eine Theorie des Bildtyps »Prachteinband« im Zeitraum vom 6. bis zum 11. Jhd., zum anderen aber auch spezialisierte Untersuchungen zu einer ganzen Reihe von Werken dieser Gattung. Darüber hinaus sind nicht wenige kleinere Detailstudien zu bildtheologisch höchst interessanten Themen zu entdecken: von der ornamentalen Binnengliederung eines Buchdeckels über den schreibenden Jesus bis zur Nacktheit Jesu am Kreuz. Den Theologen beeindruckt insbesondere, mit welch hohem religions- wie auch theologiegeschichtlichem Interesse und Sachverstand dieses Buch geschrieben ist (irritierend lediglich: die gelegentliche Begriffsbildung »historischer Christus«).

Die Besprechung dieses Bandes kann sich schließlich nicht auf seine Inhalte beschränken, sondern hat auch seine Gestalt zu würdigen, die in Entsprechung zum Thema (vor allem zum Aspekt der Selbstreferenz) entworfen ist. In den Proportionen wie auch im Aufbau (zwei Deckel, die bündig mit dem Buchblock abschließen) scheint der Band am *Codex Aureus* von St. Emmeram orientiert, der im Kapitel zur Selbstreferenz ausführlich erörtert wird. Diese Anlehnung leistet jedoch keinem Historismus Vorschub, sondern bildet den Ausgangspunkt für eine moderne Gestaltung mit Kunstdruckpapier und einem transparenten Rücken, der den Blick auf die einzelnen Lagen und die Fadenheftung freigibt, die in ihrer türkisen Farbigkeit auch beim Blättern der Seiten regelmäßig begegnet. Spiegel und Vorsatz zeigen einzelne der im Buch untersuchten Einbände – unter Beigabe eines Maßstabes und eines Seitenverweises. Wie schon für die analysierten Codices beschrieben, können auch hier die Abbildungen Falz und Seitenrand überschneiden. Titelei und Klappentext sind auf Vorder- und Rückdeckel auf weißen Ausblendungen aus dem Kontinuum der durchlaufenden Prachteinband-Ansichten platziert. Höchste Sorgfalt ist auf die auf schwarzem Grund gedruckten ganzseitigen Abbildungen verwendet, die in ihrer Brillanz und Auflösung allein schon den Blick des Lesers fesseln. Ganz bietet mit diesem Band nicht nur eine wertvolle Studie zu einem lange vernachlässigten mittelalterlichen Bildkonzept, sondern außerdem dem Connoisseur eine reizvolle moderne Reformulierung des mittelalterlichen Buch-Gewandes, das jeden Bibliotheks-Schatz bereichert.

Reinhard Hoeps

DARIA DITTMAYER: *Gewalt und Heil. Bildliche Inszenierungen von Passion und Martyrium im späten Mittelalter* (Sensus. Studien zur Mittelalterlichen Kunst, Bd. 5). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2014. 385 S. m. farb. Bildteil. ISBN 978-3-412-22239-0. Geb. € 66,80.

Innerhalb der bildtheoretischen Debatten der letzten drei Jahrzehnte rückte das epistemische Potenzial der religiösen Malerei und Druckgraphik des 15. bis 18. Jahrhunderts zunehmend ins Zentrum des kunsthistorischen Interesses. Dabei hat sich die Forschung intensiv mit der Frage auseinandergesetzt, inwieweit der Herausbildung eines neuen mimetischen Vermögens an der Schwelle zur Neuzeit das ästhetische Bestreben gegenüberstand, das Bild sowohl in seiner Materialität als auch in seiner Eigenwirklichkeit als Medium der göttlichen Transzendenz zu konstituieren. In diesem Kontext untersucht Daria Dittmeyer in ihrer 2012 an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg eingereichten Dissertation die bildlichen Gewaltinszenierungen in spätmittelalterlichen Darstellungen von Passion und Martyrien nördlich der Alpen. Im Fokus der Arbeit steht damit das signifikante Phänomen einer christlichen ›Ästhetik der Gewalt‹, deren Ursprung in der *memoria passionis*, der Erinnerung an den Leidensweg und Kreuzestod des fleischgewordenen Logos begründet liegt. Vor dem Hintergrund der theologischen Diskurse verfolgt die Autorin überzeugend die These, dass die programmatische Herausbildung und Ausdifferenzierung radikaler visueller Formen der Gewalt in der nordalpinen Tafelmalerei des späten Mittelalters auf ihre ambivalente religiöse Auffassung zurückzuführen sind: Die Gewalt gegen den geheiligten Körper des Gottessohns und der Märtyrer war zwar grundsätzlich äußerst negativ konnotiert, doch sie war zugleich für die Erfüllung des Heilsplans notwendig und daher sein fundamentaler Bestandteil. Innerhalb dieses religiösen Spannungsfeldes analysiert Daria Dittmeyer bildliche Motive exzessiver Folter- respektive Hinrichtungsmethoden, die vorwiegend in narrativen Zusammenhängen stehen, und geht den visuellen Konzepten des heilsgeschichtlich bedingten reziproken Wechselverhältnisses zwischen dem Erleiden und dem Ausüben von Gewalt in der Malerei des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts nach.

Nach der Einleitung, in der neben dem Untersuchungsgegenstand und der Fragestellung auch die für die Studie zentralen Begriffe ›Gewalt‹ und ›Mediale Gewalt‹ erläutert werden, folgt das zweite theoretisch angelegte Kapitel, das sich mit den Grundzügen einer ›christlichen Ästhetik des Hässlichen‹ auseinandersetzt. Vor dem Hintergrund des veränderten Passionsverständnisses im 12. und 13. Jahrhundert geht dieser Teil der Arbeit der Frage nach, wie »die Schönheit der christlichen Lehre durch das Leiden Jesu und der Märtyrer visualisiert werden« (S. 20). Diese scheinbare Paradoxie wird von der Autorin auf der breiten Grundlage theologischer Schriften als zentraler ästhetischer Konflikt und Experimentierfeld künstlerischer Praxis konturiert. Im dritten Kapitel folgen allgemeine Überlegungen zu unterschiedlichen Strategien der Inszenierung in den Gewaltbildern und der von ihnen intendierten Partizipationsprozesse insbesondere hinsichtlich des Täter-Opfer-Verhältnisses, das über die narrative Ebene der Handlung hinaus anhand variierender Darstellungen von symbolisch konnotierten Physiognomien, Gebärden und Kleidung reflektiert wurde.

Den analytischen Kern der Untersuchung bilden die Kapitel IV bis VII, die von den grundsätzlichen Ausführungen zur körperlichen Gewalt gegen Jesus und die Märtyrer in der spätmittelalterlichen Tafelmalerei, zum Topos der Entblößtheit und zu Beleidigungen als Form ›seelischer Gewalt‹ bis hin zur Inszenierung der Gewalt im Medium des Flügelretabels reichen. Auf der Basis einer beeindruckenden Materialkenntnis werden zahlreiche Bilder und Bilderzyklen nicht nur einer eingehenden ikonografisch-ikonologischen Analyse unterzogen, sondern auch hinsichtlich rezeptionsästhetischer und funktionaler Aspekte untersucht. Die einzelnen, thematisch aufeinander aufbauenden Kapitel fügen sich konzeptuell zu einem umfassenden Kompendium unterschiedlicher bildlicher Gewaltäußerungen zusammen, deren auf *compassio* und *imitatio* zielende Semantik sich nicht zuletzt in der visuellen Dialektik von körperlichem und seelischem Schmerz entfaltet.

Daria Dittmeyer hat eine breit angelegte und hinsichtlich der Fragestellung zielführend strukturierte Untersuchung vorgelegt, die erstmalig das Phänomen Gewalt in der spätmittelalterlichen Malerei nördlich der Alpen systematisch in den Blick nimmt. An einigen Stellen des Textes – insbesondere zu Beginn – wäre eine stärkere methodische Reflexion wünschenswert gewesen, welche die vorgenommenen Analysen stützen und die aufgezeigten Grenzen des klassisch verstandenen ikonografischen Ansatzes klarer konturieren könnte. Auch die wiederholt geäußerte These, dass die Abwesenheit exzessiver Gewaltdarstellungen in der Kunst südlich der Alpen, allen voran Italien, mit dem dort deutlich fortgeschrittenen Humanismus zusammenhängt (u. a. S. 56) ist sicherlich angesichts neuerer Forschungen zur altniederländischen Malerei diskussionswürdig. Dessen ungeachtet hat die Autorin eine originelle und kenntnisreiche Untersuchung vorgelegt, die mit Gewinn für die kunsthistorische Forschung die visuellen Formen der Inszenierung von Gewalt und ihre auf den Betrachter bezogene Wirkmacht an der Schwelle zur Neuzeit herausarbeitet.

Anna Pawlak

MARIA THEISEN (HRSG.): Engel. Himmlische Boten in alten Handschriften. Darmstadt: Lambert Schneider Verlag 2014. 208 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-650-40094-9. Geb. € 38,80.

Der 2014 erschienene Band »Engel. Himmlische Boten in alten Handschriften« ist die Begleitpublikation zur gleichnamigen Ausstellung der Österreichischen Nationalbibliothek, die vom 20. November 2014 bis zum 1. Februar 2015 in Wien gezeigt wurde. Auf 208 Seiten beleuchten die Herausgeberin und die Autorinnen das Phänomen der Engel in

den drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – anhand der bildlichen und schriftlichen Darstellung in illuminierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek Wien. Das Werk ist dabei nicht nur Begleitband zur Ausstellung, sondern dient auch dazu, eine große Anzahl von Miniaturen, die nicht in der Ausstellung gezeigt werden konnten, einer größeren Allgemeinheit zugänglich zu machen.

Neben einem Vorwort von Johanna Rachinger, Generaldirektorin der Österreichischen Nationalbibliothek, und einer Einleitung von Maria Theisen besteht der Band aus drei großen Kapiteln: »Engel im Judentum« (Maria Diemling), »Engel im Christentum« (Maria Theisen) und »Engel im Islam« (Sara Kuehn). Diese nehmen sich der Engellehre und dem jeweiligen Engelskult »von den Anfängen bis ins Mittelalter und in die frühe Neuzeit« (S. 14) an. Der Schwerpunkt der Publikation liegt dabei auf der Thematik der Engel im Christentum. Positiv hervorzuheben sind das sich im Anhang befindliche Glossar und das Verzeichnis der erwähnten Handschriften und Drucke mit kurzer Beschreibung (Irina von Morzé). Negativ zu benennen ist das Fehlen eines Endnotenapparates. Diese Tatsache ist bedauerlich, hätten entsprechende Nachweise doch den wissenschaftlichen Wert des Bandes deutlich erhöht. Stattdessen ist im Anhang ein Literaturverzeichnis mit ausgewählter Literatur zu den einzelnen Kapiteln zu finden.

Jedes der drei Kapitel beginnt mit den Vorstellungen von Engeln in der jeweiligen Heiligen Schrift – Hebräische Bibel, Neues Testament und Koran. Danach werden die Entwicklungen in Engellehre und Engelkult bis in das Mittelalter und in die Frühe Neuzeit (Judentum und Christentum) aufgezeigt. Während für den Islam der Fokus hauptsächlich auf der Engellehre und den verschiedenen Arten von Engeln, die in der Vorstellungswelt des mittelalterlichen Islam vorherrschten, liegt, werden für Judentum und Christentum zusätzlich Einblicke in die Rolle von Engeln in der Liturgie gegeben. Das Kapitel »Engel im Christentum« erweitert die Perspektive noch um den Aspekt der Engelsdarstellungen in der christlichen Kunst von den ersten drei Jahrhunderten bis zur Reformation.

Das Werk ist ästhetisch und bilderreich gestaltet. Die Farbe Gold zieht sich durch das gesamte Layout: Sie leitet durch den Inhalt, aber auch die zahlreichen Bilder sind mit goldenen Rahmen versehen, so dass die Ausgestaltung beim Durchblättern den Eindruck erweckt, der Leser halte selbst eine illuminierte Handschrift in Händen. Auf jeder Seite ist mindestens eine bildliche Darstellung aus den illuminierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek abgebildet, welche die Ausführungen veranschaulichen.

Im Gesamtblick ist die Publikation ein ästhetisch gelungener Begleitband, der durch seine visuelle und textuelle Ausgestaltung das Interesse auf Engel in alten Handschriften des Judentums, des Christentums und des Islam weckt. Die Beiträge führen sehr gut in die Vorstellungswelten der Religionen zu Engeln ein und halten damit, was in der Einleitung versprochen wurde: »eine möglichst differenzierte, historisch-informative Darstellung des Engelsbegriffs und der damit verbundenen Engellehren, der Liturgie und kultischen Verehrung sowie der künstlerischen Darstellung« (S. 15). Negativ anzumerken ist lediglich ein fehlender Endnotenapparat, der sicherlich am Ende noch Platz gefunden und so den Band komplettiert hätte.

Monika Wenz

ELSBETH WIEMANN: Der Herrenberger Altar. München: Hirmer Verlag 2013. 71 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7774-2113-1. Kart. € 19,90.

Jerg Ratgebs Herrenberger Altar gehört, auch wenn er seit der letzten Neuordnung der Sammlungen keinen ganz so zentralen Platz mehr einnimmt, unbestritten zu den Hauptwer-

ken der Staatsgalerie Stuttgart. Im Hirmer-Verlag hat das Museum 2013 ein kleines Bändchen veröffentlicht, das eine schöne Sammlung von Abbildungen (Gesamtansichten der einzelnen Gemäldetafeln wie auch eigens für die Publikation angefertigte Detailaufnahmen) sowie eine Überblicksdarstellung des Forschungsstandes von Elsbeth Wiemann enthält.

Wiemanns übersichtlicher, gut lesbarer Text beginnt mit einer kurzen Biographie des Malers Jerg Ratgeb (um 1480–1526), wobei sie die spätere Überhöhung des Künstlers zum Märtyrer des Bauernkriegs kritisch kommentiert. Nachdem die Auftraggeber (die Brüder des gemeinsamen Lebens, namentlich Propst Benedikt Farner) und die Herrenberger Kirche kurz vorgestellt wurden, widmet sich die Verfasserin ausführlich der Beschreibung und Interpretation der einzelnen Altartafeln. Sie hebt hervor, dass das Altarretabel Teil einer »schlüssigen theologisch-ikonographischen Gesamtkonzeption« (S. 63) der Herrenberger Chorausstattung gewesen sei. Wiemann spricht einerseits von einer Sonderstellung des Herrenberger Altars in der schwäbischen Kunstlandschaft nach 1500, meint aber andererseits, dass er sich »in den expressiven Zeitstil des frühen 16. Jahrhunderts« (S. 64) einfüge.

All dem ist kaum zu widersprechen – und dennoch bleiben nach der Lektüre des Textes Fragen offen. Es ist sicher verdienstvoll, den Gemäldezyklus und seinen oftmals zum Revolutionär verklärten Schöpfer nüchtern, mit historisch-kritischem Blick zu betrachten. Doch erschließt sich aus dieser Sicht kaum, warum das Altarretabel auch heute noch viele (historisch und theologisch weniger gebildete) Betrachter in Bann schlägt. Seine Besonderheiten – die expressive Komposition, der drastische Realismus vieler Figuren, die bizarren Hintergrundarchitekturen – erschließen sich bei der Betrachtung der vorzüglichen Abbildungen ganz deutlich, der Text findet dafür aber kaum angemessene Worte.

Hannes Roser

STAATL. SCHLÖSSER UND GÄRTEN BW, KLAUS GEREON BEUCKERS (HRSG.): Stadt, Schloss und Residenz Bad Urach. Neue Forschungen. Regensburg: Schnell und Steiner 2014. 279 S. m. zahlr. Farb. Abb. und Plänen. ISBN 978-3-7954-2825-9. Geb. € 24,95.

Neben Stuttgart und Tübingen gehörte Urach in der frühen Neuzeit zu den wichtigen Residenzorten Württembergs. Obwohl spätere Vernachlässigung und eine lieblose Restaurierung in der Nachkriegszeit viele Spuren verwischt haben, erlauben schriftliche und bildliche Quellen sowie die erhaltenen Überreste eine recht genaue Rekonstruktion der Uracher Hofhaltung. Dieser Aufgabe widmet sich ein Sammelband mit 17 Aufsätzen von Historikern und Kunsthistorikern, der die Ergebnisse einer Tagung der Staatlichen Schlösser und Gärten Baden-Württemberg in Kooperation mit dem Kunsthistorischen Institut der Universität Kiel im Jahr 2013 dokumentiert.

Geradezu hingebungsvoll werden die materiellen Reste der Residenzanlage dokumentiert und vorgestellt. Tilman Marstaller liefert einen akribischen Überblick über den Baubestand (S. 137–162), während sich Ulrich Knapp und Ellen Pietrus in ihren beiden Aufsätzen genauer mit der Amanduskirche befassen (S. 163–184 bzw. 185–196). Ergänzend trägt Hartmut Troll die (spärlichen) Zeugnisse über die herrschaftlichen Gärten in Urach zusammen (S. 97–114). Die kurze, späte Blüte der Residenz am Ende des 18. Jahrhunderts unter Herzog Carl Eugen wird im Beitrag von Patricia Peschel (S. 255–268) gewürdigt. Auch den Niedergang des Schlosses im 19. und 20. Jahrhundert haben die Herausgeber nicht ausgeklammert. Stefanie Leisentritt zeigt einerseits, vor welchen immensen Problemen die Denkmalpflege nach der langen Zeit der Vernachlässigung in den 1960er-Jahren stand, spart andererseits aber auch nicht mit Kritik an der aus heutiger Sicht dilettantischen Renovierung (S. 269–279).

Bei aller Gründlichkeit der Darstellung lassen sich die Autorinnen und Autoren an keiner Stelle dazu verleiten, den Rang der Residenz Urach zu überschätzen. Sehr deutlich hebt Oliver Auge gleich im ersten Beitrag die »unterlegene« Stellung Urachs im Vergleich zu den Residenzstädten Stuttgart und Tübingen hervor (S. 9–16). Peter Rückert unternimmt in seinem Aufsatz über die beiden italienischen Bräute Antonia Visconti und Barbara Gonzaga den Versuch, »die Sicht auf den Uracher Hof durch die Brille einer italienischen Grafenbraut zu schärfen« (S. 27). Dabei zeigt sich sehr klar, wie provinziell die Hofhaltung gemessen an den Standards italienischer Renaissancefürsten wirken musste.

Alle Beiträge zeichnen sich durch wissenschaftliche Genauigkeit, gute Lesbarkeit und eine reichhaltige Ausstattung mit qualitativ hochwertigen Abbildungen aus – der Band erfüllt mithin alle Voraussetzungen für ein Standardwerk zum Thema. Es wäre wünschenswert, dass die frühneuzeitlichen Hofhaltungen in Stuttgart und Tübingen in absehbarer Zeit in ähnlicher Weise aufgearbeitet werden.

Hannes Roser

ROLAND ENKE, KATJA SCHNEIDER, JUTTA STREHLE (HRSG.): Lucas Cranach der Jüngere. Entdeckung eines Meisters. München: Hirmer Verlag 2015. 312 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7774-22349-4. Geb. € 39,90.

SUZANNE GREUB: Von Meisterhand. Die Cranach Sammlung des Musée des Beaux-arts de Reims. München: Hirmer Verlag 2015. 72 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7774-2409-5. Kart. € 19,90

ELKE A. WERNER, ANNE EUSTERSCHULTE, GUNNAR HEYDENREICH (HRSG.): Lucas Cranach der Jüngere und die Reformation der Bilder. München, Hirmer Verlag 2015. 336 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7774-2368-5. Geb. € 45,00.

JAN HARASIMOWICZ, BETTINA SEYDERHELM (HRSG.): Cranachs Kirche (Begleitbuch zur Landesausstellung Sachsen-Anhalt: Cranach der Jüngere 2015). Beucha – Markkleeberg: Sax-Verlag 2015. 224 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-86729-156-9. Kart. € 20,00.

BETTINA SEYDERHELM (HRSG.): Cranach-Werke am Ort ihrer Bestimmung. Tafelbilder der Malerfamilie Cranach und ihres Umkreises in den Kirchen der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland. Regensburg: Pustet 2015. 496 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7917-2719-6. Geb. € 24,95.

WOLFGANG SAVELSBERG (HRSG.): Cranach im Gotischen Haus in Wörlitz (Begleitbuch zur Ausstellung). München: Hirmer 2015. 287 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7774-2398-2. Geb. € 39,90.

WOLFGANG HOLLER, KARIN KOLB (HRSG.): Cranach in Weimar. Dresden: Sandstein Verlag 2015. 216 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-95498-162-5. Kart. € 23,00.

FRANZISKA BOMSKI, HELLMUT TH. SEEMANN, THORSTEN VALK (HRSG.): Bild und Bekenntnis. Die Cranach-Werkstatt in Weimar (Klassik Stiftung Weimar, Jahrbuch 2015). Göttingen: Wallstein Verlag 2015. 401 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-8353-1643-0. Geb. € 28,00.

MUSEUMSLANDSCHAFT HESSEN KASSEL, STIFTUNG SCHLOSS FRIEDENSTEIN GOTHA (HRSG.): Bild und Botschaft. Cranach im Dienst von Hof und Reformation. Heidelberg: Morio-Verlag 2015. 363 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-945124-09-4. Geb. € 24,95.

GÜNTER SCHUCHARDT (HRSG.): Cranach, Luther und die Bildnisse. Regensburg: Schnell und Steiner 2015. 207 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2977-5. Kart. € 12,95.

HEINER LÜCK, ENNO BÜNZ, LEONHARD HELTEN, ARMIN KOHNLE, DOROTHÉE SACK, HANS-GEORG STEPHAN (HRSG.). Das ernestinische Wittenberg: Spuren Cranachs in Schloss und Stadt (Wittenberg-Forschungen, Bd. 3). Petersberg: Michael Imhof Verlag 2015. 460 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7319-0195-2. Kart. € 39,95.

MATTHIAS WENIGER: Fränkische Galerie. Zweigmuseum des Bayrischen Nationalmuseums, Festung Rosenberg Kronach (Kataloge des Bayrischen Nationalmuseums, Band 4). Petersberg: Michael Imhof 2014. 304 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7319-0097-9. Kart. € 25,00.

SONJA POPPE: Bibel und Bild. Die Cranachschule als Malwerkstatt der Reformation. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2014. 119 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-438-06237-6. Geb. € 18,80.

2015 jährte sich der Geburtstag von Lukas Cranach dem Jüngeren zum 500. Mal. Innerhalb der Reformationsdekade bildete dieses Jubiläum den Anlass, das Themenjahr »Bild und Bibel« auszurufen. Das Themenjahr wurde zu einem der erfolgreichsten überhaupt: Unzählige Museen präsentierten Cranachausstellungen, viele davon wurden durch wissenschaftliche Kolloquien vorbereitet. Das Forschungsprojekt »Ernestinisches Wittenberg« brachte einen Cranachband heraus und zahllose populärwissenschaftliche Bücher kamen auf den Markt.

Obwohl der Geburtstag des Jüngeren Cranach das Datum vorgab, stand nicht allein er, sondern mit ihm die Cranachwerkstatt als Ganze im Fokus. Das Alleininteresse der Forschung an Lukas Cranach d. Ä. wurde in Frage gestellt und die Bedeutung seines Sohnes gerade für die Verbreitung der Reformation hervorgehoben.

Dem deutschen Föderalismus entsprechend gab es eine Fülle dezentral organisierter, regional weit gestreuter Ausstellungen und Forschungsprojekte; von einer Konzentration auf ein Großprojekt wurde abgesehen. Selbst in Sachsen-Anhalt, wo Wittenberg im 16. Jahrhundert mit der Cranachwerkstatt zu einem weit über den ostdeutschen Raum hinaus ausstrahlenden Kunstzentrum wurde, das über ein Jahrhundert stilbildend für die Kunst Deutschlands und auch darüber hinaus wirkte und den Bilderhaushalt des Protestantismus entscheidend prägte, entschied man sich für eine Landesausstellung, die von unterschiedlichen Institutionen an mehreren Standorten realisiert wurde – vier Ausstellungen waren allein in Wittenberg angesiedelt, eine weitere in Dessau und eine dritte in Dessau-Wörlitz: Im Vorgebäude des Lutherhauses, dem Augusteum, ging es unter der Federführung der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt unter dem Titel »Entdeckung eines Meisters« explizit um Lukas Cranach den Jüngeren. Ob der durch den Geniekult des 19. und 20. Jahrhunderts geprägte Meistertitel auf Cranach d. J. wirklich passt und ob die Frage nach der Händescheidung zwischen Vater und Sohn, die eine der Leitfragen der Ausstellung wie des Katalogs bildet, nicht letztlich anachronistisch ist? Für die Festlegung von Versicherungswerten und für den Kunsthandel ist eine Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Werkstatt zwar ausschlaggebend, aber eine an der Cranachwerkstatt und ihrer Bedeutung

für das 16. Jahrhundert interessierte Forschung wird die Frage nach der Marke Cranach in den Vordergrund stellen und nicht nach Eigenhändigkeit, sondern nach Arbeitsweisen der großen Werkstatt fragen. Der opulente Ausstellungskatalog hat drei thematische Schwerpunkte: Er trägt Biografisches aus dem Leben des jüngeren Cranach zusammen, beleuchtet unterschiedliche Arbeitsfelder der Werkstatt und zeigt und kommentiert »Meisterwerke«. Ein Highlight bildet dabei eine Gruppe von Porträtzzeichnungen aus Reims, die zum Grundstock des 1795 gegründeten dortigen Museums gehörten und für die Wittenberger Ausstellung technisch untersucht wurden und daraufhin alle Cranach d.J. zugeschrieben werden konnten. Die Zeichnungen führen auf das Eindrücklichste die hohe Qualität und Zentralstellung der Porträts innerhalb des Werkes Cranach d.J. vor Augen. Obwohl dieser – anders als sein Vater – nie Hofmaler wurde, zeigen die Zeichnungen, dass er bereits seit den frühen 1540er-Jahren für den sächsischen Hof porträtierte. Die Blätter dienten als Vorlagen für Fürstenporträts, die bei der Werkstatt in Auftrag gegeben wurden. Ihre mehrfache Verwendung in verschiedenen Kontexten wie auf Jagdbildern, Altären und Epitaphien deutet darüber hinaus darauf hin, dass die Cranachwerkstatt auch unter dem jüngeren Cranach über das Bildnisonopol des sächsischen Fürstenhauses verfügte.

Das Konvolut der Reimser Zeichnungen wird nicht nur durch den Ausstellungskatalog, sondern darüber hinaus durch eine eigene, weitere Publikation gewürdigt. Während Guido Messling im Wittenberger Katalog allein den Jüngeren Cranach für die Blätter verantwortlich macht, folgen Michael Hofbauer, der Autor des 2011 erschienenen Katalogs der Zeichnungen Cranachs und seiner Werkstatt (Michael Hofbauer, Cranach – Die Zeichnungen, Berlin 2010), sowie Claus Grimm in diesem mit rund 70 Seiten schmalen Band der in der bisherigen Forschung breiter vertretenen Ansicht, dass die Zeichnungen von unterschiedlichen Händen stammen.

Neben der großen Ausstellung zu Cranach d.J. beherbergte die Stiftung Luthergedenkstätten im Augusteum »Pop up Cranach«, eine kleinere Mitmachausstellung für Kinder vom Berliner Museum Alice – Museum für Kinder im FEZ.

Den zweiten Wittenberger Ausstellungsschwerpunkt bildete die Stadtkirche St. Marien, »Cranachs Kirche«, wie der Katalog sie pointiert benennt, denn sie beherbergt neben dem sogenannten Reformationsaltar ein umfangreiches Corpus an Epitaphien aus der Cranachwerkstatt. Anlässlich des Cranachjahres konnten diese Epitaphien – ebenso wie das Altarretabel – grundlegend restauriert werden. Träger des Projekts ist die Evangelische Kirche Mitteldeutschlands. Der Ausstellungskatalog wurde von Bettina Seyderhelm, Leiterin eines groß angelegten Restaurierungs-, Forschungs- und Vermittlungsprojekts, das sich Werken der Cranachfamilie und ihres Umfelds widmete, die in Kirchen Mitteldeutschlands beheimatet sind, und von dem Breslauer Kunsthistoriker Jan Harasimowicz, einem der besten Kenner protestantischer Kirchenausstattungen des 16. Jahrhunderts, gemeinsam herausgegeben. Er erschließt die Cranachwerke im Kontext des Kirchenraums und seiner Geschichte, dokumentiert die Restaurierungsarbeiten und stellt die Bildprogramme vor, die zum Kernbestand lutherischer Ikonografie gehören.

Und schließlich präsentierte die Cranach-Stiftung im Cranach-Haus am Wittenberger Markt eine Schau zum Wirken der Werkstatt an diesem Ort. Unter weitgehendem Verzicht auf Originale ging es hier vorrangig um die authentischen Orte des Lebens und Arbeitens der Cranachfamilie.

Anhalt beteiligte sich mit zwei Projekten an der Landesausstellung: Im Johannbau des Dessauer Schlosses stand der eigene, umfangreiche und hochkarätige Cranachbestand erstmals im Zentrum einer Sonderausstellung. Die Kulturstiftung Dessau-Wörlitz widmete sich der Cranachrezeption des 18. Jahrhunderts. Sie verband das Cranachjahr mit einem weiteren Jubiläum: 250 Jahre nach dem Geburtstag Lukas Cranachs d.J. wurde

im Wörlitzer Landschaftspark 1765 mit dem Bau des Gotischen Hauses begonnen, das mit seiner Ausstattung, einer umfangreichen Sammlung altdeutscher Malerei, noch vor der Romantik am Beginn einer Wiederentdeckung dieser nun zunehmend national verstandenen Kunstrichtung stand. Im Zentrum des Katalogs steht die Rekonstruktion der Bildausstattung des gotischen Hauses zur Zeit von Herzog Franz. Wissenschaftliche Essays ordnen diese Rekonstruktion in größere Kontexte ein: Das gotische Haus als Sammlungsort, der englische Einfluss auf das Bauprojekt, die Gemäldeausstattung sowie die Cranach- und Gotikrezeption um 1800 insgesamt kommen in den Blick.

Auch in Thüringen entschied man sich für mehrere Ausstellungen. Die drei Museen, die über bedeutende Cranach-Bestände verfügen, präsentierten je eigene Sonderschauen mit unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunkten: Die Weimarer Ausstellung stellte den Cranachaltar in der Herderkirche in den Mittelpunkt, das vielleicht bedeutendste Werk Lukas Cranachs d.J. und Hauptwerk reformatorischer Kunst. Die vergleichsweise schmale, auf ein breites Publikum ausgerichtete Begleitpublikation macht neugierig auf den wissenschaftlichen Bestandskatalog, der als Folgeprojekt von Karin Kolb in den nächsten Jahren erarbeitet wird, die sich bereits durch einen Katalog des Dresdner Cranachbestands ausgewiesen hat. Eine Besonderheit der Ausstellung wie des Katalogs besteht in der Thematisierung der spezifisch Weimarer Rezeptionsgeschichte: Vier Exkurse sind dem »klassizistischen Blick«, Goethe als Cranach-Sammler, Cranach im Bauhaus und der verlorenen Venus gewidmet, die der Thüringer Ministerpräsident Willy Marschner Hitler 1939 zum Geburtstag schenkte und die seit 1945 verschollen ist.

In Gotha ging es um den Hofkünstler; die Ausstellung wurde im Anschluss in Kassel präsentiert. Der opulente Katalog umfasst neben sorgfältigen Objektartikeln sieben Essays. Vier davon stammen aus der Feder des wissenschaftlichen Ausstellungsteams. Besonders hervorzuheben ist der Anhang: Dort werden alle Bildinschriften, auch die der Einblattdrucke, in voller Länge wiedergegeben. Damit wird in diesem Katalog der entscheidenden Bedeutung, die der Verbindung von Bild und Text in der Kunst der Reformationszeit zukommt, einmal wirklich Rechnung getragen. Großartig ist auch die Zusammenschau von Zeugnissen verschiedener Mediengattungen zu einzelnen Themen. So ist etwa »Gesetz und Gnade«, Cranachs Bildversion von Luthers Rechtfertigungslehre, ein eigenes Ausstellungskapitel mit zwölf Exponaten gewidmet, die Entstehung und Rezeption des Lehrbildes in den Mediengattungen Gemälde, Münze, Einblattdruck, Titelblatt und Medaille vorstellen. Ein Highlight der Ausstellung bestand im Nebeneinander der Gemälde, nach denen die beiden unterschiedlichen Versionen benannt werden, in denen Lukas Cranach d. Ä. sein Programmbild formulierte: Die sogenannte Prager Fassung, auf der die Figur des nackten Sünders am Fuß des Baumes in der Bildmitte sitzt und die sogenannte Gothaer Fassung, auf der die Figur des Sünders doppelt dargestellt ist – einmal getrieben von Tod und Teufel auf der Seite des Gesetzes und einmal betend vor dem Kreuz auf der Seite der Gnade. Während erstere Fassung nicht nur in der Cranachwerkstatt, sondern weit darüber hinaus rezipiert wurde, blieb letztere ein Spezifikum der Cranachwerkstatt, obgleich sie durch die Druckgrafik große Verbreitung fand.

Auf der Wartburg wurden die beiden Cranachs als Porträtisten Luthers vorgestellt. Der eher handliche Katalog richtet sich vorrangig an interessierte Laien, präsentiert die wichtigsten Porträttypen in chronologischer Reihenfolge und ordnet sie in die biografischen und reformationsgeschichtlichen Kontexte ein. Auch die Wirkungsgeschichte von Cranachs Luther bis zur Gegenwart kommt in den Blick. Kompetent und solide wird der Band von Günter Schuchardt, dem Burghauptmann der Wartburg, in bewährter Weise für den reformationsgeschichtlichen Teil im Alleingang bestritten. Zu diesem Ausstellungsprojekt hätte man sich ein großes Forschungsprojekt

gewünscht, das anlässlich des Reformationsjubiläums die Aufgabe in Angriff nimmt, das riesige Corpus der Lutherporträts, gerade auch der Grafik, einmal systematisch aufzuarbeiten.

Das Reformationsjubiläum bot mit seinem Cranachjahr 2015 nicht nur Anlass für zahlreiche Sonderausstellungen, sondern auch für den Ausbau und die Katalogbearbeitung von Cranachbeständen in ständigen Ausstellungen. Beispielhaft sei hier auf den Katalog der Fränkischen Galerie auf der Festung Rosenberg in Kronach, der Heimatstadt Lukas Cranach d. Ä., verwiesen. Seit der Eröffnung dieses Zweigmuseums des Bayerischen Nationalmuseums 1983 konnte die Zahl der Cranachexponate durch Ankäufe und weitere Leihgaben aus Museen sowie von einem Privatsammler und dem Verein 1000 Jahre Kronach e. V. deutlich erhöht werden, so dass die Cranachsammlung mit acht Zentralobjekten und fünf weiteren, die in unmittelbarer Cranachnachfolge stehen, durch den neuen Katalog auch inhaltlich umfassend erschlossen wird. Zu den spezifisch reformatorischen Ikonografien gehört beispielsweise Cranachs in verschiedenen Versionen überlieferte Darstellung des Themas »Christus und die Ehebrecherin«. Das um 1520 entstandene Kronacher Exemplar wurde, nachdem es im 17. Jahrhundert in den Besitz des bayerischen Herzogs und Kurfürsten Maximilian I. gelangt war, teilübermalt, um ihm die reformatorische Spitze zu nehmen; so entfiel etwa der von Cranach in den Bildgrund geschriebene Vers aus dem Johannesevangelium (Joh 8,7) und mit ihm die spezifische Verbindung zwischen Bibelwort und Bild. Zu den Kronacher Sensationen gehört zudem »Christus und die Samariterin am Jakobsbrunnen«, ein Leinwandbild, das 1996 vom Verein 1000 Jahre Kronach e. V. angekauft wurde. Leinwandbilder bildeten vermutlich den umfangreichsten Produktionszweig der Cranach-Werkstatt. Dennoch ist neben dem Kronacher nur ein weiteres Leinwandbild bekannt.

Das Cranachjahr wurde so zum Anlass für regionale Kulturförderung, Museen mit wichtigen Cranachbeständen, die Evangelische Landeskirche Mitteldeutschlands, deren Cranachbestand in weiten Teilen nahezu unbekannt und wissenschaftlich kaum erschlossen ist, sowie authentische Cranachorte erhielten durch öffentliche Förderungen die Möglichkeit, Cranach als Herzstück ihrer je eigenen kulturellen Identität auf vielfältige Weise neu zu erschließen und einer breiten Öffentlichkeit zu vermitteln. Einige Ausstellungen waren mit wissenschaftlichen Tagungen verbunden; neben den Ausstellungskatalogen erschienen dann auch Tagungsbände, so zur Ausstellung der Stiftung Luthergedenkstätten in Wittenberg sowie zu der in Weimar.

Der Wittenberger Tagungsband nimmt mit seinem Untertitel »Die Reformation der Bilder« den Titel der bahnbrechenden Monografie von Joseph Leo Koerner »The Reformation of the Image« aus dem Jahr 2004 auf und knüpft auch an dessen Ausdifferenzierung der alten These von der Säkularisierung der Kunst durch die Reformation an. Schade, dass der Harvard-Professor, der sich aktuell nicht mehr mit Cranach und der Kunst der Reformation beschäftigt, für eine Diskussion seiner Thesen anlässlich der Tagung nicht zu gewinnen war. Der Band vermag die mit dem programmatischen Titel geweckten Erwartungen nicht ganz zu erfüllen; im Vordergrund stehen eher kleinteilige Einzeluntersuchungen zu biografischen Stationen Cranachs d. J., zu Aspekten der Arbeitsweise der Werkstatt, zum Thema der Händescheidung zwischen Vater und Sohn sowie zu Einzelwerken. Programmatisches bleibt weitgehend auf Einleitung und Epilog der Herausgeberinnen Elke A. Werner und Anne Eusterschulte beschränkt. Gleichwohl ist der wissenschaftliche Ertrag nicht gering zu achten, denn die Beiträge bilden Mosaiksteinchen, die unser Bild vom Beitrag Cranachs d. J. zum Wandel von Stil, Arbeitsweise und Kunstverständnis im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung zu vervollständigen helfen. Eine Stärke des Bandes liegt dabei in seinem interdisziplinären Ansatz: Neben

Kunsthistorikern und Restauratoren kommen hier auch Historiker, Theologen, Philologen und Philosophen mit ihren je eigenen Methoden und Fragestellungen zu Wort.

Der Titel des Weimarer Tagungsbandes »Bild und Bekenntnis. Die Cranach-Werkstatt in Weimar« ist etwas irreführend, denn er verrät nicht, dass sich die Beiträge, abgesehen von wenigen Ausnahmen, mit dem Weimarer Altarretabel von Lukas Cranach d.J. beschäftigen. Ein erster Teil ist dabei der Reformation und der Entstehungszeit des Retabels 1555 gewidmet, ein zweiter arbeitet seine Rezeption und Wirkungsgeschichte bis ins 20. Jahrhundert nach. Anstelle einer Einleitung entfaltet Hellmut Th. Seemann in seinem brillanten Vorwort die Alleinstellungsmerkmale des Altarwerks und seine Bedeutung für die Reformation und die Nachwelt. Christian Hecht und Peter Poscharsky untersuchen das Werk vor dem Hintergrund der ernestinischen Herrschaftsrepräsentation nach der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg und dem Verlust der Kurfürstenwürde 1548 und fragen nach der gottesdienstlichen Funktion des Triptychons. Christian Neddens arbeitet demgegenüber innerbildliche sowie den Betrachter einbindende Kommunikationslinien heraus, indem er vor allem die Blickführungen näher untersucht. Ergänzt werden die Beiträge zum Retabel durch Aufsätze von Thomas Kaufmann zur Bilderfrage in der frühen Reformation, zu flankierenden Werken (Michael Wiemers zu Cranachs Caritas-Ikonografie und Susanne Wegmann zu Bombecks Reformationsteppich) sowie durch einen Beitrag von Dagmar Blaha, der die Erträge der archivalischen Grundlagenforschung zu Cranach im Thüringischen Hauptstaatsarchiv Weimar am Thema »Kunst und Ökonomie« darstellt. Den Abschluss von Teil I bildet ein fachkundiger Gemeinschaftsbeitrag von den besten Kennern der Cranachschen Zeichenkunst Gunnar Heydenreich, Ingo Sandner und Helen Smith-Contini zur Frage der Beteiligung Cranachs d. Ä. an dem Altarretabel. Aufgrund einer Analyse der Unterzeichnungen kann plausibel gemacht werden, dass Cranach d.J. sowohl für die malerische Ausführung als auch für den Kompositionsentwurf auf dem Malgrund verantwortlich war.

Ein weiterer fast 500 Seiten starker Tagungsband mit 42 Einzelbeiträgen, der mit der Ausstellung »Cranachs Kirche« in Wittenberg nur lose verbunden ist, dokumentiert Ergebnisse des erwähnten Restaurierungs- und Forschungsprojekts der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, das der Untersuchung von Werken der Malerfamilie Cranach und ihres Umfeldes gewidmet ist, die nicht in Museen, sondern in Kirchen beheimatet sind. Viele dieser Werke sind nahezu unbekannt und standen nie im Fokus kunsthistorischer Untersuchungen. So konnte viel Neues entdeckt werden, zumal viele der Einzeluntersuchungen auf gewissenhafter Archivarbeit beruhen. Der Band leistet so einen wichtigen Beitrag zur Grundlagenforschung und erweitert unsere Kenntnis von der Arbeitsweise der Cranachwerkstatt, von ihrer Wirkung in den Kulturlandschaften Mitteldeutschlands und auch von ihrer Rolle im Prozess der Konfessionalisierung. Die Cranachforschung erhält hier ein neues Fundament.

Ausstellungskataloge wenden sich an ein breites, weit über den engeren akademischen Kreis hinausgehendes Publikum. In dieselbe Richtung zielen auch zahlreiche populärwissenschaftliche Neuerscheinungen des Cranachjahres 2015, von denen hier exemplarisch eine vorgestellt sei: Sonja Poppe führt in »Bibel und Bild. Die Cranachwerkstatt als Malwerkstatt der Reformation« in Leben und Werk des älteren und des jüngeren Cranach ein. Der Reiz des Buches liegt in der Bildauswahl, die Hauptwerke der reformatorischen Kunst umfasst, sowie in der Ergänzung der Bilder durch die zugehörigen Bibeltexte. Der Band ist auf der Grundlage älterer Literatur solide gearbeitet und schwungvoll geschrieben, nimmt jedoch die neuere Cranachforschung nicht zu Kenntnis.

Durch die Vielzahl der Ausstellungen ließen sich manche Überschneidungen und Doppelungen nicht vermeiden. Einige Autoren sind in mehreren Publikationen mit ver-

wandten Beiträgen vertreten. Verbreitete Bildthemen und Ikonografien wie »Gesetz und Gnade« tauchen in fast allen Katalogen auf. Andererseits führte die Vielzahl der Ausstellungen auch zu einem regelrechten Wettlauf um die besten Exponate. Museen, die eigene Cranachausstellungen zeigten, schieden als Leihgeber für die anderen weitgehend aus. Im Ergebnis ging diese Konkurrenzsituation zu Lasten der thematischen Fokussierung der Ausstellungen, da oft die wichtigsten Exponate für ein Thema nicht zu haben waren. Andererseits führte sie jedoch auch dazu, dass auf Cranachwerke aus Museen ausgewichen wurde, die sonst nicht in den Blick kommen oder nicht auf Wanderschaft geschickt werden: So bot sich 2015 die einmalige Chance, in Deutschland großartige Cranachwerke aus ganz Europa und darüber hinaus aus den USA und aus Russland zu sehen.

Die Zahl der wissenschaftlichen Publikationen zu Cranach, die 2015 unabhängig von deutschen Sonderausstellungen erschienen, ist überschaubar. Hervorzuheben ist ein Band des Forschungsprojekts »Das ernestinische Wittenberg« zur historischen Grundlagenforschung über »Spuren Cranachs in Schloss und Stadt«. Hier wurde auf der Grundlage solider Quellenforschung viel Neues, insbesondere aus Rechnungsbüchern zusammengetragen. Das Herzstück des Bandes bildet ein gut 150 Seiten umfassender »kommentierter Quellenanhang«, den Thomas Lang und Anke Neugebauer erarbeitet haben, eine wahre Fundgrube für die Tätigkeit der beiden Cranachs für ihre Landesherren, insbesondere im Zusammenhang mit dem Wittenberger Schloss. Der Kunstgeschichte werden hier von den Historikern fundamentale neue Materialien für künftige Forschungen zugänglich gemacht. Doch auch weitere Quellenbestände werden durch den Band erstmals erschlossen: So entwirft Alexander Krünes auf der Grundlage archivalischer Quellen ein detailliertes Bild vom Kauf und der Finanzierung des Altars, den Cranach d. Ä. 1513 für St. Johannis in Neustadt an der Orla schuf, und bietet damit Einblick in Cranachs Schaffen für Auftraggeber außerhalb des Hofes in der frühen Wittenberger Zeit. Insa Christiane Hennen rekonstruiert auf breiter Quellenbasis den Hausbesitz der Familie Cranach. Einen weiteren Beitrag widmet sie dem sogenannten Reformationsaltar und der Ausstattung der Stadtpfarrkirche St. Marien. Auch für dieses Hauptwerk der Cranachwerkstatt und der Kunst der Reformation, zu dem unzählige kunsthistorische Abhandlungen vorliegen, konnte Hennen neue Quellen entdecken.

Insgesamt bleibt zu resümieren: Das Cranachjahr brachte keinen neuen Wind in die Cranachforschung. Wer neue Fragestellungen, die Aufnahme der aktuellen kulturhistorischen Forschung (etwa aus der Objekt- oder Wissensgeschichte) oder historisch-anthropologische Ansätze (beispielsweise zur Geschichte des Körpers, der Familie, der Sexualität) sucht, wird enttäuscht. Weitgehend ausgespart blieben auch gegenwartsrelevante Themen wie die nach der europäischen Vernetzung der Cranachwerkstatt oder nach der Bedeutung von Kunst im öffentlichen Raum. Etwas stiefmütterliche Behandlung erfuhr zudem das Thema der Reformationsdekade ›Bild und Bibel‹: Einzelne Katalognummern zu Bibeln mit Illustrationen aus der Cranachwerkstatt finden sich in den Ausstellungskatalogen, der Katalog der Wittenberger Ausstellung reißt zusätzlich das Thema der auf Pergament gedruckten Prunkbibeln an, aber über die Bedeutung der bebilderten Bibeln, eines durchaus großen Produktionsbereichs der Cranachwerkstatt für die Reformation, erfahren wir nichts Neues.

Der wissenschaftliche Ertrag des Cranachjahrs liegt vorrangig im Bereich der Grundlagenforschung: Neue Archivalien, technische Untersuchungen einzelner Werke, Einzeluntersuchungen zu bislang unbearbeiteten Werken erweitern die Basis für neue Forschungen und regen zu neuen Fragestellungen an.

Ruth Slenczka

WOLFGANG URBAN: Barockkirche Steinhausen. Bedeutungsfülle von Architektur und Kunst. Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2015. 88 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-89870-906-4. Kart. € 7,50.

Bereits der Titel deutet an, wie Wolfgang Urban die oberschwäbische Barockkirche Steinhausen analysiert – als »Bedeutungsfülle von Architektur und Kunst« (Untertitel), als »Wunder von Steinhausen« (S. 2), das er zu den »bedeutendsten Schöpfungen der christlichen Kunst« (S. 2) überhaupt zählt. Der ehemalige Rottenburger Museumsleiter und Diözesankonservator erläutert zunächst die Stilgeschichte, die Viten der Baumeister und Künstler und schließlich den sozialgeschichtlichen Hintergrund des Baus im Kontext der Schussenrieder Prämonstratenserabtei und ihrer Äbte. Nach der Betrachtung der Außengestalt der Kirche schreitet er durch den als *narthex* gestalteten Vorraum ins Schiff, verweilt lange bei der Deutung der Deckenfresken und erklärt am Ende die Ausstattung des Chorraums. Auf diese Weise lässt sich der Kunstführer ohne Probleme direkt für die Erkundung der Kirche vor Ort einsetzen und bietet da, wo das bloße Auge den Hirschkäfer, die Fliege oder den Salatkopf nur noch erahnen kann, präzise Nahaufnahmen.

Zwei Akzente setzt das Buch. Zum einen wird die Pfarr- und Wallfahrtskirche in ihrer architektonischen und kunsthistorischen Bedeutung gewürdigt, die allzu oft im Vergleich mit der bayerischen Wieskirche relativiert wird. Gerade die Realisierung eines Zentralraumes, die Vielfalt und Filigranität des Stucks und die geradezu entfesselte Malerei sind einzigartig. Zum anderen ist es Urban wichtig, die Kirche als »Gestalt gewordenes theologisches Denken« (S. 2) zu deuten. Er erklärt den Symbolgehalt des ovalen Grundrisses genauso wie die in Stuck gegessene Flora- und Faunawelt der Wände, Säulen und Decken. Zentrale Bibelstellen und ihre allegorische Auslegung eröffnen jene barocken Imaginationsräume, die das Bruderpaar Zimmermann minutiös geplant und bedeutende Künstler umgesetzt haben. Aber nicht nur die Details, auch theologische Gesamtkompositionen werden erläutert: Die Kombination aus rechteckigem Außenbau und oval-elliptischem Innenraum schafft eine »genial zu nennende« (S. 21) Synthese aus der antik-römischen Basilikenform und dem ursprünglich für Sepulkralbauten vorgesehenen Zentralbau. Damit wird das Patrozinium St. Peter und Paul mit dem Steinhauser Gnadenbild der *Pieta* verbunden (S. 19–21). Auf dem Fresko im Chorraum wird zwar die Trinität dargestellt, Christus aber fehlt, um so auf die Präsenz des Leibes Christi im nahen Tabernakel des Altars anzuspielden (S. 68f.). Das Hochaltarblatt deutet das Kreuzesgeschehen sühnetheologisch aus und heftet sogar einen Schuldschein an das Kreuz, die zentralen Gestalten Jesus und Maria aber fehlen wiederum. Sie sind nämlich bereits in der unmittelbar vor dem Gemälde stehenden Skulptur der *Pieta* dargestellt (S. 64f.). Der Marienwallfahrt und dem Pilgerbetrieb sollte der barocke Bau ursprünglich dienen. Marianisches Bildwerk und Symbolspiel deuten den Besuchern daher überall die heilsgeschichtliche Bedeutung Mariens aus.

Die Begeisterung des Verf.s für den barocken Bau, seine Ausstattung und seine theologische Dichte gleitet bisweilen ins Schwärmerische, ja ins Monumentale. Zum einen aber belegt er alle seine Interpretationen, zum anderen verwirklicht er geradezu mustergültig eines der Hauptziele von Kunstführern – dass die Leserin sich sofort selbst nach Steinhausen aufmachen möchte.

Daniela Blum

HORST-DIETER FREIHERR VON ENZBERG: Die ehemalige Wallfahrtskirche Maria Hilf auf dem Welschenberg zwischen Mühlheim und Fridingen an der Donau (Veröffentlichungen des Geschichtsvereins für den Landkreis Tuttlingen, Bd. 12). Neustadt an der Aisch: Ph. C. W. Schmidt 2015. 352 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-87707-949-2. Geb. € 19,95.

Während vielen bestehenden Wallfahrtsorten längst eine reiche wissenschaftliche Literatur gewidmet wurde, war die Geschichte der Wallfahrt auf dem Welschenberg, von deren einstiger Barockkirche nur noch Ruinen im Wald oberhalb von Mühlheim an der Donau erhalten sind, bislang allenfalls Gegenstand erbaulicher oder heimatkundlicher Schriften. Eine wissenschaftliche Erforschung ihrer Geschichte auf der Basis der archivalischen Überlieferung war ein Desiderat, das Horst-Dieter Freiherr von Enzberg mit der vorliegenden Monographie nun erfüllt hat.

In sechs umfangreichen Kapiteln untersucht der Autor die Entstehung der Wallfahrt, ihre Blütezeit, die er sehr weiträumig von der zweiten Hälfte des 17. bis zur ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts datiert, die Finanz- und Vermögensverhältnisse, den spätbarocken Neu- bzw. Erweiterungsbau der Wallfahrtskirche und schließlich den Niedergang und die Aufhebung der Wallfahrt. Das letzte Kapitel ist dem religiösen Nachleben und den konservatorischen Bemühungen nach der Aufhebung der Wallfahrt im 19. und 20. Jahrhundert gewidmet.

Von Enzberg konzentriert sich mit diesem thematischen Zuschnitt auf die Fakten zur Entstehung, Verwaltung und Finanzierung der Wallfahrt und ihrer Gebäude. Frömmigkeits- und kulturgeschichtliche Aspekte behandelt er allenfalls am Rande, sieht man von einem kleinen Kapitel über Herkunft und Anzahl der Pilger sowie einer Auswahl typischer Wunderberichte einmal ab.

Der Autor schildert die ab 1649 durch Pfarrer Georg Walter gestiftete Wallfahrt auf den Welschenberg als eine Art »Landeswallfahrtsstätte« für die kleine Herrschaft Enzberg, mit der nach den Verheerungen des Dreißigjährigen Kriegs eine religiöse Erneuerung, aber auch eine wirtschaftliche Belebung erreicht werden sollte. Anhand der akribischen Auswertung der Besetzungs- und Nachlassakten der einzelnen Wallfahrtsgeistlichen gelingt es dem Verfasser erfreulich präzise, die allmähliche Machtverschiebung zwischen der Ortschaft und dem Bistum Konstanz hinsichtlich der Stellenbesetzung und der Verwaltung des Wallfahrtsvermögens zu rekonstruieren. Hatte anfangs das Haus Enzberg als Patronatsherr der Pfarrei Mühlheim auch ähnliche Rechte für die mit der Pfarrei verbundene Wallfahrtskirche beansprucht, gelang es dem Bistum zunehmend, diese Rechte für sich zu beanspruchen, da die Herren von Enzberg keine eigentlichen Stifter der Wallfahrt waren. Mit der vollständigen organisatorischen Trennung der Wallfahrtskirche von der Pfarrei im Jahr 1700 war die alleinige Zuständigkeit des Bistums durchgesetzt, welches das Vermögen der Wallfahrtspflege in einer Administrationskasse in Konstanz verwaltete. Erstaunlich ist, dass die Wallfahrtspflege bereits 20 Jahre nach ihrer Gründung und dem Bau einer ersten Kirche in der Lage war, vom Kloster Zwiefalten das Dorf Stetten und eine Mühle aus verpfändetem enzbergischen Besitz zu erwerben. Deren Einnahmen und die Vergabe von Krediten waren für die Wallfahrtspflege einträglicher als Sammlungen und Spenden.

Von Enzberg verfolgt das Ziel, die archivalischen Quellen zur Wallfahrt »in größtmöglichem Umfang« (S. 17) heranzuziehen und auszuwerten. Tatsächlich gelingt es ihm, die Forschungslage ganz wesentlich zu verbessern und bisherige Unstimmigkeiten und Irrtümer zu beseitigen. So kann er durch bislang nicht beachtete Quellen im Diözesanarchiv Rottenburg das Wissen über den Gründungsprozess ganz erheblich präzisieren. Be-

reits 1649 muss Pfarrer Walter das Gnadenbild in Auftrag gegeben haben, für das offenbar nicht – wie bislang angenommen – die Madonna von Scherpenheuvel Pate stand, sondern das Gnadenbild der ebenfalls im heutigen Belgien liegenden Wallfahrtskirche Notre Dame de Foy. Nicht bekannt war bislang, wie umfassend auch die Ortsherrschaft auf die Entstehung und Entwicklung der Wallfahrt Einfluss nahm. Durch akribische Quellenauswertung gelingt ihm zudem der Nachweis, dass der Chor, der Turm und wohl auch die Sakristei der ersten Wallfahrtskirche erhalten blieben, als man durch den eher zweit-rangigen Messkircher Architekten Franz Anton Singer in den 1750er-Jahren ein neues Langhaus erbauen ließ – bislang war man von einem kompletten Neubau ausgegangen.

Minutiös entwirrt der Autor die schwierigen und verwickelten Finanzverhältnisse um den Wallfahrtsfonds, der nach der Rückgabe des Dorfes Stetten an die Herrschaft Enzberg deutlich weniger Einkünfte aufwies. Berechtigte Forderungen der Ortsherrschaft führten zu Kreditaufnahme und Verschuldung. Auf dieser Grundlage kann der Verfasser Entwicklungen und Motive, die zum Niedergang und schließlich nach der Mediatisierung der Herrschaft Enzberg, die 1806 an Württemberg fiel, zur Aufhebung der Wallfahrt 1811 beigetragen haben, exakt nachvollziehen und damit populären vereinfachenden Erklärungen, wonach »die Aufklärung« oder »das evangelische Bekenntnis des Königs von Württemberg als die Hauptverantwortlichen zu betrachten« seien (S. 248), entgegentreten.

Nach der Aufhebung wurden Altäre, Orgel und Kanzel auf umliegende Pfarrkirchen und Kapellen verteilt, weitere Kunstschatze wurden verscherbelt. Die Bemühungen, auch mit Baumaterialien wie Eisen, Kupfer und Blei Geld zu machen, führten zur völligen Zerstörung der erst eine Generation vorher errichteten Rokokokirche und ließen am Ende nur eine Ruine zurück. Das Restvermögen der Wallfahrt floss übrigens in die Einrichtung des Priesterseminars der neu entstandenen Diözese Rottenburg.

Erfreulicherweise widmet sich von Enzberg in seinem letzten Kapitel dem Nach- und Wiederaufleben der Wallfahrt, deren 1811 verfügte Aufhebung zwar zur Zerstörung der Rokoko-Kirche führte, nicht aber zur dauerhaften Unterdrückung der Wallfahrt selbst. Seit 1852 führen wieder Prozessionen auf den Welschenberg, der 1905 an der Außenmauer des Turms eine kleine Andachtsstätte erhielt. Neben die religiöse Wiederbelebung trat die neue Wertschätzung der baulichen Reste, die – reichlich spät – in den 1980er-Jahren gesichert und zu einem großen Teil als steinsichtige Ruine neu errichtet wurde.

Von Enzberg interpretiert und zitiert die Quellen vielfach bis hinab in die unmittelbare Textebene, er hat Freude an deren gewitzten und gewieften Formulierungen und an den taktischen Winkelzügen der damaligen Protagonisten. Für den eiligen Leser mag dies bisweilen etwas in die Breite gehen. Umgekehrt führt dieses methodische Vorgehen zu einem selten anzutreffenden Präzisierungsgrad, was Gründe und Motivlagen bei getroffenen Entscheidungen und Entwicklungen anlangt. Zudem erliegt von Enzberg keineswegs der Gefahr, hinter orts- und personenbezogenen Details tiefere Beweggründe und regional wirksame langfristige Prozesse zu übersehen. Gegenüber den Akteuren wahrt er durchweg die kritische Distanz des nüchternen und neutralen Historikers, seine Darstellung ist frei von etwaigen apologetischen Zügen zugunsten der eigenen Vorfahren. Die Lesefreundlichkeit des ansprechend gestalteten Buches hätte noch erhöht werden können, wenn im Text direkt auf die im Buch jeweils am Kapitelende eingefügten Abbildungen verwiesen worden wäre.

Herbert Aderbauer

BERNHARD UND INGEBORG RÜTH: Schwäbisch-alemannisches Krippenbuch. Weihnachtskrippen in Baden-Württemberg und Bayerisch-Schwaben. Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2015. 352 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-89870-546-2. Geb. € 39,00.

Der Kreisarchivar von Rottweil und dessen Gattin legen mit diesem 30 x 24 cm großen, rund 2kg schweren Band die Früchte langjähriger Recherchen vor: durch reichhaltige farbige Illustration und gleich gewichteten Text samt umfangreichen Anmerkungen Schaubuch und fundierte Lektüre zugleich.

Das erste Kapitel diskutiert das Darstellungsgebiet als Raum, die Existenz von »Krippenlandschaften«, das Festrequisit Krippe und verwandte Gegenstandsbereiche. Die epochal gegliederte »Geschichte der Krippenkunst in Südwestdeutschland« nimmt das halbe Buch ein. Sobald im Untersuchungsgebiet überlieferte Krippen vorliegen (Barockzeit), folgen der Charakterisierung des Zeitabschnitts detaillierende Abschnitte zu typischen Gestaltungen (z. B. Kulissenkrippen im Barock), Materialien (z. B. Papierkrippen und Ausschneidebögen im »bürgerlichen Zeitalter«) oder zu bestimmten Personenkreisen (z. B. Krippenfreunde in der »modernen Gesellschaft«). Grau unterlegte Druckseiten bieten zusätzliche Vertiefungen: Exkurse (z. B. zu Christoph von Schmid, zu Krippenfiguren aus Zizenhausen), herausragende Einzelbeispiele (z. B. Gutenzell, Rottenburg-Weggental, Jesuitenkirche Heidelberg) oder Interviews mit relevanten Personen (zwei Krippenfreunde, je ein Krippenbauer, -museumsgründer, -forscher, -pfarrer, -künstler).

Knapp 30 % des Gesamtumfangs stellen in kleinregionalen Ausschnitten (z. B. »Ellwangen und Ostwürttemberg«, »Kempten, Ober- und Ostallgäu«) krippengeschichtlich oder durch Gestaltungsbesonderheiten relevante, öffentlich zugängliche Krippen vor. Erhebliche Redundanzen deuten an, dass dieser Teil für eine separate Nutzung gedacht ist. Touristisches Leseinteresse bedienen die Schilderung mehrerer Besuchsanlässe an einem Ort, Tipps für Abstecher und Reiseinformationen zu den genannten Krippen (Adressen, Öffnungszeiten, Kontaktdaten). Ganzjährige Reiselust versorgt der Abschnitt zu Krippenmuseen und Museumskrippen. Wie in den vorangegangenen Abschnitten treten Farabbildungen ein, genau zum Text passend und dennoch in abgewogenem Wechsel von Illustration und Zweispaltentext.

Kritikwürdig erscheint die Schilderung von »Wurzeln der Krippenkunst«, von »Vor- und Frühformen«. Der Wunsch einer »Evolutionsgeschichte der Festkultur« (S. 18, 40) hätte in den »handelnden Bildwerken« der Gotik bessere Anknüpfungspunkte. Entwicklungstheorien krankten am fehlenden Übergangsnachweis, an den neben der Weihnachtskrippe fortexistierenden »Vorformen« und den parallelen Novationen ohne nachweislichen Bezug zu Krippen (szenische Darbietungen sogenannter Bühnentaläre des Barock); das umfassend belebte Autorenpaar zieht sich hier auf Metaphern zurück (S. 18: ein »Geflecht von Bräuchen«, S. 48: »Mutterboden der Krippenkunst«, S. 61: »Auftakt zur Entstehung der Krippenkunst«).

Andererseits bemerken sie ganz zutreffend »Forschungsdefizite resultieren in erster Linie aus der Fülle des Quellenmaterials« (S. 210), haben gründlich die Literatur und Quellen bis zu Raritäten (z. B. das Archiv des Atlas' der deutschen Volkskunde) durchgearbeitet und berichten Daten aus Handzetteln und Webseiten mit gebotener Distanz. Angesichts der gemeisterten Kernaufgabe lassen sich marginale Ungenauigkeiten beiseite legen (S. 18: der römisch-katholische Weihnachtsfestkreis reicht nur bis Taufe des Herrn; S. 20: »im katholischen Bereich« sind auch weibliche Christkinder als Gabenbringer verbreitet).

Zu erschwinglichem Preis erhält man drei Bücher in einem: ein Schaubuch mit detailreichen Farabbildungen, einen Spezialreiseführer und eine fundierte südwestdeutsche

Krippengeschichte, die mit ausführlichen Anmerkungen, Orts- und Sachregister, Bildnachweis und Literaturverzeichnis keinen Recherchewunsch offen lässt.

Markus Walz

WOLFGANG HOCHSTEIN, CHRISTOPH KRUMMACHER (HRSG.): Geschichte der Kirchenmusik, Band 3: Das 19. und frühe 20. Jahrhundert. Historisches Bewusstsein und neue Aufbrüche (Enzyklopädie der Kirchenmusik Band I/3). Laaber: Laaber-Verlag 2013. 398 S. m. Abb. Geb. ISBN 978-3-89007-753-6. € 98,00.

WOLFGANG HOCHSTEIN, CHRISTOPH KRUMMACHER (HRSG.): Geschichte der Kirchenmusik, Band 4: Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts und die Herausforderungen der Gegenwart (Enzyklopädie der Kirchenmusik Band I/4). Laaber: Laaber-Verlag 2014. 376 S. m. Abb. ISBN 978-3-89007-754-3. Geb. € 98,00.

Vier Bände umfasst die »Geschichte der Kirchenmusik«, einem Teilprojekt der »Enzyklopädie der Kirchenmusik« des Laaber-Verlags. Hier anzuzeigen sind Band 3: »Das 19. und frühe 20. Jahrhundert. Historisches Bewusstsein und neue Aufbrüche« und Band 4: »Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts und die Herausforderungen der Gegenwart«. Herausgegeben wurden beide von W. Hochstein und Ch. Krummacher – zwei ausgewiesenen Fachleuten des Themenkomplexes –, die auch die Gesamtanlage der 4 Bde. verantworten. Wie die Herausgeber so ist auch die gesamte Anlage des Unternehmens selbstverständlich ökumenisch ausgerichtet – anders wäre es auch nicht sinnvoll denkbar.

Wie immer in den enzyklopädisch angelegten musikalischen Handbüchern des Laaber-Verlags geht es darum, Überblicke herzustellen, Forschungserkenntnisse gebündelt zu präsentieren und trotz überbordender Vielfalt Zusammenhänge und große Linien erkennbar zu machen. So entsteht ein Panorama aus zusammenfassenden Einführungen in bestimmte Themenbereiche sowie Einzelportraits von Gattungen und Komponisten (über deren Auswahl sich immer trefflich diskutieren ließe). Alle Autoren sind als anerkannte Experten für das jeweilige Gebiet erste Wahl, so dass bei keinem Kapitel die erwartete Qualität ausbliebe. Die einzelnen Kapitel wie auch die überblicksartigen Einführungen in die Epochenabschnitte (etwa Kap. VI »Politische, geistes- und kirchengeschichtliche Entwicklungen«, F. X. Bischof) sind durchgehend hochgradig instruktiv, allerdings in ihrer stringenter Kompaktheit – denkt man als Leserzielgruppe etwa an Studierende oder kirchenmusikalisch interessierte Chorsänger – auch ziemlich voraussetzungsreich. Gleichwohl sei festgestellt, dass derartige Überblicke über Zusammenhänge (»Gottesdienstliche Formen«, K. Klek; »Gregorianischer Choral im 19. Jh.«, St. Klöckner; »Spiritual und Gospel«, T. Allwardt) an anderen Orten nicht zu finden und insofern hochwillkommen sind.

Zu denken geben mag die starke Konzentration auf den deutschen Sprachraum. Zwar werden in den Artikeln über die Messe oder das Oratorium auch Blicke nach Frankreich oder Italien gewagt, aber im Verhältnis bleiben diese marginal. Auf wenigen Seiten wird die anglikanische Kirchenmusik – die sich zu Recht auch in deutschen Chören ausgesprochenen Beliebtheit erfreut – abgehandelt, dabei bildet sie mit ihrem phänomenalen Chorwesen in UK und USA kulturprägende Institutionen heraus. Der Text zur skandinavischen Musik (H. Herresthal) ist etwas länger, entspricht aber nicht dem Anteil, den diese Musik im Repertoire internationaler kirchenmusikalischer Praxis einnimmt.

Sehr bewusst ist die ökumenische Ausrichtung gewählt; bleibt diese auch über weite Strecken auf eine Dichotomie von »katholisch« und »evangelisch« fokussiert, umso erfreulicher ist das lange Kapitel »Musik der Ostkirchen« (I. Totzke), das an manchen

Stellen auf konstruktive Art Beziehungen zu den weströmischen musikalischen Ideen thematisiert (auch wenn die aktuelle Rezeption orthodoxen Gesangsmodelle in westlichen Gesang- und Chorbüchern in dem Kapitel keine Rolle spielt).

Innovativ ist das Kapitel zu »Musik in jungen Kirchen« (J. Trummer) in dem Bemühen, musikalisches Leben außereuropäischer Kirchen (Afrika, Asien) mittels Fragebogenerhebung darzustellen. Dabei beschränken sich die Daten auf (katholische) Missionskirchen; die weltweit rasant wachsenden Pfingstkirchen, die ein intensives musikalisches Eigenleben aufweisen, finden keine Beachtung – sie sind kirchenmusikalisch ein Forschungsdesiderat. Gründlich recherchiert, anschaulich und informativ sind die Kapitel »Spiritual und Gospel« und »Populäre Kirchenmusik« (P. Bubmann).

Einige Kapitel bestechen durch erhellende Abbildungen, während andere sehr textlastig sind; hier wären mehr Zwischenüberschriften wünschenswert gewesen und weniger lange Textpassagen ohne Gliederung. Massiv moniert werden muss das Fehlen des Sachregisters: Was nützt solch monumentales Projekt, wenn die Inhalte nicht erschlossen sind?

Bleiben bei solchem Projekt gewiss immer auch Wünsche offen, so besteht kein Zweifel, dass das Werk in keiner musikalischen Bibliothek fehlen darf.

Erik Dremel

FRANZISKA METZGER, ELKE PAHUD DE MORTANGES (HRSG.): Orte und Räume des Religiösen im 19.–21. Jahrhundert. Paderborn: Schöningh 2016. 252 S. m. Abb. ISBN 978-3-506-77930-4. Kart. € 32,90.

Religion ist in den letzten Jahren immer mehr ein Thema von Politik und Kultur geworden, moderne Kunst geht schon seit längerem auf höchst kreative Weise mit religiösen Themen um und Kulturwissenschaften haben das Thema »Religion« neu entdeckt. Ein Dialog mit den christlichen Theologien könnte auf der Hand liegen, tut es aber nicht. Kirche und Theologien tun sich oft noch schwer mit den kreativen und provozierenden neuen Lektüren christlicher Traditionen in Kultur und Kunst der Moderne. Dabei ist moderne Kunst ein wichtiges Feld, Inhalte christlichen Glaubens in säkularen Kontexten überhaupt in Erinnerung zu halten. Die Herausgeberinnen des interdisziplinär ausgerichteten Sammelbandes »Orte und Räume des Religiösen«, die Historikerin Dr. Franziska Metzger, für den Forschungsschwerpunkt Erinnerungskulturen am Zentrum für Geschichtsdidaktik und Erinnerungskulturen an der Pädagogischen Hochschule Luzern zuständig und Chefredakteurin der Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, und die Theologin Dr. Elke Pahud de Mortanges, apl. Professorin für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. und externe wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog der Universität Fribourg/Schweiz sowie Lehrbeauftragte für Gender-Studies an der dortigen Theologischen Fakultät, knüpfen hier an. Für viele Zeitgenossen gibt es, so die Herausgeberinnen in ihrer Einführung, »andere Kathedralen und Kirchen« (S. 7), dazu können Museen und Fußballstadien gehören, und hier kann es in einem freiheitlichen Vollzug zu einer neuen Aneignung von Inhalten christlichen Glaubens kommen und können »Prozesse der Aneignung, Konversion und Transformation« (S. 7) dieser Inhalte in Gang gesetzt werden.

Die vorliegenden, methodisch und inhaltlich höchst vielfältigen Texte aus den Disziplinen der Theologie und Religionswissenschaften, der Kirchen- und Kunstgeschichte und den Literaturwissenschaften stehen alle – und das ist der gemeinsame inhaltliche Leitfa-

den – für diese neuen Hervorbringungen des Religiösen an höchst unterschiedlichen Orten der Kultur, und sie schreiben sich methodisch ein in das in den Kulturwissenschaften in den letzten Jahren weiter entwickelte Raumparadigma; ein zentraler philosophischer Referenzbegriff der Beiträge sind die von Michel Foucault entwickelten »Heterotopien«, Anders-Orte, von denen aus sich der Blick auf die Wirklichkeit verändert.

Dementsprechend ist der Band in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil »Gestaltete Orte und Räume des Religiösen« (S. 9–117) wird ein Blick auf das Verhältnis von Raum und Kunst geworfen, wie sich über Kunst das Bedeutungspotential des Raumes ändern kann (Stefan Laube), und wie ein Sakralraum ein auch säkulare Kunst (neu) inszenierender Raum sein kann und wie umgekehrt öffentliche Räume durch Kunst zu Sakralräumen werden können (Ilonka Czerny); dann wird die Gestaltung von Gärten als »inszenierten Sinnsystemen« und »Heterotopien« in allen großen Religionen in den Blick genommen (Jürgen Mohn), und schließlich wird über das Verhältnis von Fußball und Raum kritisch beleuchtet, wie sich einerseits an Anders-Orten Religiöses auf verwandelte Weise melden kann, wie hier aber auch eine kritische Unterscheidung der Geister vonnöten ist (David und Leopold Neuhaus). Im zweiten Teil (Imaginierte Räume des Religiösen, S. 119–183) geht es zunächst um die Erinnerungsräume, die moderne Literatur in ihrem Zugang zu Heiligengestalten schaffen und damit alte Heiligenlegenden kritisch durchbrechen kann (Dimitar Daphinoff in einer Annäherung an Werke von T. S. Eliot und G. B. Shaw), dann um Inszenierungen von Utopien in den Filmen von Jim Jarmusch (Joachim Valentin), um narrative und visuelle Heterotopien apokalyptischer Erwartungs- und Erinnerungsräume in der modernen Kunst, in vielfältigen Beispielen aus Lyrik, Roman, Film und Malerei (Franziska Metzger) und abschließend um die Popkultur und ihr Durchbrechen der Immanenz des Alltags (Christopher Partridge). Der dritte Teil des Buches, »Die inszenierten Körper als Orte des Religiösen« (S. 185–245), nimmt die Räume in den Blick, die die Körper »sind« bzw. über diese gebildet, inszeniert, aber auch hinterfragt werden. Ein Zugang zum Körper ist immer mit einer Gender-Perspektive verbunden, und genau diese Perspektive führt zu höchst kreativen, wohl manche auch verstörend-aufstörenden Analysen. Zunächst wird in einem fundierten historischen Zugang das Verhältnis von Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien beleuchtet (Yvonne Maria Werner), dann in einem kulturwissenschaftlichen Zugang die Bedeutung der bildlichen Darstellungen des Martyriums des heiligen Sebastian als Utopie für Homosexuelle aufgezeigt, selbst noch in den Darstellungen des durch AIDS gebrochenen Körpers in der Gegenwartskunst (Irene Ulrich), und abschließend werden Werke von Andy Warhol und Joseph Beuys sowie der »Heterobody« (S. 245) der Conchita Wurst als »Christus-Heterotopien« gedeutet, auf dem Hintergrund des an ein Wort von Andy Warhol angelehnten Leitmotivs »Be a somebody with a body« (Elke Pahud de Mortanges).

Die einzelnen – zum Teil höchst komplexen und in der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin gut fundierten – Beiträge geben zu denken und sind ein wichtiges Zeugnis für die neue Bedeutung von »Orten des Religiösen« auf den unterschiedlichen kulturellen und kulturwissenschaftlichen Feldern, an denen sich – auf je eigene Weise – die zentralen Gegenwartserfahrungen von Leid und Zerbrechlichkeit, von Gewalt und Sinnlosigkeit spiegeln. Die Theologien tun gut daran, wenn sie sich auf das nicht einfache Gespräch mit diesen kulturwissenschaftlichen Zugängen zu »Orten des Religiösen« einlassen und wenn sie ihre Sprache daran schulen – im Dienst einer »Kommunikation« der Inhalte christlichen Glaubens in der (Post-)Moderne. Das ist dann eine neue und unserer Zeit entsprechende Gestalt von »Mission«. Wer sich auf diesen Gedankengang einlässt, wird auch verstehen, warum die Herausgeberinnen den hervorragenden, präzisen und fundierten Beitrag des Kirchengeschichtlers und Direktors des Instituts für das Studium der

Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg/Schweiz, Mariano Delgado, zur »Mission im Zeitalter der Religionsfreiheit« in den Sammelband aufgenommen haben. Es wäre sicher möglich gewesen, diesen Text als Eröffnung oder Abschluss dieses Bandes vorzusehen, dient er doch der Klärung des gerade in säkularen Kontexten angefragten Missionsbegriffs und der Bedeutung, warum Christen und Christinnen heute noch von Mission sprechen können. In der Zusammenschau dieses Beitrags mit den anderen Texten des Sammelbandes kann vielleicht deutlich werden, dass auch moderne Kunst »missionarisch« sein kann und darf.

Margit Eckholt

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	Annuario historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIC	Codex Iuris Canonici
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. Denzinger, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. Hünermann, Freiburg i.Br.</i> ³⁷ 1991.
DS	H. Denzinger / A. Schönmetzer, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.Br.</i> 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 collectio
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 Reformationsgeschichte
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 Bisthums 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
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAA	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

Dr. MICHAELA BILL-MRZIGLOD, Universität Koblenz-Landau, Fachbereich 2 Philologie/Kulturwissenschaften, Institut für Katholische Theologie, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz

Dr. ULRIKE GLEIXNER, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Abteilung Forschungsplanung und Forschungsprojekte, Lessingplatz 1, 38304 Wolfenbüttel

Dr. REGINA HEYDER, Theologisch-Pastorales Institut für berufsbegleitende Bildung, Große Weißgasse 15, 55116 Mainz

Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Dr. ANTONIA LEUGERS, Universität Erfurt, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt

JULIANE MAGER, Canisius-Kolleg, Tiergartenstraße 30-31, 10785 Berlin

Dr. des. STEFANIE NEIDHARDT, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen

Dr. JUDITH PFEIFFER, Geschäftsstelle des Wissenschaftsrates, Brohler Straße 11, 50968 Köln

Dipl.-Theol. CORNELIA REUS, Edelfinger Straße 44, 97980 Bad Mergentheim

Professor em. P. Dr. KLAUS SCHATZ SJ, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Seminar für Kirchengeschichte, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt a. M.

Professor Dr. BERNHARD SCHNEIDER, Katholische Hochschule Trier, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsring 19, 54296 Trier

TJARK WEGNER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72076 Tübingen

Dr. MILAN WEHNERT, Diözesanmuseum Rottenburg, Karmeliterstraße 9, 72108 Rottenburg am Neckar

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

Dr. HERBERT ADERBAUER, Diözesanarchiv Rottenburg, Eugen-Bolz-Platz 1, 72108 Rottenburg

Professor Dr. GUIDO BAUSENHART, Universität Hildesheim, Institut für Katholische Theologie, Universitätsplatz 1, 31141 Hildesheim

Professor Dr. DIETER BEESE, Evangelische Kirche von Westfalen, Landeskirchenamt, Altstädter Kirchplatz 5, 33602 Bielefeld

Dr. THOMAS BERGER, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz

Dr. DANIELA BLUM, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Dr. FLORIAN BOCK, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, DFG-Projekt »Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung«, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

STEFAN BORK, Technische Universität Dortmund, Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Institut für Katholische Theologie, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund

Professor Dr. CHRISTOPH BURGER, Sonderholm 67, NL-2133 JB Hoofddorp

JAN-HENDRYK DE BOER, Universität Duisburg-Essen, Historisches Institut, DFG-Graduiertenkolleg 1919 »Vorsorge, Voraussicht, Vorhersage«, Universitätsstraße 12, 45117 Essen

KATHARINA DEGEN, Technische Universität Dresden, Fakultät Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften, Institut für Klassische Philologie, 01062 Dresden

Dr. CHRISTOPHER DOWE, Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Konrad-Adenauer-Straße 16, 70173 Stuttgart

Dr. ERIC DREMEL, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Systematische Theologie, Praktische Theologie und Religionswissenschaft, Franckeplatz 1/30, 06099 Halle (Saale)

Professor Dr. IMMO EBERL, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, FB Geschichtswissenschaft, Seminar für mittelalterliche Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen

Professor Dr. MARGIT ECKHOLT, Universität Osnabrück, Institut für Katholische Theologie, Professur für Dogmatik und Fundamentaltheologie, Schlossstraße 4, 49074 Osnabrück

Professor Dr. ANNELIESE FELBER, Karl-Franzens-Universität Graz, Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie, Heinrichstraße 78 B, A-8010 Graz

Dr. des. KAROLIN FREUND, Justus-Liebig-Universität Gießen, Lehrstuhl für Deutsche Literaturgeschichte, Projekt »Martyrerdramen«, Otto-Behaghel-Straße 10B, 35394 Gießen

Professor Dr. BERND FUHRMANN, Universität Siegen, Fakultät 1/Geschichte, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen

Professor Dr. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Fichtestraße 5, 91054 Erlangen

Professor Dr. HEIKE GRIESER, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte, Abteilung Altertum und Patrologie, Saarstraße 21, 55099 Mainz

Dr. GERHARD GRONAUER, Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Projekt »Synagogen-Gedenkband Bayern«, Waldstraße 11, 91564 Neuendettelsau

Dr. THOMAS HAHN-BRUCKART, Johannes Gutenberg-Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchen- und Dogmengeschichte, 55099 Mainz

Dr. CHRISTIAN HANDSCHUH, Universität zu Köln, Philosophische Fakultät, Katholische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Klosterstr. 79e, 50931 Köln

Dr. ANDREAS HENKELMANN, Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum

Professor Dr. JOCHEN HILBERATH, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung, Liebermeisterstraße 18, 72076 Tübingen

Professor Dr. REINHARD HOEPS, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik, Arbeitsstelle für christliche Bildtheorie, Hüfferstraße 27, 48149 Münster

Dr. ANDREA HOFMANN, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Dr. LARISSZA HROTKÓ, Solymár Straße 6, H-1032 Budapest

Professor Dr. UWE ISRAEL, Technische Universität Dresden, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, 01062 Dresden

Dr. CHRISTINA JETTER-STAIß, Katholisches Dekanat Göppingen-Geislingen, Katholische Erwachsenenbildung, Ziegelstraße 14, 73033 Göppingen

Dr. JOACHIM KEMPER, Institut für Stadtgeschichte, Münzgasse 9, 60311 Frankfurt

PD Dr. ULRIKE KIRCHBERGER, Universität Kassel, FB 05 Gesellschaftswissenschaften, Nora-Platiel-Straße 1, 34109 Kassel

Professor Dr. ULRICH KÖPF, Liststraße 24/1, 72074 Tübingen

Dr. TILLMANN LOHSE, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften, Mittelalterliche Geschichte I, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

Dr. RALF LÜTZELSCHWAB, Augsburgsburger Straße 29, 10789 Berlin

PD Dr. LIBERIUS LUMMA, Universität Innsbruck, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Dr. ANNE MARISS, Universität Regensburg, Fakultät für Philosophie, Kunst-, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Neuere Geschichte, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg

Dr. STEFAN MICHEL, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Karl-Tauchnitz-Straße 1, 04107 Leipzig

Professor Dr. EKKEHARD MÜHLENBERG, Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen

Dr. MARKUS MÜLLER, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Saarstraße 21, 55099 Mainz
Dr. ELISABETH MÜNZEBOCK, Preziosastraße 13, 81927 München

Dr. CHRISTOPH NEBGEN, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Mittlere und Neuere Kirchengeschichte/Religiöse Volkskunde, 55099 Mainz

Dr. des. STEFANIE NEIDHARDT, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen

Dr. HELMUT NEUMAIER, Wilhelm-Pfoh-Straße 32, 74706 Osterburken

Professor Dr. BERND OBERDORFER, Universität Augsburg, Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät, Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg

Professor Dr. MARTIN OHST, Bergische Universität Wuppertal, Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften (Evangelische Theologie), Gaußstraße 20, 42097 Wuppertal

ANDREA OSTEN-HOSCHEK, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Katholisch-Theologische Fakultät, Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Am Hof 3-5, 53113 Bonn

Professor Dr. ANNA PAWLAK, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Kunsthistorisches Institut, Bursagasse 1, 72070 Tübingen

IRINA PAWLOWSKY, Eberhard Karls Universität Tübingen, Graduiertenkolleg 1662 »Religiöses Wissen im Vormodernen Europa«, Gartenstr. 19, 72074 Tübingen

Professor Dr. MARKUS PERKAMS, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Philosophie, Professur für Philosophie mit dem Schwerpunkt Antike und mittelalterliche Philosophie, Zwätzengasse 9, 07743 Jena

Professor Dr. GUNTER PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Systematische Theologie und Ethik, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

PD Dr. WILHELM RIBHEGGE, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institut für Didaktik der Geschichte, Domplatz 6, 48143 Münster

Dr. des. CHRISTINA RIESE, Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stabsstelle Caritastheologie und Ethik/Verbands- und Strategieentwicklung, Strombergstraße 11, 70188 Stuttgart

Professor Dr. ULRICH RITZERFELD, Hessisches Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Wilhelm-Röpke-Str. 6C, 35039 Marburg

Professor Dr. VOLKER RÖDEL, Landesarchiv Baden-Württemberg – Generallandesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 3, 76133 Karlsruhe

PD Dr. CHRISTOF ROLKER, Universität Konstanz, Fachbereich Geschichte und Soziologie, Fach Geschichte, 78457 Konstanz

Dr. HANNES ROSER, Lichtensteinstraße 11, 71032 Böblingen

Dr. SARAH RÖTTGER, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Robert-Koch-Straße 40, 48149 Münster

Dr. REGINA SCHÄFER, Johannes Gutenberg Universität Mainz, Historisches Seminar, Mittlere und Neuere Geschichte und Vergleichende Landesgeschichte, Saarstraße 21, 55099 Mainz

Dr. SUSANNE SCHENK, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Spätmittelalter und Reformation, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Professor Dr. Bernward Schmidt, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen, Institut für Katholische Theologie, Theaterplatz 14, 52062 Aachen

Professor Dr. ALEXANDER SCHUNKA, Freie Universität Berlin, Friedrich-Meinecke-Institut, Geschichte der Frühen Neuzeit, Koserstraße 20, 14195 Berlin

PD Dr. HANS SEITSCHKEK, Heitwanger Straße 42, 81373 München

Dr. des. Dominik Sieber, Landratsamt Sigmaringen, Stabsstelle Kultur / Archiv, Leopoldstraße 4, 72488 Sigmaringen

Dr. TANJA SKAMBRACKS, Universität Mannheim, Philosophische Fakultät, Historisches Institut, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, 68161 Mannheim

Dr. RUTH SLENCZKA, Haus der Brandenburgisch-Preußischen Geschichte, Schlossstraße 12, 14467 Potsdam

Professor Dr. HOLGER SONNABEND, Universität Stuttgart, Historisches Institut, Abteilung Alte Geschichte, Keplerstraße 17, 70174 Stuttgart

Dr. BENJAMIN STÄDTER, RWTH Universität Aachen, Institut für Politische Wissenschaft, Mies-van-der-Rohe-Straße 10, 52074 Aachen

Dr. des. JOHANNES STOLLHOF, Heinlenstraße 30, 72072 Tübingen

Dr. des. EVELIEN TIMPENER, Leibniz Universität Hannover, Historisches Seminar, Im Moore 21, 30167 Hannover

Dr. MARTIN TREU, Luthergesellschaft e. V., Collegienstraße 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg

Professor Dr. Dr. MARKUS WALZ, Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur Leipzig, Fakultät Medien, Professur für Theoretische und Historische Museologie, Karl-Liebknecht-Straße 132, 04277 Leipzig

Dr. SASCHA WEBER, Justus-Liebig-Universität Gießen, Historisches Institut, Frühe Neuzeit »SFB/TRR 138 – Dynamiken der Sicherheit«, Otto-Behaghel-Straße 10C, 35394 Gießen

MONIKA WENZ, Eberhard Karls Universität Tübingen, Graduiertenkolleg 1662 »Religiöses Wissen im vormodernen Europa«, Gartenstraße 19, 72074 Tübingen

JOACHIM WERZ, Eberhard Karls Universität Tübingen, SFB 923, Teilprojekt F03: Bedrohungskommunikation in Predigten und Schauspielen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, Keplerstraße 2, 72074 Tübingen

Professor Dr. Dr. h. c. EIKE WOLGAST, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Historisches Seminar, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg

Professor Dr. Wolfgang Zimmermann, Landesarchiv Baden-Württemberg – Generallandesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 3, 76133 Karlsruhe

Dieser Band wurde redigiert von

Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Aufsatzteil)

Professor Dr. CLAUS ARNOLD (Aufsatzteil)

Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes wirkten mit

Dr. DANIELA BLUM

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

HEIDI KLEHR

Dipl.Kffr. CHRISTINE RUPPERT

URSULA SCHERR

IV. Vereinsnachrichten

Chronik des Jahres 2015 mit Tagungsberichten

von *Maria E. Gründig*

Durch Publikationen und Veranstaltungen gelang es dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart auch 2015, viele unserer Mitglieder, historisch Interessierte und Forschende zu erreichen. Wir waren wiederum in der gesamten Diözese unterwegs: Nach Ravensburg führte uns der Workshop (primär) für Studierende, in Weingarten fand die wissenschaftliche Studientagung statt, in Rottenburg waren wir mit einem Studientag mit Mitgliederversammlung, und in Tübingen mit der Überreichung des Bischof-Hefe-Preises vor Ort.

Band 34 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte wurde im März 2016 ausgeliefert. Der neu gewählte Vorstand plante die Aktivitäten für die Jahre bis 2020 vor.

Publikationen

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Im März 2016 erschien der 34. Band des RJKG. Er kann seitdem über den Buchhandel erworben werden. Unseren Mitgliedern und Tauschpartnern wurde er druckfrisch zugesandt. In diesem Band werden vor allem die Ergebnisse unserer wissenschaftlichen Studientagung »Potestas ecclesiae. Zur geistlichen und weltlichen Herrschaft von Bischöfen und Domkapiteln im Südwesten des Reiches« vorgestellt, die wir gemeinsam mit der *Germania Sacra* an der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 2012 in Weingarten durchgeführt hatten. In 68 Buchbesprechungen stellen unsere Rezensentinnen und Rezensenten die neuesten deutschsprachigen Publikationen aus dem Bereich Geschichte und Christentumsgeschichte dar und bewerten sie. Tagungsberichte und die Chronik des Geschichtsvereins komplettieren den Band, der über ein Orts- und Personenregister erschlossen werden kann.

Veranstaltungen

Workshop 27./28. März in Ravensburg

Regionalgeschichte aktiv

Der »Workshop Regionalgeschichte« möchte Studierende der Katholischen Theologie/Kirchengeschichte auf anschauliche Weise für ein vertieftes Studium der Kirchengeschichte stärken und theoretisches historisches Wissen durch die Besichtigung an Originalschauplätzen veranschaulichen. Unter der Führung von Andreas Holzem erlebten die

Studierenden die Auswirkungen der Bikonfessionalität nach 1545 (mit Garantien 1555 und 1648) unter anderem durch den Besuch der von Katholiken und Protestanten genutzten Ravensburger Spitalkapelle, sowie der als Karmeliterkirche gegründeten, zwischen 1545 und 1810 simultan von beiden Konfessionen und heute von der evangelischen Gemeinde besuchten Stadtkirche. Im Archiv der Stadt Ravensburg legte Archiv- und Kulturamtsleiter Andreas Schmauder ausgewählte archivalische Quellen vor – u. a. einen Ablassbrief aus dem 16. Jahrhundert – und lud seine Gäste ein, an (als Kopie vorliegenden) Quellen aus dem 17. Jahrhundert zu arbeiten. Diese praktische Übung zielte darauf ab, die Motivation für archivalische Forschung zu erhöhen.

Studientagung vom 17.–19. September in Weingarten

Tagungsbericht. Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums

Die Idee von Männlichkeit und Weiblichkeit sind Ergebnisse kultureller Auseinandersetzung und somit eine zeit- und raumabhängige soziale Konstruktion. Wie ANDREAS HOLZEM in der Einführung ausführte, gelte diese gesellschaftliche Konstruktion auch für die Rollen, die den Geschlechtern zugeschrieben würden oder in die sie sich selbst fügten. Das Christentum habe vielfältige Vorgaben zur Verfügung gestellt, wie Männlichkeit, Weiblichkeit und ihre Gemeinsamkeit oder Unterschiede zu verstehen sind, etwa biblische Erzählungen, Verhaltensmuster aus Umgebungskulturen, Rituale oder Lebensformen. Diese werden als vollzogene Praxis, aber auch durch Theologie, Predigt oder sozialen Wandel immer wieder herausgefordert und umgeformt.

In 14 Referaten wurde die Frage zu beantworten gesucht, wie sich Christinnen und Christen Männer und Frauen dachten, wovon diese Denkmuster abhingen und wann und warum sich Wandlungsprozesse zeigten. Der Geschichtsverein führte diese Tagung mit dem Graduiertenkolleg »Religiöses Wissen im vormodernen Europa« an der Universität Tübingen und der Akademie der Diözese durch. Der Initiator der Tagung war ANDREAS HOLZEM (Tübingen), der gemeinsam mit MARIA E. GRÜNDIG (Geschichtsverein) und PETRA KURZ (Akademie) die Tagungsleitung wahrnahm.

In der Sektion Selbstkonzepte behandelte REGINA HEYDER (Bonn/Mainz) die Selbst- und Geschlechterkonzepte von Peter Abaelard (1079–1142) und Heloïse (1095–um 1164). Die Analyse des Briefwechsels zeige, dass das Selbst- und Geschlechterkonzept des geistlichen Paares zeittypisch war: Frauen wurden als passiv, empfangend und unterordnend beschrieben. Männer dominierten Frauen. Doch gemeinsam sahen sie sich ihrem Gott verpflichtet und ihm untergeordnet. Diese Konzepte wandelten sich jedoch: Heloïse, nach 1127 im Amt der Äbtissin, diskutierte mit Abaelard brieflich die Abfassung spezifischer Ordensregeln für die von ihr geleitete geistliche Frauengemeinschaft im Kloster Paraklet. Hierin geht es u. a. um die Unabhängigkeit der Gemeinschaft und um deren Leitung. Abaelard fördert, ja revolutioniert ein Anliegen seiner Freundin nach Unabhängigkeit und Autorität von Äbtissinnen. Er habe sich, so führte die Kirchenhistorikerin Heyder aus, Heloïse angepasst und damit die geltenden Geschlechterkonzepte auf den Kopf gestellt. Als Vorbild für ihre gewandelten Konzepte wurden die selbstbewusste und gebildete Marcella (um 325–410) herangezogen sowie Hieronymus (347–420), der Bildung für Frauen aus der Oberschicht gefordert hatte.

Für STEFANIE NEIDHARDT (Tübingen) sind die um 1490 im württembergischen Dominikanerinnenkloster Kirchheim lebenden Chronistinnen hochgebildete und selbstbewusste Ausnahmefrauen ihrer Zeit. Die Aufzeichnungen in der *Kirchheimer Chronik*

zeigten, dass die Frauen in einer Zeit harter Auseinandersetzung mit der Stadt Kirchheim unter Teck und Graf Eberhard IV. (1447–1504) ihre Haltungen hinterfragten und sich dabei selbst bewusst wurden. Innerhalb dieses Konflikts mit den männlich dominierten geistlichen und politischen Mächten wurde, wie die Landes- und Kirchenhistorikerin ausführte, ein Wandel ihres Selbstkonzepts deutlich: Die Konventualinnen deuteten den Konflikt als eine Prüfung Gottes, die passiv zu erdulden war. Letzten Endes betrachteten sie sich jedoch als Gewinnerinnen dieser Prüfung und verstanden sich nach Ende des Konfliktes als geistig-intellektuell und geistlich gestärkt. Selbstbewusst stellten sich die geistlichen Frauen damit über die politische und männlich dominierte Landesherrschaft.

Fragen nach dem Selbstkonzept von Äbtissinnen in Spätmittelalter und Frühneuzeit ging SABINE KLAPP (Tübingen) nach. Das Fehlen von Egodokumenten lasse nur wenige eindeutige Aussagen über das Selbstkonzept leitender hochadeliger Stiftsdamen zu, die vor allem im Rheinland oder in Süddeutschland geistliche und weltliche Herrscherinnen waren. Die Frage nach Unabhängigkeit und Entscheidungsfreiheit der Äbtissinnen sei daher für die genannte Zeit nicht exakt zu klären. Aus den vorliegenden Quellen erschloss sich für die Landeshistorikerin jedoch, dass sich Äbtissinnen an klösterlichen Traditionen aus dem 14. und 15. Jahrhundert orientierten. Dagegen sei eine Orientierung an Vorbildern, wie sie etwa Heiligenviten geboten hätten, nicht nachzuweisen. Nicht eindeutig geklärt sei zudem, wie stark der Einfluss der Herkunftsfamilien oder geweihter Kleriker auf die Entscheidung einer Äbtissin war und wie dieser zu gewichten sei. Historische Quellen aus Buchau zeigten, dass das Selbstbild der Frauen nicht primär durch das Geschlecht, sondern durch die Stellung in der Adelshierarchie geprägt worden sei.

BERNHARD SCHNEIDER (Trier) eröffnete die Sektion Gendering mit einem Abendvortrag zu Geschlechterkonstruktionen in katholischen Männer- und Frauenbüchern um 1900. Die Analyse dieser Publikationen zeige, dass die lange Zeit unhinterfragten Thesen von der Feminisierung von Religion für die Zeit vom Ende des 19. bis um 1930 ebenso wenig aufrecht zu erhalten seien wie die neuere These von der (Re-)Maskulinisierung in Religion und Kirche. Es existierten zwar klare geschlechtsspezifische Akzentuierungen, etwa bei Franz Xaver Wetzel (1849–1903, St. Gallen), doch werde in den untersuchten Publikationen überwiegend ein Bild gezeichnet, das bürgerliche Frauen und Männer in gemeinsamen Lebenswelten und Betätigungsfeldern zeige. An der bürgerlichen Idealisierung der Familie, des Heims und der Mütterlichkeit hätten die untersuchten Autoren jedoch partizipiert. Allerdings fehle dem katholischen »Kopf der Familie« das extrem Harte, Aggressive oder Militaristische. Der Referent versteht die vorgestellten Schriften als Versuche, zeitgenössische Geschlechterkonstruktionen aufzugreifen, zu modellieren und für weltanschauliche Konflikte fruchtbar zu machen.

MICHAELA BILL-MRZIGLOD (Koblenz) stellte dar, wie in der Frühen Neuzeit der Diskurs über jene geistlichen Frauengemeinschaften geführt wurde, die nicht zu den Orden zählten. Die Historikerin zeigte dies am Beispiel zweier semireligiöser Frauengemeinschaften auf, die von Luisa de Carvajal y Mendoza (1566–1614) und Mary Ward (1585–1645) gegründet wurden. Neben rechtlichen und moraltheologischen Dokumenten und spirituellen Texten, die zeigen, dass die Diskurse durchweg repressiv, distinktiv und performativ verliefen, zog die Referentin auch nonverbale Ausdrucksformen für ihre Interpretation heran. Aus beiden Quellengattungen konnte sie Statusfragen und Fragen nach der Identität von Frauen und Männern ablesen. Semireligiöse Gemeinschaften waren vom Kirchenrecht und von der geistlichen (männlichen) Elite nicht als vollkommene Institutionen anerkannt, obgleich deren Mitglieder ähnliche Gelübde lebten wie Ordensleute. Sie betrachteten sich jedoch selbst als vollkommener Stand und sahen sich nur gegenüber Gott verantwortlich; sie benötigten daher keinen Beichtvater oder geistlichen Leiter. Die-

se Denkmuster ließ sie autonomer und flexibler agieren. Ohne das Leben in der Klausur war ihnen zudem das Wirken in der Laienwelt möglich, sodass ihre religiösen Haltungen in das Alltagsleben getragen werden konnten.

MILAN WEHNERT (Rottenburg) sprach über die Entwicklung eines neuen Priesterbildes nach dem Konzil von Trient (1545–1563) und über dessen Wirkungen auf das Bild von Männlichkeit und Heiligkeit. Mit Trient und der katholischen Konfessionalisierung habe sich die Kulturpraxis des Priesterstandes gewandelt, was sich unter anderem in Veränderungen liturgischer Rituale, der Priesterweihe oder der priesterlichen Bekleidung nachweisen lasse. Dieser Wandel habe den Status als Priester erhöht und diesen vom Laienstand segregiert. An zeitgenössischen Gemälden, die Kleriker aus den aufstrebenden Orden und Reformkongregationen darstellen, zeigte der (Kunst-)Historiker und Theologe auf, wie sich das neue Priesterideal visualisierte, das in die Laienwelt getragen wurde. Durch die Gemälde wurde das Bild des Priesters verändert, aber auch neue Bilder von Männlichkeit gezeichnet: Als markante Hervorbringungen dieses Genderdiskurses nannte Milan Wehnert die Typenbilder des Philipp Neri, die Bilder der (bartlosen) »jesuitischen Engelsjünglinge« und des marianisch begnadeten »*vir eximius*« des Franz Xaver.

Der Landeshistoriker TJARK WEGNER (Tübingen) referierte in der Sektion »Beziehungen« über Klarissen aus Söflingen (heute Ulm), die mit ihren Briefpartnern, zumeist mit Ulmer Franziskanern, im späten Mittelalter partnerschaftliche und freundschaftliche Beziehungen unterhielten. Diese Beziehungen wurden bislang oft als schwärmerisch etikettiert, so dass die Ansicht entstand, hier handele es sich um geistliche Liebesbriefe. Tatsächlich erbrachte die Durchsicht aller Briefe – auch der unspektakulär scheinenden – das Ergebnis, dass in ihnen wirtschaftliche und strategische Inhalte vorherrschend sind. In den Briefwechseln würden zwar tiefe Freundschaften sichtbar, allerdings habe es sich vor allem um berufliche Inhalte und um Geschäftsbeziehungen gehandelt, die die Klarissen mit den Franziskanern »auf Augenhöhe« pflegten und die den Aufbau und den Erhalt von Netzwerken zum Ziel hatten. Tjark Wegner revidierte damit Deutungen aus vergangenen Jahrhunderten, etwa der Observanten, die nach Belegen für die Lasterhaftigkeit der Nonnen suchten oder der evangelisch dominierten Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, die den Nonnenstand negativ bewertet sehen wollte.

ULINKA RUBLACK (Cambridge) untersuchte die Beziehung des Astronomen Johannes Kepler (1571–1630) zu seiner Mutter Katharina Kepler (1546–1622). Auf dem Höhepunkt seiner Karriere wurde seine Mutter in Leonberg der Hexerei angeklagt, gefangen genommen, letztendlich aber wohl aufgrund eines Gutachtens eines Freundes von Johannes Kepler zunächst frei gesprochen. Und doch distanzierte sich Kepler von seiner Mutter. Die Kulturhistorikerin fragte in ihrem Vortrag nach dem Grund und fand ihn in der (lutherischen) Naturphilosophie, in der Verbindung mit dem zeitgenössischen Weltbild, der Astrologie, der Kepler'schen Wissenschaftslehre und dem Gedanken der (von Gott bestimmten) Weltharmonie. Demnach bestimmen die Sterne das Leben, alles ist somit vorherbestimmt und gehorcht einem mathematischen Prinzip. In diesem Weltbild sei »alles gegendert«, führte Ulinka Rublack aus. Keplers Frauen- und Mutterbild sei entsprechend gefärbt. Die Naturlehre erklärt auch Keplers Selbstbild, das ihn, so Rublack, als »so anders« als seine Mutter, seine Ehefrau und als alle Frauen erscheinen lasse. Die herrschende Geschlechterordnung sei für Kepler sinnstiftend und fest mit seiner Lebenspraxis als Wissenschaftler verbunden gewesen. Eine Verteidigung (oder ein Verstehen) seiner Mutter war ihm daher nicht möglich.

ULRIKE GLEIXNER (Wolfenbüttel) stellte in ihrem Referat zunächst die Theorie der lutherisch-pietistischen Ehe dar, wie sie seit Mitte des 17. Jahrhunderts gedacht wurde: Ehe gilt als »heiliger Stand«. Die aus der Ehe fließenden Rechte und Pflichten der Ehe-

leute seien »symmetrisch«, denn auf spiritueller Ebene sind vor Gott Mann und Frau gleich. »Hierarchisch« blieben in diesem Entwurf dagegen die Pflichten der Ehegatten: Der Mann habe die (alleinige) Pflicht, seine Frau zu regieren. Allerdings werde der Frau das Recht eingeräumt, sich zu wehren, so dass Ehescheidung möglich ist. Am Beispiel von acht Praxisfeldern stellte die Historikerin dar, wie sich der pietistisch-lutherische Eheentwurf in der Realität auswirkte. Neben Kirchen- und Gerichtsakten nutzte Ulrike Gleixner zudem Egodokumente, v. a. Selbstzeugnisse wie Tagebücher, die mehrheitlich von Frauen aus dem württembergischen Amtsbürgertum stammen. Sie kam zu dem Ergebnis, dass es deutliche Spannungen zwischen dem Entwurf der spirituellen Partnerschaft und der daraus resultierenden Gleichheit vor Gott mit dem (bürgerlichen) Recht gegeben habe. Sie sah zudem Konflikte zwischen den Individualisierungsmöglichkeiten im Eheentwurf und den realen Chancen im Alltagsleben. Zudem konstatierte sie eine spirituelle Überhöhung des Starken in der Ehe.

Der Wandel des Eheideals in den reformierten Städten Augsburg und Basel hatte sich JUDITH PFEIFFER (Köln) zum Thema gemacht. Die Ehe versteht die Literaturwissenschaftlerin als einen wichtigen Dreh- und Angelpunkt innerhalb der Reformationsgeschichte. Die Ehereform und ihre Erhebung zur idealen Lebensform hätten sich in sämtlichen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens niedergeschlagen. Als besonders eindrucksvolles Beispiel für diesen Wandel benannte die Referentin den Ausbau der Ehegerichtsbarkeit, welche die Ehe zu etwas Öffentlichem gemacht habe und in der nicht nur geistliche und weltliche Herren eingebunden waren. Frauen hatten hier Rederecht und bestimmten folglich den Diskurs mit. Am Beispiel des Dramas um Susanna (Susanna im Bade, Buch Daniel 13,1–64) zeigte die Referentin auf, wie durch das Drama historische Wandlungsprozesse in die Breite vermittelt wurden. Das in der Reformationszeit äußerst populäre Drama um die wegen eines vermeintlichen Ehebruchs vor Gericht gestellte und zum Tode verurteilte Susanna habe den Wandel des Eheideals im Sinne der Obrigkeit begleitet, reflektiert und begründet. Die öffentlichen Aufführungen des Stoffes – 1532 vom schwäbischen Sixt Birck (1501–1554) ins Deutsche übersetzt – stellten die Gerichtsverhandlung ins Zentrum des Schauspiels. Besonders die zentrale Szene vor dem Ehegericht sollte die Zuschauer abschrecken und das individuelle Verhalten sowie Denkmuster – Reinheit/Kuschheit, häusliche Gewalt/Unzucht – im Sinne der Obrigkeiten steuern und wandeln.

ANTONIA LEUGERS (München) stellte die Beziehung zwischen einer ledigen promovierten Münchener Germanistin und dem Münchener Kardinal Michael von Faulhaber dar. Ein privater, bislang nicht bekannter Nachlass vermag nach Ansicht der Historikerin einen bisher unbekanntem Zugang zur Gefühlsgeschichte des Münchener Erzbischofs Kardinal Michael von Faulhaber aus der Perspektive einer Frau erschließen. Aus kurzen Stenogrammen des Kardinals zu »Fr. Dr.« und den ebenfalls stenographisch verfassten ausführlichen Aufzeichnungen der Germanistin gehe hervor, wie sich aus der geistlichen Begleitung – als »Seelenführerschaft« bezeichnet – unter den besonderen Bedingungen einer hypersensibilisierten Kommunikationsform von Priester und gläubiger Katholikin eine intensive Beziehung mit sich steigernden Ausdrucksformen der liebevollen Zuneigung entwickelt habe. Faulhaber setzte allerdings klare Grenzen. Die Germanistin war für Faulhaber, der seit 1917/18 physisch und psychisch angeschlagen war, ein Idealbild für die »Harmonie« von Seele, Geist und Körper. Er sah sie als Helferin und Gebende, als dienende Liebende. Tatsächlich sah sich die Germanistin selbst als unabhängige, gebildete und selbstständige moderne Frau, die, wie die Theologin und Kirchenhistorikerin Leugers ausführte, keineswegs als »Fräulein« bezeichnet werden wollte und mental im Kulturkatholizismus beheimatet war.

Die Ehe von Freya und Helmuth James von Moltke wurde von JULIANE MAGER (Freiburg) als ein »Entwurf vor Gott und dem Tod« dargestellt. Anhand des Briefwechsels zwischen dem im Herbst/Winter 1944/45 in Berlin-Tegel Gefangengesetzten und seiner Frau stellte die Kirchenhistorikerin exemplarisch den Prozess des Christ-Werdens und des Christ-Seins im Angesicht der NS-Diktatur und in der Perspektive des nahen Todes dar. Dieser sehr intime Schriftwechsel sei aufgrund der Tiefe des jeweiligen Glaubenszeugnisses faszinierend und zeuge von einer besonderen ehelichen Bindung und tiefen Liebe. Das Paar habe mit dem Austausch von Briefen einen Schutzraum generiert, der dazu beitragen habe, das jeweilige Schicksal vorzubereiten und gemeinsam zu tragen. Der intensive Briefwechsel habe für beide eine Möglichkeit zu wechselseitiger Aushandlung und zu einem Einverständnis ihrer religiösen Verortung geboten. Der Vortrag zeichnete nach, wie beide Persönlichkeiten das eigene und fremde Schicksal vom christlichen Glauben her rational durchdachten, emotional durchlitten und verantwortlich durchstanden. Dabei stellte die Referentin dar, inwiefern sich transzendentes und eheliches Beziehungsgeschehen gegenseitig durchdrangen und wie es den Moltkes gelang, ihre Ehe zu transzendieren und somit über den Tod hinaus zu erhalten.

Um die vorgetragenen Inhalte nicht auf wenige holzstichartige Kernthesen zu reduzieren, suchte ANDREAS HOLZEM in seiner Zusammenfassung einen anderen Weg. Er setzte sich zum Ziel, Konsequenzen für künftige Forschungen zu destillieren und Fragestellungen zu erarbeiten. Zum einen hätten die Vorträge aus den Sektionen Selbstkonzepte und Gendering gezeigt, dass sich beide Bereiche bedingen: Während das Gendering ein vielfach gewünschtes und benötigtes Ordnungsinstrument zur Verfügung stelle, das klare Grenzziehungen ermögliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen definiere, erweiterten Selbstkonzepte diese »Frames« und böten Potenziale für die Dynamisierung der Geschlechtsverhältnisse an. Für die historische Forschung sei es daher wichtig zu untersuchen, welche Rolle das Christentum jeweils eingenommen habe: Wo leistete das Christentum Beiträge zu Gendering und wo zu Erweiterung und Dynamisierung der Frames? In einem Vergleich der Religionen sieht der Kirchenhistoriker einen gangbaren Weg, diese spezifisch christlichen Beiträge zu veranschaulichen. Zum anderen stellt sich für ihn die Frage, ob das geschlechtsspezifische Rahmenwerk mächtiger sei als Konzeptualisierungen des Selbst. Daher sei es wichtig zu klären, welche Kräfte zwischen den beiden Bereichen herrschen und wie sie wirkten.

Die meisten der genannten Tagungsbeiträge werden voraussichtlich Ende 2016 in Band 35 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte publiziert. Der Tagungsbericht wurde in etwas verkürzter Form im Internetportal HSozKult (<http://www.hsoz-kult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-6405>) online veröffentlicht.

Studententag mit Jahresversammlung am 17. Oktober in Rottenburg a. N.

Jesuitisches Leben (nicht nur) zwischen Rottenburgs Burggraben und Oberer Gasse

Das Thema des Studententags war mit Bedacht gewählt: An der Stelle des im Juli 2013 bezogenen Neubaus des Bischöflichen Ordinariats der Diözese Rottenburg-Stuttgart stand bis zum Abbruch 1787 die sogenannte »Jesuitenkirche«, der ein Jesuitenkolleg angeschlossen war. An diesem Veranstaltungsort konnten Architekturgeschichte und jesuitische Geschichte in Verbindung gebracht werden. Hinzu kam die Präsentation von Stefan Palm, der am Cembalo Kompositionen des Jesuiten Domenico Zipoli (1688–1726) vortrug. Nach einer Einführung zur Architekturgeschichte des Ortes durch Generalvikar Dr.

Clemens Stoppel referierte Prof. Dr. P. KLAUS SCHATZ SJ (Frankfurt-St. Georgen) über die Geschichte der Jesuiten im heutigen Württemberg. Sein Vortrag kann im vorliegenden RJKG auf den Seiten 223–234 eingesehen werden. Anschließend lernten die Gäste bei Führungen von Angela Erbacher, Dr. Herbert Aderbauer und Thomas Oschmann das Diözesanarchiv und das Bischöfliche Ordinariat kennen.

Ein zweiter wesentlicher Tagesordnungspunkt war die in fünfjährigem Abstand durchzuführende Mitgliederversammlung mit Wahlen. Als Kassenprüferinnen wurden Anna Katharina Kurre und Christine Reinsch-Müller gewählt. Sie lösten Ingo Casper und Gerhard Piepenbrink ab, die dieses Ehrenamt zehn Jahre kompetent bekleidet hatten. Nach der Vorstellung der Kandidaten wurde auch der Vorstand des Geschichtsvereins neu gewählt. Die Namen der neuen und bisherigen Vorstandsmitglieder sind im vorliegenden RJKG auf Seite 419 nachzulesen.

Überreichung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises am 3. Dezember

Preisträgerin Cornelia Reus

Als »lammfromm und [gleichzeitig] revolutionär« bezeichnete Cornelia Reus jene Frauen, die zwischen 1920 und 1958 mehr Verantwortung für die Seelsorge vor Ort übernehmen wollten. In der von Andreas Holzem betreuten Diplomarbeit »Frauen im Dienst der Kirche. Die Arbeit von Laienkatechetinnen im Bistum Rottenburg von 1920 bis 1958« hatte sich die Autorin, wie Weihbischof Dr. Johannes Kreidler in seiner Laudatio ausführte, auf ein bislang unerforschtes Feld begeben und dabei umfangreiche archivalische Arbeit geleistet. Nach der Übergabe des mit 2.500 € dotierten Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises des Jahres 2015 folgte die Vorstellung der historischen Arbeit durch die Preisträgerin. Hierbei stellte sie auch den langen Wandlungsprozess im Denken der Kirchenoberen dar, die sich zunächst nicht vorstellen konnten, dass Laientheologen – »Ungeweihte« – in der Lage sein könnten, neben Priestern Aufgaben in der Seelsorge zu übernehmen. Frauen wurde diese Aufgabe zunächst nicht zugetraut. Die ersten Kurse für Laien sollten nicht zu einer Berufstätigkeit führen. Doch die Professionalisierung war nicht aufzuhalten. 1929 erreichte es die Theologiestudentin Franziska (Fanny) Werfer (1908 Ellwangen – 1985 Stuttgart) als erste Frau in Deutschland, die Abschlussprüfungen im Fach Katholische Theologie ablegen zu dürfen. Vorreiter waren das Dekanat der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg, die dem Antrag zustimmten. Diesem wichtigen Schritt sollten weitere folgen.

Wie die Kirchenhistorikerin REGINA HEYDER (Mainz) im zweiten Vortrag darlegte, betrachtete das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) Laientheologen beiderlei Geschlechts als unverzichtbar. Heute tragen an Hochschulen und Universitäten ausgebildete Theologinnen und Theologen ohne (sog. »höhere«) kirchliche Weihen in vielen Bereichen der kirchlichen Organisation Verantwortung. Worauf Katholikinnen und Organisationen wie der Katholische Deutsche Frauenbund bislang jedoch noch immer warten, sei – als Minimalgebot, so Regina Heyder – das Diakonat auch für Frauen.

Im vorliegenden Band gibt Cornelia Reus auf den Seiten 235–251 einen Einblick in ihre Diplomarbeit.

Weitere Nachrichten

Unsere Toten des Jahres 2015

Ida Schach, Ravensburg	im Januar
Margarete Szymaniak, Stuttgart	im Februar
Clemens Maria J. Hohl, Reutlingen	im März
Prof. Dr. Eugen Hafner, Aalen	im Mai
Prof. Dr. Theo Balle, Esslingen	im Juni
Peter Weyrich, Bietigheim-Bissingen	im Juni
Msg. Kilian Nuß, Tübingen	im August
Prof. Dr. Klaus Schreiner, München	im August
Dr. Herbert Schrade, Villingen-Schwenningen	im September
Pfr. i.R. Christoph Keller, Gerlingen	im Oktober
Pfr. i.R. Willy Graf, Villingen-Schwenningen	im Oktober
Dr. Jan-Dirk Busemann, Münster in Westfalen	im November
Dr. Dr. phil. h.c. Brigitte Degler-Spengler, Basel	im November
Konrad Menz, Blaustein	im November
Dieter Christian Steeb, Appenzell	im Dezember
Siglind Kolbe, Bad Wildbad	im Dezember

Anschriften

Geschäftsstelle

Stafflenbergstraße 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
 Stafflenbergstr. 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 Telefax: 0711/1645 570

Schriftleitung RJKG Gesamt

Prof. Dr. CLAUS ARNOLD
 Katholisch-Theologische Fakultät
 der Universität Mainz
 Abt. Mittlere u. Neuere Kirchengeschichte
 Saarstr. 21, 55099 Mainz
 e-Mail: claus.arnold@uni-mainz.de

Schriftleitung Aufsatz- und Rezensionsteil

Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM
 Lehrstuhl für Mittlere und
 und Neue Kirchengeschichte
 Universität Tübingen
 Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
 e-Mail: andreas.holzem@uni-tuebingen.de

Vorsitzender

Prof. Dr. CLAUS ARNOLD

Finanzen

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

Dem Vorstand gehören an

bis Oktober 2015:

Professor Dr. KONSTANTIN MAIER (Eichstätt), Vorsitzender
Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Tübingen), Erster Stellvertretender Vorsitzender
Dr. CHRISTIAN HERMES (Stuttgart), Zweiter Stellvertretender Vorsitzender
Professor Dr. CLAUS ARNOLD (Mainz)
Diözesanarchivarin ANGELA ERBACHER (Rottenburg), Schriftführerin
Domkapitular Dr. UWE SCHARFENECKER (Rottenburg)
Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER (Weingarten)
Dr. INES WEBER, Wissenschaftliche Assistentin (Tübingen)
Akademiedirektorin Dr. VERENA WODTKE-WERNER (Stuttgart)

seit Oktober 2015:

Professor Dr. CLAUS ARNOLD (Mainz), Vorsitzender
Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER (Weingarten), Erster Stellvertretender Vorsitzender
Professor Dr. DOMINIK BURKARD (Würzburg), Zweiter Stellvertretender Vorsitzender
Diözesanarchivarin ANGELA ERBACHER (Rottenburg), Schriftführerin
Pfarrer DIETMAR KRIEG (Heidenheim)
Professor Dr. em. KONSTANTIN MAIER (Eichstätt)
Domkapitular Dr. UWE SCHARFENECKER (Rottenburg)
Prof. Dr. INES WEBER (Linz)
Akademiedirektorin Dr. VERENA WODTKE-WERNER (Stuttgart)

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.

- Abaelard, Peter (1079–1142) 29–54, 188
Abart, Hans SJ (* 1937) 233
Achab, bibl. Figur 102f.
Adam, bibl. Figur 43
Adam, Margarete (1885–1946) 175
Adelholzen (Lkr. Traunstein) 184, 206–208
Aicher, Otl (1922–1991) 203–205
Alt, Karl (1897–1951) 201, 203–205
Altenburg (Lkr. Altenburger Land) 143
Altenhofenau (Lkr. Rosenheim)
–, St. Peter und Paul, Dominikanerinnenkloster 61
Ammann, Ellen (1870–1932) 175
Amrhein, Jakob SJ (1673–1724) 226
Anadicus 102f.
Angelsachsen 35
Angermaier, Georg (1913–1945) 175
Anselm von Laon († 1117) 31
Antonius, Heiliger († 356) 131
Antwerpen (Reg. Flandern, Belgien) 129, 131f.
Argenteuil (Dep. Val-d’Oise, Frankreich)
–, Kloster 31f., 54
Arnstadt (Lkr. Ilm-Kreis) 143
Arrupe, Pedro SJ (1907–1991), 1965–1981 Generaloberer 233
Aschaffenburg 180
Asseburg, Rosamunde Juliane von der (1672–1712) 143
Astrolabius (* ca. 1118) 32
Augsburg 64, 97–99, 101, 226
–, Diözese 91, 224f.
Augustinus von Hippo (354–430) 42, 53, 66, 218
Auschwitz (Polen) 198
Ávila (Kastilien-Leon, Spanien) 112
–, Universität 113
–, s. a. Suárez, Francisco
Babylonier 101
Backnang (Lkr. Rems-Muss-Kreis) 223
Bad Nauheim (Lkr. Wetteraukreis) 184
Baden 227
Bamberg
–, Heilig Grab, Dominikanerinnenkloster 61
Barak, bibl. Figur 51
Barbara von Speyer 62
Barcelona
–, Universität
Basel 99–101
–, Dominikanerkloster 70
–, Klingental (Clingaister), Nonnenkloster 93
–, Nonnenkloster
–, Konzil von Basel (1431–1449) 59, 78, 100
–, Observanten s. Dominikanerkloster
–, Rat 99
Bayern 184, 192, 227f.
–, Bayerische Bischofskonferenz (1943) 200
–, Bischöfe 176, 192f., 195
Bayern, Ludwig III. von (1845–1921), 1913–1918 König von Bayern 183
Bea, Augustin SJ (1881–1968), 1921–1924 Provinzial 231
Becket, Thomas (1118–1170), 1162–1170 Erzbischof von Canterbury 66, 71f.
Belgien 150
Bellarmín, Robert (1542–1621), 1599–1621 Kardinal 124
Belley (Dep. Ain, Frankreich)
–, Bischöfe s. a. Camus, Jean Pierre
Benedikt von Nursia (480–547) 37
Benfelden, Barbara von 73
Bengel
–, Johann Albrecht (1687–1752) 140–142
–, Johanne Rosina (1720–1782) 142
–, Maria Barbara (1727–1782) 142
–, Sophia Elisabeth (1717–1777) 141
Berg am Laim (München)
–, Sammellager 198
Berlin 198, 214
–, Bischöfe s. Preysing, Konrad von
–, Tegel
–, Gefängnis 213–216, 218f.

- Bern
 –, St. Michael, Dominikanerinnenkloster 73
 Bernhard von Clairvaux (1090–1153) 18, 53
 Bernheimerin, Barbara 62, 70
 Bertram, Adolf Kardinal (1859–1945), 1906–1914
 Bischof von Hildesheim, 1914–1945 Erzbischof von Breslau 197f., 237
 Besserer, Wilhelm († 1503) 94
 Bettinger, Franziskus von (1850–1917), 1909–1917 Erzbischof von München-Freising, 1914–1917 Kardinal 175
 Beuron (Lkr. Sigmaringen)
 –, Benediktinerkloster 240–242, 245, 247f.
 Binet, Étienne SJ (1569–1639), Provinzial der Pariser Jesuiten 123
 Birck, Sixt (1501–1551) 97, 101, 103f.
 Blaes, Jacques († 1618), 1600–1618 Bischof von Saint-Omer 113
 Blaubeuern (Lkr. Alb-Donau-Kreis)
 –, Benediktinerkloster 79
 –, Weiler
 –, Terziarinnen 75, 77, 80
 Bleeker, Bernhard (1881–1968) 177
 Bömlin
 –, Anna 87
 –, Endlin 87
 Bösmiller
 –, Anna (1869–1932) 180, 185
 –, Franziska (1896–1983) 27, 173, 177–197, 199f., 206–211
 –, Maximilian (1846–1914) 185
 Bolerin, Magdalena, Franziskanertertiärin 87
 Bondorf, Konrad von 87, 91–95
 Bonifaz VIII. (um 1235–1303), 1294–1303 Papst 108
 Borromeo, Carlo (1538–1584), 1560–1584 Erzbischof von Mailand 122, 132f.
 Borst, Maximilian (1869–1946) 194
 Brecht, Walther (1876–1950) 179
 Brenz, Johannes (1499–1570) 223
 Breslau
 –, Erzbischöfe s. Bertram, Adolf Kardinal
 Bretagne 32
 Buchwieser, Ferdinand (1874–1953), 1874–1964
 Generalvikar von München 193, 201
 Bucskowska, Marie (1885–1968) 175
 Burk
 –, Agnes Rosina (1727–1795) 142
 –, Philipp David (1714–1770) 142f.
- Burton, Edward SJ (1585/86–1623) 114
 Busch, Wilhelm (1832–1908) 232
 Busenbaum, Hermann (1600–1668) 115
 Caesarius von Arles († 542) 40
 Camus, Jean Pierre (1584–1652), 1609–1652 Bischof von Belley 124f.
 Canisius, Petrus (1521–1597) 224
 Canterbury
 –, Erzbischöfe s. Becket, Thomas
 Carvajal y Mendoza, Luisa de (1566–1614) 110–116, 118f.
 Castillo de Javier (Prov. Navarra, Spanien) 121
 Cathedratico, Diego Perez 111
 Cerberus, Sekretär von Michael Kardinal von Faulhaber 191
 Chantal, Johanna Franziska von (1572–1641) 187f.
 China 121
 Clemens XIV. (1705–1774), 1769–1774 Papst 226
 Cluny (Dep. Saône-et-Loire, Frankreich)
 –, Benediktinerabtei 33, 39, 45
 Collis, Heinrich (Provinzial) 79, 91
 Colmar
 –, St. Katharina (Dominikanerinnenkloster) 61
 –, Unterlinden, Dominikanerinnenkloster 73
 –, s. a. Ow, Adelheid von
 Corbeil (Dep. Marne, Frankreich) 31
 Corneille l'Ancien, Michel (1601–1664) 123
- d'Arc, Jeanne (1412–1431) 64
 d'Outreman, Pierre (1591–1656) 124f.
 Dachau 182
 Daniel, bibl. Figur 101, 103
 David, bibl. Figur 218, 262
 Debora, bibl. Figur 51, 64
 Delp, Alfred SJ (1907–1945) 194, 218f., 221
 Deutsche Provinz 228
 Deutsches Reich 229
 Deutschland 19, 59, 143, 195, 206, 228, 231f., 234, 253
 Dienstlein, Jakob, Vikar im Dominikanerinnenkloster Kirchheim unter Teck 57–59, 67f.
 Dillingen a. d. Donau 226
 Dionysia, Schwester v. Abaelard 32
 Diorthotes 102
 Dominikus, Hl. (1170–1221) 59
 Drey, Johann Sebastian von (1777–1853) 13, 253–259, 262f.

- Drittes Reich 19, 214
 Dürrin, Anna 60
- Ebenhausen (Lkr. München) 183, 187, 207
 Eberhard der Ältere (1445–1496), seit 1459 als
 Eberhard V. Graf von Württemberg-Urach,
 ab 1482 auch von Württemberg-Stuttgart so-
 wie seit 1495 als Eberhard I. erster Herzog
 von Württemberg und Teck 58–60, 62, 66–
 68, 78, 94
 Eberhard der Jüngere (1447–1504), als Eberhard
 VI. von 1480–1496 Graf von Württemberg-
 Stuttgart und als Eberhard II. ab 1496 Herzog
 von Württemberg 58–60, 66–68, 72f., 94
 Eberhard im Bart s. Eberhard der Ältere
 Edelreda, Hausdame bei Michael Kardinal von
 Faulhaber 191
 Egger, Augustinus (1833–1906), 1882–1906 Bi-
 schof von St. Gallen 153, 159
 Ehinger
 –, Adel 88
 –, Martha d. Ä. 87f.
 –, Martha d. J. 87
 Ehrle, Franz (1845–1934), 1922–1934 Kardinal
 227, 232
 Eichstätt 197
 –, Diözese 225
 –, (Fürst-)Bischöfe s. Westerstetten, Johann
 Christoph v.
 Einsiedeln (Ktn. Schwyz, Schweiz)
 –, Benediktinerabtei 152
 –, s. a. Muff, Cölestine
 Eisenach 143
 Elisabeth von Thüringen (1207–1231) 111f.
 Ellwangen (Lkr. Ostalbkreis) 13, 224–226, 244
 –, Fürstpropstei 224
 –, Jesuitenkolleg 223–226
 –, Landesuniversität 255
 –, Schönenberg (Wallfahrtskirche) 225
 Elsass 62, 70
 Engelthal (Lkr. Nürnberger Land)
 –, Dominikanerinnenkloster 61
 England 72, 110, 113, 119
 –, s. a. Heinrich II. von England
 Epp, Franz Xaver Ritter von (1868–1947) 197f.
 Erasmus von Rotterdam († 1536) 80
 Erfurt 143
 Erhart, Michel (um 1440/45–nach 1522) 261
 Esslingen 89
 –, Observanten s. St. Paul, Dominikanerkloster
 –, St. Paul, Dominikanerkloster 67f.
 Esther, bibl. Figur 64
 Europa 107, 125, 150, 254, 256
 Eustochium (um 368–um 420) 45–48, 54
 Eva, bibl. Figur 43
 Ezechiel, bibl. Figur 31
- Faller, Otto SJ (1889–1971), 1951–1957 Provin-
 zial 230
 Faulhaber
 –, Katharina († 1957) 175, 184, 189, 191, 208
 –, Margareta (1839–1911) 206
 –, Michael Kardinal von (1869–1952),
 1911–1917 Bischof von Speyer, 1917–52 Erz-
 bischof von München und Freising 27, 173–
 202, 205–211
 Feifel, Rose 241, 244
 Feldkirch (Vorarlberg, Österreich) 231, 233
 –, Jesuitenkolleg 228f.
 Fernekess, Gustav (1884–1971) 228
 Feuchtwanger, Lion (1884–1958) 194
 Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) 255
 Fitz, Maria 175, 186
 Flandern 122, 133
 Flattich, Johann Friedrich (1713–1797) 142
 Fontevraud (Anjou, Frankreich)
 –, Abtei 33, 38
 –, Priorinnen s. Hersendis von Champagne;
 –, Äbtissinen s. Heloïsa
 Fracheto, Gerhard von († 1271) 66
 Frankreich 122, 254
 –, Französische Revolution (1789–1799) 33,
 254, 256f.
 Franziskus von Assisi (1182–1226) 16
 Franz Xaver, Heiliger (1506–1552) 121–125,
 127–135
 Freiburg i. Br. 237, 263
 –, Diözese 238
 –, Dominikanerinnenkloster 70
 –, Erzbischöfe s. Gröber, Conrad
 –, Erzbischöfliches Ordinariat 237f.
 –, Jesuitenkolleg 227
 Freisler, Roland (1893–1945) 199–201, 214
 Freyberg, Anna von, um 1467/68 Äbtissin im
 Klarissen-Nonnenkloster Söflingen 81
 Fritz, Theobald SJ (1878–1955), 1924–1928 Pro-
 vinzial 232
 Fuchs, Ludwig († 1499), Prior des Dominika-
 nerklösters Ulm 78

- Fulbert (um 1060–1142) 31f.
 Fulda
 –, Fuldaer Bischofskonferenz (1939) 184
 –, Fuldaer Bischofskonferenz (1945) 237
- Galli, Mario von (1904–1987) 229
 Ganser, Hans, Lesmeister von Schaffhausen 85, 87, 92
 Geier, Baron s. Stresemann, Gustav
 Geiler von Kayserberg, Johannes (1445–1510) 66
 Gent (Reg. Flandern, Belgien)
 –, Bischöfe s. Triest, Anton
 Georgii, Theodor (1883–1963) 207
 Gerlich, Fritz (1883–1934) 178
 Gerson, Jean (1363–1429), seit 1395 Kanzler an der Sorbonne-Universität in Paris 126
 Gerstenmaier, Eugen (1906–1986) 218f., 221
 Gichtel, Johann Georg (1638–1710) 140
 Giesler, Paul (1895–1945) 197, 199
 Gittinger, Bruno 231
 Gmünd (Lkr. Ostalbkreis)
 –, Dominikanerkloster 68
 –, Observanten s. Dominikanerkloster
 Goddell, William 50
 Göppingen 223
 Göttingen 144
 Goffiné, Leonhard (1648–1719) 166
 Gonzaga, Barbara (1455–1503) 67
 Gotha 143
 Graf, Willi (1918–1943) 202, 206
 Gratian (359–383) 64
 Gratian († 1160), Kirchenrechtler 107
 Gratz, Peter Alois (1769–1849) 253f.
 Gregor XV. (1554–1623), 1621–1623 Papst 121
 Gregor von Nazianz (um 329–390) 66
 Gröber, Conrad (1872–1948), 1931–1932 Bischof von Meißen, 1932–1948 Erzbischof von Freiburg 199
 Groß, Christina Margaretha (1721–1771) 142
 Günzburg
 –, Terziarinnen 79
- Habsberg
 –, Diepolt von d.J. 92
 –, Ursula von 92
 Haecker, Theodor (1879–1945) 203, 205
 Hahn
 –, Anna Maria (1749–1775) 145
 –, Beate (1778–1842) 146
 –, Hermann (1868–1945) 177
 –, Philipp Matthäus (1739–1790) 142, 144f.
 Halberstadt (Lkr. Harz) 143
 Hall i. Tirol (Österreich) 226
 Halle (Saale) 143
 Hans aus Ulm (Apotheker) 80, 87
 Harding, Etienne († 1134) 50
 Harrison, William (um 1553–1621) 113f.
 Hartl, Alois (1845–1923), 1921–1923 Weihbischof der Erzdiözese München-Freising 179
 Hartmann
 –, Felix von (1851–1919), 1911–1912 Bischof von Münster, 1912–1919 Erzbischof von Köln, 1914–1919 Kardinal 237f.
 –, Israel (1725–1806) 142
 Haups, Eduard (1898–1973) 229
 Hefele, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 227
 Heiliges Römisches Reich 223
 Heinrich II. von England (1133–1189) 72
 Heinz (Franziskaner) 87
 Heloïsa (vor 1100–1164) 24, 29–38, 40f., 44, 46–50, 52, 54f., 188
 Herbst, Johann Georg (1787–1836) 253
 Hersendis von Champagne (um 1060–1114), Priorin der Abtei Fontevraud 33
 Herwertin, Elisabeth 62, 70
 Heyer, Karl Johannes (1904–1995) 199
 Hieronymus, Kirchenvater (347–420) 30, 32, 36, 46–54, 111
 Hildegard von Bingen (1098–1179) 41
 Hildesheim
 –, Bischöfe s. Bertram, Adolf Kardinal
 Hiller, Philipp Friedrich (1699–1763) 142
 Himmler
 –, Gebhard (1898–1989) 179
 –, Heinrich (1900–1945) 179, 194
 Hirsau (Calw)
 –, Benediktinerkloster 79
 –, Äbte
 Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 13, 253–255, 258–264
 Hirzel, Susanne (1921–2012) 204
 Hitler, Adolf (1889–1945) 199f.
 Hof, Dorothea von (1458–1501) 64
 Hofmann, Berta (1898–1983) 182
 Hohenburg, Claranna von 65
 Holland 231
 Holzinger, Conrad 59

- Huber
 –, Hermann (1890–1978) 232
 –, Kurt (1893–1943) 199f., 206
 Hüls, Margaretha s. Undereyck, Margaretha
 Hülskamp, Franz (1833–1911) 151
 Huger, Erwin (1907–1976) 231
- Idung von Prüfening (12. Jh.) 40
 Ignatius von Loyola (1491–1556) 16, 121, 124f., 225
 Ildefons von Toledo (607–667) 133
 Indien 121, 232
 Innes, Dorothy Rose (1884–1935) 215
 Innozenz II. (vor 1088–1143), 1130–1143 Papst 32
 Innozenz III. (1161–1216), 1198–1216 Papst 108
 Innsbruck 201
 Isny (Lkr. Ravensburg) 227
 Italien 122, 184, 210
- Jacquinot, Jean SJ 126
 Jahn, Marie-Luise (1918–2010) 202
 Jaksch, Josef (1915–2009) 230
 Jalics, Josef (* 1937) 233
 Janssens, Johann Baptist SJ (1889–1964), 1946–1964 Jesuitengeneral 230
 Japan 121
 Jeningen, Philipp SJ (1642–1704) 225, 229
 Jeremia, bibl. Figur 218
 Jesaja, bibl. Figur 218
 Johannes Paul II. (1920–2005), 1978–2005 Papst 211
 Jonas, bibl. Figur 221
 Joseph, bibl. Figur 125–128, 135
 Juan de Ávila (1499–1569) 110
 Judith, bibl. Figur 64
- Kaiser, Wilhelm 179
 Kant, Immanuel (1724–1804) 260
 Karrer, Heinrich, Provinzial der Minderbrüder der Provinz Oberdeutschland 78, 85f., 91, 93
 Kastner, Georg SJ (1909–1992) 232f.
 Katharina von Alexandrien (287–305) 111f.
 Katharina von Siena (1347–1380) 111f.
 Kaunas (Litauen) 198
 Kellenbach,
 –, Hildegard von 177
 –, Katharina von 177
- Kepler
 –, Johannes (1571–1630) 26
 –, Katharina (1546–1622)
 Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg 228
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 165
 Kiep, Otto Carl (1886–1944) 213
 Kirchheim unter Teck (Lkr. Esslingen) 57–59, 65, 67
 –, St. Johannes Baptista, Dominikanerinnenkloster 57–60, 62f., 65–73
 –, s. a. Dienstlein, Johannes; Kurtzin, Anna; Leibold; Schillingen, Barbara; Dürren, Anna; Rechnerin, Margaretha
 Kitzingen 173
 Kleeblatt, Heinrich 204
 Klug, Ignaz (1877–1929) 180
 Köln
 –, Erzbischöfe s. Hartmann, Felix von
 –, Ursulagesellschaft 115
 Köngen (Lkr. Esslingen) 198
 König, Lothar SJ (1906–1946) 175, 193f.
 Köstlin (Diakon) 140
 Konstanz 64
 –, Bischöfe 88, 227
 s. a. Waldburg, Johann von
 –, Bischöfliches Ordinariat 226
 –, Diözese 91, 224f.
 –, Konzil von Konstanz (1414–1418) 59
 Kramer, Heinrich (um 1430–um 1505) 63
 Kraus, Carl von (1868–1952) 179
 Krauss, Heinrich SJ (1922–1973), 1967–1973 Provinzial 230
 Kreisau (Krzyżowa) (Niederschlesien, Polen) 214
 Kreisauer Kreis (Widerstandsgruppe z.Z. des Nationalsozialismus) 213f.
 Kremerin Magdalena (vor 1467–1501/02) 62
 Kremser, Wolfgang 75
 Kreuser, Elisabeth (* 1907) 193
 Kroatien 233
 Küneth, Walter (1901–1997) 218
 Kunigunde von Luxemburg (ca. 980–1033) 114
 Kupfer, Karl 199
 Kurtzin, Anna 60
- La Flèche (Dep. Sarthe, Frankreich)
 –, Jesuitenkolleg 129
 LaRosée, M. (Gräfin) 175f.

- Landshut 58
 Laon (Dep. Aisne, Frankreich) 31
 Le Pallet (Loire-Atlantique, Frankreich) 31
 Lederer, Karl (1898–1977) 199f.
 Ledochowski, Wladimir (1866–1942), 1915–1942 Provinzial 231f.
 Leer, Franziska van (1892–1953) 176
 Leibold, Beichtvater im Dominikanerinnenkloster Kirchheit unter Teck 67
 Leipelt, Hans Konrad (1921–1945) 202
 Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), 1949–1974 Bischof von Rottenburg 230, 248
 Leipzig 143f.
 Lessius Leonhard SJ (1554–1623) 112–114
 Leutkirchin, Barbara, Klarisse in Ulm-Söflingen 85f.
 Lilje, Johannes Ernst Richard (1899–1977) 218
 Limoges (Dep. Haute-Vienne, Frankreich)
 –, St. Martial, Cluniazenserabtei 50
 –, s.a. Goddell, William
 Linsenmann, Christina Dorothea (1717–1796) 140, 142
 Lioba von Taubersbischofsheim (ca. 700–782) 114
 Lippert, Peter SJ (1879–1936) 178–183, 188, 206, 210
 Locarno (Ktn. Tessin, Schweiz) 181
 Löwenstein, Felix 231
 London 110
 Loreto (Prov. Ancona, Italien)
 –, Wallfahrtskirche 225
 Luckner, Gertrud (1900–1995) 198f.
 Ludwig Ferdinand (Prinzessin) 175f.
 Ludwigsburg
 –, Staatsarchiv 79, 88, 92
 Lüneburg 143
 Luther
 –, Hans 16
 –, Martin (1483–1545) 16, 80, 131, 137f.
 Luz, Sebastian (1836–1898) 263
- Mack, Martin Joseph (1805–1885) 264
 Madrid 110
 –, Prado 26
 Magdeburg 143
 Mailand 122, 133
 –, Erzbischöfe s. Borromeo, Carlo
 –, Erzdiözese 132
 Mainz
 –, Bischöfe s. Ketteler, Wilhelm Emmanuel von Maniacutia, Nicola († um 1145) 50
- Mann, Klaus (1906–1949) 194
 Manns, Erika (1905–1969) 184
 Mansfeld (Lkr. Mansfeld-Südharz) 16
 Manuwald, Martin (1882–1961) 228f.
 Marcella (um 325–410) 24, 47–49, 51f., 54
 Marcigny (Dep. Saône-et-Loire, Frankreich)
 –, Priorat 39
 Maria (Mutter Jesu), bibl. Figur 25, 45, 111, 123–127, 130f., 133f., 261–263
 Maria, Hausdame bei Michael Kardinal von Faulhaber 191
 Maria Magdalena, bibl. Figur 46, 111
 Maria von Bethanien 45f.
 Marktredwitz (Lkr. Wunsiedel im Fichtelgebirge) 177
 Martha von Bethanien, bibl. Figur 45f.
 Mayer, Rupert SJ (1876–1945) 178, 182, 196, 227
 Medingen (Lkr. Dillingen an der Donau)
 –, St. Maria Magdalena, Dominikanerinnenkloster 61
 Meißen
 –, Bischöfe s. Gröber, Conrad
 Meller, Veit 85
 Melun (Dep. Seine-et-Marne, Frankreich) 31
 Menius, Justus (1499–1558) 139
 Merlau, Johanna Eleanora s. Petersen, Johanna Eleanora
 Metel, Hugo (um 1080–um 1150) 33
 Meyer, Johannes († 1485) 61f., 64, 69f., 73
 Meygerin, Katharina 62
 Milbertshofen (München), Judenlager 197f.
 Miller, Max (1901–1973) 82–84, 88–90
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 254, 264
 Moltke
 –, Freya von (1911–2010) 27, 213–222
 –, Helmuth James Graf von (1907–1945) 27, 213–222
 Montserrat (Benediktinerabtei bei Barcelona) 125
 Mose, bibl. Figur 103
 Moser, Johann Jakob (1701–1785) 142
 Müller
 –, Heinrich (1900–1945) 214
 –, Marga
 München 173, 176, 178–180, 183f., 189, 191–198, 202, 206, 208–210, 230
 –, Alte Pinakothek 189
 –, Bogenhausen
 –, Gebele-Schule 193f.
 –, Bürgersaalkirche 180f.
 –, Deutsches Museum 199
 –, Dom 177, 197, 207

- , Englischer Garten 184, 196
 –, Erzbischöfe 175
 –, s. a. Bettinger, Franziskus von; Faulhaber, Michael Kardinal von
 –, Erzbischöfliches Palais 173, 176f., 179, 182–184, 186–191, 198, 201, 207–209
 –, Erzdiözese 175, 210f.
 –, Archiv 178, 210
 –, Generalvikare s. Buchwieser, Ferdinand
 –, Josephskirche 189
 –, Justizpalast 199, 203
 –, Kultusministerium 193
 –, Lehel
 –, Wilhelmsgymnasium 194
 –, Ludwig-Maximilians-Universität 179, 199f.
 –, Rektoren s. Wüst, Walther
 –, Perlach 201
 –, Pullach 233
 –, Salvatorkirche 190
 –, Schwabing 173, 189
 –, Stadelheim 199–203
 –, Technische Universität 177
 –, Weihbischöfe s. Hartl, Alois; Scharnagl, Anton
 –, Wittelsbacher Gymnasium 179
 –, Zirkus Krone 197
 Münsingen (Lkr. Reutlingen) 58
 Münster
 –, Bischöfe s. Hartmann, Felix von
 Muff, Cölestin OSB (1852–1924) 152
 Muncker, Magdalena 180
 Muñoz, Luis († 1646) 111
 Muth, Carl (1867–1944) 180, 199, 201, 203, 205

 Nantes (Dep. Loire-Atlantique, Frankreich) 31
 Napoleon (1769–1821), 1814/1815 Kaiser der Franzosen 223
 –, Napoleonische Kriege (1792–1815) 254
 Navarra (Spanien) 122
 Neithart, Heinrich, Stadtpfarrer von Ulm 94
 Neri, Philipp (1515–1595) 133f.
 Neuburg a. d. Donau 177
 Neuhäusler, Johannes (1888–1973) 174
 Neuhausen auf den Fildern (Lkr. Esslingen) 228, 233
 Nider, Johannes († 1438) 63f.
 Niederlande 133
 Nördlingen (Lkr. Donau-Ries)
 –, Schlacht von Nördlingen (1634) 223

 Nürnberg 58, 64, 234
 –, St. Katharina, Dominikanerinnenkonvent 61, 65, 68

 Oberpfalz 195
 Oberwiesefeld (München) 184
 Österreich 61, 184, 228
 Oetinger, Friedrich Christoph (1702–1782) 140, 142
 Oggelsbeuren (Lkr. Biberach a. d. Riss)
 –, Franziskanerinnenkloster 77
 Origenes (185–um 254) 52
 Orleans (Dep. Loiret, Frankreich)
 –, St. Maclou (Jesuitenkirche) 123
 Oßwald, Adelheid 80, 87
 Ottmara, Hausdame von Michael Kardinal von Faulhaber 188, 190f., 208
 Ow, Adelheid von († nach 1393) 73
 Owen (Lkr. Esslingen) 58

 Paltz, Johannes von (1455–1511) 18
 Pammachius (340–409) 52
 Paraklet-Kloster (Champagne, Frankreich) 29f., 32–34, 36, 39, 41, 44, 46–48, 50, 52–55
 –, Äbtissinnen s. Heloisa
 Paris 31, 33, 123–125
 –, Louvre 26
 –, Notre Dame (Kathedrale) 31
 –, Domkapitulare s. Fulbert
 –, Sorbonne (Universität) 121
 –, s. a. Gerson, Jean
 Paula von Rom (347–404) 24, 45–49, 54
 Paulus, bibl. Fiur 218
 Paulus, Beate (1778–1842) 146
 Paz de Borbón, Maria de la (1862–1946) 176
 Petersen
 –, Johann Wilhelm (1649–1727) 141, 143
 –, Johanna Eleonora (1644–1724) 141, 143
 Pfister, Peter 178
 Pforzheim
 –, Dominikanerkloster 68
 –, Observanten s. Dominikanerkloster
 –, St. Maria Magdalena, Dominikanerinnenkloster 61f.
 Pfullingen (Lkr. Reutlingen)
 –, Klarissenkloster 79
 Piaski (Polen) 198
 Pius VII. (1742–1823), 1800–1823 Papst 227
 Plancken, Jacob 86
 Planegg (Lkr. München) 184
 Poelchau, Harald (1903–1972) 214

- Polen 197
 Prato, Magdalene (1912–2014) 245f., 248
 Preußen 226f.
 Preysing, Konrad von (1880–1950), 1935–1950
 Bischof von Berlin 175, 191
 Prinz, Franz Xaver (1905–1999) 229
 Probst
 –, Angelika (1918–1976) 201
 –, Christoph (1919–1943) 199–206
 –, Katharina (1889–1963) 204
 Pythagoras (um 570–nach 510 v. Chr.) 48

 Quedlinburg (Lkr. Harz) 143
 –, Reichsstift 143
 –, Hofdiakone s. Sprögel, Johann Heinrich

 Raffael (1483–1520) 261
 Rapp, Anna Maria s. Hahn, Anna Maria
 Ravensburg 227, 231–233, 261
 Rau, Anna s. Bösmiller, Anna
 Ravensbrück (Lkr. Oberhavel)
 –, Konzentrationslager 213, 218f.
 Rechberg, Cecile von 87, 92
 Rechberg-Hohenrechberg, Albrecht von 92
 Rechnerin, Margaretha 60
 Reeb, Eusebius 223
 Reinhardt, Rudolf (1928–2007) 13
 Reiß, Herbert 198
 Reischach, Ruff von 86
 Remigius von Auxerre (841–908) 42
 Reni, Guido (1575–1642) 133
 Rheintal 70
 Riedheim, Klara von 87f., 92–95
 Rieger
 –, Immanuel (1699–1758) 144
 –, Magdalena Sibylla (1707–1786) 144
 Rinau, Christina von 62
 Ritzhaupt, Fred (* 1944) 233
 Rösch, Augustinus SJ (1893–1961) 188
 Rom 48, 79, 93, 187, 225f.
 –, Apostolischer Stuhl 114
 –, Päpste s.a. Bonifaz VIII.; Clemens XIV.;
 Gregor XV.; Innozenz II.; Innozenz III.; Jo-
 hannes Paul II.; Pius VII.; Sixtus IV.
 –, Universität 113
 –, s.a. Suárez, Francisco
 –, Vatikanische Bibliothek 227
 –, Zweites Vatikanum (1962–1965) 229, 233,
 235f.
 Roman, Humbert von († 1277) 66
 Rosenberg, Alfred (1893–1946) 229

 Rottenburg (Lkr. Tübingen) 13, 224–226, 228,
 254
 –, Bischöfe 232
 –, S.a. Hefele, Karl Joseph von; Keppler,
 Paul Wilhelm von; Leiprecht, Carl Joseph;
 Sproll, Joannes Baptista
 –, Bischöfliches Ordinariat 235, 237–240,
 242–245, 248f.
 –, Diözesanarchiv 235, 249
 –, Diözesanmuseum 13
 –, Diözese 13, 230f., 235–238, 241, 245, 248–
 250
 –, Jesuitenkolleg 223, 225f.
 –, Weggental (Wallfahrtskirche) 225
 Rottweil 13, 224–227
 –, Jesuitenkolleg 223, 225–227
 Rufinus von Aquileia (um 345–411/412) 52

 Saint-Denis (Dep. Seine-Saint-Denis, Frank-
 reich) 32
 Sales, Franz von (1567–1622) 110, 187f.
 Salomon, bibl. Figur 53
 Sasse, Eugen 204
 Schaffhausen 85
 Scharnagl, Anton (1877–1955), 1943–1955
 Weihbischof von München-Freising 211
 Schaumann, Ruth (1899–1975), 180
 Scheffler, Christoph Thomas (1699–1756) 226
 Schickhardt, Maria Regina (1706–1780) 142
 Schiller, Friedrich (1759–1805) 147
 Schillingen, Barbara 60
 Schlegel, Friedrich (1772–1829) 179
 Schleiermacher, Friedrich (1768–1834) 255,
 259f.
 Schlettstadt (Lkr. Bas-Rhin, Frankreich)
 –, Kloster Silo 59–62, 70
 –, s.a. Barbara von Speyer; Bernheimerin,
 Barbara; Christina von Rinau; Herwerte-
 rin, Elisabeth; Kremerin, Magdalena;
 Meygerin, Katharina
 –, St. Nicolaus (Dominikanerinnenkloster) 61
 Schmidt-Pauli, Elisabeth von (1889–1956)
 175f., 180
 Schmorell, Alexander (1917–1943) 199f.
 Schneider, Reinhold (1903–1958) 178
 Schnell, Johannes 81, 89
 Schönensteinbach (Dep. Haut-Rhin, Elsass)
 –, Dominikanerinnenkloster 65, 69f.
 –, s.a. Hohenburg, Caranna von
 Schönherr, Karl (1867–1943) 177

- Scholl
 –, Hans (1918–1943) 199–206
 –, Inge (1917–1998) 203–205
 –, Lina (1881–1958) 203f.
 –, Robert (1891–1973) 203
 –, Sophie (1921–1943) 199–206
 –, Werner (1922–1944) 203–205
 Schramm, Friedrich († um 1515) 261
 Schütte, Thomas 178
 Schultze-Jahn, Marie-Luise (1918–2010) 202
 Schwaben 231, 241, 261f.
 –, Adel 95
 Schwäbisch Gmünd
 –, Franziskanerkloster 83
 –, Gotteszell, Dominikanerinnenkloster 61
 Schwaighofer, Coelestin (1863–1934) 175
 Schwarzburg-Rudolstadt, Aemilie Juliane von (1637–1706) 144
 Schweiz 93, 166, 184, 229
 Sedechias 102f.
 Seeger, Johanne Regine (1693–1770) 142
 Seghers, Gerard (1591–1651) 129–131
 Segovia (Kastilien-Leon, Spanien)
 –, Universität 113
 –, s. a. Suárez, Francisco
 Seinsheim, Magdalena von 84
 Sens (Dep. Yonne, Frankreich)
 –, Diözese 50
 –, Konzil von Sens (1141) 33
 –, Kloster
 –, Suger von Saint-Denis (1081–1151), 1122–1151 Abt 32
 Sixtus IV. (1414–1484), 1471–1484 Papst 79
 Söflingen s. Ulm
 Solf, Hanna (1887–1954) 213
 Solms-Laubach, Benigna von (1648–1702) 144
 Sophron 103
 Sowjetunion 193
 Spanien 110f., 115
 Spener, Philipp Jakob (1635–1705) 138–142
 Sperr, Heinrich (1909–1964) 201, 203, 205
 Speyer 58, 176, 206
 –, Bischöfe 175
 –, s. a. Faulhaber, Michael Kardinal von
 –, Diözese 175
 Spieß, Johannes 79, 84, 94
 Sprögel
 –, Johann Heinrich (1644–1722) 143
 –, Susanna Margarete 143
 Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927–1949
 Bischof von Rottenburg 228
 St. Blasien (Lkr. Waldshut)
 –, Benediktinerkloster
 –, Jesuitenkolleg 228–230
 St. Gallen
 –, Bischöfe s. Egger, Augustin
 –, Bistum 153
 –, St. Katharina, Dominikanerinnenkloster 61, 65, 68
 St. Gildas de Rhuys (Westfrankreich)
 –, Kloster 32
 St. Omer (Dep. Pas-de-Calais, Frankreich) 110
 –, Bischöfe s. Blaes, Jacques
 Stain, Agatha vom 86
 Stipperger, Georg (1881–1971) 181f.
 Straßburg 64, 91
 –, Franziskanerkloster 94
 –, Ordensprovinz 94
 –, s. a. Karrer, Heinrich
 –, St. Nicolaus (Dominikanerinnenkloster) 61
 –, s. a. Benfelden, Barbara von
 –, Universität 175
 Stresemann, Gustav (1878–1929), Aug. bis Nov. 1923 Reichskanzler 174
 Strich, Fritz (1882–1963) 179
 Stricker, Anton AJ (1903–1961), 1957–1961 Provinzial 231
 Strigel, Bernhard (um 1460–1528) 262
 Strölin, Christina († nach 1486), 1469–1484 Äbtissin des Klarissen-Nonnenklosters Söflingen 1469–1484 81, 85, 87
 Stubach, Jakob von, Dominikanerprovinzial 70
 Stuttgart 58, 68, 144, 198, 223, 227–231, 233f., 239f., 244, 249
 –, Akademie (Stuttgart-Hohenheim) 231
 –, Dominikanerkloster 68
 –, Katharinenhospital 231
 –, Katholischer Deutscher Frauenbund 239–242, 250
 –, Killesberg 230
 –, Kultministerium 247
 –, Observanten s. Dominikanerkloster
 –, Sondergericht 229, 232
 –, St. Eberhard (Domkirche) 231
 –, Stiftskirche
 Suárez, Francisco (1548–1617) 113–115
 Suebia (Kustodie) 91
 Suger von Saint-Denis (1081–1151) 32

- Suntheim
 –, Helena von 86
 –, Magdalena von (Klarisse in Ulm-Söflingen) 75, 79, 82–85, 89–95
 Susanna, bibl. Figur 97, 101–104
 Synthonus 102
- Teresa von Ávila (1515–1582) 15f., 110, 112
 Teutonia 59, 61, 69, 73
 Thekla von Kitzingen († 790) 114
 Theresienstadt (Tschechien) 198f.
 Thomas von Canterbury s. Becket, Thomas
 Tisis (Vorarlberg, Österreich) 231–233
 Torsellino Orazio SJ (1545–1599) 122f., 128
 Trainel (Dep. Aube, Frankreich)
 –, Priorat Sainte-Madeleine-de Trainel 46
 Trient
 –, Konzil von Trient (1545–1563) 24, 106, 108f., 129
 Triest, Anton († 1657), 1622–1657 Bischof von Gent 131
 Troeltsch, Ernst (1865–1923) 218
 Tübingen 13, 92, 223, 226, 253–255, 258, 260, 262f.
 –, Kultministerium 247
 –, Universität 13, 236f., 255, 264
 –, Wilhelmsstift 13
 Tulln (Niederösterreich)
 –, Heilig Kreuz, Dominikanerinnenkloster 61
- Ulm 75, 82, 94, 232
 –, Dominikanerkloster 68, 78
 –, Prioren s. Fuchs, Ludwig
 –, Franziskanerkloster 77–79, 81–84, 95
 –, s. a. Wyssick, Johannes
 –, Söflingen 86
 –, Klarissen-Nonnenkloster 30, 75–84, 86, 88–91, 93–95
 –, s. a. Leutkirchin, Barbara; Rechberg, Cecilie von; Suntheim, Magdalena von; Wind, Jodocus
 –, Äbtissinnen s. Freyberg, Anna von; Strölin, Christina
 –, Observanten s. Dominikanerkloster
 –, Patrizier 89f.
 –, Terziarinnen 75, 79
 –, Ulrich der Vielgeliebte (1413–1480), 1433–1441 Graf von Württemberg, 1441–1480 Graf von Württemberg-Stuttgart 60
- Undereyck
 –, Margaretha 143
 –, Theodor (1635–1693) 143
- Ungarn 233
 Urach (Lkr. Reutlingen) 58
- Valdivia, Diego Pérez de (1520–1589) 110
 Valentin (Guardian in der Wiener Neustadt) 81
 Valladolid (Prov. Kastilien-Leon, Spanien) 110
 –, Universität 113
 –, s. a. Suárez, Francisco
 Vega, Lope de (1562–1635) 184
 Venerabilis,
 –, Beda (672–735) 33, 42
 –, Petrus (1092–1156) 53
 Vetter
 –, Genoveva 79, 84, 93f.
 –, Jörg 94
 Vienne (Dep. Isère, Frankreich)
 –, Konzil von Vienne (1311/12) 108
 Vignon, Claude (1593–1670) 123
 Vischer, Friederike Rosina (1703–1762) 142
 Vogel, Rudolf († 1945) 197f.
 Volpert, Michael 178
- Wagner, Adolf (1890–1944) 192–195
 Walburga (ca. 710–779) 114
 Waldburg,
 –, Barbara Truchsessin von 87f., 91
 –, Johann von (1598–1644), 1627–1644 Bischof von Konstanz 91
 Ward, Mary (1585–1645) 110, 112f., 115–118
 Warmuth, Joseph (1881–1957) 196
 Wartburg (Eisenach) 16
 Waxenberger, Johannes (1915–2010) 178, 210
 Weiden in der Oberpfalz 195f.
 Weiler s. Blaubeuren
 Weilheim (Lkr. Esslingen) 58
 Weimar 217
 Weimarer Republik (1919–1933) 236, 239
 Weiß, Fidelis (1882–1923) 176
 Weissensee, Magdalena Sibylla s. Rieger, Magdalena Siyblla
 Welzheim (Lkr. Rems-Muss-Kreis)
 –, Konzentrationslager 229
 Wennigsen, Lkr. Region Hannover
 –, Evangelisches Damenstift
 Werfer, Franziska (1906–1985) 236, 239, 241, 250
 Wernau am Neckar (Lkr. Esslingen) 241
 Wernz, Franz Xaver (1842–1914) 227
 Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860) 256, 261

- Westerstetten, Johann Christoph v. (1562–1637),
 1612–1637 Fürstbischof von Eichstätt 224
 Westfalen 158, 161, 166, 169f.
 –, Westfälischer Frieden (1648) 223
 Wetzlar, Franz Xaver (1849–1903) 153, 156–
 168
 Wien
 –, Neustadt 91
 –, Wiener Kongress (1814–1815) 223, 254f.,
 258
 Wierix, Hieronymus (1553–1619) 129
 Williardts, Christian Gottlieb (1712–1779) 142
 Wiltsparg zu Füssen, Jörg Freyff von 87
 Wind, Jodocus, Guardian in Söflingen (Ulm)
 75, 79, 82–86, 89–91, 93–95
 Windthorst, Ludwig Johann Ferdinand Gustav
 (1812–1891)
 Winnenden (Lkr. Rems-Muss-Kreis) 58
 Wittenberg 16
 Wolkenstein, Oswald von (1376–1445) 83
 Worms
 –, Dominikanerinnenkloster 70
 Württemberg 58f., 198, 223, 225, 227–229,
 231, 234, 238
 –, Grafschaft 58, 65
 –, s. a. Eberhard der Ältere; Eberhard der Jün-
 gere; Ulrich der Vielgeliebte
 –, Herzogtum 223
 –, Königreich 223
 Würzburg 175, 207
 –, Diözese 225
 –, Franziskanerkloster 83, 91
 –, Klarissenkloster 87
 –, Priesterseminar 185
 Wüst, Walther (1901–1993), 1941–1945 Rektor
 der Ludwig-Maximilians-Universität Mün-
 chen 200
 Wurm, Alois (1874–1968) 178, 180f.
 Wyssick, Johannes (wohl aus dem Ulmer Fran-
 ziskanerkloster) 81, 87

 Zeiger, Ivo SJ (1898–1952) 178
 Zettler, Marie (1885–1950) 175f.
 Zürich 229

Das Christentum liefert vielfältige Vorgaben, wie Männlichkeit, Weiblichkeit und ihre Gemeinsamkeit oder Unterschiedlichkeit zu verstehen sind: biblische Erzählungen, Verhaltensmuster aus seinen Umgebungskulturen, Rituale, Lebensformen. Diese werden als vollzogene Praxis, aber auch durch Theologie, Predigt oder sozialen Wandel immer wieder herausgefordert und umgeformt. Das neue Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte betrachtet diesen komplexen historischen Prozess der Konstruktion von Geschlechterrollen und spannt dabei den Bogen vom Mittelalter zur Moderne.

Weitere Beiträge widmen sich den Jesuiten in Württemberg, den Laienkatechetinnen im Bistum Rottenburg (1920 bis 1958) und der Tübinger Theologie »von Drey zu Hirscher«. Ein reichhaltiger Rezensionsteil beschließt den Band.

 **GESCHICHTSVEREIN**
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



WWW.THORBECKE.DE
HERGESTELLT IN DEUTSCHLAND
ISSN 0722-7531